

Faculté de philosophie, arts et lettres

Derrida, l'intouchable, la chair

Auteur : Srijan Uzir
Promoteur(s) : Marc Maesschalck
Lecteur(s) :
Année académique 2020-2021
Intitulé du master et de la finalité Master en philosophie « Philosophies
allemandes et françaises : enjeux contemporains »

Contents

Introduction	4
Première partie	9
Chapitre 1 : « Aujourd'hui, la différence »	10
Chapitre 2 : L'Abîme	17
Chapitre 3 : La Perception Originale	23
Chapitre 4 : La Synthèse Esthétique	29
Chapitre 5 : L'On Primordiale et le toucher	36
Deuxième partie :	45
Exergue : <i>Introduction à la deuxième partie</i>	46
Chapitre 1 : <i>Eidos et Telos I</i>	54
Chapitre 2 : L' « Origine » est originairement de deux origines	58
Chapitre 3 : « Europe »	67
I : <i>Husserl et le corps spirituel</i>	67
II : <i>L'humanité européenne</i>	71
III : <i>Eidos et Telos II</i>	80
Chapitre 4 : Humanisme et Nationalisme	85
Troisième Partie	93
Noli me tangere	94
Conclusion	122
Bibliography	124

Introduction

On ne sait que trop bien que la modernité est une affaire d'yeux, à savoir celle de l'œil tourné vers la lumière ou les Lumières. Le sujet cartésien apporte clarté et distinction à la métaphysique, et dès lors, l'histoire sous presque toutes ses formes, de la colonisation à l'invention de la photographie, a été une actualisation de l'injonction « Que la lumière soit ! ». La philosophie a toujours été, dès son origine, régie par la révolution de l'œil vers la luminescence du soleil, par l'élévation de la vision empirique captée par l'illusion jusqu'à la vision spirituelle. Dans l'intuition philosophique l'œil doit être arraché à son sommeil caverneux et amené à la lumière. De Platon et Descartes à l'*Aufklärung* de Kant, la philosophie a toujours été, à travers les plus grands noms, un projet visionnaire qui sous-tendait toutes ses lignées et toutes ses langues¹.

Cependant, il existe peut-être un héritage tout aussi archaïque qui pense différemment. Pour cette autre tradition, le sens premier de la perception philosophique n'est pas la vue, mais le toucher. Si la vision doit sa spiritualisation à Platon, le toucher est l'affaire d'Aristote. C'est dans le *De Anima* qu'il nous livre une analyse des cinq sens et c'est dans ce contexte que le toucher devient l'arché-sens, le sens de tous les sens, le fondement de la sensibilité elle-même. Et nous croyons que c'est le toucher et non pas le voir qui est à la base de notre sensibilité actuelle. Aujourd'hui, c'est la force de préhension avare des doigts qui palpète sous notre regard, c'est la peau qui plie le corps et laisse les yeux s'ouvrir à l'esprit.

L'« haptocentrisme », comme Derrida appelle cette seconde tradition, devient son sujet d'étude dans *Le Toucher*-Jean-Luc Nancy. Si les premiers travaux de Derrida se concentrent sur les métaphores du soleil et de l'œil : « ... l'œil, le soleil, etc. sont entraînés, on le sait depuis longtemps, dans le même mouvement tropique. Leur échange domine le champ de la rhétorique et de la philosophie. »², c'est dans ce retour tardif à la question du sens que Derrida constate qu'une certaine histoire de la philosophie, majoritairement *française*, a privilégié une intuition immédiate qui passe par le sens du toucher. En fait, il caractérise cette tradition comme le plus puissant de tous les intuitionnismes.

La plus puissante tradition de la philosophie a toujours, directement ou non, privilégié l'intuition, le rapport immédiat (sensible ou intelligible) à la chose même. Cet intuitionnisme, malgré ce que son nom semble indiquer (chose du regard, *intueor*) n'a pas

¹ Jonas H., « The Nobility of Sight », in *The Phenomenon of Life* (1968), pp. 135-152.

² Derrida J., « La Mythologie Blanche », in *Marges de la philosophie* (1972), p. 260

toujours, contrairement à ce qu'on pense souvent avec Heidegger ou Blanchot, privilégié le regard³.

À la suite de Derrida, on croit aussi que c'est une méconnaissance continue qui nous conduit à accorder la souveraineté philosophique à la vision. Voir l'œil au cœur de toutes choses serait un aveuglement provenant peut-être d'une foi aveugle en Heidegger ou Blanchot, ou peut-être même de l'acceptation d'une doxa comme dogme. Reprenons Derrida:

Le primat optique ou scopique, tout massif qu'il semble être, repose toujours, même dans la phénoménologie ou l'eidétisme husserlien, sur une figure du toucher, sur un fondement haptique⁴.

Dans *Le Toucher*, il élabore cet argument afin d'affirmer que ladite tradition se détourne de l'eidétisme husserlien *en accordant un privilège à un « autre » Husserl*, à savoir celui des *Ideen II*. Derrida soutient qu'à la suite de ce texte, la philosophie haptocentrique prend pour thème principal le corps propre (*Leib*) en tant que site de la multiplicité ou de la différence. En effet, des philosophes aussi différents que Merleau-Ponty, Levinas, et Deleuze ont valorisé le sens du toucher comme l'organe de l'intuition primaire et de l'auto-affection. Dans les *Ideen II* Husserl lui-même a conféré au toucher une primauté sur la vue, car dans l'acte du toucher et de l'auto-toucher, on est en même temps en train de toucher et d'être touché, c'est-à-dire de s'auto-affecter. Le toucher devient dans ce discours le sens primaire qui lie un corps à la vie – c'est en fait la condition minimale pour un corps vivant.

Cette relève du corps au statut ontologique de l'expérience s'institue en France en réaction à l'idée d'un sujet abstrait. Comme le montre bien Balibar, ce dernier est un sujet désincarné qui forme la base de l'universalité bourgeoise (des droits de l'homme)⁵. En revanche une ontologie fondée sur le toucher développe le concept d'un sujet dynamique qui se sent dans la chair. Dans ce cas, le sujet ne contemple pas le monde, pour ainsi dire, d'une position transcendante, mais il est plutôt *dans-le-monde*. Par conséquent, on arrive par là à une nouvelle idée de l'Universel, c'est-à-dire une universalité qui n'est plus fondée sur le concept abstrait de droits, mais sur l'unité de la vie. Contre l'idée d'un sujet citoyen moderne d'une conscience transcendante ce discours haptocentrique en situant la synthèse de la vie dans le corps propre, se pense en mesure de résoudre les oppositions binaires jusqu'ici irréconciliables entre l'âme et le corps, ou entre le transcendantal et l'empirique. L'ontologie différentielle se détache de la Raison abstraite pour dire que c'est dans la vie pratique du corps que l'on se forme une « représentation du monde » (*Weltvorstellung*), qui n'est pas la même que la représentation objective de la nature

³ Derrida J., *Au-delà des apparences* (2002), p. 32.

⁴ *Ibid.*

⁵ Balibar E., « *Malêtre du sujet : universalité bourgeoise et différences anthropologiques* », in *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (2011), pp. 465-517.

physique, mais qui peut être peuplée aussi bien d'animaux que d'êtres surnaturels. Le corps propre permet ainsi de légitimer des modes alternatifs variables d'expérience du monde et des styles de vie.

Derrida répond à cette tradition haptocentrique par plusieurs points interdépendants, mais l'un d'entre eux nous semble particulièrement important : une phénoménologie du toucher qui donne une priorité ontologique au sens du toucher se constituerait selon lui par l'exclusion constitutive de ce qui est « intouchable ». Cette exclusion de l'intouchable montre que même une ontologie qui accepte la multiplicité corporelle peut se révéler normative. Nous pensons que c'est le cœur de sa déconstruction de l'haptocentrisme, mais c'est un argument qui doit être tirée d'un texte qui tente de nous échapper par son style elliptique et allusif.

Afin de reconstruire cette critique, nous avons donc décidé de concentrer notre lecture autour de la relation de Derrida à la phénoménologie, plus précisément autour de sa lecture des *Ideen II* de Husserl dans *Le Toucher*. Nous pensons que ce chapitre démontre que sa pensée tardive continue d'être animée par des préoccupations phénoménologiques. La plupart des commentateurs de Derrida, même ceux qui se concentrent sur sa relation à Husserl ou à la phénoménologie⁶, ont généralement ignoré ce texte sur Husserl, préférant ses œuvres formatrices (*Introduction à l'origine de la géométrie* et *La Voix et le phénomène*). Or, c'est dans ce livre qui a paru vers la fin de sa carrière que nous voyons son investissement dans les questions de la perception et de la vie - des thèmes centraux à cet héritage français de Husserl. Cependant pour rendre justice aux conséquences de la lecture de Derrida dans *Le Toucher*, il sera nécessaire de comprendre les prémisses de base qui sous-tendent son approche de Husserl. C'est sur la base de ces axiomes initiaux que nous pouvons espérer reconnaître l'importance des points soulevés dans le texte ultérieur. Ne pas le faire nous laisserait avec une appréciation trop vague de sa critique. En outre, nous pensons qu'il est également important d'établir la nature et la structure de la tradition haptocentrique dans sa construction d'un sujet dynamique. Nous le ferons en nous concentrant sur la façon dont certains thèmes importants de l'analyse de Husserl sont redéployés par certains penseurs français, Merleau-Ponty nous servant d'exemple principal, afin de développer une idée non-théorique du sujet. Notre hypothèse est qu'une ontologie de la différence se constitue en opposition à une idée universelle de la modernité qui est métonymiquement attribuée à la figure de la normativité transcendantale qui s'appelle l'« Europe ». Il en ressort que l'affirmation de

⁶ Cf. Dastur F., *Philosophie et Différence* (2004). Dans ce texte elle mention la lecture que Derrida a consacré à Merleau-Ponty dans ses travaux tardifs, mais elle ne les analyse pas. Marrati-Guénoun néglige également ces textes dans son livre Marrati-Guénoun P., *La Genèse et la trace* (1998). A côté de la tradition anglo-américaine, on voit la même chose dans Lawlor L., *Derrida and Husserl The Basic Problem of Phenomenology* (2002).

Derrida que l'haptocentrisme reste normatif conduit à la conséquence que malgré tous ses efforts, une ontologie du toucher ne peut pas échapper au spectre de l'« Europe ».

Afin de rendre justice à notre sujet, nous avons décidé de diviser notre mémoire en trois parties. Dans la première partie, nous établirons les axiomes de base et les concepts centraux de la tradition haptocentrique en montrant que ses arguments dérivent d'une certaine lecture des *Ideen II* de Husserl. Dans la deuxième partie, nous nous tournerons vers les premiers travaux de Derrida, notamment son mémoire *Le Problème de la genèse* afin de développer les fondements de sa critique de la phénoménologie husserlienne. Dans ce texte, Derrida nous montre que Husserl est obligé de proposer une téléologie historique de la raison afin de concilier les apories suscitées par la nature même du projet phénoménologique. Cela conduit ce dernier à nommer l'« Europe » comme la figure spirituelle de l'accomplissement de cette téléologie. Nous pensons que la tradition haptocentrique est incapable de reconnaître la nature complexe de cette figuration, ce qui la conduit à risquer une répétition de cette même téléologie tout en prétendant y échapper. Dans la troisième partie, nous nous tournerons vers le chapitre de Derrida sur Husserl dans *Le Toucher* pour relier tous les points soulevés par les deux parties précédentes afin de montrer que le problème fondamental d'une ontologie qui donne la primauté au sens du toucher dans sa tentative d'échapper à l'hégémonie de la modernité « européenne » ne peut y parvenir qu'à travers un supplément *a priori*.

Bien que notre travail critique l'haptocentrisme, il est important de préciser que nous ne manquons pas de reconnaître la valeur de sa critique de l'intuition eidétique. Pour une philosophie de l'ensoleillement de l'œil le rôle mineur accordé au corps est analogue à celui la *res cogitans* face à celui la *res extensa* dans sa supériorité démesurée. Une certaine tradition révolutionnaire, particulièrement française, s'est donc donnée pour objectif de réagir contre cette souveraineté du spectacle. Il revenait à la France d'appeler à un autre rationalisme lié au sol et à ses fleurs, à la floraison de notre peau. Les yeux étaient baissés et la main levée - pour saluer, pour dire adieu aux yeux. Les mains qui construisent, les mains qui aiment, la main tendre d'un ami sont venues remplacer la vision qui aveugle, qui a fait défaut à l'Europe du XXe siècle, où voir trop clair ne pouvait que conduire à la folie. La philosophie française fait taire l'œil, l'endort, pour que la peau rêve, pour que la peau se réveille. Chacun de nous dans toutes nos peaux, dans toutes nos couleurs. Mais même dans ce cas, le toucher a ses limites, le toucher, comme nous le verrons, est le problème même de la limite. Même la chair qui nous fait palpiter à l'unité ne peut se sentir que lorsqu'elle est contaminée au plus profond de son cœur par l'intouchable.

Première partie

Toucher la philosophie « française » du toucher

Il y a eu en France, pour employer une expression chère à Frédéric Worms, un « moment philosophique des années 1960 ». Même ceux qui seraient tentés d'en organiser l'oubli le savent.

--- Alain Badiou, « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant »⁷.

⁷ Badiou A., « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant », in *Derrida, la tradition de la philosophie* (2008), p. 171.

Chapitre 1 : « Aujourd'hui, la différence »

Que signifierait aujourd'hui qualifier une philosophie en tant que « français » ? Par quels moyens pourrait-on qualifier la philosophie à travers une nation ? Telle est la question qui accompagne notre lecture. Dans quelle mesure et à quel titre existe-t-il une philosophie qui soit d'une nation ? Et même si l'on prend la « nation » dans son extension étymologique⁸ la plus large, signifiant parmi d'autres choses « naissance » ou « lieu de naissance », selon une telle définition « Europe » désignerait une « nation » au même titre que « France » ou « Allemagne » -- cela ne fait-il pas que compliquer les choses ? Aujourd'hui, lorsque les départements de littérature anglaise aux États-Unis ne peuvent pas fonctionner sans des mots français, sans des noms français et sans « French Theory », aujourd'hui, lorsque les départements de littérature anglaise en Inde ne peuvent pas fonctionner sans que des auteurs américains lisent des mots français, des auteurs français, des noms français, aujourd'hui, lorsqu'en Allemagne, nous lisons des spécialistes indiens du postcolonialisme qui lisent des auteurs américains qui lisent des Français : des noms, des auteurs, des mots, des philosophes, et ainsi de suite. Dans ces conditions, que signifie appeler la philosophie, que ce soit pour la défendre ou pour l'attaquer, « européenne » ? Qui ou quoi est un philosophe « européen » ? Qui ou quoi est « français » ? Cette dernière question frôle le journalisme et le médiatique qui s'accompagne souvent d'autres concepts comme « frontière », « migrants », « racisme », etc.

L'une des définitions philosophiques les plus importantes de l'« Europe » vient de la *Krisis* de Husserl, en littérature on pense à l'essai de T.S. Eliot sur Virgile. Au niveau de la « nation » dans son sens le plus commun (Allemagne, France, Angleterre), nous avons la *Rede an die deutsche Nation* de Fichte, et pour un exemple classique d'ethno-nationalisme, le *What is a Hindu ?* de Sarvarkar. Il y a beaucoup de littérature sur la « nation » en tant que communauté imaginaire⁹, ou sur la nation en tant que fiction¹⁰, mais il y a aussi la question de savoir si la nation aujourd'hui est

⁸ Le mot est entré dans la langue anglaise vers 1300 sous le nom de *nacioun*, de l'ancien français *nacion* (12.c), et directement du latin « nationem » (nominatif *natio*) « naissance, origine ; race, stock, genre, espèce ; race de personnes, tribu », littéralement « ce qui est né », de *natus*, participe passé de *nasci* « être né » (vieux latin *gnasci*), de la racine PIE **gene-* « donner naissance, engendrer », avec des dérivés se référant à la procréation et aux groupes familiaux et tribaux. Cette racine PIE nous donnerait des mots comme « genèse », « généalogie », « générer », et aussi d'autres avec des suffixes comme : « autogène ». N'oublions pas non plus « Antigone » et « German ». Online Etymology Dictionary. <https://www.etymonline.com/word/nation> (page visitée 18/05/2021).

Et selon le Littré en ligne : « Provenç. natio, naison ; espagn. nacion ; portug. nação ; ital. nazione ; du lat. nationem, qui vient de natus, né. Nation dans l'ancienne langue signifiait aussi, comme en latin, naissance, nature ». Littré. <https://www.littre.org/definition/nation> (page visitée 18/05/2021)

⁹ Anderson B., *Imagined Communities* (1983).

¹⁰ Butler J. et Spivak G.C., *Who sings the Nation-State?* (2007). Voir aussi Spivak G.C., *Nationalism and the Imagination* (2010).

devenue secondaire par rapport à l'Empire¹¹, c'est-à-dire aux organisations internationales qui fonctionnent au-delà et à l'intérieur de toutes les frontières (FMI, Banque mondiale, OMS, etc.). Malgré les différences entre les penseurs de la « nation » ou du « nationalisme », on peut dire que nous avons appris à suspecter la *naturalité* d'une nation. Notons que « nation », comme nous le rappelle Littré, signifie aussi « nature ». De nos jours, la naissance, la genèse, la nation, la nature sont considérées comme secondaires, fabuleuses, artificielles. Si nous pouvions nous permettre une allusion freudienne pour résumer ces tendances philosophiques, nous pourrions dire : *wo der Ursprung war soll der Unterschied werden*. Notre objectif ici n'est pas de répéter ces analyses, mais de comprendre la nature de ce qui est aujourd'hui universel (voire comme la mort de l'universel) - c'est-à-dire la Différence.

Lorsque la philosophie nous arrive en relation avec la différence, elle nous vient trop souvent avec la qualification nationale de « française »¹². L'appellation la plus courante pour ladite philosophie est « French Theory »¹³, mais il existe aussi des termes équivalents avec le suffixe « post - » : comme dans « postmodernisme » ou « poststructuralisme ». Si l'on peut prendre au sérieux cette répétition du terme « différence » ou « postmodernisme » - avec quelque chose qui s'apparente à un terme désignant une nation, à savoir la « France », ou des philosophes qui sont notamment français -, on peut difficilement ignorer l'inflation simultanée du mot qui constitue une synecdoque de tout ce mouvement : « déconstruction »¹⁴.

De peur que l'on ne nous accuse d'entretenir un intérêt trop sociologique, expliquons pourquoi nous avons choisi de procéder comme nous l'avons fait. Pour prendre un point de vue proprement philosophique, considérons les premières pages du *Satz vom Grund* de Heidegger.

¹¹ Hardt M. et Negri A., *l'Empire* (2000).

¹² On se demande pourquoi on a souvent tendance à oublier, surtout dans les discussions anglophones, l'association germanique de cette tradition. Cf. Heidegger M., *Identität und Differenz* (2006); Un philosophe qui ne s'abîme pas dans cet oubli est David Farrell Krell, voir Krell, D. F., *Daimon Life Heidegger and Life-Philosophy* (1992). On ne prétend pas qu'il n'y a point d'études anglophones qui mettent en relation les philosophes français avec les philosophes allemand. Cela existe évidemment. On croit plutôt que « différence » ou « poststructuralisme » en tant que concepts sont plus souvent associés à un souci purement linguistique plutôt que philosophique. En ce qui concerne la différence, elle est rarement posée comme un problème *intérieur* à la philosophie qui se clarifie par une étude ou une connaissance de l'histoire de la philosophie. Dans le monde anglophone, on ne voit guère une étude comparable à celui de Dastur F., *Philosophie et Différence* (2004).

¹³ En France « French Theory » signifie l'appropriation anglo-américaine de quelques philosophes français – notamment Foucault, Lyotard, Derrida et Deleuze. Donc en France « French Theory » n'est pas français mais américain. Cf. Cusset F., *French Theory Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis* (2005).

¹⁴ La Ministre d'égalité de la Royaume Uni (Equalities Minister) a récemment tenu quelqu'un qu'elle appelle « Foucault » et quelque chose qu'elle appelle « postmodernism » responsable pour l'inégalité dans son pays. Voir Riley C. L., "Liz Truss doesn't know about Foucault, but she also doesn't care" <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/dec/19/liz-truss-foucault-rightwing-zombie-postmodernism> (page visitée 18/05/2021)

Dans ce texte 1962, il prétend que le principe de la raison se dit ainsi : *nihil est sine ratione*. « Nichts ist ohne Grund »¹⁵, c'est-à-dire : rien n'est sans raison. La simplicité de cette phrase (*Satz*), Heidegger remarque, n'enlève rien à son potentiel éclairant. Mais comment se fait-il que cette phrase soit si simple, si facilement compréhensible, et en même temps illuminante ou éclairante ? C'est parce que la cognition humaine cherche globalement et toujours (« überall und stets »¹⁶) des raisons. La raison consiste à chercher le fondement. Comme l'explique Heidegger :

Dieses Trachten nach den Gründen durchzieht das menschliche Vorstellen, bevor es sich damit abgibt, nur die Aussagen zu begründen. Das überall waltende Trachten nach Gründen verlangt, das Begegnende zu ergründen¹⁷.

Nous poursuivons la tâche de connaître par une certaine précompréhension du principe de la raison. Heidegger dit précisément « Wir haben gleichsam Satz vom Grund ständig im Ohr »¹⁸. Cette précompréhension n'est énoncée que postérieurement¹⁹, et dans cette version latine que nous fournit Heidegger, elle a été énoncée ainsi par Leibniz. Cette clarification progressive de la vérité préalable est un exemple du mouvement et du rythme même de la philosophie. Des siècles se sont écoulés avant que ce principe puisse être énoncé en tant que principe.

Aber noch seltsamer ist es, daß wir uns immer noch nicht darüber wundern, mit welcher Langsamkeit der Satz vom Grund zum Vorschein kommt. Man möchte die lange Zeit, die er dazu brauchte, seine Incubationszeit nennen: zweitausenddreihundert Jahre für das Setzen dieses einfachen Satzes²⁰.

La phrase a dû incuber avant de naître, avant d'éclore et de prendre son envol. Pourtant, cela signifierait que le principe était là avant d'être manifestement là. Ce que nous voyons donc, c'est que la philosophie occupe une histoire transcendante, dans laquelle un *a priori* s'actualise dans la *Setzung des Satzes*. La question qui se pose à nous est la suivante : comment cette histoire transcendante peut-elle avoir un sens sans une contrepartie empirique ? En fait, une histoire philosophique ne présupposerait-elle pas une histoire empirique ? L'une des principales thèses proposées par Derrida contre cette histoire heideggérienne de la philosophie est que, dès que l'on parle du temps, la distinction entre fait et essence, ou empirique et transcendantal, n'est guère

¹⁵ Heidegger M. *Satz vom Grund* (1997), p. 3.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Heidegger M., *op. cit.*, pp.3-4.

¹⁹ « So kann denn auch folgendes nicht überraschen: Überall dort, wo das menschliche Vorstellen nicht nur verständig, sondern mit Überlegung vorgeht, geht ihm mit der Zeit auch eigens auf, daß es dem folgt, was der erst später eigens gesetzte Satz vom Grund aussagt. Dies — daß der Mensch im Gefolge des Satzes vom Grund geht und steht — kommt dem Menschen langsam in den Sinn. », Heidegger M., *op. cit.*, p.4.

²⁰ Heidegger M., *op. cit.*, p.5.

tenable²¹. Car n'est-il pas vrai que chaque fois que nous réduisons le temps à un sens, nous devons aussi nous demander ce qui (est la temporalité qui) constitue ce sens (du temps) donné ? C'est le *problème* éponyme de la genèse qui est le titre du mémoire²² de Derrida publié en 1990.

Nous nous attarderons plus longuement sur la nature précise de ce « problème » mais précisons d'abord pourquoi nos premiers passages ont focalisé sur la réception journalistique de la philosophie. Il s'agit d'éviter une transcendantalité pure et simple du philosophique, que nous considérons comme impossible. Nous l'entendons dans un sens précis. Il ne s'agit pas simplement de réduire la philosophie à un discours qui serait un effet du pouvoir. Il en va plutôt d'indiquer que l'écriture philosophique interpénètre le monde et se partage constamment avec l'écriture et la communication journalistiques et médiatiques. Dans une telle situation, accuser la philosophie de rester enfermée dans la proverbiale « tour d'ivoire » serait non seulement incorrect, mais il ne serait possible de porter une telle accusation que si l'on habite une « tour d'ivoire » à soi. Aujourd'hui, non seulement l'écran s'interpose entre le philosophe, sa *Rede*, et le *Ohr* qui le voit sur l'ordinateur, mais le philosophe se présente à l'écran en tant que philosophe-performeur²³. Ce n'est qu'en conséquence de cette existence médiatique de la philosophie, ou du fait que la philosophie ne peut jamais éviter cette existence médiatique, que la « déconstruction » peut devenir un mot appliqué à la série télévisée *Seinfeld*²⁴. Une telle lecture serait évidemment un poison aux oreilles de Heidegger. Il ferait bien de distinguer le temps que nous prenons pour la philosophie d'une perte de temps :

Der Satz vom Grund und seine Geschichte reizen uns durchaus nicht, länger dabei zu verweilen. Dafür haben wir genug anderes, was uns aufregt, ζ. B. die Entdeckung neuer Elemente in den Naturwissenschaften, ζ. B. die Entdeckung neuartiger Uhren, die es ermöglichen, das Alter der Erde zu errechnen; oder ζ. B. ein Buch über »Götter, Gräber und Gelehrte«; oder ein Bericht über die Konstruktion des Weltraumschiffes²⁵.

Cependant, notre intention n'est pas de contrer cette existence empirique ou médiatique de la philosophie par une étude du quotidien dans la veine d'Adorno sur la culture de masse. Notre objectif est plutôt de rester fidèle à la philosophie d'une certaine manière. Au lieu d'une sociologie de la culture, nous nous demanderions si la philosophie n'aurait pas quelque chose à dire sur le

²¹ Marrati-Guénou P., *La genèse et la trace Derrida lecteur de Husserl et Heidegger* (1998), pp.9-38.

²² Jacques Derrida, *Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990). Rédigé entre 1953-54.

²³ Par exemple, les films avec Slavoj Žižek: *Perverts Guide to Ideology* (2012) et *Perverts Guide to Cinema* (2006).

²⁴ Une journaliste a proposé cette comparaison pendant un entretien avec Derrida lui-même. Voilà la réponse de Derrida « Deconstruction the way I understand it does not produce any sitcom. And if sitcom is this and this...either people who watch this think that deconstruction is this, the only advice I have to give them is just read. Stop watching sitcom (sic) and try and do your homework and read. ». Cette discussion vient du documentaire *Derrida* (2002), pour un extrait de cette discussion voir : « Derrida on Seinfeld » <https://www.youtube.com/watch?v=TNOXuurUODE>. (page visitée 18/05/2021).

²⁵ Heidegger M., *op. cit.*, p.5.

fait qu'elle nous parvient aujourd'hui sous forme de divertissement sur Internet ? La philosophie est aujourd'hui une culture de masse²⁶.

Notre proposition est donc la suivante : les mots et les noms « Foucault », « postmodernisme », « poststructuralisme », « déconstruction » se situent quelque part entre le journalisme et la philosophie - ils forment un ensemble qui est attribué, en dernière instance, à une certaine identité nationale « française ». Et s'il est un couple de concepts qui se justifie comme « pensée » par ces références doxiques, c'est bien celui d'*identité* et de *différence*. Ces deux mots sont les signes de notre temps. Il me semble cependant qu'au sein de cette pensée « française », un penseur déstabilise cette détermination nationale de la théorie comme « French ». Nous suggérons que Derrida occupe une certaine place liminale parce qu'il serait lui-même critique de la plupart de ces noms français. Bizarrement, c'est Derrida, qui est devenu le philosophe médiatique par excellence à son époque, qui serait le plus occupé (philosophiquement) par la relation du philosophe aux médias²⁷. Appartenant à ce qu'on appelle la « poststructuralism », Derrida en fait une critique interne --- c'est le point qui nous paraît le plus intéressant. Sa proximité et sa distance, son désir de souligner sa singularité, son désir d'être étranger à la France, d'être un étranger français est un thème récurrent de son œuvre. Le texte où cette tendance se manifeste avec la plus grande intensité est *Le Toucher* - Jean-Luc Nancy, qui est une déconstruction de tout un courant français de la phénoménologie et de la pensée post-phénoménologique. C'est également une déconstruction de quelque chose qui devient une « déconstruction » avec Nancy. Donc, une déconstruction de quelque chose qui ressemble presque à l'exactitude de ce que l'on peut attribuer à Derrida lui-même : *et* la (post-)phénoménologie française *et* la déconstruction. Ce livre nommé d'après Nancy, dédié à Nancy, que Derrida appelle le plus grand penseur du toucher (après Derrida lui-même), est aussi une lecture d'un catalogue de noms français. Nous nous permettons cette longue citation :

²⁶ Nous pensons à des chaînes YouTube comme PhilosophyTube, ContraPoints et Wisecrack. On peut aussi penser à des spectacles philosophico-médiatiques comme le débat entre Jordan Peterson et Slavoj Žižek. Je pense qu'il serait risqué d'éviter de tels événements parce qu'ils manquent de rigueur académique, ou parce qu'ils se déroulent en dehors de l'université. Ce n'est pas une question de qualité du travail produit - je ne fais pas d'équivalence entre Heidegger et Peterson par exemple. Mais le fait que de tels spectacles philosophiques se déroulent en dehors de l'université et sur des écrans ne peut pas miner leur intérêt essentiel, d'autant plus qu'aujourd'hui la philosophie académique est enseignée en dehors de l'université et sur nos écrans (vu la pandémie). Ne faisons pas le geste classique de divorcer la philosophie de l'écran.

²⁷ Pour une telle discussion voir le rencontre entre Régis Debray et Jacques Derrida « Médiologie et déconstruction sur le fil du temps » <https://www.youtube.com/watch?v=QLQT5rl9Cwg>. Pour une discussion sur la philosophie française et la différence de sa réception aux Etats-Unis comparée au Royaume-Uni voir la discussion entre Derrida et Raymond Williams : <https://www.youtube.com/watch?v=CeNZWlsDhr4> (première partie). (page visitée 18/05/2021). https://www.youtube.com/watch?v=W_Mtznrz3F0 (deuxième partie). (page visitée 18/05/2021).

« Kant le philosophe [est-ce qu'on peut risquer l'adjectif « allemand » ?] », donc, n'aurait rien à dire de la chair, de la chair du philosophe, de son « union de l'âme et du corps ». Nancy nomme en effet, dans une séquence que nous devons reconstituer, « une liaison du corps et de la pensée sur laquelle Kant le philosophe n'a, en vérité, *rien* à dire ».

« Kant le philosophe », dit-il. La prudence de cette précision ne donne-elle pas à penser que ce Kant se distingue ici d'un autre, d'un Kant à découvert, et à découvrir ? Le contexte de cette démonstration nous importe. Car si le toucher ou le se-toucher n'y est pas nommé comme tel, si Nancy semble ne pas puiser ici expressément à cette riche veine que nous appellerons pour faire vite « française » et sur laquelle nous reviendrons (avant et après le Husserl de *Ideen II*, de Maine de Biran et Ravaisson ou Bergson à Merleau-Ponty, Lévinas, Maldiney, Irigaray, Deleuze, Franck, Chrétien), il y va bien d'une syncope du contact, d'une auto-affection quasi masturbatoire, il y va bien de l'autoérotisme qui se perd dans le plaisir et s'abîme dans la syncope du rire²⁸ [.]

Mettons entre parenthèses pour l'instant les références à la syncope, à l'auto-affection et à l'auto-toucher qui demanderont un long travail d'élaboration. Ce qui nous intéresse dans l'immédiat, c'est la généalogie des noms français qui héritent ou font retour aux deux noms allemands, l'un qui se tient parmi eux (Husserl) et l'autre vers lequel ils iront, pour le renouveler ou pour le découvrir à nouveau (Kant).

Dans son texte *Le Toucher*, Derrida accomplira donc un double geste : *d'une part*, il situera Nancy comme héritière de ces noms, comme une personne dans cet ensemble, et *d'autre part*, il tentera d'établir sa propre « bâtardise »²⁹, comment il n'est jamais le pur fils de ces pères franco-allemands. Ce faisant, Derrida propose une schématisation de ce qui constitue cette tradition « française » : à savoir, un certain rapport à un *certain* Husserl – celui autour de *Ideen II*. La centralité de ce texte husserlien dans sa réception française contribue largement à la forme qu'il prend. Et tout cela tourne autour d'une préoccupation spécifiquement « française » - et quel philosophe est plus « français » que Descartes ? -- de l'union de l'âme et du corps. C'est dans ce contexte qu'il faut lire « French Theory », et c'est seulement ainsi que nous pourrions justifier leur appartenance commune. Nous définirons plus tard ce courant de la philosophie, si définitif pour notre époque, comme une ontologie du Sensible en tant qu'une ontologie de la différence. Dans une telle philosophie, la chair devient le lieu de la différence anthropologique.

Notre thèse est que Derrida essaie consciemment de se distinguer de cette tradition, non seulement en ayant une notion dialectique de la différence mais aussi une dialectique au-delà de

²⁸ Derrida J., *Le Toucher* (2000), p. 51.

²⁹ On s'inspire de Krell à l'égard de ce mot. Krell D.F., *The Purest of Bastards Works of Mourning, Art, and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida* (2000).

toute *Oikonomia*. Mais ce n'est pas assez précis - Derrida ne parle pas simplement d'une dialectique « ouverte » ou d'une dialectique qui ne se fonde pas dans la négation. L'économie (dialectique) derridienne *est* sa pensée de la différance. Cette dernière se comprend comme « an economy that counts with the aneconomic [une économie qui compte avec l'aneconomique] »³⁰. On propose que pour comprendre la notion de différance de Derrida, il serait nécessaire de lire le « avec » qui vient entre l'économique et l'aneconomique. Si la différance est dialectique, elle est alors une dialectique de l'économique et de l'aneconomique. Nous ne serions donc pas tout à fait d'accord avec la belle formulation de Badiou : « l'inscription de l'inexistant ». Il serait préférable de préciser que Derrida ne cherche pas simplement à *inscrire l'inexistant*, mais plutôt à inscrire la relation dialectique entre deux ordres d'économie : une économie restreinte et une économie générale - ou autrement dit la normativité et la transgression, Hegel et Bataille³¹. La différence est la généralisation de l'interaction ou de la danse entre ces économies, que la formule de Derrida One+n rend le mieux. Ce que Derrida inscrit, c'est le « + ». On pourrait même dire que ce que Derrida écrit est l'espace vide qui sépare les deux colonnes de *Glas*³² entre Hegel et Genet.

³⁰ Derrida J., « *Politics and Friendship. An interview with Jacques Derrida* », in *The Althusserian Legacy* (1993), p. 206.

³¹ Derrida J., « De l'économie restreinte à l'économie générale *Un hegélianisme sans* », in *Ecriture et Différance* (1967).

³² Derrida J., *Glas* (1974).

Chapitre 2 : L'Abîme

Une certaine pensée « française » se constitue avec ou autour de Husserl. « [A]vant et après le Husserl de *Ideen II*, dit Derrida, de Maine de Biran et Ravaisson ou Bergson à Merleau-Ponty, Lévinas, Maldiney, Irigaray, Deleuze, Franck, Chrétien »³³. Ce qu'on nom ici par commodité *une pensée* est autant un style qu'une tradition nationale. Mais qu'est-ce qui, chez *Ideen II*, parlait avec tant d'éloquence aux Français, parlait avec tant d'aisance qu'ils entendaient malgré la langue ? Rien de moins que la chair. La tradition française a été touchée au cœur par la chair de Husserl. Pour entrer dans le vif du sujet, c'est le corps qui est *le lieu* où la différence s'incorpore. Voire, si la différence a lieu, c'est dans le corps qui se dit « propre », et qui échappe à l'objectivation scientifique. Le corps propre donne lieu à la différence. Autrement dit, la différence reste un concept matériel sans se réduire à une matière physique grâce à la levée du corps. Derrida dirait peut-être le « relève » du corps. On doit donc poser la question : qu'est-ce que c'est cette réception « française » de la chair³⁴ ?

Comment peut-on expliquer l'importance accordée à ce texte de *Ideen II* ? Ce dernier doit être vu comme une solution. En fait, il résout un problème endémique de la pensée française, un souci qui la hante (au moins) depuis la Sixième Méditation de Descartes. Plus immédiatement, il apporte une réponse au danger radical que représente le §49 des *Ideen I*. L'existence d'un monde, Husserl a dit dans ce texte antérieur, est le corrélat de certaines multiplicités de l'expérience. Ce qu'il faut noter, cependant, c'est qu'il n'y a aucune nécessité à notre expérience du monde. C'est-à-dire qu'il aurait pu facilement en être autrement. Les relations qui composent le monde tel qu'il apparaît (à notre perception) ne sont pas absolues. Après avoir dit cela, Husserl pousse ce raisonnement jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'apocalypse du monde tel que nous le connaissons :

daß die Erfahrung mit einem Male konsequent sich gegen die Zumutung ihre Dings
etwung jemals einstimmig durchzuhalten, widerspenstig zeigt, daß ihr Zusammenhang die
festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einbüßt, und
daß wirklich in infinitum so bleibt – daß es keine einstimmig setzbare, also seiende Welt
mehr gibt³⁵.

En généralisant ce point, Husserl observe que toute chose se constitue avec la possibilité de ne pas être, cependant « das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht

³³ *Ibid.*

³⁴ « Chair » et « corps propre » sont deux mots souvent employés pour traduire *Leib*. Chez Husserl, il existe une distinction importante entre *Körper*, le corps objectif, et *Leib*, le corps, disons, « vivant ».

³⁵ Husserl E., *HUSSERLIANA III/1* (1976), p.115).

berührt wurde. »³⁶. Pour l'être de la conscience il n'est pas nécessaire de poser un être réel (au-delà de la conscience) qui serait en quelque sorte générateur des apparitions qui se présentent à la conscience. Même si le réel n'était pas, la conscience serait.

Mais à la suite de cette affirmation, Husserl répète le problème de l'être réel du monde depuis, pour ainsi dire, l'autre côté :

Nehmen wir an, Bewußtsein sei mit seinem *Erlebnisgehalt* und *Verlauf* wirklich in sich so geartet, daß das Bewußtseinssubjekt im freien Verhalten des Erfahrens und theoretischen Erfahrungsdenkens als solche Zusammenhänge vollziehen könnte [...] nehmen wir ferner an, daß die zugehörigen Bewußtseinsreglungen wirklich in infinitum beständen, daß auf seiten der Bewußtverläufe überhaupt nichts fehlte, was zur Erscheinung einer einheitlichen Welt und zur vernünftigen theoretischen Erkenntnis derselben irgend erforderlich wäre³⁷.

Dans ce second cas, si l'on peut supposer cette reconstruction, serait-il encore possible, demande Husserl, de dire que le monde (dont nous avons déjà dit que l'anéantissement n'affecterait en rien l'être de la conscience) n'est pas l'être *en réalité* ? Ne s'agirait-il pas d'une contradiction ? Nous voyons clairement qu'il y a une relation paradoxale entre la transcendance de l'être de la conscience (immune à l'annihilation du monde – le fait qu'on peut prétendre que le monde n'est pas sans affecter la réalité de la conscience) et l'achèvement de la tâche téléologique infinie de la raison – le véritable raison d'être de la conscience (qui rend impossible que le monde ne soit pas réel). A ce stade de *Ideen I*, confronté à ce paradoxe, Husserl risque une thèse radicale : il semble y avoir, entre la conscience et la réalité, un *abîme de sens* (« Abgrund des Sinnes »³⁸). D'une part, le « menschlich Ich » dans sa pureté (*Reinheit*) doit être pensé comme indépendant de la causalité psycho-physique. C'est un système d'être (*Seinszusammenhang*) qui est fermé sur lui-même - comme un narcissisme absolu. D'autre part, l'ego humain se trouve dans le monde – « Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt »³⁹, et au-delà de ce monde, il n'y a rien.

C'est ce problème fondamental que Husserl va tenter de résoudre dans *Ideen II* en ouvrant la voie à une phénoménologie de la perception. Sa solution est d'incorporer la transcendantale en situant l'ego transcendantal dans le corps propre. La perception devient donc le déploiement des puissances corporelles. Une innovation très importante à cet égard est le développement, à côté de la synthèse catégorielle, de ce que Husserl appelle au §9 synthèse esthétique (sic). La synthèse

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Husserl E., *op. cit.*, p. 116.

³⁸ Husserl E., *op. cit.*, p. 117.

³⁹ *Ibid.*

passive⁴⁰ fait initialement son apparition sous ce nom, et elle s'oppose à ce que Husserl appelle la synthèse catégoriale. Husserl écrit que :

l'unité de l'objet ne présuppose pas nécessairement ni partout une synthèse catégoriale, donc ne l'inclut pas non plus dans son sens. Ainsi toute *perception pure et simple de chose* [...] nous ramène en arrière en ce qui concerne l'intentionnalité, elle requiert de nous des *considérations singulières, des parcours singuliers, des passages à des séries perceptives* qui, certes, sont englobées dans l'unité d'une thèse continue, mais cela manifestement de telle sorte que la pluralité des thèses singulières n'est nullement unifiée sous forme d'une synthèse catégoriale. Ce qui confère l'unité à ces thèses singulières, c'est une synthèse d'une tout autre espèce : nous la nommerons la synthèse *esthétique* [*sic*]⁴¹.

Une grande partie de la lecture française de Husserl prend cette deuxième synthèse comme essentielle. Par le biais de cette dernière l'on voit le développement d'une théorie proprement phénoménologique de la perception qui se distinguerait de la perception logique. En fait, la synthèse esthétique nous apporte au-delà du cadre de la description phénoménologique et elle nous ouvre au sujet d'ontologie. Elle rend possible pour la phénoménologie une question du genre : qu'est-ce que c'est l'être de la chose ? Ou bien, si l'on continue par des problèmes soulevés par §49 de *Ideen I* : qu'est-ce que la « chose en soi » au-delà de son « être-pour » dans une certaine manière de voir ? La cause de la phénoménologie devient alors la chose (*Sache*) de la phénoménologie. Ricœur résume ainsi la réponse de Husserl :

l'extension (*Ausdehnung*) est ce qui signale la chose, mais la matérialité est son attribut essentiel ; autrement dit, l'extension ne peut manquer sans que manque la chose, et pourtant l'extension qualifiée n'est pas encore chose, mais seulement, comme on dira, « fantôme »⁴².

Ce concept du fantôme joue un rôle majeur dans les analyses de *Ideen II*⁴³. En bref, c'est la relation de ce fantôme avec les circonstances de son apparition qui lui confère sa nature. Par exemple, une chose apparaît différemment sous différentes lumières (le matin ou la nuit), mais il nous est possible de la reconnaître comme la même chose malgré les variations. Mais une fois que cela est donné, nous sommes en mesure de poser une choséité (*identique*) au-delà du changement circonstanciel (*la différence*) et nous pouvons dire que la chose a une couleur objective

⁴⁰ Sur la relation entre affection, l'expérience originaire et la passivité voir : Montavont A., « l'expérience originaire : affection et pulsion » in *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl* (1999), pp. 209-272.

⁴¹ Edmund H., *Idées...II* (1982), p. 43.

⁴² Ricœur P., « Analyses et Problèmes dans « Ideen II » de Husserl », in *Revue de Métaphysique et de Morale* (1951), p.365.

⁴³ Cf. §10. Edmund H., *op. cit.*, pp. 46-50.

qui est indépendante de la lumière qui tombe sur elle⁴⁴. Husserl nous rappelle que la science ne pose pas de problèmes absolument nouveaux concernant la constitution perceptive de la chose. C'est cette dernière que la phénoménologie interroge, au lieu de subordonner le perçu au connu scientifiquement. Nous voyons donc qu'avec cette démarche, Husserl accentue son passage d'une philosophie des sciences à une phénoménologie de la perception. *Ideen II* devient un texte si important de l'héritage phénoménologique français dans la mesure où il élabore une dimension du perçu dans sa relation aux dispositions corporelles et psychiques du processus de perception au-delà de l'objectivité d'une chose. Pour le dire en un terme peut-être trop fort mais suggestif, Husserl introduit ici la question de la « perception subjective ». Il existe cependant, chez lui, une préférence implicite pour l'unité, l'identité ou la géométrie d'un objet. Celle-ci sera abandonnée ou modifiée par la pensée « française » de la différence ontologique.

Abordons maintenant la question du corps dans son rapport à la perception. Celui-ci entre dans le texte de Husserl lorsqu'il devient nécessaire de rendre compte de l'intersubjectivité. L'analyse, jusqu'à ce point, s'est concentrée sur l'apparence d'une chose pour un sujet isolé. Il faut maintenant rechercher ce qu'est une chose en soi, et donc ce qu'elle est pour tout sujet possible. En d'autres termes, et cela devient un élément central de l'analyse de Husserl : qu'est-ce qu'une chose pour un *corps normal*⁴⁵. Comme nous l'avons dit, la phénoménologie ouvre un nouveau mode de perception qui se situe au-delà du mode de perception objectif scientifique. De même, elle ouvre une nouvelle réflexion sur le corps conçu comme un corps kinesthésique. Pour ce corps, la sensation et le mouvement sont les modes par lesquels la perception a lieu. Ce corps est ici et maintenant le centre de la perception. Il est toujours *mit dabei* des objets. Ce corps conçu comme corps propre rend également possible une nouvelle pensée de la psyché (*Seele*). Au lieu de la concevoir comme *res cogitans* ou *pneuma*, elle est ce corps vivant (*lebendige Körper*). Cependant, dès que le corps kinesthésique devient la condition de la perception vitale, il se divise en deux : le corps normal et le corps anormal. Un corps normal est un corps qui perçoit la chose de manière régulière (l'identité qui la chose devrait être). Par conséquent, le corps normal - ce qui est également compris comme un « corps sain » - se privilégie grâce au *devoir* qu'il peut satisfaire. Celui-ci justifie sa priorité par opposition au corps déviant ou pathologique. La perception anormale, ne conditionne pas la perception d'une chose mais de simulacres⁴⁶. Toute la vigueur du premier

⁴⁴ Une chose est également son identité (sa durée) à travers ses changements « Dans la durée de la chose se produisent des propriétés toujours nouvelles ou encore des changements affectant une propriété de façon discontinue [...] ; mais une unité de la réalité traverse la totalité des changements [...] qui est soumis à la règle de la causalité », Husserl E., *op. cit.*, §16, p. 81.

⁴⁵ Cf. Husserl E., *op. cit.*, §18 b, p.95.

⁴⁶ « ...une mutation doit nécessairement intervenir dans l'appréhension, en vertu de laquelle le « changement » perd son sens de changement et acquiert par là le caractère du « semblant » (*Charakter des*

Foucault provient de chercher le lieu du « corps anormal ». Si l'on peut dire que le corps normal kinesthésique s'étend dans le même espace qu'un objet (corps objectif), où *est* en ce cas l'anormal ? Et comment peut-on différencier entre le normal et l'anormal sinon par la scientifique ? Le corps normal aperçoit l'identité idéal d'un objet, alors que l'anormal est un rêveur. Quand la raison s'éteint dans le sommeil et nous fermons nos yeux est-ce que c'est la peau qui rêve⁴⁷ ?

Avant d'aller plus loin, résumons le problème qui se pose à nous. La préoccupation première pour une lecture qui vient dans le sillage de Husserl est la *spatialisation* de la psyché. Husserl identifie la psyché comme se situant entre la réification du moi pur et l'animation du corps en tant qu'objet : elle existe donc dans un milieu ou mi-lieu - dans un non-lieu placé dans le corps. C'est « là » où le corps se réalise et s'anime en même temps (et la question du temps est au cœur du problème). Mais le souci majeur de Derrida est le suivant : comment un corps vivant (*leiblich-seelichen*) se constitue-t-il *avec* un corps matériel (*Körper*) ? Comment occupent-ils le même « espace » ? Où et comment la chair devient-elle de la viande ?

Scheins) », Husserl E., *op. cit.*, §18b, p.100. Notez aussi §47 de *HUSSERLLANA III/1* où Husserl parle d'une perception discordante, *op. cit.* pp.103-106.

⁴⁷ Un texte magistral et peu étudié à cet égard est son « Introduction » à *Rêve et Existence* de Binswanger (cf. Foucault M., *Dits et Ecrits Tome I 1954-1969* (1994), p. 65-125). On ne fournit que quelques citations pertinentes : « Et dans une autre lettre, adressée à Pierre Balling, il [Spinoza] distinguait, dans les rêves, les présages et les avertissements prodigieux, deux sortes d'imaginations : celle qui dépend seulement du corps, dans sa complexion et le mouvement de ses humeurs, et celle qui donne un corps sensible aux idées de l'entendement, et dans laquelle on peut retrouver, à la fois sillage et signe, la trace de la vérité. » (Foucault M., *op. cit.* p. 82). N'est-ce pas une division de corps qui se catégorise d'une manière plus hiérarchique chez Husserl comme « normal » et « anormal » ? Et plus tard dans le texte : « Chez Aristote, la valeur du songe est liée au calme de l'âme, à ce rêve nocturne où elle se détache de l'agitation du corps; dans ce silence, elle devient sensible aux mouvements les plus ténus du monde, aux agitations les plus lointaines; et comme une surface d'eau est d'autant plus troublée par l'agitation qui règne sur les rives qu'elle est en son centre plus calme et plus tranquille, de même, pendant son sommeil, l'âme est plus sensible que pendant la veille aux mouvements du monde lointain. » (Foucault M., *op. cit.*, p. 85). En fin de compte, ce corps fluide et rêveur, le corps d'une sensibilité transcendante, se répète dans un autre corps qui est le lieu des simulacres et des rêves contre toute identité scientifique. « Un livre se produit, événement minuscule, petit objet maniable. Il est pris dès lors dans un jeu incessant de répétitions ; ses doubles, autour de lui et bien loin de lui, se mettent à fourmiller ; chaque lecture lui donne, pour un instant, un corps impalpable et unique [...] » (Foucault, M. *Histoire de la folie* (1972), p.5). Pourtant, ce corps reste, notons-le bien, « unique ».

Chapitre 3 : La Perception Originnaire

La *différance*, telle que la conçoit Derrida, nous l'avons dit, est une conjonction : *et* de l'économique *et* de l'anéconomique. Si, comme nous l'avons suggéré, Derrida s'intéresse plutôt à écrire le « + » entre Un et n dans la formule Un+n, ou si *Glus* est l'écriture de l'espace vide entre Hegel et Genet, alors la conclusion évidente à tirer est que le « n » ou la multiplicité *an sich* n'est pas la *différance*. Une autre façon de formuler cela serait de dire : il n'y a pas de transgression pure. Il n'y a qu'une certaine « dialectique » entre transgression et normativité. Pourtant, Derrida ne le dirait jamais ainsi. Parce que « *différance* » ne peut jamais se prononcer dans une affirmation négative : il n'y a pas... ou une affirmation positive : il y a.... L'enjeu n'est pas de favoriser l'un sur l'autre, mais de les penser à la fois, en même temps. Si l'on généralise l'espace vide ou l'entre-deux de cette dialectique on arrive à l'« endroit » (*Ort*) qui est le non-sol ou non-lieu d'où surgit tout soleil – le Soleil de la Lumière, ou Les Lumières, et Le soleil trou, L'Anus Solaire⁴⁸.

Notre proposition est que cette pensée à deux est possible grâce à la fidélité de Derrida à Husserl et au fondement de la phénoménologie : l'*epochè* Ricœur, dans son importante lecture de *Ideen II*, accuse les phénoménologues trop influencés par l'existentialisme d'oublier l'*epochè* et de ne pas réussir, et c'est là un risque majeur d'une telle démarche, à distinguer une philosophie psycho-somatique ou vitaliste de la perception de ce que serait une phénoménologie proprement dite de la perception. Derrida, croyons-nous, ne peut être accusé du même oubli. Dans sa lecture de Husserl, l'intention ultime de la phénoménologie se révèle comme le fondement même de sa base, c'est-à-dire l'*epochè*. Lisons d'abord, l'argument de Ricœur :

Cette marche [de Husserl] est très différente de celle des phénoménologues marqués par l'existentialisme qui essaient de se situer d'emblée au niveau d'une expérience où le psychique et le corps propre viendraient se donner. Rien de tel chez Husserl. Il faut d'abord faire le rude chemin de la réduction transcendantale, qui seul enseigne ce que signifie Ego, et ensuite le mêler au monde : il n'est pas de plus court chemin que celui du moi constituant au moi constitué. Inversement il faut construire le vivant sur la chose : il n'est pas d'économie possible du corps objet ; c'est lui qu'il faut animer. La phénoménologie existentialiste tente au contraire d'élaborer une compréhension directe d'un psychisme incarné dont le moi réfléchi et le corps-objet seraient la limite supérieure

⁴⁸ « Héliotrope de Platon ou de Hegel d'une part, héliotrope de Nietzsche ou de Bataille d'autre part, pour se servir ici d'abréviations métonymiques », Derrida J., « La Mythologie Blanche », in *Marges de la philosophie* (1972), p. 324.

et la limite inférieure, atteintes par une opération seconde, reflexive dans un cas, objectivante dans l'autre⁴⁹.

Mais ne pourrait-on pas également reprocher à Ricœur de maintenir la priorité et la normalité du « corps objet » (comme s'il était toujours en offre) ? N'est-il pas vrai que ce corps objet ne devient rétroactivement disponible comme objectif dans sa distinction d'un psychisme incarné qu'« après » l'épochè ? La question évidente et bizarre s'impose donc : quel est l'être de l'épochè ? ou d'où vient-il ? Comment sa genèse est-elle possible ? Voilà le *problème*⁵⁰ de la genèse dans la philosophie de Husserl.

Il y a de multiples façons d'aborder ce *problème* mais, à notre avis, la plus utile serait de passer par les catégories du transcendantal et de l'empirique. C'est la relation aporétique entre ces deux catégories qui conduit à une contamination perpétuelle de l'une par l'autre. L'épochè se positionne comme le dépassement d'une relation de négation irréductible entre ces deux termes par une technique de suspension⁵¹. Ce qui est suspendu par la réduction transcendantale, c'est toute forme de « primitivité », qu'elle soit nommée « cause première » ou « genèse », dans son *existence* afin d'avoir accès à son *essence*. Mais cet acte de suspension est pour Derrida par nature problématique. Selon lui, la volonté phénoménologique de dépasser une dualité négative (l'existence et l'essence, par exemple) par le biais de l'épochè reste piégée dans une dialectique de la contamination⁵².

Pour comprendre cette dialectique, il faut d'abord distinguer la « suspension » husserlienne du « doute » cartésien. Comme l'explique Derrida, contrairement à Descartes, Husserl n'entend pas « soustraire » au monde naturel *une région de l'indubitable*. L'épochè fonctionne par ce qu'on appelle la mise entre parenthèses qui n'est jamais une négation pure et simple de la thèse - ou comme l'explique Husserl dans *Ideen I* :

La tentative de douter de quelque objet de conscience *en tant que présent a nécessairement pour effet de suspendre (Aufhebung)*, la « thèse » ; c'est précisément cela qui nous intéresse. Non point que la thèse se convertisse en antithèse, la position en négation ; ou qu'elle se change en conjecture, supputation, indécision, doute (quel que soit le sens du mot) ; rien de tout cela n'est au pouvoir de notre libre arbitraire⁵³.

⁴⁹ Ricœur P., *op. cit.*, pp. 376-377.

⁵⁰ On a déjà mentionné que le mot « nation » partage son étymologie avec le mot « genèse » -- est-il alors surprenant que le « lieu » d'où (pro)vient l'épochè, dans les derniers travaux de Husserl, se nomme par une identité de naissance, nation, nature ? La genèse de l'épochè n'est-elle pas un autre nom pour « Europe » ?

⁵¹ Derrida, J., *Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990), p. 20.

⁵² Derrida J., formalise le problème par la question suivante : « [Qu'est-ce que] serait une essence de la genèse réelle qui ne se confondrait pas avec l'existence même de cette genèse ? » (*Ibid.*).

⁵³ Husserl E., *Idées...I* (2008), §31, p.98.

Mais quelle serait la modalité propre de cette suspension ? Selon Derrida, la modalité de l'époché ne peut jamais être pensée simplement comme une possibilité car cela conduirait à une neutralisation de l'époché comme simplement possible. Un acte simplement possible, ou un acte toujours possible, ne peut être un acte libre. En étant simplement possible, l'époché nierait la liberté. En un certain sens, l'époché devrait être impossible. Le problème de la genèse est donc un problème de la complexité originelle de la possibilité et de l'impossibilité de l'époché - ce que Derrida appellerait aussi la conjonction de « l'impossibilité du possible et de la possibilité de l'impossible »⁵⁴.

Cela signifie que - le sens de la phénoménologie en tant que projet dérive de la possibilité d'une réduction transcendantale qui s'offre comme un « commencement absolu ». Cependant, ce commencement dépendrait toujours à son tour d'une genèse (hyper-) transcendantale ou d'une « temporalité originaire » dont on pourrait dire, même rétroactivement, qu'elle avait fondé la genèse. Nous sommes alors confrontés à un paradoxe --- le transcendantal serait lui-même (hyper-)transcendantalement dérivé, ou en d'autres termes : *il y aurait alors une genèse transcendantale de toute genèse du transcendantal*. En plus, il y aurait une autre tournure à ce paradoxe. Le transcendantal chez Husserl se distingue en tant que tel de l'empirique (l'essence de l'existence par exemple). Mais si la genèse du transcendantal est redevable d'une genèse (hyper-)transcendantale, alors ce qui est transcendantal devient lui-même empirique pour l'(hyper-)transcendantal. Par conséquent, ce qui a été exclu du transcendantal (c'est-à-dire l'empirique) revient le contaminer dès que nous essayons de saisir le transcendantal comme un absolu.

Non seulement cette contamination du transcendantal et de l'empirique est une condition générale de toute constitution, mais cette condition est *elle-même généralisable*.

1. Premièrement, si la possibilité de toute genèse absolue est sa dérivation d'un (hyper-)transcendantal, alors une possibilité génétique est a priori dépendante d'une *hyper-antériorité*. Cette hyper-antériorité peut être généralisée en « antériorité en général » de toute possibilité génétique. Autrement dit, « [la hyper-antériorité est une] temporalité qui [est] le substrat « primitif » à partir duquel s'effectue toute constitution transcendantale »⁵⁵.
2. Deuxièmement, cette possibilité généralisée qui est à la base de toute constitution transcendantale est une « altérité irréductible »^{56 57}

⁵⁴ Derrida J., *op. cit.*, p. 169.

⁵⁵ Derrida J., *op. cit.*, p. 29.

⁵⁶ « [N]'est-ce [l'altérité irréductible] pas aussi le noyau d'une thèse existentielle primitive sur lequel aucune réduction ne peut venir mordre, ce que non seulement on peut « suspendre » mais qu'on doit admettre à l'origine même de l'acte de réduction et de sa condition de possibilité ? » (Derrida J., *op. cit.*, p.30).

⁵⁷ *Ibid.*

3. Troisièmement, cette « altérité irréductible » contamine toute pureté du sens tout en rendant ce sens *a priori* possible.

Donc, la dialectique de contamination est la condition générale de toute genèse, et la *complexité originelle* entre le transcendantal et l'altérité irréductible est la structure de tout origine. Cette complexité se clarifie, dans les travaux formatifs de Derrida de 1967-68, comme la relation différentielle de l'économique à l'anéconmique. À ce stade, elle n'est pas exprimée dans ce vocabulaire car son œuvre se situe encore en-deçà du langage de la « déconstruction ». Cependant, il est déjà évident que pour rester fidèle à la dialectique, il faudra dépasser toute la philosophie pour en former une autre. Si la philosophie soit le nom d'une pensée qui pose une simplicité originelle, alors la dialectique est « le contraire même de la philosophie »⁵⁸, car elle poserait une complexité originelle :

Mais dire que la signification de la genèse est dialectique, c'est dire qu'elle n'est pas « pure » signification ; c'est dire que « pour nous » la genèse ne peut se présenter avec l'absolu de son sens. Ce n'est donc pas proposer une « solution » au problème ; c'est simplement affirmer que, dans une dialectique connue comme telle, l'aporie « se comprend » elle-même comme aporie « réelle ». Alors nous rencontrons peut-être la philosophie⁵⁹.

Qu'entend-il par aporie se comprenant elle-même comme une *réelle* aporie ? Il y a un passage important vers le début de ses mémoires où Derrida parle du mouvement et de la perception. Il fait remarquer que toute science objective du mouvement échoue à saisir le mouvement en tant que tel et est toujours « frappée d'abusivité »⁶⁰ de paradoxes de la forme annoncée pour la première fois par Zénon d'Elia. C'est parce que, dit Derrida, une telle science a refusé de reconnaître une « perception originaire » pour laquelle « il n'y a pas de mouvement absolu et en soi », c'est-à-dire, il n'y pas de mouvement *objectif*. Ceci est bien sûr profondément en accord avec une grande partie de la pensée phénoménologique, même celle qui se tourne vers Bergson pour trouver une solution⁶¹. Derrida se montre sceptique à l'égard d'une théorie bergsonienne de l'intuition dans la mesure où elle n'est pas phénoménologique. Son intention est de rester fidèle à la rigueur de l'épochè plutôt que de tomber dans une théorie psychologique de la perception. Pour comprendre la lecture qu'il en fait, il faut rappeler brièvement une déclaration de Derrida lors de la conférence à Johns Hopkins University. C'est là que Derrida a présenté son célèbre article sur la « Structure, signe et jeu dans les sciences humaines ».

⁵⁸ Derrida J., *op. cit.*, p. 32.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Derrida J., *op. cit.*, p. 33.

⁶¹ Cf. Milet J., *Bergson et le calcul infinitésimal : Ou La raison et le temps* (1974).

L'importance de cet article pour la réception américaine de Derrida est indiscutable. Les commentateurs ont cependant souvent omis de noter la discussion qui a suivi la présentation controversée de Derrida. Cette discussion n'a pas été publiée dans le cadre d'*Ecriture et Différence* mais est disponible dans *The Structuralist Controversy*, qui est la publication des actes complets de la conférence. C'est au cours de cette discussion que Derrida nous offre un aperçu fondamental de sa critique d'une phénoménologie de la perception. Notre attention devrait se porter sur la question de Serge Doubrovsky qui demande : comment peut-il [Derrida] expliquer quelque chose comme la perception en privilégiant un « non center », la difficulté provenant du fait que lorsque je perçois le monde, je le perçois toujours comme un « je » et donc il m'apparaît toujours centré -- ceci, comme le précise Doubrovsky, est la condition fondamentale de l'intentionnalité. Derrida répond en disant trois choses : d'abord, il souligne qu'il ne dit pas qu'on peut simplement se passer du centre ; il n'insiste que ce centre ne soit pas un « being – a reality » mais une *fonction*. Nous y reviendrons. En deuxième lieu, il ne se passe pas de la notion de sujet : « The subject is absolutely indispensable. I don't destroy the subject; I situate it »⁶². Mais en troisième lieu, et c'est le plus radical de ses arguments, il dit qu'il ne sait pas ce qu'est la perception. Son objection finale est encore plus forte : « I don't believe that anything like perception exists »⁶³. Pourquoi ? Car, il clarifie, un concept de perception ne peut être formulé sans les concepts de centre et d'origine « and consequently whatever strikes at the metaphysics of which I have spoken strikes also at the very concept of perception. »⁶⁴. La perception, même une perception intentionnelle, reste métaphysique. Fondamentalement, Derrida dit que la perception comme *intentionnelle* et *pleine de sens* n'est pas un concept tenable. S'attaquant à l'intentionnalité, Derrida prétend que ceux qui ont fondé la théorie de l'intentionnalité ne fonctionnaient pas *a priori* intentionnellement, ou que leur acte de fondation ne peut être conçue en termes d'intentionnalité, car dans ce cas l'intentionnalité serait présumée avant d'avoir été fondée : il y aurait de l'intentionnalité avant qu'il y ait de l'intentionnalité - il y aura toujours déjà eu de l'intentionnalité avant qu'il n'y ait jamais eu de l'intentionnalité. C'est précisément ce paradoxe qui est au cœur de l'argumentation de Derrida, car il déstabilise l'intention pure de tout mouvement de fondation. Ce problème s'étend également à la tentative de la phénoménologie de rendre compte du mouvement :

[O]n tenterait de rendre totalement intelligible le mouvement comme tel et on le réduit pour cela à l'unité idéale de son « intention », de son sens, c'est-à-dire qu'on assimile le point idéal d'arrivée au point idéal de départ ; idéalement, en effet, et du point de vue du

⁶² Macksey R.(Ed.), *The Structuralist Controversy* (1979), p. 271.

⁶³ Macksey R.(Ed.), *op. cit.*, p. 272.

⁶⁴ *Ibid.*

sens pur d'un mouvement, *aucune différence historique et réelle n'est possible* [c'est moi qui souligne]⁶⁵.

Une différence qui est *historique et réelle* doit échapper à l'appropriation téléologique du sens. Inversement, tout concept qui reste intentionnel et téléologique succomberait donc nécessairement au paradoxe dans son incapacité à comprendre *le mouvement réel*. Qu'est-ce donc qu'une « perception originnaire » qui, selon Derrida, est absolument nécessaire à une signification phénoménologique sérieuse du mouvement ? Il s'agirait d'une perception pour laquelle il n'y a pas de « mouvement absolu et en soi » (mouvement objectif). C'est-à-dire une perception originnaire perçoit la réalité du mouvement et, par conséquent, ne tombe pas dans le paradoxe. Et c'est de cette manière que le paradoxe se comprend lui-même – La perception originnaire ne tombe pas dans le paradoxe parce qu'il s'agit d'une perception du paradoxe. La perception du paradoxe même. Ce n'est pas simplement l'expérience de la réalité comme aporétique, mais l'expérience *de* l'aporie. L'expérience *est* aporie. Dire que la réalité est paradoxale, c'est aussi dire que ce que nous percevons, et ce que nous percevons *réellement*, est un paradoxe. Un concept (de la perception) doit oublier son enracinement dans ce paradoxe que nous vivons. C'est la phénoménologie qui ramène la pensée à cette perception originelle et, ce faisant, confronte cette paradoxalité. Cependant, Husserl continue à considérer cette aporie comme un problème à résoudre et à réduire à la simplicité. Ce faisant, il porte la phénoménologie à la limite même de la métaphysique. Si donc nous posons la question : de quoi la « métaphysique » est-elle le nom chez Derrida ? La réponse serait la suivante : c'est le nom d'une « philosophie » qui réduit la complexité originelle à la simplicité. La « déconstruction » est le nom d'une « philosophie » qui regéom à tout prix cette neutralisation réductrice. Toute philosophie nommée « déconstruction » qui ne refuse pas cette tentation du simple n'est pas une « déconstruction » au sens *rigoureux* (un mot important pour Derrida), elle est simplement une continuation de la métaphysique par d'autres moyens.

⁶⁵ Derrida J., *op. cit.*, p.33.

Chapitre 4 : La Synthèse Esthétique

La lecture « française » de *Ideen II* doit être considérée comme une tentative stratégique de dépasser non seulement les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, mais aussi les impasses dans lesquelles se trouvent les théories classiques de la perception. Plutôt que de donner la primauté à l'aporie, ils donnent la primauté à la chair comme lieu de l'union de l'âme et du corps. Le terrain philosophique « français » s'est révélé fertile pour une telle implantation en raison du précédent déjà établi par Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, c'est-à-dire toute l'histoire de l'aristotélisme français. Le corps propre est une graine qui non seulement s'adapte bien à cette culture française, mais qui donne une récolte qui éclipse les fruits des travaux antérieurs. Alors, l'ontologie « française » du multiple est le foisonnement de la vie, le sujet dynamique est le sujet du toucher. Posons alors deux questions à cet héritage : a) comment la phénoménologie nous emmène-t-elle au-delà des théories classiques de la perception ? b) et pourquoi sa race « française » devient-elle centrée sur les thèmes de la vie et du toucher ?

La réponse à la première question nous vient de Renaud Barbaras⁶⁶. Les deux principaux courants classiques de la philosophie qui ont tenté de théoriser la perception sont l'empirisme et le rationalisme. Si nous prenons Locke et Descartes comme figures principales de chaque tradition (avec Berkeley et Leibniz comme compagnons importants), nous ne constatons qu'aucun des deux n'est capable de rendre compte de la perception sans se perdre dans des apories. Cependant, ce qui est ontologiquement le plus pertinent, c'est que dans les deux cas, la perception est vue comme la présence d'une chose - le remplissage du regard par l'objet. Cela présuppose une ontologie régie par le principe de raison suffisante : la question souveraine d'une telle ontologie est : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? La présence émerge d'un néant dont elle doit constamment se préserver, et qui à son tour menace constamment la présence. L'être est ici pensé comme une positivité absolue où le moindre rien le conduirait à n'être rien du tout. L'être est donc une détermination absolue. Dans une telle philosophie, le philosophe est celui qui contemple le monde à distance, et naturellement une telle position comporte une préférence pour le sens de la vision comme sens de la théorie.

D'autre part, à travers sa découverte d'une phénoménologie génétique, Husserl se rend compte que l'intentionnalité ne nous amène pas nécessairement devant un objet intentionnel. Au contraire, il est possible d'introduire la sphère noétique de l'objet intentionnel dans la sphère noétique du sujet afin de découvrir le voir invisible qui se trouve sous le voir visible. C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus de l'ancien sens du phénomène visé, le phénomène ici est le rien ou le vide. Il est également important de noter que cette expérience ne peut donc pas être une expérience de

⁶⁶ Renaud Barbaras, *La Perception Essai sur le sensible* (2009).

« voir » mondaine ou empirique. Il s'agit de mettre en évidence la condition invisible de toute vision⁶⁷. Granel appelle cela une « phénoménologie sans phénomène ».

Elle est la découverte d'actes objectivants, c'est-à-dire d'un acte qui nous met en relation avec l'objet en tant que tel. La perception est donc une donation originelle et a une charge ontologique. Elle nous met en présence de l'être. Cependant, il est important de noter que la perception phénoménologique est une donation par esquisses (*Abschattungen*)⁶⁸. C'est la perception d'un objet en différant une pleine présence. L'objet se présente comme toujours autre que ce qui se présente. Pourtant, l'objet comme tel ne se présente pas en termes d'une addition de multiples esquisses – une esquissasse, puis d'une autre, et ainsi de suite... jusqu'à ce que l'objet dans son ensemble soit atteint. Au contraire, l'esquisse et le tout sont donnés au même moment. Dans l'acte de perception, nous ne percevons pas simplement un particulier sans le percevoir simultanément comme catégorique. En d'autres termes, l'intuition sensible fonctionne en parallèle avec une intuition idéale. Et pourtant, entre les deux, il reste un *écart infime*. Les esquisses sont reçues passivement de ce que l'on appelle l'*hyle* - et la réception hylétique est une réception de la sensation et non de la perception⁶⁹. Cependant, il est important de garder à l'esprit que Husserl va en même temps accorder une primordialité à la perception - l'intuition d'une particularité existante. Cela ne signifie pas que l'objet intuitionné doive être sensible au sens ordinaire du terme. La perception est redéfinie comme la perception d'un objet dans son sens premier. Ceci peut être considéré comme une innovation majeure de Husserl : il détache la sensibilité mondaine de la perception. Même les objets idéaux sont en ce sens intuitionnés.

Bien qu'elle ait surmonté les limites des théories classiques de la perception, la phénoménologie husserlienne succombe également à certains problèmes. Husserl n'a jamais accepté la nature évanescence et dialectique de l'apparaître. Il ne pouvait pas se contenter du fait que sa propre recherche phénoménologique avait ouvert pour lui un être des phénomènes qui ne peut être réduit à un être. En fait, sans trop s'étendre sur les apories endémiques de la phénoménologie (nous avons déjà vu la position de Derrida à ce sujet), disons simplement qu'elle

⁶⁷ Voir par exemple, Husserl E., *Idées...II*, §3. Dans l'attitude théorique, il s'agit d'une neutralisation, mais en ce qui concerne ce texte, Husserl s'intéresse non seulement au « voir », mais un vivre dans le voir.

⁶⁸ Voir par exemple, Husserl E., *Idées...II*, §9. La synthèse esthésique (sic) qui est la saisie singulière d'une chose se fait au moyen des visées partielles, lorsque non-visée reste intuitionnée sous la forme de « passivités secondaires ». Cela implique pourtant qu'une détermination du sens motive le processus de perception, i.e. la perception est téléologique.

⁶⁹ Il est très important de noter que pour Husserl cette donation par les esquisses n'est pas une propriété pour nous en tant qu'humains contingents, donc simplement accidentelle et quelque chose qui pourrait être surmonté. Pour lui, même Dieu percevrait, pour ainsi dire, par esquisses. Cf. Husserl E., *Idées...I*, p. 137.

revient toujours à l'impossibilité de réduire un reste ambigu entre transcendance et immanence⁷⁰. Et c'est cette ambiguïté qui devient centrale dans le problème de la genèse tel que développé par Derrida, et sa critique de la recherche husserlienne de la simplicité de l'origine.

Venons-en à la deuxième question : pourquoi les thèmes de la vie et du toucher deviennent-ils si centraux dans la lecture française de Husserl ? Nous tenterons d'y répondre à travers la lecture de deux exemplaires de l'ensemble des penseurs mentionnés par Derrida : Levinas et Merleau-Ponty.

Pour Levinas, la phénoménologie *est* métaphysique. Il entend par là qu'elle se préoccupe de « l'être en soi » et que « l'intentionnalité touche l'être en original »⁷¹. C'est-à-dire, et c'est en quelque sorte le génie de Levinas, que la phénoménologie est métaphysique précisément en ce sens que « la phénoménologie se prononce sur la transcendance de l'être »⁷². Il précise que ce rapport phénoménologique à l'être comme transcendance n'en est pas moins un rapport à l'objet scientifique « dans le statut du fait qui résiste au sujet et le heurte et, dans ce heurt, s'ajuste à l'a priori du sujet et se livre à lui »⁷³. Mais au-delà de cette perception scientifique, il y a en même temps - et cela devient le point focal de la lecture renouvelée de la phénoménologie - ce que Levinas appelle « la fonction transcendantale de la sensibilité ». Cette dernière pour Levinas signale l'immédiateté de l'affection, qui va au-delà d'une intention objective :

Les intentions l'animent certes, pour en faire une expérience d'objet, mais le sensible est donné avant d'être cherché, d'emblée. Le sujet y baigne avant de penser ou de percevoir des objets⁷⁴.

Dans cette sensibilité immédiate, il y a encore une distinction entre sentir et senti, mais Levinas insiste sur le fait que cela est radicalement différent de l'intention objective qui cherche à adapter l'intuition d'un objet à une intention vide. « Le sentir du senti ne consiste pas, ici, à égaler une anticipation »⁷⁵. C'est donc dans l'immédiateté de la sensibilité transcendantale que nous pouvons dépasser l'aporie entre objectivisme et sensualisme.

Et cependant, il ne se produit pas ainsi un retour pur et simple au sensualisme de la statue qui devient odeur de rose, car l'idée d'intentionnalité domine toutes ces analyses de la

⁷⁰ Cf. Boehm R., « Les ambiguïtés des concepts husserliens d' « immanence » et de « transcendance » », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1959), pp. 481- 526.

⁷¹ Levinas E., « Intentionnalité et Métaphysique », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), p. 137.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Levinas E., *op. cit.*, p. 139.

⁷⁵ *Ibid.*

sensibilité. La coïncidence du sentir avec le senti est un rapport entre soi et soi, même si ce rapport ne rattache pas une pensée à un pensé⁷⁶.

Comme nous le voyons, l'affection immédiate est aussi une auto-affection ('rapport entre soi et soi') - et c'est, comme nous l'avons indiqué plus haut, une perception sensible en tant que perception kinesthésique qui effectue cette auto-affection. Nous revenons ici à la centralité du corps propre comme site de cette perception esthétique. Dans ce cas, le mouvement du corps n'est pas l'*intentum* mais l'intentionnalité elle-même.

Ici l'intentionnalité est l'union de l'âme et du corps. Non pas une aperception de cette union où l'âme et le corps, comme deux objets, se pensent réunis, mais comme une incarnation^{77 78}.

Cette incarnation est ce qui fonde une intentionnalité de praxis, d'émotion ou de valorisation. Selon Levinas, si une telle intentionnalité n'était pas possible, et si l'intentionnalité ne fonctionnait que sur un mode objectivant, alors l'art ou la théologie auraient été impossibles ou incompréhensibles⁷⁹. Car dans ces derniers discours « certaines réalités ne peuvent se révéler qu'à travers des formulations absurdes pour une pensée objectivante, mais inévitables pour qui veut établir le vrai contact avec ces réalités ; qu'inversement certaines formulations absurdes soient seulement des voies qu'il faut suivre si l'on veut saisir ces réalités - cela ne saurait ni se penser ni se dire sans la notion phénoménologique de l'intentionnalité, séparée de la notion de l'objectivation. »⁸⁰.

Analysons un peu plus en détail cette relation entre intentionnalité et sensation : comme Levinas ne manque pas de le rappeler, les « données hylétiques » sont à la base de l'intentionnalité. L'intentionnalité qui identifie le transcendant (l'être) est elle-même un contenu qui remplit une durée. Ces actes « s'étendent » dans le temps et l'on peut, à nouveau, avoir conscience de ces actes intentionnels. « Elle qui nous rend présents les objets, est présente à elle-même, sentie, vécue. »⁸¹. Cela ouvre la possibilité d'entendre le mot « vivre » avec une force particulière. Il devient, comme le dit Levinas, « la relation pré-réflexive d'un contenu avec lui-

⁷⁶ Levinas E., *op. cit.*, p. 140.

⁷⁷ Note : « incarnation » -- Le texte de Levinas est également intéressant car il montre la couleur théologique prise par ce corps kinésique.

⁷⁸ Levinas E., *op. cit.*, p. 142.

⁷⁹ « Pour ne parler que de sa manifestation la plus remarquable, l'œuvre critique de Maurice Blanchot où la littérature n'est ni l'approche du Beau idéal, ni l'un des ornements de notre vie, ni le témoignage de l'époque, ni la traduction de ses conflits économiques, mais la relation ultime avec l'être dans une anticipation, quasiment impossible, de ce qui n'est plus l'être - cette œuvre ne se conçoit pas en dehors de l'idée radicale de l'intentionnalité. », *Ibid.*

⁸⁰ Levinas E., *op. cit.*, p. 144.

⁸¹ Levinas E., « Intentionnalité et Sensation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), p. 149.

même. »⁸². Cela signifie que l'on peut vivre quelque chose - vivre un printemps - mais en même temps une intention qui vise un objet et qui est en même temps une conscience non-objectivante d'elle-même. C'est-à-dire que l'intention est « se vivre », ou *Erlebnis*⁸³. C'est à ce point de son texte que Levinas avance un argument très intéressant qui éloigne l'*Erlebnis* de sa relation spécifique à l'intentionnalité. En fait, cela irait dans la même direction que celle notée par Ricœur en référence aux phénoménologues influencés par l'existentialisme. L'*Erlebnis* deviendrait également le lieu d'une conscience pré-réflexive en tant que telle, et en ce sens, il se débarrasserait de l'épochè. Levinas dira donc que l'*Erlebnis* s'applique aussi au contenu non intentionnel - c'est-à-dire au contenu perçu dans le style d'un *empirisme sensualiste*. Or, cela signifie que nous pouvons parler d'une conscience (*Erlebnis*) qui n'est plus une conscience de quelque chose (intentionnalité objective). Il nous ouvre donc à une apperception du corps esthétique qui est non-intentionnel : par exemple nous pouvons maintenant parler de la conscience esthétique de l'art comme un « gout ». En plus, le lieu de cette vie est un corps esthétique posé comme une solution à la séparation cartésienne du corps et de l'âme - et en ce sens il existe un principe d'union, incorporant, le rôle même que Dieu joue dans les *Méditations métaphysiques*.

La séparation cartésienne entre *l'âme et le corps qui ne peuvent se toucher* permet seulement de formuler la radicale discontinuité que la transcendance doit franchir. Le saut, au sens spatial du terme, interrompt la continuité de la trajectoire tracée au sol, *mais dans l'espace où tous les points se touchent aucune discontinuité ne se produit*. Le saut de la transcendance qui va de l'âme au corps est absolu. A un « certain moment » le sauteur n'est véritablement nulle part. La transcendance se produit par la kinesthèse ou la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en accomplissant un mouvement corporel [c'est moi qui souligne]⁸⁴.

Descartes instaure alors un désaccord radical entre l'âme et le corps, qui ne peuvent pas *se toucher*. Si un « se toucher » absolu est possible, alors il n'y aurait pas de « saut » et donc pas de transcendance - donc ce « saut de la transcendance » est absolu - et dans ce « saut de la transcendance » l'homme, appelons-le « Kierkegaard », qui saute est nulle part (rappelons que c'est précisément le lieu de la psyché). La discordance dans le « se toucher » de l'âme et du corps institué par Descartes permet de penser un « nulle part » et « une saute transcendante ». En fait, elle rend possible une pensée du transcendantal en tant que tel. Le saut est le mouvement kinesthésique par excellence.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Il est bien sûr très important de noter que *Erlebnis* est traduit dans l'idiome particulièrement français du réflexif verbe « se vivre ».

⁸⁴ Levinas E., *op. cit.*, p. 142.

Il est évident que Levinas aborde dans ce texte une thématique qui nous permettra de le mettre en contact avec Merleau-Ponty autour du sujet du « se toucher ». Mais avant de faire ce « saut », précisons d'abord que ce rapprochement est rendu possible par un certain acte de greffe. Le Husserl de *Ideen II* est lu à travers Bergson⁸⁵. C'est avec ce dernier que devient possible une nouvelle ontologie qui voit la perception comme action - permettant de traduire le *Ich kann* husserlien (du corps kinesthésique) par je peux - dérivé finalement du cogito de Maine de Biran. Cependant, ce bergsonisme de Husserl pose deux problèmes majeurs :

- a) Il y a un risque de retour d'un nouveau dualisme entre matière et esprit⁸⁶.
- b) Le risque de réduire la perception à l'action vitale - qui est alors, chez Bergson, fortement associée à la biologie.

Malgré ces problèmes évidents, il est indiscutable que Bergson reste un penseur clé pour cette lecture « française » de *Ideen II*. Levinas résout la difficulté de la manière suivante : si le problème de Bergson est qu'« il a séparé de la terre des hommes la transcendance qu'il annonçait »⁸⁷, il a en même temps le mérite d'avoir « découvert cette transcendance qui fait sortir du Même vers l'Autre, absolument autre, dans le renouvellement de la durée »⁸⁸. Bergson est donc désigné comme le penseur de l'*altérité*. C'est avec Bergson que l'on peut abandonner la priorité phénoménologique de l'identité objective, et poser à la place une ontologie différentielle. S'ouvre alors pour nous une certaine possibilité : une lecture de Bergson *avec* Husserl, mais qui, au lieu d'imposer Bergson à la phénoménologie, tente de penser la perception à travers une ontologie du corps vivant sans renoncer à l'intentionnalité. La tâche est de penser ensemble une ontologie dynamique *et* l'universel a priori. Merleau-Ponty nous propose une solution élégante. Selon lui, la synthèse du dynamique et de l'universel se fait dans l'auto-affection du « se toucher ».

Pour Merleau-Ponty, une fois que la perception est considérée en termes de mouvement et de dynamisme, elle devient le don du monde lui-même et chaque style de mouvement ouvrant le monde est aussi une perspective du monde. L'expérience devient bien plus que la perception d'un objet, c'est maintenant le mouvement ou la danse qui ouvre le monde. Revenons au problème de la perception par esquisses (*Abschattungen*) évoqué plus haut⁸⁹ : Je ne perçois jamais un objet dans son ensemble mais seulement à travers des points de vue finis. Le mode de donation d'un objet m'oblige à synthétiser ses perspectives à l'infini. L'objet m'appelle en quelque sorte à cette synthèse. Les objets exigent que nous nous tournions vers eux pour leur donner un

⁸⁵ Plus précisément le premier chapitre de Bergson H., *Matière et Mémoire* (2012). Voir aussi Merleau-Ponty M., *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1968), p. 79-85.

⁸⁶ « Affirmer l'intentionnalité comme « union de l'âme et du corps » c'est mettre la spiritualité de la conscience dans le mouvement par lequel elle déborde son intériorité. Tendance opposée à celle qui anime le bergsonisme lequel, conforme en cela au spiritualisme traditionnel, recherche l'esprit comme libéré du corps. » (Levinas E., *op. cit.*, p. 143).

⁸⁷ Levinas E., *op. cit.*, p. 144..

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Nous percevons une chose sous un quelconque point de vue – nous n'voyons qu'une face de la chose qui se constitue à travers des synthèses partielles. Pourtant les autres faces demeurent. Je peux toujours me tourner vers les autres faces afin de remplir les intentions d'autres faces – c'est-à-dire la partie *non-visible*. Cf. Husserl E., *Idées...II*, §9.

sens, c'est-à-dire pour leur donner un sens qui est en quelque sorte déjà là. Le monde pré-donné fait naître en nous une tendance à être affecté, qui nous invite à son tour à constituer ce même monde, c'est-à-dire à se le donner. Parce qu'il est affecté, c'est-à-dire *dans le monde* et donc hors de lui, le sujet doit se recevoir, s'accueillir s'il veut devenir lui-même. Cette réception active est finalement un retournement vers un monde qui s'est déjà tourné vers le sujet, anticipant ainsi son propre dévoilement. L'affection nous ouvre au monde par le biais du corps kinesthésique. La conscience n'est plus un observateur du monde mais est engagée par le monde, au sens de ce que Merleau-Ponty appellera l'être-au-monde. Et le moi devient ainsi le corps vivant⁹⁰.

⁹⁰ Mais dans ce cas, on passe du sujet théorique (*kosmotheoros*) de la raison suffisante (où l'être et le néant sont pensés comme contradictoires - la vie est comprise comme l'être. La raison d'être de la vie est donc la préservation de son être -- *la pulsion de vie* -- contre le néant de la mort) à un sujet dynamique pour qui le monde est en retrait (en devenir). La sensibilité devient la condition de la donation d'une profondeur ontologique comme sens de l'être. Paradoxalement, cela signifie que l'être apparaît comme sensible afin d'être ce qu'il est, c'est-à-dire transcendant. Dans une telle ontologie du devenir, la négation est elle-même pensée positivement (la loi de la contradiction ne s'applique plus). Une dialectique s'instaure entre l'être et le non-être – et le mouvement entre les deux est compris comme la vie. Cependant, la difficulté serait de concevoir cette dialectique de la vie sans la comprendre en termes d'ontologie de la mort – c'est-à-dire, sans donner une priorité ontologique à la mort, vu que cette priorité ne serait qu'un moyen de neutraliser ce mouvement (la fertilité de la vie). En d'autres termes, la vie ne peut plus être pensée comme la préservation de la vie contre la mort car dans ce cas, la vie n'est qu'imaginé d'une manière négative (en opposition avec la mort) - elle n'est jamais pensée en ses propres termes. Pour penser une philosophie de la vie il faudrait effectuer une suspension de la mort. A l'origine, il n'y a pas la mort mais la vie. La vie et le « se vivre » ensemble : une ontologie relationnelle. A l'origine, il n'y a que la relation entre nous (mais qui « nous » ?) – à l'origine il y a la communauté entre nous : l'image parfaite d'un communisme. Il s'agirait d'une relation originale de proximité mais qui n'est jamais une fusion. C'est donc la proximité comme distance - ou l'ontologie comme multiplicité : une ontologie de la différence. En ce sens, la vie est une totalité non-totalisable. Il nous semble que la philosophie de la nation « française » est la philosophie d'une communauté nationale qui se vit dans la différence. Cette communauté ne se lie pas par le sang, mais par la main qu'elle tend à l'autre, pour le toucher, pour se toucher elle-même en tant que communauté, dans toute sa proximité, dans toute sa distance. Cf. Barbaras R., *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008).

Chapitre 5 : L'On Primordiale et le toucher

Nous allons commencer en considérant Merleau-Ponty dans son engagement avec la réduction phénoménologique dans « Le Philosophe et son Ombre ». C'est ici qu'il explique la réduction husserlienne en tant qu'un *mouvement* qui est la possibilité même de la recherche. C'est un double mouvement qui s'intériorise et s'extériorise en même temps, qui est un détournement de l'attitude naturelle vers la chose soi-même. Cela veut dire que la relation de la conscience à la Nature est relative ou contingent mais sa relation à soi-même est nécessaire. Mais Merleau-Ponty veut éviter l'idéalisme qu'on doit associer à cet argument, en insistant que « cela ne veut pas dire que la Nature soit une production de l'esprit, ni qu'aucune combinaison, même subtile, de ces deux concepts suffise à donner la formule philosophique de notre situation dans l'être. »⁹¹. Ce que s'ouvre est la possibilité de penser à notre existence quotidienne comme un irréfléchi. Donc notre existence, notre naïveté devient disponible pour nous comme *l'irréfléchi* pendant qu'on arrive à réfléchir. La conscience retraite de l'irréfléchi afin de réfléchir, et en faisant cela, elle nous donne l'existence quotidienne, notre attitude naturelle, *comme une attitude*. Par ailleurs : « la réflexion ne nous installe pas dans un milieu fermé et transparent, qu'elle ne nous fait pas passer, au moins immédiatement, de l'« objectif » au « subjectif », qu'elle a plutôt pour fonction de dévoiler une troisième dimension où cette distinction devient problématique »⁹². La réduction husserlienne est exactement la possibilité à « cause » de laquelle la conscience a accès aux choses (*die bloße Sachen*); mais la conscience en devenant théorique devient à la fois conscient de notre existence comme un non-savoir, en fait comme l'attitude dite « naturelle ». Merleau-Ponty effectue ici un pas inspiré bien sûr par Heidegger « Notre vie d'hommes la plus naturelle vise un milieu ontologique qui est autre que celui de l'en soi et qui donc, dans l'ordre constitutif, ne peut être dérivé de lui »⁹³. Donc, on revient avec cela vers un « *Weltthesis* avant toutes les thèses »⁹⁴, où on a une chance de récupérer le monde soustrait de toute représentation, un monde vécu dans un « avant » qui ne se confonde pas avec une temporalité objective. Du fait que cette priorité ontologique est nécessairement « avant » toute réflexion, on peut le comprendre comme une « foi primordiale, une opinion originaire (*Urglaube, Urdoxa*) ». L'existence déjà-donné ou pré-donné chez Husserl, Merleau-Ponty va indiquer, est aussi *le propre du corps*. Il faut suivre la structure de son expression ici, surtout sa fidélité à la pensée de Husserl et, par le biais de cette fidélité, le geste silencieux qui

⁹¹ Merleau-Ponty M., *Signes* (1960), p. 205.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 206.

⁹⁴ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 207.

va mettre en emphase (tout en cachant) sa propre signature. Il prétend lire non pas la démarche générale de Husserl, mais son silence. Etant donné que Husserl « ne s'est expliqué beaucoup » sur la question de la priorité ontologique des « pré-données », Merleau-Ponty va quand-même s'efforcer de lire ici cet « impensé à penser »⁹⁵. Et voilà, il rattache l'inconscient du texte husserlien à *l'impensé ontologique même*, à savoir *le corps*. Ce dernier est nécessairement l'impensé ontologique primordiale, il est évidemment l'impensé à penser de toute philosophie « française » c'est-à-dire d'une philosophie de la provenance cartésienne. C'est sur la base du corps et non pas *la conscience* où la tradition « française » s'institue. Alors, rencontrons un Husserl à la gauloise entre (le tour passe-passe des) parenthèses. On suit Merleau-Ponty :

Husserl ne s'est jamais expliqué là-dessus. Quelques mots sont *là* [« dans » le silence ?], comme des index qui indiquent le problème, - qui signalent un impensé à penser. Celui d'abord d'une « constitution préthorique », chargée de rendre compte des « pré-données », de ces noyaux de signification autour desquels gravitent le monde et l'homme, et dont on peut dire indifféremment (*comme Husserl le dit du corps*) qu'ils sont toujours pour nous « déjà constitués » ou qu'ils ne sont « jamais complètement constitués », -- bref qu'à leur égard la conscience est toujours en retard ou en avance, jamais contemporaine [c'est moi qui souligne]⁹⁶.

La liaison établie entre le corps et des « pré-donné » est, pour ainsi dire, la signature de cette philosophie. Ce qu'est le plus intéressant pour nous est le fait que le corps devient donc le locus d'une possibilité originaire, le « je peux », qui est intrinsèquement liée au « je vois ». Le corps devient un genre de « *in der Mitte von* », un « au milieu de » qu'on peut désigner comme *eine Zwischenlichkeit*. « Il est, si l'on veut, du sujet, mais n'est pas étranger à la localité des choses : entre lui et elles, le rapport est celui de l'ici absolu au là ... »⁹⁷. Merleau-Ponty appelle cette *Zwischenlichkeit des Leibs* par un nom très particulière : un *vinculum*. Cependant, en deçà de cette capacité oculaire il y a encore un champ du potentiel, du « je peux », qui reste plus intime et plus archéologique que jamais. « Avant » tout sens je me sens. Je me sens par le toucher. Merleau-Ponty établit ainsi sa thèse de l'auto-affection du corps propre – avec mon corps je peux toucher le monde extérieur, mais en touchant moi-même, je me touche touchant. C'est toujours la potentialité propre à l'incarnation qui rend incohérent la distinction entre être et avoir, celui qui est pour Merleau-Ponty la propriété absolue du corps, le corps proprement dit corporelle et vitale, et non qu'un objet. « En lui, par lui, il n'y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé

⁹⁵ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 208.

⁹⁶ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 209.

⁹⁷ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 210.

de dire que le toucher ici est répandu dans le corps, que le corps est « chose sentant », « sujet-objet » »⁹⁸.

L'impensé ontologique devient donc le corps dans sa mondanéité vivante comme un locus de non-savoir « avant » toute connaissance d'un monde naturaliste (et du corps objectif). Pourtant, le corps n'est que propre dans la mesure où il n'est plus propre à moi, ou à *un* moi. La relation au corps n'est pas le rapport à un moi à lui seul. Merleau-Ponty souligne que l'auto-affection du corps propre ouvre à son tour le corps vers l'altérité d'autrui. En fait, l'ego et autrui se touche, se partage le même corps, dans un mode d'être qu'on nomme *arché-aesthésiologique*. « Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle se substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette « sorte de réflexion [auto-affection] » dont il est paradoxalement le siège »⁹⁹. Donc c'est l'auto-affection de *ma* main droite avec *ma* main gauche qui joue le rôle du modèle pour mon rapport avec la main d'autrui. *Ma* main n'est que *sa* main comme *humain* (« ...en serrant la main de l'autre homme... »). Je touche autrui comme je me touche¹⁰⁰. C'est dans ce croisement de sentant et senti, dans cette *communion* de *autos* et *alter* qu'on s'approche à la possibilité d'une intersubjectivité qui se passe comme une « intercorporéité ». Vivre, c'est se vivre la communauté de chair.

Du corps comme le locus propre de non-savoir parle le silence de Husserl. « En passant à l'ordre pré-théorique, pré-thétique ou préobjectif, Husserl a bouleversé, dit Merleau-Ponty, les rapports du constitué et du constituant. »^{101 102}. Mais ce champ obscur-là dans lequel tous l'éclaircissement doit s'enfoncer, le trou noir de non-savoir, devient l'accompagnement nécessaire, bénéfique et bénigne de la connaissance : « L'objectivité logique dérive de l'intersubjectivité charnelle à condition qu'elle ait été comme telle oubliée, et cet oubli, c'est elle-même qui le produite en cheminement vers l'objectivité logique. »¹⁰³. L'oubli se vit dans le corps et rend possible une communication et communion corporelle qui est le pré-donné de toute connaissance logique. Le corps devient donc le domaine d'une esthésiologie, un non-savoir mais quand-même compris par un logos, le logos de l'esthétique. C'est exactement dans ce contexte

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 212.

¹⁰⁰ Pour l'analyse du toucher qui va dans le même sens voir par exemple Husserl E. *Idées...II*, §36-§37.

¹⁰¹ Voici la raison qui explique mieux la préférence pour *Ideen II*. On présume que l'ambiguïté entre le transcendantal et l'empirique, ou la constituant et le constitué, se résout dans ce texte à travers l'analyse du corps propre. Derrida insiste qu'il soit impossible de différencier entre le constituant et le constitué quand il s'agit du temps. On va étudier son argument en plus de détail dans les chapitres prochains. Pourtant, il est maintenant clair que la priorité accordée au corps ne se rend justifiable que si le corps propre (*Leib*) nous permet de résoudre les apories du temps. Cela veut dire que le corps propre prétend poser une solution au problème de la genèse. Evidemment, Husserl lui-même n'a jamais supposé cette solution et c'est pour cette raison qu'il trouve nécessaire une philosophie de l'histoire et une téléologie de la Raison.

¹⁰² Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 217.

¹⁰³ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 218.

que l'art, et la peinture surtout, devient si important en tant qu'une *archive* d'une perception qui dépasse la perception naturaliste. Par exemple, c'est dans les tableaux de Cézanne qu'on *se voit* touchant le monde. Ici on note déjà quelque chose qui deviendra important dans la prochaine partie de notre lecture, l'inter-traductabilité entre le voir et le toucher chez Merleau-Ponty. C'est le tableau qui nous donne la « représentation esthésiologique » d'une non-représentation. Il nous montre le toucher.

Or, si on revient pour un instant à la relation entre l'intersubjectivité charnelle et l'objectivité logique, on se pose de nouveau devant le problème de la genèse de l'épochè. Alors, n'est-il pas le cas qu'en tirant une distinction entre le monde et la nature (une distinction qui ne se donne pas dans un dualisme cartésien mais dans la transcendentalité du champ ontologique par rapport à l'onticité de l'objectif), quelque chose comme une *Zwischenlichkeit* propre à la réduction phénoménologique s'ouvre (à) soi-même ? Si on peut le dire : la réduction phénoménologique se situe *in medias res*¹⁰⁴ (entre *res extensa* et *res corporea*). Merleau-Ponty évite précisément cette question en faveur d'une philosophie qui cherche à réincarner le non-sens sans ce que Ricœur appelle « le rude chemin de la réduction transcendantal »¹⁰⁵. Etant donné que « le corps n'est rien de moins, mais rien de plus que condition de possibilité de la chose », on fait face à une philosophie où il y a toujours un point de fuite dans le *res*, un point transcendantal qui est quand-même enfoncé dans le *res* à « cause » duquel le *res* se donne comme le monde visé. Cette existence devant laquelle le monde se manifeste appartient au monde. Le monde donc s'ouvre à soi-même à travers l'existence, l'existence est là où le monde s'excède ou bien se transcende. Donc le monde en tant que tel chez Merleau-Ponty n'est jamais suffisant pour penser un monde tout à fait imminent, le monde en tant que la nature. Le monde ne s'exprime pas sans existence. Pourtant, l'existence n'est jamais l'ipséité d'un moi théorique : « je suis ce que je suis ». Le *solus ipse* n'existe pas dans une autonomie absolue ou primordiale pour Merleau-Ponty, l'*autos* ne précède pas l'*alter* « en réalité »¹⁰⁶. En fait, il insiste que même pour Husserl, le *solus ipse* n'est qu'une construction méthodologique. Donc l'auto-affection où je me touche touchant est une *construction* pour montrer le « se toucher »¹⁰⁷ en général, c'est-à-dire (en général) on « se » touche touchant l'un et l'autre. Dans le texte de Merleau-Ponty cet « on se touche » passe pour un synonyme de « nous ».

¹⁰⁴ Même dans §5 de *Ideen II*, Husserl clarifie que le « je peux » n'est que possible en tant que la possibilité de se balancer entre le sentiment et l'attitude théorique. Par lui, le préthéorique ou le prédonné *devient* conscient – le « je peux » vient quelque part entre le conscient et l'« inconscient ». En plus, selon Husserl, il est impossible de parler immédiatement de la couche esthétique de l'âme sans tenir compte de son rapport au corps objectif « Et, de même, l'âme est caractérisée par le fait que des événements psychiques ont, d'une manière réglée, des conséquences dans la nature physique. », Husserl E., *Idées...II*, §32, p. 191.

¹⁰⁵ Ricœur P., *op. cit.*, p. 376.

¹⁰⁶ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 219.

¹⁰⁷ La création d'un être-ensemble (*Einfüreinander*) se tient à la facilité idiomatique du verbe réfléchi français qui domine ce discours philosophique

La liaison ou l'éliision entre « on » et « nous » est toujours déjà disponible dans la langue française. Se fait donc la communauté nationale quand le « se toucher » se généralise dans un « nous » qui se dit par « on ». Cet être-ensemble de l'unité et de la multiplicité, de l'autonomie et l'altérité, résolvent leurs apories dans une allusion à la perversité polymorphe chez Freud et des psychologues : « La constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle. La corporéité à laquelle appartient la chose primordiale est plutôt corporéité en général ; comme l'égoïsme de l'enfant, la « couche solipsiste » est aussi bien transitivity et confusion du moi et de l'autre. »¹⁰⁸. Plus important que jamais, étudier la relation entre une perversité polymorphe et le « nous/on » d'une communauté. Si l'ontologie identitaire propose l'objet idéal (logique) comme l'exemple de l'universalisme abstrait, est-ce qu'une ontologie du multiple pose l'objet esthétique¹⁰⁹ comme l'exemple du « nous/on » communautaire¹¹⁰ ?

L'« on » communautaire s'enracine dans l'*aisthesis* commune. Mais quel est le rôle du moi dans l'*aisthesis* ? Comment le sentir se passe par le moi pour qu'il reste pourtant impersonnel ? La réponse de Merleau-Ponty est la suivante : le sujet ne perçoit pas le monde, le monde se voit

¹⁰⁸ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁹ Comment peut-on parler de *et* un logos identitaire *et* un logos esthétique ? Un logos masculin identitaire et un logos féminin esthétique. Comment peut-on même les imaginer ? Le logos de l'esthétique n'a-t-il rien à faire avec une trace géométrique ? Comment peut-on les séparer ? Comment distingue-t-on entre les nombres qui compte dans une démocratie : le nombre de votes, le nombre de morts, le nombre de sondages, et l'intensité du nombre qui fait compter une démocratie : le peuple ? Il y a l'un qui compte et il y a l'Un qui ne compte pas mais qui compte pour Tout. Si Merleau-Ponty prétend que la vision logique s'enracine dans une esthésiologique n'est-il pas obligé de défendre une théorie intuitionniste de l'objet mathématique ? La grande avancée chez Husserl était de proposer l'intuition de l'objet idéal sans tomber dans un psychologisme. Sans le rude chemin de la réduction transcendantale n'y-a-t-il pas le risque de tomber dans un psychologisme esthétique ? Sur le sujet de ces premiers travaux sur la mathématique voir : Mohanty J. N., *Frege and Husserl* (1982) ; un ouvrage qui met en relation ses premiers travaux à ses écrits sur l'histoire voir Dastur F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire* (1995).

¹¹⁰ Curieusement, cette division entre deux genres de logos : un logos identitaire et un logos esthétique se répète, selon Deleuze, à l'intérieur de l'art. Dans son texte sur Francis Bacon, et ses leçons sur la peinture, Deleuze nous propose deux catégories de peintres : ceux qui pratiquent un art digital, et ceux qui sont des peintres haptiques. Le premier est un artiste programmeur. Il numérise sans nombres « [L]es Abstraits [comme Kandinsky] sont souvent de grands peintres, c'est-à-dire n'appliquent pas à la peinture un code qui lui serait extérieur : au contraire, ils élaborent un code intrinsèquement pictural. C'est donc un code paradoxal puisque, au lieu de s'opposer à l'analogie, il la prend pour objet, il est l'expression digitale de l'analogique en tant que tel. L'analogie passera par un code, au lieu de passer par un diagramme. C'est un statut qui frôle l'impossible. » (Deleuze G., *Logic de la Sensation* (2002), 110). L'autre est un artiste qui torde l'ordre du corps pour déranger toute téléologie de l'homme, si seulement pour nous dessiner un drôle d'organes sans souveraineté de la vue. L'œil s'aveugle pour toucher comme la main. Non plus un corps atomique ou anatomique mais un corps chromato-chorégraphique (Deleuze G., *op. cit.*, 118-126).

(grâce au sujet). La couleur d'un rose ne se doit pas à un moi percevant. La couleur est déjà *là* mais le sujet *la fixe*. L'existence d'un rouge ne dépende pas du sujet, que sa fixité. L'impossibilité de l'essence et de l'existence dont Derrida accuse la phénoménologie husserlienne se touche et se résout dans le corps percevant. Le rouge *là* dans le champ de visibilité demande quand même d'« une mise au point, même brève, il émerge d'une rougeur, moins précise, plus générale, où mon regard était pris et s'enlisait avant de le fixer [...] »¹¹¹. La couleur n'est pas « un morceau d'être absolument dur »¹¹², elle s'entremêle toujours avec le tissu, les autres couleurs, la lumière – « une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses et des couleurs, cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité. »¹¹³. Le monde et le sujet s'entrelace « [c]omme s'il était avec elles [les choses visibles] dans un rapport d'harmonie préétablie [...] »¹¹⁴. Cette communication ne réussira à condition que nos mains soient déjà les choses qu'ils touchent « ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie. »¹¹⁵. Il y a une continuité intrinsèque entre le monde et le moi ; l'expression du monde nous communique parce que le monde exprime aussi en nous. Cette correspondance est analogue à l'intertraductibilité entre le visible et le tangible, la possibilité dont se fonde dans leur appartenance *au même monde*.

C'est une merveille trop peu remarquée que tout mouvement de mes yeux – bien plus, tout déplacement de mon corps – a sa place dans le même univers visible que par eux je détaille et j'explore, comme, inversement, toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile¹¹⁶.

On appartient au monde au même titre que les choses visibles, « celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, *s'il en est* »¹¹⁷. La perception n'est possible que par un retournement ou une réflexivité. Le moi qui appartient au monde le voit, et donc le monde se voit voyant. Entre la chose vue et la chose en soi il n'y a qu'un écart infime : « cette distance n'est pas le contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme. »¹¹⁸. En ce cas, de quoi consiste-il cet écart ? Il y a un « épaisseur de chair entre le voyant et la chose » qui procède de la visibilité, qui constitue la visibilité, qui est « leur moyen de communication »¹¹⁹. Cela veut dire que la visibilité se voit par l'épaisseur de chair, une épaisseur de presque rien (*res corporea*).

¹¹¹ Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'invisible* (1964), p. 172.

¹¹² Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 173.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 174.

¹¹⁶ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 175.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 176.

¹¹⁹ *Ibid.*

Le sujet dynamique qui se fait en chair n'est pas un sujet souverain qui vise le monde comme un spectateur désintéressé. Il se vit le monde comme il se vit un printemps. Or, il est paradoxalement le « lieu » où le monde a lieu. Pourtant, ce paradoxe n'est pas le propre de lui comme sujet mais le propre de l'être. Si le corps propre est le *locus amoenus* du paradoxe constitutif à travers lequel *il y a* le voir, il faut noter que « c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici »¹²⁰. Le corps propre n'est pas propre au Moi mais propre au Voir. Par l'entrelacs de la chair le Tout se voit. Je me touche pour que le monde se sente. On se touche tout le monde afin que le « voir » se produise. On peut même dire l'Être s'est en chair¹²¹ (et en os). Une autonomie est du coup donné au cercle de la Visibilité qui se détache de l'acte percevant d'un moi dans la mesure où l'acte de la perception devient un point contingent de la Visibilité en générale. Un renversement nécessaire pour rapporter la perception subjective à un réalisme où le *quale* n'est pas encore un être relatif à la perception mais l'incorporation de soi-même dans la perception. Il est donc possible de généraliser cette expérience pour tout et chacun, pour tout moi possible, pour « On »¹²².

Il y a une communication possible entre le moi et l'autre dans l'acte de toucher – je me touche touchant un autre, lui qui se touche également touchant, et par conséquent on se touche. On revient ici à la communauté du « se toucher », la communication fondatrice entre l'un et l'autre qu'on a déjà rencontré ci-dessus. Ce serait « l'unité pré-réflexive et pré-objective de mon corps »¹²³ qui est le point contingent de « sur soi du visible »¹²⁴, et du coup propre à « toute chair et non pas seulement la mienne » [c'est moi qui souligne]¹²⁵. Mais on trouve ici un argument difficile bien qu'important – La Visibilité qui se voit par le Moi universalise la communication entre les Moïs.

Les couleurs, les reliefs tactiles d'autrui sont pour moi, dit-on, un mystère absolu, me sont à jamais inaccessibles. Ce n'est pas tout à fait vrai, il suffit pour que j'en aie, non pas une idée, une image, ou une représentation, mais comme l'expérience imminente, que je regarde un paysage, que j'en parle avec quelqu'un : alors, par l'opération concordante de

¹²⁰ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 178.

¹²¹ Dans ce sens, la chair excède l'être. Mais comment peut-on nommer ce qui est au-delà de l'être ? Comment on peut-on même le nommer « chair » ? Merleau-Ponty, il nous semble, n'est pas insensible à ce problème. D'un côté il admet que ce qu'il appelle « chair » est un autre nom pour l'abîme (rappelons §49 de *Ideen I* et le passage de Husserl sur l'*Abgrund*). D'autre côté, il insiste que bien que la chair ne soit que l'abîme, elle n'est pas pourtant un vide. Au lieu du vide, il le remplit par la plénitude de la chair – mais pour être généralisable cette chair devrait rester *anonyme*. Qu'est-ce que c'est donc la « chair » ? C'est un nom non-nom. « C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela. » (Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 181.).

¹²² Il pense à cet « On » en tant qu'une « historicité primordiale ». Cf. Merleau-Ponty M., *L'Oeil et l'esprit* (1985), p. 13.

¹²³ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 184.

¹²⁴ Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 185.

¹²⁵ *Ibid.*

son corps et du mien, ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais dans mon vert son vert, comme le douanier soudain dans ce promeneur l'homme dont on lui a donné le signalement. Il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel¹²⁶.

A vrai dire, un passage incroyable. Le point contingent à travers lequel le monde se voit, est contingent dans la mesure où il s'agit de n'importe quel point. Mais cette communication entre moi et l'autre n'est possible sans défaut parce qu'elle n'est plus le partage d'« une idée, une image, ou une représentation », mais la communication d'« une expérience imminente »¹²⁷. L'On¹²⁸ primordiale se dit dans la langue du Sens, et par conséquent il est sensible entre nous. La thèse est la suivante : il y a un langage primordial, une langue esthétique qui s'exprime sans idées, images, ou représentations. Que serait un tel langage ? Le texte de Merleau-Ponty est très clair, ce serait un langage esthésiologique. L'expression du monde se communique dans le logos de l'esthétique ; l'On primordiale se dit dans le logos (de l'esthétique) du sens se communiquant. Le logos (de l'esthétique), l'esthésiologie, devient la logique non-logique du tout au Tout. Le « se vivre » n'est rien moins que le « se sentir ».

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Qu'est-ce que c'est le rapport entre l'expérience imminente et le langage ? L'analyse ne le clarifie pas trop. Il s'agit de la sensibilité, bien qu'on le communique par la parole (« je regarde un paysage, que j'en parle avec quelqu'un ») et du coup la langue esthétique se dit dans une parole (mais une parole sans idée, image, ou représentation).

¹²⁸ Est-ce là la « communication philosophique » dont parlait Husserl lorsqu'il disait « Comment une recherche et une collaboration véritables seraient-elles possibles ? N'y a-t-il pas presque autant de philosophies que de philosophes ? Il y a bien encore des Congrès philosophiques ; les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies. Ce qui manque à celles-ci, c'est un "lieu" spirituel commun où elles puissent se toucher et se féconder mutuellement. » *Méditations cartésiennes*, §2, p.4.

Deuxième parite :

L' « Europe » qui somme « nous »?

Il me semble presque que je suis, moi le prétendu réactionnaire, beaucoup plus radical et beaucoup plus révolutionnaire que ceux qui se donnent aujourd'hui en paroles des façons tellement radicales.

- Edmund Husserl, « La Crise de l'humanité Européenne et la philosophie »¹²⁹

¹²⁹ Husserl E., « La Crise de l'humanité Européenne et la philosophie », in *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie* (1989), p. 371.

Exergue : *Introduction à la deuxième partie*

*René Descartes est de fait le véritable initiateur <Anfänger> de la philosophie moderne en tant qu'il a pris le penser pour principe.*¹³⁰.

- Hegel

*Avec Descartes commence l'accomplissement de la métaphysique occidentale*¹³¹.

- Heidegger

*Le Cogito de Descartes (la réflexion) est opération sur des significations, énoncé de relations entre elles (et les significations elles-mêmes sédimentées dans des actes d'expression). Il présuppose donc un contrat pré-réflexif de soi avec soi (conscience nonthétique (de) soi Sartre) ou un cogito tacite (être près de soi)*¹³².

- Maurice Merleau-Ponty

Prenons le problématique suivant : n'est-ce pas que cette tradition « français » dont on vient de désigner quelques traits essentiels peut se décrire tout autrement. Est-il nécessaire de présenter une histoire qui prend pour des protagonistes majeurs : « avant et après le Husserl de *Ideen II*, Maine de Biran et Ravaisson ou Bergson à Merleau-Ponty, Lévinas, Maldiney, Irigaray, Deleuze, Franck, Chrétien »¹³³ comme *La philosophie « française »* ? Bien sûr que non. Disons provisoirement que ladite héritage s'intègre à une histoire de la philosophie qui prend le problème de l'union de l'âme et du corps comme son moteur discursif. Comment peut-on l'aligner avec l'autre histoire, peut-être plus connue, de la pensée à la « française » qui se dit rationaliste ? N'est-ce pas que la communauté dont parle Merleau-Ponty, une communauté qui s'unifie par la chair, se différencie radicalement de ce qu'on peut appeler un universalisme abstrait ? Le sujet citoyen universel, le concept au fond du nationalisme français actuel – le sujet du droit universel de l'Homme en tant que l'invention et la contribution éternelle de la France à l'Histoire -- n'est-il pas

¹³⁰ Hegel G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie Tome 6* (1985), Pierre Garniron trad., p.1384.

¹³¹ Heidegger M., *Chemins qui ne mènent nulle part* (1986), trad. Brokmeier, p. 84.

¹³² Merleau-Ponty M., « Cogito tacite », in *Le Visible et l'invisible* (1964), p.222.

¹³³ Derrida J., *op. cit.*, p. 51.

le contraire absolu d'un sujet dynamique et esthétique qui ne se réduit jamais à une Idée abstraite ? Qui ou quoi appelle-t-on donc ce Monsieur nommé « Descartes » qui nous lègue une telle contradiction : d'un côté la « France » différentialiste, d'autre côté la « France » universaliste ?

Peut-être il s'agit non seulement d'une philosophie française mais d'une philosophie de *langue* française. Dans son petit texte sur le « Français » dans *Le Vocabulaire européen des philosophies* Badiou nous propose que ces deux traits, différentiel et universaliste, se rassemblent dans la langue philosophique française. Contrairement à l'Allemand, français est une langue d'écrivains autant que des philosophes. La philosophie se fait en français non car l'Être se dit dans cette langue, mais car elle nous permet de déborder toute fermeture académique.

Au demeurant, un point d'apparence empirique, mais dont nous avons des raisons de croire qu'il ne l'est nullement, est que commence avec Descartes, liée au choix du français, la conviction qu'il faut adresser le discours philosophique aux femmes, que la conversation des femmes d'esprit est un mode d'approbation et de validation beaucoup plus important que tous les décrets des doctes. Le Salon, ou les Reines, comptent davantage que la Sorbonne¹³⁴.

Français est ainsi une langue à laquelle l'universel démocratique vient par nature. Elle n'est pas une langue profonde qui se donne facilement à l'étymologisme, plutôt une langue « maigre », elle est frivole est séductrice :

Ce moment des princesses est en réalité une intention démocratique élémentaire, qui tourne le discours philosophique vers l'entretien et la séduction, vers Vénus plutôt que vers Minerve, l'éloignant autant que faire se peut du retranchement académique ou scientifique. Et cette intention sera ponctuée par tous les philosophes français notoires, composant ainsi un florilège significatif : Rousseau, mais aussi à sa manière Auguste Comte, et puis Sartre, aussi bien que Lacan. Tous veulent être entendus et admirés des femmes, et savent qu'on ne leur fait la cour ni en latin, ni dans la langue des cuistres¹³⁵.

Elle s'adresse aussi bien aux femmes qu'au prolétariat, et elle convainc par la force de la beauté, des belles tournures, courtes, formuliques, aphoristiques. Pourtant, ce stylisme français garde toujours une essence abstractive. Elle vide toute phénomène de sa substance pour nous offrir que les abstractions (le cire de Descartes devient un exemple pour quelque chose de général). Et cette volonté à l'abstraction qui travaille la langue implique qu'au fond malgré toute sa beauté elle reste une langue qui convient à l'ordre des raisons :

Axiomatiser, dériver, et par là même vider le dire de toute particularité trop chatoyante, de toute prédication trop colorée. L'épurer, ce dire, des tournures excessives comme des

¹³⁴ Badiou A., « Français », in *Vocabulaire européenne des philosophes* (2004), Barbara Cassin ed., p. 466.

¹³⁵ Badiou A., *op. cit.*, pp. 466-7.

repentirs et des incertitudes. Tels sont les actes mêmes de la philosophie, dès qu'elle ordonne son Idée à ce *lieu* matériel qui la saisit, la transit : une langue, *cette* langue, le français¹³⁶.

La relation dialectique entre l'universel et la différence est, selon Badiou, la vérité même de la philosophie de langue française qui dérive d'un texte qui a paru « en français, et sans nom d'auteur, le *Discours de la méthode*. »¹³⁷. « Descartes » donc auquel on attribue ce *Discours* est le nom des deux exigences : l'universalisme de la raison et l'écriture pour le commun (les femmes, le prolétariat). Ce qu'on appelle une philosophie « française », celle qui se positionne parfois contre Descartes, parfois pour le défendre, s'institue sous l'ombre de cette signature qui est également un nom absent du texte.

« La philosophie *de* langue française ». On voit vite que la nation française dans la philosophie devient une question de sa langue. Or, cette philosophie se lie à cette langue en trois façons : d'abord, c'est une philosophie qui s'écrit en français, la philosophie existe donc *en* français. D'autre part, elle devient également la philosophie *de* cette langue – la philosophie *de* ce qu'on appelle « la langue française », qui prend la langue pour son objet d'étude. Mais ce dernier, et c'est le genre du texte de Badiou, se donne à entendre en tant que la philosophie *de* cette langue, comme si on demandait : *qu'est-ce qu'elle pense cette langue ?* ou *qu'est-ce qu'est pensable en français ?* ou bien encore *le français, qu'est-ce qu'elle pense ? qu'est-ce qu'elle peut penser ?* toujours déjà depuis son débout, depuis son institution, « *penser* », *qu'est-ce que cela veut dire* en français ? « Descartes » donc est le nom d'un champ dont déroule cette langue comme philosophie. « Avant » il y avait peut-être la langue mais pas la philosophie française, ou bien il y avait peut-être la philosophie mais pas dans la langue française. Le moment où on commence à chercher la nation « française » dans la philosophie, sa pensée, son *ethos*, il faut revenir à cette signature, le don de cette signature, cher « Descartes ». Et Badiou où trouve-t-il alors ? Il se trouve encore délicatement parmi « nous ».

Nous pouvons dire qu'avec la mort de Jacques Derrida, la génération philosophique qui a identifié ce moment a presque complètement disparu. Il n'y a plus qu'une figure tutélaire retirée, un très vieil homme impassible et glorieux : il n'y a plus que Claude Lévi-Strauss.

Le premier sentiment que je peux alors éprouver n'est pas un sentiment très noble. Je me dis en effet : « Maintenant, c'est nous qui sommes les vieux. »

Alors, nous . . . Qui, nous ? Eh bien, cela veut très précisément dire : nous qui avons été les disciples immédiats de ceux qui ont disparu. Nous qui avons, dans ces années-là, de 1963 à 1968, entre vingt et trente ans, nous qui suivions avec passion les

¹³⁶ Badiou A., *op. cit.*, pp. 473.

¹³⁷ Badiou A., *op. cit.*, pp. 465.

leçons de ces maîtres, nous qui, au fil de leur vieillesse et de leur mort, sommes devenus les anciens. Les anciens non pas au même titre qu'eux, puisqu'ils étaient la signature du moment dont je parle, et que le moment actuel, sans doute, ne mérite aucune signature. Mais les anciens dont la jeunesse n'a été ce qu'elle fut qu'à écouter et lire de tels maîtres, à en discuter jour et nuit les propositions. Naguère, nous étions dans leur abri, malgré tout. Nous étions dans leur protection spirituelle. Ils ne nous la proposent plus. Nous ne sommes plus séparés du réel par la grandeur de leurs voix¹³⁸.

S'il y a une question qui traverse ce mémoire elle n'est que l'apostrophe de Badiou. Comme si, avec lui, on prenait un moment pour regarder autour de nous, dans notre solitude virale, afin d'expirer une question, silent comme un souffle, question à bout du souffle, afin de la pousser de notre bouche comme un soupir, « Alors, nous... Qui, nous ? ». La question-apostrophe : Badiou « nous » la lègue.

La question de « nous » présente deux possibilités. Tous les deux, comme notre modernité, provient de « Descartes ». D'une part, nous avons le « nous » abstrait – l'universalisme abstrait ; d'autre part, nous possédons, le « nous » différentiel – disons, l'universalisme communal. Le premier nous offre l'universalisme bourgeois du citoyen sujet¹³⁹, le deuxième engendre un sujet de la chair. Il est un sujet au même titre qu'il est la chose du monde la mieux partagée, il est « nous », ou « nous » la sommes : l'On primordial de chair.

Dans la première partie nous avons vu comment une tradition « française » de la philosophie se forme autour du sens de toucher. Chez Merleau-Ponty le toucher se situe dans la chair et l'auto-affection du toucher (se toucher) fonde la sensibilité esthétique. Non seulement Merleau-Ponty, mais comme Derrida suggère, une série de penseurs « français » sont également investis dans une lecture de *Ideen II* pour développer une phénoménologie de la perception esthétique. Sans une esthésiologie, qui n'est qu'une ontologie du sensible, on reste enfermé dans une perception scientifique et une intentionnalité objective. Levinas affirme qu'une telle perception ne peut jamais rendre compte de l'expérience paradoxale de « se vivre ». Comme toute une histoire de la philosophie « française », elle n'est rien qu'une réponse à la VI^e *Méditation*, à savoir la question de l'union de l'âme et du corps. Or, la tendance dans cette tradition de côté de Merleau-Ponty, peut-être grâce à une influence surdéterminante d'Aristote, au moins une lecture française d'Aristote, est de dériver de « Descartes » non le problème de *la conscience*, mais le

¹³⁸ Badiou A., « Derrida, ou l'inscription de l'inexistant », in *Derrida, la tradition de la philosophie* (2008), p. 171.

¹³⁹ Vu que Balibar a déjà consacré plusieurs études au premier universalisme, nous avons décidé de nous focaliser sur le deuxième. Néanmoins, il faut préciser que l'un est impensable sans l'autre. Cf. Balibar E, « *Maître du sujet* : universalité bourgeoise et différences anthropologiques », in *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (2011), pp. 465-517, et Balibar E, *des Universals* (2016).

problème du *corps humain*¹⁴⁰. Contre la doxa que le moment capital de la modernité européenne est l'invention de la « conscience » en tant que l'« essence de la subjectivité »¹⁴¹, toute la force de cet autre *cogito* husserlien¹⁴² est de s'incorporer dans le « je peux » du corps propre. Un *res corporea* qui se distingue d'un *res extensa*. Une chose sans extension, un corps qui se vit. Mais où réside cette différence ? Dans quel lieu du corps qui n'est plus une chose matérielle ? La réponse : le toucher lève le corps à la chair.

Quelle est alors la nature du retour husserlien à Descartes ? A quel « Descartes » Husserlien revient-il ? Comme le dit Didier Franck, c'est un retour au *cogito* sans être un retour au cartésianisme. Il ne s'agit pas des prétentions métaphysiques de l'argument cartésien, « mais celui d'un retour de soi sur soi dont les *Meditationes* fournissent le modèle insurpassable en raison de la radicale liberté théorique qui les anime. »¹⁴³. Cet héritage husserlien de Descartes voit le transcendantal comme la possibilité de fonder une science absolue qui ne serait plus calquée sur une science constituée (les mathématiques par exemple). L'*ego cogito* ne représente donc plus pour Husserl, comme il le fait pour Descartes, « une prémisse apodictique ultime pour une chaîne conséquente de déduction *ordine geometrico*, mais il « est [plutôt] le titre d'une sphère ontologique absolue ouverte à l'expérience et à l'intuition »¹⁴⁴. Une telle science idéale est traversée par une intention qui l'anime, son idée téléologique. A savoir : « l'évidence est le sens de la science »¹⁴⁵. Pourtant, l'évidence n'est pas disponible à tout regard naïf. Cet accès à la chose n'est possible que par une donation originaire, c'est-à-dire une intuition des choses en elles-mêmes. Une perception originelle de l'objet *en chair et en os* (« das Ding selbst in seiner Leibhaftigkeit »¹⁴⁶). Comme le dit Husserl lui-même :

Toute conscience percevante a cette particularité qu'elle est conscience de la *présence en personne incarnée (liebhaften Selbstgegenwart*¹⁴⁷) d'un objet individuel¹⁴⁸ [.]

Cependant, cette perception d'une chose incarnée n'est possible que par un ego qui est lui-même dans le monde en tant que chair.

¹⁴⁰ « Le problème est pour lui de rendre compte d'un fait paradoxal : l'existence du corps humain. » Maurice Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran, et Bergson* (1968), p. 13.

¹⁴¹ « Les historiens de la philosophie nous disent que le moment capital, où la conscience va désigner l'essence de la subjectivité, coïncide avec une remontée vers le fondement métaphysique de cette faculté de jugement, résumée dans le *cogito* cartésien. », Balibar E., « Conscience », in *Vocabulaire européen des philosophies* (2004), p. 266.

¹⁴² « En fait, l'ego pur n'est rien d'autre que celui que Descartes a saisi, d'un regard génial, dans ses admirables Méditations ... », Husserl E., *Idées...II*, p. 159.

¹⁴³ Franck D., *Chair et Corps Sur la phénoménologie de Husserl* (1981), p. 16.

¹⁴⁴ Franck D., *op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁵ Franck D., *op. cit.*, p. 18.

¹⁴⁶ Husserl E. *Husserliana* III/1, p. 81)

¹⁴⁷ Jean-François Lavigne nous offre une clarification très utile de l'usage allemande de la locution « *liebhaften Selbstgegenwart* ». Voir le note dans sa traduction p.117.

¹⁴⁸ Husserl E., *Idées...I*, Jean-François Lavigne trad., p. 117 et Husserl E., *HUSSELIANA* III/1, p. 81.

Le percevoir, considéré simplement comme conscience et abstraction faite du corps vivant (*Leib*) et des organes corporels, apparaît alors comme quelque chose qui est en soi-même dépourvu d'essence, regard vide qu'un « moi » vide porte sur l'objet lui-même qui curieusement entre contact avec lui¹⁴⁹.

À ce stade des Idées de Husserl, nous attendons encore les élaborations beaucoup plus développées de la perception corporelle qui viendront dans le deuxième livre. Ce sont ces analyses ultérieures de la kinesthésie qui seront au cœur de la propre interprétation de Franck lorsqu'il dira :

L'esquisse, qui caractérise la perception d'une chose transcendante, aurait-elle tout son sens si le sujet n'était un sujet de chair susceptible de tourner autour de la chose, de la rapprocher, de s'en éloigner ? L'horizon aurait-il tout son sens - à ce niveau de la description au moins, qui exclut la constitution de la temporalité immanente - si le sujet n'était pas un « Je peux » et celui-ci un « Je me meus »¹⁵⁰.

Il serait important de noter que Franck dérive la centralité du corps propre en commençant par la téléologie d'une science idéale, qui dans l'œuvre de Husserl n'est élaborée que plus tard. Comme le rappelle Ricœur : « Il n'y a donc, au niveau des *Ideen I* et *II*, aucun privilège de l'histoire. »¹⁵¹. La lecture de Franck est fluide dans le sens inverse du développement de Husserl. Ce n'est pas en soi un problème, mais c'est par cette reconstruction rétroactive qu'il ouvre la possibilité de déterminer que cette relation entre *eidos* et *telos* fonctionne aussi bien au niveau de l'histoire transcendante que de l'intentionnalité même de la perception. Il devient alors évident que Franck propose en quelque sorte que la perception kinesthésique constitue en quelque sorte l'accomplissement même de ce que Husserl avait entrepris de réaliser dans la *Krisis* inachevée. Par conséquent, il faut dire que toutes les incohérences, les ambiguïtés ou les problèmes qui pourraient subsister dans la philosophie de l'histoire de Husserl¹⁵², l'aporie constitutive entre la transcendance et l'immanence, sont alors considérés comme résolus rétroactivement, ou résolubles par le biais du corps propre : « La chair devient ainsi le médium du regard phénoménologique, avant toute distinction de l'immanence et de la transcendance »¹⁵³. C'est précisément une telle résolution que Derrida trouvera profondément problématique. Pour lui, une lecture de Husserl ne peut pas simplement consister à aplanir les contradictions endémiques au projet phénoménologique afin de le situer sur un terrain plus ferme. Il s'agit plutôt de comprendre que la contradiction, ou la contradiction constitutive, est le fondement même de la

¹⁴⁹ Husserl E., *op. cit.*, p. 118 et *Ibid.*

¹⁵⁰ Franck D., *op. cit.*, p. 20.

¹⁵¹ Ricœur P., « Husserl et le sens de l'histoire », in *Revue de Métaphysique et de Morale* (1949), p. 286.

¹⁵² Cf. Ricœur P., *op. cit.*, pp. 309-316.

¹⁵³ Franck D., *op. cit.*, p. 24.

phénoménologie et qu'il ne faut donc pas la voir comme un problème mais plutôt penser avec elle. Il y a aussi le problème structurel qui accompagne la lecture reconstructive de Franck (un problème que nous avons soulevé chez la plupart des lectures « françaises » de Husserl¹⁵⁴). Une autre conséquence de la stratégie de Franck est qu'elle lui permet d'ignorer la nature de ce qui est proposé comme accomplissement de l'Idée de Raison : à savoir « l'Humanité européenne ». En outre, il ne la conduit pas à se demander si l'accomplissement téléologique qui s'opère à travers une perception corporelle originaire, n'est pas la même chose que le regard même de l'Homme européen ? Même quelqu'un comme Natalie Depraz, qui tout en abordant directement ce sujet, fournit néanmoins une réponse presque apologétique lorsqu'elle dit :

En d'autres termes, Husserl n'entérine-t-il pas un peu trop rapidement ce qu'une analyse marxiste nommerait un impérialisme ou un néocolonialisme culturel ? Ce serait oublier que quand Husserl prononce cette conférence, nous sommes en 1935 : l'Europe est politiquement menacée (en témoigne la montée du nazisme et du totalitarisme stalinien) ; d'autre part, Husserl, qui ne pouvait prévoir le mouvement général de décolonisation après 1945, n'aurait cependant pu qu'en être solidaire. Son analyse de l'Europe se situe donc sur un autre plan¹⁵⁵.

On ne voit pas pourquoi il faut être marxiste, ni pourquoi faut-il nécessairement s'engager dans une lecture « postcoloniale » de Husserl, afin d'entreprendre une analyse assidue de ce que Husserl entend précisément par homme européen. Derrida, nous le croyons, est fidèle à une telle entreprise. À travers une lecture profondément inspirée par Eugen Fink¹⁵⁶, Derrida, de son

¹⁵⁴ Évidemment, une question en réponse à une telle affirmation pourrait facilement être : Jacques English ou Jocelyn Benoist ne sont-ils pas des lecteurs tout aussi français de Husserl ? Plutôt que de répondre à cette question, nous nous contenterons de suggérer qu'elle méconnaît la nature même de ce qui est mis en jeu ici. Premièrement, nous avons déjà suggéré que la philosophie « française » n'est pas un terme univoque et nous ne disons pas que cette tradition dont nous parlons est la philosophie française ; troisièmement, une idée, telle que nous la concevons, ne peut être simplement critiquée en citant des exemplaires qui échapperaient en quelque sorte à ceux que nous mentionnons précisément, elle ne se limite pas non plus aux exemplaires mentionnés, ce que nous appelons une lecture « française » n'est une idée que dans la mesure où elle est symptomatique d'un désir ; troisièmement, « français » est une figure - une plus grande élaboration de ce concept sera disponible dans le Chapitre 3 « Europe ».

¹⁵⁵ Depraz N, « Commentaire », in *La Crise de l'humanité européenne* (1994), Natalie Depraz trad., p. 37.

¹⁵⁶ L'importance de Fink en ce qui concerne la compréhension par Derrida du problème spécifique de la genèse dans la phénoménologie a été soulignée par Leonard Lawlor. Voir Lawlor L., « Genesis and the Basic Problem of Phenomenology », in *Derrida and Husserl The Basic Problem of Phenomenology* (2002), pp. 11-24. En 1966, Derrida avait écrit un compte rendu d'un recueil d'essais de Fink où il dit : « L'importance des quatre études qui sont ici réunies n'a plus à être signalée. L'interprétation de la pensée husserlienne a une histoire. Ce volume en est l'un des plus remarquables monuments. » (Derrida J., « Review of Studien zur Phänomenologie, 1930—1939, La Haye, « Phenomenologica », (21) by Eugen Fink », in *Les Études philosophiques* (1966), pp. 549-550.

propre aveu, emprunte une voie différente de celle de nombre de ses contemporains¹⁵⁷. Nous avons choisi de nous concentrer sur son mémoire *Problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl* pour deux raisons : premièrement, parce qu'il inclut une lecture derridienne de la philosophie du temps et de l'histoire de Husserl qui devient centrale pour notre appréciation de la *Crise de l'humanité européenne* ; deuxièmement, je pense que ce texte soulève des thèmes et des concepts que nous croyons centraux pour le travail ultérieur plus connu de Derrida sur la phénoménologie. Bien qu'il y ait eu de nombreuses lectures importantes du *Problème*, il a reçu beaucoup moins d'attention que les plus connues *Introduction à l'origine de la géométrie* et *Voix et le phénomène*. Nous pensons qu'il s'agit là d'un oubli partiel qui a entravé notre capacité à reconnaître que la pensée de Derrida sur la différance peut être considérée comme une continuation du projet de Husserl, et non comme une disruption de celui-ci. Bien qu'il s'agisse d'une continuation *disjonctive*. Dans la troisième partie de ce mémoire, nous mettrons à profit les enseignements tirés de notre lecture de ce premier texte pour analyser sa lecture tardive de Husserl dans *Le Toucher*. La question de la téléologie du sens est au cœur de notre enquête.

¹⁵⁷ Si la « dialectique » devient un élément majeur de sa lecture, c'est en tant qu'une surenchère de la lecture dialectique de la phénoménologie proposée par Tran Duc Thao et Jean Cavaillès qui lui sert d'inspiration. Cf. Derrida J., « Avertissement », in *Le Problème de la genèse*, op. cit., p. vii.

Chapitre 1 : *Eidos* et *Telos* I

Nous allons d'abord nous concentrer sur l'analyse que Derrida fait des *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* de Husserl. A travers cette lecture, nous tenterons de montrer comment l'aporie constitutive du problème de la genèse est fondamentalement inhérent à la notion husserlienne de temporalité et va donc au cœur même de la phénoménologie elle-même. Comme le montre Derrida, l'analyse de Husserl commence par une *Ausschaltung der Weltzeit* ; c'est-à-dire que le temps objectif du monde est suspendu et « [c]e qui reste après cette mise hors circuit, c'est donc une durée phénoménologique, l'aperception immédiate du temps qui constitue le seul commencement possible et valable, la seule certitude originaire d'une réflexion sur le temps. »¹⁵⁸. Cette durée existe « [a]vant toute thèse existentielle » (Ibid.). En plus, elle nous ouvre à une temporalité qu'il *faut* – afin de maintenir l'époche et avec lui toute la phénoménologie -- distinguer « de l'objectivité temporelle « réelle » (real) exclue par la réduction »¹⁵⁹. Or, c'est l'impossibilité de garantir cette distinction qui va nous révéler le problème de la contradiction constitutive de la phénoménologie. C'est ainsi que Derrida généralise cette difficulté :

Or, si l'on reconnaît, comme le fera Husserl, que le « maintenant » originaire n'apparaît que par une synthèse passive du temps avec lui-même et par une rétention immédiate du passé, que le présent n'est constituant que parce qu'en émergeant dans sa nouveauté radicale d'un passé immédiatement constitué, il s'enracine en lui et ne s'apparaît comme présent que sur le fond de sa continuité passive avec le moment antérieur, on est alors en droit de poser la question suivante : quelle discontinuité radicale y a-t-il entre ce passé déjà constitué et le temps objectif qui s'impose à moi, constitué sans aucune intervention active de ma part¹⁶⁰ ?

Et ce problème est encore amplifié par le fait que le temps immanent de l'expérience a déjà un sens pour l'ego - ce qui montre qu'il a lui-même déjà été synthétisé, c'est-à-dire que le temps immanent vécu qui constitue le temps objectif du monde doit lui-même avoir déjà été constitué par une (hyper-)temporalité encore plus fondamentale. Cela montre que même lorsque nous réduisons le temps constitué, le temps immanent constituant reste dans une certaine mesure également constituée (par une hyper-temporalité). Cela signifie donc que le temps immanent, lui aussi, reste historique ou factice (par rapport à un « temps jadis » qui soit lui « antérieur »). Ainsi, un temps constitutif n'est jamais purement constitutif. Derrida en tire une conclusion

¹⁵⁸ Derrida J., *Le Problème de la genèse*, *op cit.*, p. 110.

¹⁵⁹ Derrida J., *op cit.*, p. 111.

¹⁶⁰ Derrida J., *op cit.*, pp. 111-112.

dialectique¹⁶¹ : ce qu'on vient d'exclure (dans ce cas, la facticité) se retrouve dans le temps imminent qui se constitue par l'exclusion de la facticité. Ce qui était exclu *reste* dans ce qui l'exclut. La *restance* d'un reste dans toute structure d'exclusion et d'épuration est la trace¹⁶² de l'autre. La généralisation de ce problème nous donnera les exemples d'entrelacs entre intérieur et extérieur si bien démontrés par Derrida dans les lectures déconstructives ultérieures¹⁶³.

Husserl, de sa part, n'accepte guère cette dialectique de contamination entre un temps immanent et un temps factice. Pour lui, le reste reste un problème à résoudre. Le désir de simplifier l'aporie du temps le mène à proposer comme fin une Idée *a priori* du temps. Derrida insiste donc que le développement d'une phénoménologie de l'histoire ou bien une téléologie transcendante n'est pas un accident. Husserl est obligé de se tourner vers une téléologie d'« l'idée d'une explication de l'ego comme tâche infinie de la Raison »¹⁶⁴ afin de sauver la phénoménologie. Mais il le fait tout en trahissant la phénoménologie car "[c]ette téléologie ne pouvait par essence être donnée dans une évidence originaire à un sujet concret »¹⁶⁵. La lecture « française » de Husserl semble ignorer cette nécessité. Elle privilégie *Ideen II*, non seulement comme une solution à cette aporie, mais aussi comme un moyen d'ignorer l'insatisfaction obsessionnelle de Husserl par rapport à ses propres analyses. Derrida, en revanche, considère que le tournant tardif de Husserl vers une philosophie de l'histoire est déjà impliqué dans sa position antérieure. Par conséquent, il serait inadéquat de ne pas suivre Husserl jusqu'à la conclusion même du progrès de sa pensée. Derrida et Ricœur insistent tous deux sur la nécessité de suivre jusqu'au bout la pulsion qui pousse Husserl à passer des *Idées* aux *Médiations cartésiennes*, et finalement à la *Krisis*, sinon on risque d'oublier lire le *désir* qui motive Husserl à chercher une phénoménologie toujours plus radicale – de la renouveler, de la refonder, de l'abandonner pour commencer de nouveau. Un engagement sérieux avec Husserl, ne peut pas prendre ce désir obstiné et admirable¹⁶⁶ comme un simple épiphénomène. On doit le lire comme une composante

¹⁶¹ « je poursuivais la lecture ainsi engagée, le mot « dialectique » ait fini soit par disparaître totalement, soit même par désigner *ce sans quoi* ou à l'écarte de quoi il fallait penser la différence, le supplément d'origine, et la trace... » (Derrida J., « Avertissement », in *op. cit.*, p. vii.)

¹⁶² « [L]a trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'elle y introduit. », Derrida J., *La Voix et le phénomène* (1993), p.75.

¹⁶³ Voir par exemple Derrida J., « La Double Séance », in *La Dissémination* (1969), pp. 215-349.

¹⁶⁴ Derrida J., *Le Problème de la genèse*, *op. cit.*, p. 247.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Derrida dit également « responsable » dans une appréciations honnête de Husserl. Cette citation montre bien la proximité entre ces deux penseurs. Derrida jusqu'à sa fin reste husserlien : « Par exemple l'accès à l'*alter ego* ne se livre à aucune intuition originaire, seulement à une analogie, à ce qu'il [Husserl] appelle une « appréhension » analogique. On n'est jamais du côté de l'autre, de son ici maintenant originaire, jamais dans sa tête si vous voulez. Brèche essentielle dans la phénoménologie... ce qui est admirable chez ce philosophe, c'est que devant ces difficultés apparemment insurmontables, il ne renonce ni ne se résigne, il tente d'ajuster scrupuleusement ses analyses en maintenant le plus longtemps possible, héroïquement, son

fondamentale du projet phénoménologique. C'est précisément la raison pour laquelle Derrida insiste sur le fait que dès le début, c'est-à-dire dès la Philosophie de l'Arithmétique, Husserl s'est toujours dirigé vers cette fin (et n'est-ce pas là la structure même de l'intentionnalité ?). Derrida insiste donc sur le fait que si la phénoménologie husserlienne doit être dépassée, elle doit l'être au moment où elle trahit son intention même, tout en réalisant cette intention au degré le plus absolu. C'est cette contradiction fondamentale *au cœur du désir* de Husserl qu'il faut lire. Par conséquent, rester fidèle à Husserl même là où Husserl est infidèle à lui-même, amène Derrida à faire les observations suivantes. S'il existe une Idée transcendante de la Raison, n'est-il pas légitime de se demander quel serait le sujet de cette Idée ? Pour qui, quel moi, cette Idée serait-elle une Idée ? Ou encore, qui serait le sujet de l'intention de l'histoire ? Et s'il existe un tel sujet transcendantal garantissant le progrès de la raison, ne signifierait-il pas que le phénoménologue, Husserl lui-même, dont la méditation révèle l'intention de l'histoire, n'est que *le produit* de cette intention ? Cela veut dire que « [m]ystérieusement, la phénoménologie [est] aussi la « preuve » de la téléologie. »¹⁶⁷ aussi bien que son instrument de réalisation. En outre, si cette téléologie est en effet dynamisée par une intentionnalité suprasubjective et omnitemporelle, comment peut-elle simultanément entrer en crise ?

[C]omment l'idée téléologique peut-elle être démentie, ignorée, pervertie ou dissimulée, inexistante ou « oubliée » pour certains sujets, à certains moments de l'histoire, en certains lieux du monde ? Comment la « crise » d'une idée téléologique transcendante est-elle possible¹⁶⁸ ?

Si cette crise était nécessaire pour le sauvetage phénoménologique de cette téléologie, alors cet « oubli d'origine » n'est pas accidentel ; la crise n'est pas un supplément évitable de cette téléologie, elle est plutôt constitutive de cette téléologie. De surcroît, L'existence d'une crise signifie que l'histoire empirique ne peut jamais être suspendue :

Est-ce que la simple existence de « crises » ne nous obligera pas à faire descendre dans une histoire « mondaine » l'idée de la philosophie et à prêter un rôle constituant à l'événement empirique lui-même ? La téléologie serait ainsi, toujours la même dialectique du temps et la même synthèse *a priori* de l'être et du temps, à la fois production et produit de l'histoire¹⁶⁹.

axiomatique et sa méthodologie, et en y marquant les lieux de la limite ou de l'échec, de la refonte nécessaire. Il y a là un exemple respectable de responsabilité philosophique. » (Derrida J. et Spire A., *Au-delà des apparences* (2002), p. 33.)

¹⁶⁷ Derrida J., *op cit.*, p. 248.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Derrida J., *op cit.*, p. 249.

Nous voyons ici que la dialectique de contamination entre un temps immanent et un temps empirique infiltre la relation entre une histoire transcendantale et une histoire empirique. Cela montre que cette aporie n'est pas seulement un moment d'inconfort au sein du projet phénoménologique, mais qu'elle percole à travers tout celui-ci : elle est en quelque sorte *le* projet lui-même. En fait, à la fin de son œuvre on apprécie que *Krisis* n'est qu'un nom pour l'aporie de la constitution --- le problème de la genèse : c'est la crise de la chute dans l'histoire empirique qui est en fait nécessaire, car elle permet de récupérer l'être dans l'idée infinie et indéfinie de la fin téléologique. Le temps téléologique récupère l'être étant donné qu'il y a toujours déjà une synthèse *a priori* de l'être et du temps. Mais cette récupération est rendue nécessaire par la chute dans l'histoire avec son risque d'oubli. Cela ne fait que confirmer le rôle constitutif de l'empirico-historique. « La crise » doit donc venir « avant » *et* la téléologie *et* l'être. D'autre part, la téléologie et l'être se réalisent dans la neutralisation de cette « crise » qui produit pourtant la téléologie et l'être. Donc une réduction absolue, si c'était possible, serait la Mort.

Husserl considère la (hyper-génétique) crise comme supplémentaire, et il croit donc que cet oubli peut être oublié. Il s'acharne à penser que l'empirico-historique peut être suspendu afin d'arriver à l'identité essentielle. Husserl refuse donc de reconnaître le rôle constitutif des crises. Cela veut dire que, pour lui, toute *complexité* de l'origine devrait se réduire à une *simplicité* originelle : et cette pulsion assidue à la réduction devient le moteur même de la phénoménologie. Mais en même temps (et c'est évidemment une question du temps) cette pulsion qui fait bouger la phénoménologie n'est rien que son problème, elle est une difficulté à expier.

Chapitre 2 : L' « Origine » est originairement de deux origines

Husserl déclare vers le début des *Vorlesungen* que Brentano avait aussi essayé d'attaquer le problème de la temporalité. Cependant, en montrant les lacunes de son analyse, Husserl espère fournir une théorie du temps beaucoup plus adéquate. La critique principale de Husserl est que la théorie de l'association originelle de Brentano est incapable de fournir une explication de la production originelle du temps et des différences irréductibles dans notre expérience du temps - c'est-à-dire entre passé, présent et futur. Brentano nous offre qu'une temporalité unimodale (dans le présent) qui va contre toute expérience plurimodale du temps.

Contre la théorie brentanienne, Husserl commence par une démarche proprement phénoménologique, c'est-à-dire : la suspension du temps mondain (*Aushaltung der Weltzeit*). Cela signifie l'« exclusion complète de toute espèce de supposition, d'affirmation, de conviction à l'égard du temps objectif »¹⁷⁰. Comme l'explique très clairement Husserl : « Pas plus que la chose réelle, le monde réel, ne sont un *Datum* phénoménologique, pas davantage n'est un *Datum* phénoménologique le temps du monde, le temps chosique, le temps de la nature au sens des sciences de la nature, ni par conséquent celui de la psychologie en tant que science de la nature qui a pour objet le physique »¹⁷¹. Ce qui est préservé de cette exclusion est l'objet temporel phénoménologique, qui n'est rien d'autre que « le temps apparaissant, la durée apparaissant en tant que tels »¹⁷². C'est une apparence dont on ne peut douter, car en douter serait « vide de sens »¹⁷³. Comme le précise Husserl :

Que la conscience d'un processus sonore, d'une mélodie que je suis en train d'entendre, montre une succession, c'est là pour nous l'objet d'une évidence qui fait apparaître le doute et la négation, quels qu'ils soient, comme vides de sens¹⁷⁴.

Cette temporalité imminente et interne (non-mondaine) n'est pas en tant que telle perçue mais plutôt *pressentie* « en chair et en os ». Il faut souligner que Husserl marque à ce stade une différence entre une temporalité perçue et une temporalité sentie, cette dernière étant ce qui est phénoménologiquement pertinent. Afin de mieux expliquer la nature de l'expérience phénoménologique, Husserl nous fournit l'exemple suivant :

Regardons un morceau de craie ; nous fermons les yeux et le réouvrons. Nous avons alors deux perceptions. Nous disons que nous voyons la même craie deux fois. Nous avons donc ici des contenus temporels séparés, et nous apercevons bien une distinction

¹⁷⁰ Husserl E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1964), Henri Dussrot trad., p. 6.

¹⁷¹ Husserl E., *op. cit.*, pp. 6-7.

¹⁷² Husserl E., *op. cit.*, p. 7.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

temporelle phénoménologique, une séparation, mais dans l'objet il n'y a pas de séparation, il est le même : dans l'objet, durée ; dans le phénomène, changement. Ainsi pouvons-nous également ressentir subjectivement une succession temporelle, où objectivement c'est une coexistence qu'il faut constater. Le contenu vécu est « objectivité », en sorte que l'objet est constitué, sur le mode l'appréhension, à partir du matériau des contenus vécus. Mais l'objet n'est pas simplement une somme ou un complexe de ces « contenus », qui n'entrent nullement en lui, il est plus et autre chose qu'un contenu. L'objectivité appartient à l'« expérience », et précisément à l'unité de l'expérience, à l'enchaînement de la nature selon des lois d'expérience¹⁷⁵.

Cela signifie que lorsque nous tenons un morceau de craie ou que nous avons un objet devant les yeux, le fait de fermer les yeux ou de les détourner fait disparaître le contenu de l'objet de notre perception, mais nous faisons néanmoins « l'expérience » de l'existence continue de l'objet (*Il se vit*). Si ce n'était pas le cas, nous aurions l'impression que le monde devant nous s'éteint chaque fois que nous nous en détournons. Or, ce n'est jamais le cas. L'objectivité, que la chose repose, car il appartient à l'expérience même de l'objet. Nous ne percevons pas simplement les contenus variables d'un objet, mais nous faisons également l'expérience de son objectivité en tant que *là*. C'est donc une erreur de penser que la phénoménologie ne s'intéresse qu'à l'expérience (c'est-à-dire à l'expérience d'un contenu) mais but « ce dont l'expérience est l'expérience (*aus denen das Erfabrene phenomenologisch besteht*) »¹⁷⁶. Ce sens plus profond de l'expérience est toujours décrit et circonscrit par Husserl à travers l'établissement d'une distinction entre le propre et l'impropre (ce qui deviendra un point de critique majeur pour Derrida). Dans le cas d'une analyse du temps phénoménologique, nous avons donc les « formations primitives de la conscience du temps, dans lesquelles les différences primitives du temporel se constituent, *dans un mode intuitif et propre*, comme les sources originaires de toutes les évidences relatives au temps »¹⁷⁷ [c'est moi qui souligne]. Ce mode propre et primitif du temps est ce que Husserl appelle dans son sens phénoménologique précis, en le différenciant d'un temps psychologique¹⁷⁸, l'« origine » du temps. L'objectif de la critique de Derrida sera de montrer que cette origine propre est toujours contaminée par ce qu'elle exclut et ce qui est impropre - et que cette « synthèse » même du propre et de l'impropre, ce que nous appelons aussi une dialectique de la contamination, est la nature même de l'expérience. Le projet husserlien se définit par son refus d'accepter cette contamination

¹⁷⁵ Husserl E., *op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁶ Husserl E., *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ « Cette question de l'origine ne doit pas être confondue avec la question de l'origine psychologique [...] Ce qui est en cause dans cette question psychologique, c'est le matériel de sensation originel, duquel naît, dans l'individu humain et même dans l'espèce, l'intuition objective de l'espace et du temps. », Husserl E., *op. cit.*, pp. 14-15.

et par sa tentative d'immuniser la phénoménologie contre elle. C'est cette volonté qui le conduira à ériger la phénoménologie en métaphysique absolue en posant une Idée téléologique de l'histoire. Cette finalité téléologique est ce qui garantit, ou tente de garantir, la pureté et la rectitude de l'« origine » du temps. – ce qu'il appelle également l'a priori du temps.

Dans ses dernières œuvres, cet a priori temporel – nous avons déjà noté les contradictions de ce concept dans la section précédente – est établi ou sécurisé par la revendication d'une clarification progressive et graduelle de la motivation téléologique de l'Idée. Alors, ce que l'œuvre de Husserl met en évidence, et c'est pourquoi il était nécessaire que Derrida la suive, pour ainsi dire, de bout en bout, c'est une certaine *nécessité* qui n'est rien de moins qu'une nécessité structurelle -- *la détermination des premières choses implique nécessairement la détermination des dernières*. Il existe une corrélation définitive et indéniable entre les deux. Cela peut paraître évident, mais nous pensons que ce point est au cœur même de la lecture derridienne de Husserl. Pour qu'il soit possible de déterminer une origine propre, il est nécessaire de déterminer son *telos*. Cette nécessité découle de la *volonté* même du propre. Il serait structurellement impossible de déterminer l'un sans l'autre, ou du moins c'est le cœur de la découverte derridienne. Si l'on doit donc comprendre l'œuvre de Derrida dans sa continuité, il faut y voir une tentative de rester fidèle à ce qui est raisonnable, malgré le fait que l'on doute de ce que l'on appelle une Idée téléologique de la Raison. Son but est d'établir une « origine » et un « telos » (Derrida répète en quelque sorte Husserl) – mais de les établir dans leur *complexité* inhérente et non dans leur *simplicité*. On pourrait dire que ce que fait ou réalise la déconstruction est une complication. Elle tente d'inscrire cette complication comme une « synthèse originale »¹⁷⁹.

Par la suite, Husserl s'intéresse à résumer l'analyse du temps fait par Brentano¹⁸⁰. Il dit que lorsque nous percevons quelque chose « il est de règle que le perçu demeure présent un certain laps de temps, mais non sans se modifier »¹⁸¹. Il n'y a pas seulement une alternance d'intensité ou de « plénitude », mais il y a également une altération temporelle nécessaire « qui ne manque jamais »¹⁸². C'est « ce qui demeure de la sorte dans la conscience apparaît comme quelque chose de plus ou moins passé, et, pour ainsi dire, de repoussé temporellement. »¹⁸³. Il est

¹⁷⁹ L'origine complexe est ce que Derrida appellera « *Khôra* » et le *telos* complexe est ce qu'il appellera « messianisme sans messianisme », ou plus tard « l'inconditionnelle ». Cf. Derrida J., *Khôra* (1993) et Derrida J., *Spectres de Marx* (1993). Par exemple à l'égard de *Khôra*, Derrida dit : « Dans le couple hors du couple, cette mère étrange qui donne lieu sans engendrer, nous ne pouvons plus la considérer comme une origine. Elle échappe à tout schème anthropo-théologique, à toute histoire, à toute révélation, à toute vérité. Pré-originale, avant et hors de toute génération, elle n'a même plus le sens d' un passé, d' un présent passé. », Derrida J., *op. cit.*, p. 92. La mère ou *Khôra* est l'origine non-originale.

¹⁸⁰ La position de Brentano reçoit son élaboration entre les §3 et §5 avant d'être critiquée au §6.

¹⁸¹ Husserl E., *op. cit.*, p. 19.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

important de noter que cette analyse d'un objet temporel prend pour exemple principal le son ou la mélodie. Lorsqu'un son résonne et s'arrête, cette cessation du son en tant que stimulus ne signifie pas sa disparition absolue. « Lorsqu'un son nouveau retentit, le précédent n'a pas disparu sans laisser de trace, sinon nous serions bien incapables de discerner les relations entre sons qui se suivent l'un l'autre »¹⁸⁴. Si c'était le cas, chaque son n'existerait pour nous que dans le présent et nous ne serions jamais capables de reconnaître quelque chose de composite comme une mélodie. Mais en même temps, ce son retenu ne peut pas être retenu comme tel sans une certaine modification, sinon nous aurions toujours une cacophonie de sons multiples.

C'est seulement parce qu'intervient cette modification spécifique, qui veut que chaque sensation de son, après la disparition de l'excitation qui l'a engendrée, éveille d'elle-même une représentation semblable et munie d'une détermination temporelle, et parce que cette modification temporelle se transforme continûment, que peut avoir lieu la représentation d'une mélodie, en ce que les sons individuels ont chacun leur place déterminée et leur mesure temporelle déterminée¹⁸⁵.

La principale faculté responsable de cette modification temporelle selon Brentano est l'imagination à travers ce qu'il appelle « l'association originaire ».

Comment une imagination productive crée-t-elle ce qu'il appelle « l'association originelle » ? Tout d'abord, Husserl nous explique que les différents penseurs du concept de temps n'ont pas réussi à différencier le temps d'autres formes de sensations comme les couleurs ou les sons. Selon ces penseurs « de même que nous sentons une couleur, nous sentons aussi la durée de la couleur » (*Leçons*, 21). Pour eux, la durée temporelle tout comme la qualité et l'intensité seraient également une sensation immanente. Cependant, ce serait une erreur psychologue :

De ce que l'excitation dure, il ne s'ensuit pas que la sensation est sentie comme ayant une durée, mais seulement que la sensation dure elle aussi¹⁸⁶.

En outre, cette critique est valable de manière équivalente pour le problème de la succession :

Durée de la sensation et sensation de la durée font deux. Et il en va de même pour la succession. Succession de sensations et sensation de la succession ne sont pas la même chose¹⁸⁷.

Il est facile de voir comment cette problématique est exactement analogue à l'aporie du mouvement telle que démontre dans les Paradoxes de Zénon (discutés ci-dessus). Comme le note Husserl :loi

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Husserl E., *op. cit.*, p. 20.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

[S]i, dans le cas d'un mouvement, le corps mû était maintenu sans changement dans la conscience en chacune de ses positions, l'espace parcouru nous paraîtrait rempli de façon continue, mais nous n'aurions pas la représentation d'un mouvement¹⁸⁸.

Brentano, de sa part, tente de résoudre ce problème de la représentation du mouvement en soi (ce que Derrida a appelé « le mouvement absolu en soi », par opposition à la représentation des moments du mouvement) par sa théorie de l'association originelle produite par une imagination productive. Chaque instant de sensation « reçoit, en passant dans l'imagination, le caractère temporel »¹⁸⁹. L'excitation produit une sensation et lorsque l'excitation disparaît, la sensation disparaît également. Or, cela veut dire que « la sensation deviant à présent elle-même créatrice : elle se fabrique une représentation imaginaire (*Phantasie-vorstellung*) toute pareille, ou presque, quant au contenu, et enrichie du caractère temporel »¹⁹⁰. C'est le noyau de ce que l'on entend par « association originaire ».

La raison de l'insatisfaction de Husserl face à une telle analyse est la suivante : L'échec de Brentano est dû au fait que ses analyses restent psychologisantes, alors que ce n'est qu'à travers la méthode phénoménologique maintenant une séparation entre l'empirique et le transcendantal – à travers l'époché – que nous pouvons espérer arriver à une analyse rigoureuse du temps. Comme l'explique Derrida, Brentano nous offre une « vie dialectique de la conscience temporelle, unissant continuité et discontinuité, négation et promotion de soi, dépassement et conservation [, et cette dialectique] n'apparaît comme telle, selon Husserl, qu'à cause de l'impureté d'une analyse qui mêle l'empirique à l'originaire »¹⁹¹. L'un d'autres aspects fondamentaux de l'insuffisance de la théorie de Brentano est qu'il rend la faculté de l'imagination responsable de la production des représentations temporelles :

C'est l'imagination qui, détenant les clés du domaine de l'absence en général, peut conserver ou retenir une expérience disparue pour la transformation en « passé », anticiper sur une expérience à venir pour produire la représentation du futur¹⁹².

Pourtant, pour Husserl cette priorité accordée à l'imagination est profondément problématique :

D'une part, on ne comprend pas comment une expérience originellement intemporelle, identique à elle-même dans un présent absolu et sans faille peut par la suite recevoir de l'extérieur une détermination temporelle. A chaque instant nous risquerions de nous méprendre en localisant tel ou tel souvenir dans le passé ; nous mêlerions constamment les expériences et leurs images dans la plus grande confusion ; l'évidence du passé et la

¹⁸⁸ Husserl E., *op. cit.*, p. 22.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Derrida J., *op. cit.*, p. 115.

¹⁹² Derrida J., *op. cit.*, p. 116.

possibilité essentielle d'un futur ne présenteraient aucune garantie absolue puisqu'elles seraient construites par une activité de l'imagination. L'attente et le souvenir seraient confondus. D'autre part, comment une imagination, faculté exclusivement « reproductrice », pourrait-elle engendrer la nouveauté absolue d'un présent¹⁹³ ?

Il y a toujours le risque avec cette théorie de Brentano, donnant la primauté à l'imagination, que le passé et le futur deviennent irréels (simplement des illusions ou des images - l'expérience du passé, du présent et du futur apparaîtra comme une simple illusion de mouvement - le mouvement du temps ne serait plus essentiel à l'explication du temps). Un autre aspect de cette critique est que l'imagination est elle-même a priori temporelle et qu'elle ne peut donc pas être à la source du temps.

Cependant, la solution husserlienne ne fera pas beaucoup mieux pour se sauver des contradictions inhérentes à toute analyse du temps. L'analyse phénoménologique réduit le temps à son apparence de noème. C'est cette signification du temps qui est statique et qui est l'objet de l'analyse de Husserl. Mais comme le note Derrida, ce noème est lui-même constitué par un sujet temporel. Cela signifie que derrière chaque noème il y a la noèse, ou la production de l'apparence - donc cette signification eidétique du temps nous renvoie à un temps plus profond (une temporalité hyper-temporel).

[Tout] « eidos » du temps vécu est lui-même temporel, constitué dans une temporalité. Il n'apparaît comme statique que s'il est délié de la temporalité où il se fonde¹⁹⁴.

Par conséquent, le problème de la théorie de Husserl est qu'elle tombe dans un *regressio ad infinitum* – il y a toujours une (hyper-)temporalité d'une temporalité qui constitue un objet temporel, et ainsi de suite. Afin d'éviter cette absurdité Husserl est obligé de réduire la genèse à « un moment nécessaire à l'intérieur du champ originaire »¹⁹⁵. Ce que cela signifie pour Derrida, c'est que la phénoménologie est obligée à ce stade de céder la place à l'ontologie. À ce stade, on comprend pourquoi tant de penseurs français se tournent vers *Ideen II* comme prolongement naturel de cette démarche ontologique de Husserl - ils le suivent en ce sens pour résoudre le problème de la genèse par une ontologie du corps esthétique. Husserl jette les bases d'une telle possibilité car il fusionne le problème de la genèse avec celui d'une « synthèse a priori vécue »¹⁹⁶.

Pour rendre compte d'une temporalité vécue, il est nécessaire de postuler une « continue synthèse a priori où l'enrichissement et la nouveauté temporels ne sont possibles et n'apparaissent comme tels que par une « rétention » qui assume ce qui vient d'être constitué dans

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Derrida J., *op cit.*, p. 118.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

le présent antérieur [...] »¹⁹⁷. Donc, c'est par le biais de la faculté de mémoire que l'on peut réactualiser le sens originel d'un vécu *constitué*. Mais comme nous le savons déjà, la réduction eidétique est applicable aux faits empiriques. Donc l'appliquer à un vécu temporel constitué serait le considérer ou le traiter comme un fait empirique. Nous retombons alors dans le paradoxe, car le vécu se constitue précisément en tant que temporalité non-empirique (à travers l'époché de la temporalité mondaine). En conséquence, tout ce qui était suspendu par l'époché réintègre le vécu - et l'empirique est réintroduite dans la conscience transcendantale du temps interne. Derrida le décrit ainsi :

Si inversement on tient compte de l'irréductible originalité du vécu et si l'on se défend d'assimiler le vécu constitué au monde constitué, la réduction eidétique devient impossible. Elle n'a plus aucun fondement, *l'existence et l'essence ne se séparant pas dans la sphère de la conscience* [c'est moi qui souligne]¹⁹⁸.

Le noyau du problème provient du fait que toute perception d'un objet temporel est elle-même temporelle - ce qui conduit à une *regressio ad infinitum*.

Ce qui est le plus pertinent pour nous à la lumière de notre lecture de la réception française de Husserl est, comme insiste Derrida, que le concept de la synthèse passive d'une impression originelle *doit également* succomber à ce paradoxe. L'auto-affection esthétique n'en peut être une solution. Tout objet temporel est constitué à partir d'une impression originelle de la pure donnée hylétique. Cet objet est donné par l'unité des rétentions et des protentions d'une impression. Cependant, ceci nous ouvre au problème du statut ontologique de cet objet temporel. En effet, les rétentions et les protentions ne sont pas « réel » au sens phénoménologique du terme. Cette distinction est nécessaire car c'est ce qui sépare la phénoménologie du psychologisme. La réalité (*réel*) dans son sens phénoménologique est strictement ce qui apparaît et c'est quelque chose de complètement différent d'une réalité naturelle. Par conséquent, la rétention n'est pas une impression affaiblie ou ne résulte pas de l'affaiblissement d'une impression immédiate. Par conséquent, la rétention n'est pas seulement une question de force et d'intensité. C'est ce que souligne Derrida, et nous pensons que c'est un point très sérieux. La rétention doit être pensée phénoménologiquement comme une « « quasi »-présence du passé ». Mais comment distinguer cette quasi-réalité de la rétention d'une hallucination ? La mélodie en tant qu'objet temporel ne risque-t-elle pas alors de devenir un pur fantasme ? Cela ne serait possible que si « [...] l'irréalité du « quasi »-son dans la rétention [est] constituante de la temporalité

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

phénoménologique parce qu'elle est fondée à l'origine sur la réalité (*real*) du son déjà constituée [...] »¹⁹⁹. Derrida en tire la conclusion suivante :

La synthèse *a priori* phénoménologique n'est-elle pas possible par une synthèse *a priori* ontologique fondamentale et plus originaire que le vécu noématique²⁰⁰ ?

Cela signifierait que l'*a priori* d'une impression originaire (comme origine de l'origine, disons) est la passivité d'une corrélation à une pure sensation. Cela introduit une certaine ambiguïté dans l'intentionnalité - elle serait prise dans une dialectique irrésoluble entre « production et réceptivité, création et intuition, activité et passivité »²⁰¹.

La sensation pure en tant que corrélat d'une impression originaire est un « « datum hylétique » passivement reçu »²⁰². Cela signifie qu'il y a une impression antécédente nécessaire « avant » toute rétention. Or, cela ne réintroduit-il pas sous une autre forme « l'objet transcendant qu'il prétendait exclure de ses analyses ? »²⁰³. N'est-ce pas que Husserl reproduit ici le problème d'une chose transcendantale en soi – disons un *noûmenon* ? Ne faut-il pas présupposer que cet objet *a priori* serait alors plus qu'une *apparition* car il ne serait pas à proprement parler un phénomène. C'est précisément ceci que Levinas a noté quand il a parlé d'une intentionnalité non-objectif. La phénoménologie se dépasse qu'elle est obligée d'accepter quelque chose qui n'est plus une chose phénoménale. Dans ce cas, nous pouvons également voir que cette plus qu'une apparition serait également « l'origine et fondement de toute apparition »²⁰⁴. Or, selon Derrida, ce geste de développer une ontologie esthétique à la « française », c'est-à-dire une ontologie de l'impression esthétique originaire ignore la radicalité du problème. Comme il le dit : « [à] travers le « noème » temporel, c'est l'être même du temps qui est visé »²⁰⁵. Donc chaque décision ontologique sur l'être du temps réduit le temps à un être. Pourtant cet être du temps n'est pas une apparition. Donc il n'est pas un phénomène et par conséquent n'est pas présent. Il est nécessairement un non-présent et également un non-quasi-présent. L'être du temps ne peut en aucun cas être une modalité du présent. En même temps, ce non-présent est intimement lié au présent et à la présence et il n'est pas pensable sans lui. Une « impression originaire » est originairement dépendante d'un non-présent qui est pourtant reçu passivement *a priori* pour la constitution même de ce qui est *a priori*, c'est-à-dire l'« impression originaire » -- Voilà le problème. Le non-présent est (hyper-)originaire à l'impression originaire, mais ce non-présent ne se donne comme originaire « à la suite de » l'impression qui lui est (hyper-)originaire. Une

¹⁹⁹ Derrida J., *op cit.*, p. 120.

²⁰⁰ Derrida J., *op cit.*, pp. 120-121.

²⁰¹ Derrida J., *op cit.*, p. 121.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Derrida J., *op cit.*, p. 122.

²⁰⁵ *Ibid.*

ontologie de l'expérience esthétique refuserait de penser cette dialectique contaminante entre l'impression de l'origine et le non-présent. On ne peut jamais incorporer le non-présent dans l'expérience esthétique sans reste. L'accent de Derrida est de penser cet entrelacs « originel » de *deux origines* : l'expérience esthétique et le non-présent.

Le présent originaire et constituant n'est donc absolu que dans sa continuité avec un « non-présent » qui est tout à la fois constitué avant lui, pat lui, et en lui²⁰⁶.

C'est à partir de cette complexité des origines que Derrida pose sa compréhension d'une synthèse originelle - c'est cette « synthèse » du présent et du non-présent.

La synthèse originaire est justement celle du constitué et du constituant, du présent et du non-présent, de la temporalité originaire et de la temporalité objective. Il est nécessaire que la temporalité du vécu immanent soit le commencement absolu de l'apparition du temps, mais elle s'apparaît précisément comme commencement absolu grâce à une « rétention »²⁰⁷.

Cette « rétention » réapparaît dans les textes des années 60s en tant que « la trace ». Il faut comprendre comment elle est différente d'une rétention responsable de l'unité d'un objet temporel. C'est précisément pour cette raison qu'elle apparaît entre guillemets dans le texte. Il s'agit d'une rétention de corrélation à un datum hylétique originaire qui est « avant » l'objet temporel. C'est une temporalité vécue qui s'inaugure dans une temporalité qui doit être retenue pour que la temporalité devienne un vécu phénoménologique. Ce qui est « retenu » contamine une temporalité vécue avec la temporalité empirique ou historique qui doit être suspendue en première instance afin d'arriver à un temps phénoménologiquement vécu. Par conséquent, cet acte même de suspension comme exclusion est « originairement rétentionnel »²⁰⁸. Il retient originellement comme origine de l'origine ce qui est exclu afin de déterminer une origine. En tant qu'acte, l'exclusion est originairement rétentionnelle. Et le contenu de ce qui est exclu contamine l'expérience purifiée. L'essence est contaminée par l'existence ; la transcendance est contaminée par l'empirisme ; le temps vécu phénoménologiquement est contaminé par le temps historique ; et comme nous le verrons plus tard dans notre texte, l'« Europe » en tant que figure spirituelle de l'infinitude indéfinie est contaminée par l'Europe empirico-historique.

²⁰⁶ Derrida J., *op cit.*, p. 123.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Derrida J., *op cit.*, p. 124.

Chapitre 3 : « Europe »

I : *Husserl et le corps spirituel*

« Europe », Husserl nous le dit est en crise et c'est à la science de l'esprit de le guérir. Cependant, malgré la grande maladie qui affecte les nations européennes²⁰⁹, les sciences de l'esprit ne fournissent guère le même secours qu'une médecine scientifique peut fournir aux malades. Or, c'est 1935, la lèpre nous pourrit de l'intérieur. La science de la nature, malgré toute son efficacité, s'avère incapable d'arrêter la descente de l'homme européen à sa décrépitude. Alors, il faut que ce soit une autre « science » qui nous offre notre remède, une autre vaccination, qui nous protège de cette gangrène de nos sens. Il y en a donc deux sciences : l'une de la nature, et l'autre de l'esprit. Pendant cette éclipse de la raison, le relativisme vient ronger la moelle de tout ce que nous savons, tout notre espoir se transforme en déception, toute notre joie en cendres. La science de la nature se voit évidée par la bêtise, son exactitude et son unité se trouvent déchirés par la *Sinnlosigkeit der Abgrund*. Il est clair que la tâche de sécuriser la science de la nature contre tout relativisme a amené Husserl à considérer l'importance d'une science plus fondamentale. Notre salut n'est possible par une science *meta---physis* – c'est-à-dire : de l'esprit²¹⁰.

A l'aune de cette nouvelle science métaphysique, il est maintenant possible de proposer une santé qui est propre à l'esprit. Cependant, Le désir de réaliser cette intention se heurte à un problème primordial qu'il faut d'abord résoudre. Comment parler de l'esprit ? Pour parler de l'esprit ne faut-il pas nécessairement passer par la nature ? Pour parvenir à une telle science, il importe tout d'abord de reconnaître que « la spiritualité animale » est fondée « causalement » dans le corps. L'esprit ne se donne pas à nous par une quelconque immédiateté. Le corps médiatise notre volonté même à toute immédiateté. « Le spirituel dans l'homme est certainement fondé sur la physis dans l'homme, toute vie de l'âme humaine individuelle (*einzel-menschliche Seelenleben*) est fondée sur le corporel (*Körperlichkeit*), et toute communauté aussi sur les corps (*Körpern*) des

²⁰⁹ Et étant donné que ce texte a été présenté en 1935, il n'est pas difficile d'imaginer ce à quoi Husserl fait allusion ici. Dans sa lettre à Lévy-Bruhl écrit à l'époque de la Conférence de Vienne Husserl décrit ainsi la situation actuelle : « ...j'ai été arraché au contexte par des dérangements extérieurs (je ne fais qu'indiquer que je suis malheureusement obligé d'écrire beaucoup de lettres pour arriver par des recommandations extérieures à aider ceux qui ont été légalement gravement frappés par la nouvelle construction [*Neubau*] de la nation allemande, et parmi eux mon propre fils qui, tout comme le vôtre, a pour profession scientifique d'être professeur de droit ou plutôt qui l'était et qui doit maintenant songer à se construire [*aufzubauen*] un nouvel avenir à l'étranger). », Husserl E., « Sur la mythologie primitive Lettre d'Edmund Husserl à Lévy-Bruhl », in *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie* (1988), Philippe Soulez trad., p.67.

²¹⁰ « Wenden wir nun den Blick von der menschlichen Leiblichkeit auf die menschliche Geistigkeit, das Thema der sogenannten Geisteswissenschaften. », Husserl E., *HUSSERLIANA VI* (1984), p. 314. La locution « menschlichen Leiblichkeit » est traduite par « chair de l'homme » dans l'édition française de Granel, voir. Husserl E., *op. cité*, p. 347.

hommes individuels qui en sont les membres. »²¹¹. En ce cas, afin de fournir une analyse exacte de l'esprit, comme on peut le faire pour la nature, les savants supposent qu'il soit alors nécessaire de régresser « jusqu'à l'infrastructure corporelle (*körperlichen Unterlagen*) »²¹². Ensuite les savants « conduisent leurs explications grâce à la physique et la chimie exactes », espérant de reproduire la méthodologie des sciences naturelles pour l'étude de ce qui n'est pas de la nature. Cependant, Husserl nous assure qu'un tel projet échouerait toujours. Seule la nature pourrait être étudiée de cette manière car elle forme « en elle-même un monde clos » (*Ibid.*). Elle peut être isolée et traitée comme formant un monde fermé et abstrait de tout ce qui est spirituel –

De l'autre côté, au contraire, une abstraction cohérente de ce type, où le savant dans la science de l'esprit, écartant la nature, s'intéresserait purement à l'esprit, ne conduit pas à un « monde » fermé sur soi, un monde dont tout l'entrelacement serait purement spirituel et qui pût devenir le thème d'une science de l'esprit pur et universel, en tant que parallèle à la science pure de la nature²¹³.

C'est un peu paradoxal. D'une part, on ne peut pas avoir une étude scientifique de l'esprit au même titre qu'une étude scientifique de la nature, parce qu'on ne peut pas étudier l'infrastructure corporelle de manière scientifique comme si c'était l'esprit, ou comme si on pouvait accéder à l'esprit par une étude du corps physico-chimique. D'autre part, il nous semblerait nécessaire de passer par le corps, de parler du corps, pour dire quelque chose de l'esprit, car nous ne pourrions jamais y accéder immédiatement, en dehors de notre intuition finie.

On comprend ainsi que le savant dans les sciences de l'esprit, qui s'intéresse purement au spirituel en tant que tel, ne puisse s'élever au-dessus du descriptif, au-dessus d'une histoire de l'esprit, autrement dit qu'il reste prisonnier des finitudes intuitives²¹⁴ [.]

Donc, un autre souci pour Husserl est comment peut un savant, qui habite un corps fini, décrire quelque chose comme l'« esprit » ? N'est-ce pas qu'une l'exacritude dans la science de l'esprit est condamné à échouer vu qu'il ne peut se libérer de son corps ? Même un historien ne peut parler de la Grèce antique sans tenir compte de « la géographie physique de la Grèce antique, son architecture, la corporéité (*Körperlichkeit*) des édifices, etc., etc. »²¹⁵. Ce paradoxe absolu, comme nous l'avons vu, est de la même forme que celui rencontré à travers notre lecture des *Vorlesungen* de Husserl et la réponse de Derrida à ce texte. Il peut être recadré avec une certaine forme shakespearienne : l'esprit de l'homme est toujours quelque part entre « to be or not to be ». Où est-il ? Dans quel lieu-non-lieu ? Telle est la question. Comment peut-on penser du spirituel, ce

²¹¹ Husserl E., *op. cit.*, p. 349 et Husserl E., *HUSSERLIANA VI*, p. 316 (d'ici *Hua VI*).

²¹² *Ibid.*

²¹³ Husserl E., *op. cit.*, p. 349-350.

²¹⁴ Husserl E., *op. cit.*, p. 350.

²¹⁵ *Ibid.* et Husserl E., *Hua VI*, p.317.

qui est par essence incorporel, quand tout ce qui se donne à la pensée est un corps. La réponse, à partir de la lecture de *Ideen II* : le sentir d'un autre « corps » nous donne accès au spirituel parce que la chair ne pense pas, elle (se) touche²¹⁶. Peut-être nous voyons déjà la force de la tendance française dans sa manière de traduire la phrase qui suit l'élaboration de ce que nous avons décrit être un paradoxe : « Cela paraît aveuglant »²¹⁷. La phrase en allemand lit « Das scheint ganz einleuchtend »²¹⁸. Une traduction à la lettre dirait « Cela semble tout à fait raisonnable. »²¹⁹. Peut-être, le texte indique que c'est si raisonnable, si clair, que c'est aveuglant. Il y a trop de lumière, le problème, le paradoxe, est si lumineux (*einleuchtend* --- le verbe : « leuchten » veut dire « éclairer », « rayonner », « luire », le substantif « das Leuchten » signifie « l'éclat » ou « la fulgurance ») qu'on s'aveugle devant son évidence. Donc « Cela paraît aveuglant » signifie à peu près « C'est évident ». Pourtant, n'est pas que le sens le plus probable est le contraire ? Ou bien, le sens contraire se donne plus facilement à entendre ? « Cela paraît aveuglant » -- le paradoxe devant lequel on se trouve ne nous offre aucun sorti : le problème est le trou noir de toute phénoménologie. Or, l'ambiguïté de la traduction française offre une force propre à elle, analogue à la phrase « abîme de science » qui se traduit en allemand « Leuchte der Wissenschaft » (littéralement : luminaire de science). En français, il nous paraît, la clarté s'entremêle avec l'obscurité.

Alors, le corps s'interpose. Toute étude de l'esprit doit passer par lui. On ne peut parler de la Grèce sans parler du corps physique qui est la terre du pays, ses eaux, ses bâtiments. « Mais, ajoute Husserl, que se passerait-il si tout le mode de pensée qui transparait dans cette exposition reposait sur de funestes préjugés, et qu'en développant ses effets il ait lui-même sa part de responsabilité dans la maladie de l'Europe ? »²²⁰. C'est précisément sa conviction à lui. Husserl prétend qu'un historien nous ouvre à la nature sans nature, au corps sans corps²²¹. Nous voyons que Husserl rejoint ses héritiers français dans la mesure où il croit également que le propre de l'esprit est le corps propre.

²¹⁶ Pour la différence entre l'espace d'un corps objectif et corps spirituel voir §12. « Dès lors, c'est bien sous le rapport de l'étendue corporelle que se distinguant chose matérielle et chose au sens de la nature animale. C'est pas sans fondement que Descartes désigne l'extensio en tant qu'attribut eidétique de la chose matérielle [...] La nature de type spirituel, entendue comme nature animale [...] est d'une couche supérieure qui en est inséparable et qui est d'une essence fondamentalement différente, excluant tout l'extension. » Husserl E., *Idées...II*, Elaine Escoubas trad., p. 53.

²¹⁷ Husserl E., *op. cit.*, p. 350.

²¹⁸ Husserl E., *Hua VI*, p.317.

²¹⁹ En anglais on a « That seems quite obvious » dans la traduction de David Carr, voir. Husserl E., *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1970), David Carr trad. Peut-être le mot anglais qui dirait « einleuchtend » est « enlightening ».

²²⁰ Husserl E., *op. cit.*, p. 350.

²²¹ Voir Husserl E., *Idées...II*, §14. Les réalités animales, c'est-à-dire les corps propres animés n'ont aucune étendue.

Certes, l'historien, le chercheur, dont le domaine est l'esprit, la culture, quelle que soit sa sphère, ne cesse d'avoir au nombre de ces phénomènes également la nature physique, dans notre exemple, la nature de la Grèce antique. Mais cette nature n'est pas la nature au sens des sciences de la nature, elle est ce qui valait comme nature pour les anciens Grecs, ce qu'ils avaient devant les yeux dans *le monde-ambient en tant qu'effectivité naturelle*. (Aber diese Natur ist nicht die Natur im naturwissenschaftlichen Sinne, sondern das, was den alten Griechen als Natur galt, als *natürliche Wirklichkeit umweltlich* vor Augenstand.) [c'est moi qui souligne]²²².

L'« Umwelt » dont parle ici Husserl peut se traduire comme « l'environnement » ou « le milieu ». Et pour les grecs anciens l'environnement « comprend par exemple aussi les dieux, les démons, etc. »²²³. Au-delà du monde scientifique il y a toujours l'« Umwelt » qui notre *Weltvorstellung* (représentation du monde), « c'est-à-dire [notre] façon subjective propre de donner valeur à l'ensemble des effectivités »²²⁴. Mais ce n'est pas tout. Husserl continue en donnant une certaine priorité ontologique à l'« Umwelt » par rapport au monde scientifique²²⁵. Le monde physique ne peut être ancré que dans un monde métaphysique. Un milieu qui a lieu au même endroit que le lieu objectif.

[L]a science de la nature comme toute science en général est un type pour des prestations de l'esprit, à savoir celles que fournissent les physiciens dans leur communauté de travail ; en tant que tel, elles appartiennent bel et bien, comme tous les processus spirituels, au domaine de ce qui doit être expliqué par la science de l'esprit²²⁶.

Et cela n'est rien moins que *logiquement nécessaire*, car comment une science de la nature pourrait-elle se fonder sur elle-même ? Ce serait une simple tautologie.

Expliquer la science de la nature au moyen de la science de la nature nous enfermerait dans une tautologie ou un cercle vicieux. « Car n'est-il pas absurde, n'est-ce pas tourner

²²² Husserl E., *op. cit.*, p. 350 et Husserl E., *Hua VI*, p. 317.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Similairement une priorité est accordée au corps propre (*Leib*) par rapport au corps objectif (*Körper*) dans *Idées II* : « Le sujet « a » aussi un corps et à son corps sont « liés », comme on dit, ses vécus psychiques. Mais il est clair que le sujet psychique ne se rapporte pas en premier lieu au corps de chair en tant que chose matérielle, puis de façon médiate aux vécus qui s'y rattachent, mais c'est bel et bien l'inverse : le sujet psychique a une chose matérielle qui est son corps, parce que, celui-ci est animé, c'est-à-dire parce que le sujet a des vécus psychiques qui, au sens de l'aperception d'homme, ne font qu'un avec le corps propre d'une manière tout particulièrement intime. », Husserl E., *Idées...II*, § 30, p. 178. Pourtant, la psyché n'échappe pas à la causalité somatologique (la forme logique si...alors). Voir notamment à cet égard Husserl, E., *op. cit.*, §18b, p. 102. Pourtant, il est important de noter que cette relation de causalité ne veut pas dire que le corps est un objet *naturel* : « cette connexion psychophysique et sa régulation caractérisent aussi le corps propre lui-même : *mais ni le corps, ni l'âme*, ne reçoivent pour autant des « propriétés naturelles » au sens de la nature logico-mathématique. » (Husserl E., *op. cit.*, §32, p. 191.).

²²⁶ Husserl E., *op. cit.*, p. 351.

en rond, de vouloir expliquer par la « science de la nature » le produit historique « science de la nature », c'est-à-dire de vouloir l'expliquer par une importation de la science de la nature et des lois de la nature qui sont les siennes, lesquelles en tant que prestations de l'esprit dont elles-mêmes partie du problème »²²⁷.

La logique poussée à son extrême absolu rend la métaphysique nécessaire. C'est une autre façon de comprendre le « logocentrisme ».

On peut facilement comprendre pourquoi cette position est attrayante pour les philosophes désireux de s'attaquer à l'objectivité scientifique en tant qu'absolu. Husserl semble nous accorder la possibilité de parler d'un monde au-delà du monde objectif d'une manière qui soit légitime et méthodologique. Nous pouvons maintenant, semble-t-il, considérer un monde peuplé de démons et de dieux comme équivalent à la réalité.

II : *L'humanité européenne*

Ce lieu spirituel qui fournit et prouve le terrain fertile de la science et de la science de la nature, cet esprit dans son incarnation corporelle, s'appelle « Europe ». Ce qu'il est très important de marquer ici, c'est la nécessité et la contingence de ce nom d'"Europe" comme idée. Husserl est très clair et insistant sur ce point : cette « *figure* spirituelle (*geiste Gestalt*) de l'Europe » [c'est moi qui souligne]²²⁸ ne peut pas être comprise ou ne doit pas être limitée à une Europe géographique. Nous voudrions nous arrêter un instant sur ce mot « *figure* (*Gestalt*) ». Nous pensons qu'une appréciation inadéquate de cette problématique est au cœur d'une grande partie de la théorisation qui se dit « post-coloniale » ou « décoloniale ». On suppose qu'il n'est possible de parler de « modernité européenne » ou de « Lumières européennes » que si l'on présuppose un sens téléologique à l'histoire. Une perturbation de cette téléologie à travers d'« autres » formes de modernité et d'« autres » formes de Lumières serait alors considérée comme une critique de la téléologie. Mais ce n'est que mal comprendre le problème et sous-estimer la tâche à accomplir. Tout au plus, cela conduit à une politique du ressentiment - par laquelle l'« altérité » est annoncée et validée comme le contraire d'« Europe » qu'on produit en réduisant son concept à sa géographie ou à une autre facticité empirique. Ce que toute théorie « post-coloniale » doit d'abord faire, pour être une théorie « post-coloniale », c'est construire « Europe » comme un lieu déterminé. Ce qui est construit dans une telle théorie n'est pas la colonie mais le colonisateur - ce n'est que lorsque le colonisateur est démarqué et délimité en tant que concept qu'il est possible de parler d'altérité ou de parler comme altérité. Mais ce « Europe » dont on parle si souvent, qu'on n'hésite pas de critiquer pour un instant, est-ce que cette « Europe » nomme un lieu « spirituel »

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Husserl E., *op. cit.*, p. 352 et Husserl E., *Hua VI*, p. 319.

ou est-ce qu'elle nomme l' « Europe » nomme quelque chose d' « empirique ». Est-ce que l' « Europe » persiste dans notre discours comme figure ou est-ce qu'elle est un *géographisme* ? Sans une clarification préalable de ce qu'est cette « Europe » et de ce qu'elle sur le plan philosophique (c'est-à-dire à travers les noms propres de « Descartes » ou « Kant ») il n'est pas possible d'établir quoi que ce soit comme une « philosophie décoloniale ». Ce qui est encore plus inquiétant, c'est que la pensée « post-coloniale » ou « décoloniale » doit d'abord effectuer ou accepter une certaine colonisation ou logique de colonisation - c'est-à-dire qu'elle doit avant tout accepter ou consentir à la colonisation et à un certain mythe colonial. Il s'agit évidemment du mythe selon lequel l' « Europe » désigne un concept autochtone. En fait, cela reviendrait à accepter le mythe européen par excellence, le mythe de l' « Europe » elle-même. La critique décoloniale doit d'abord accepter que l' « Europe » constituée par les métonymies de « Descartes » et « Kant » est *en fait* « l'Europe » (en chair et en os) – comme si le mythe européen de sa propre « vérité » était en fait vrai. La pensée postcoloniale est donc beaucoup plus charitable envers l' « Europe » qu'elle ne l'est envers elle-même - elle ne doute pas, il ne peut y avoir aucun doute, que cette « Europe » est ontologiquement identifiable et elle nomme quelque chose d'empiriquement identifiable en dernière instance. Car sans cette charité, il n'est pas possible de localiser ou de situer l' « autre » dans un autre élément de facticité empirique et de lui accorder sa propre différence ontologique. Dans le pire des cas, la philosophie postcoloniale court toujours le risque de créer une catégorisation de la différence à travers une ontologisation des « nations » planétaires - cette catégorisation est stabilisée et centrée par une identité dont on ne peut douter : l' « Europe ». Elle fonderait alors l'altérité. Paradoxalement, la théorie postcoloniale doit donc d'abord être coloniale : elle doit achever la tâche de l'Europe à sa place, lui accorder et lui garantir la sécurité - elle doit en quelque sorte achever le projet de colonisation et le récupérer dans la totalité de son sens.

Le fait est que cette construction de l'identité européenne, et de ce qui est nommé par cette identité, a historiquement demandé une stabilisation ontologique (comme s'il existait vraiment une chose appelée « identité européenne ») par la concrétisation de cette identité dans un fait empirique - la couleur de la peau par exemple. L' « Europe » est donc identifiée comme une identité par cet acte d'hypostase. C'est la structure des théories biologistes de l'identité européenne. Certaines peuvent être racistes, si par exemple l'identité est localisée dans un exemple corporel : taille du crâne, longueur du nez, etc. Or, le point de vue husserlien est beaucoup plus nuancé - l' « Europe » est une *figure* pour l'incorporation téléologique de l'Idée de Raison, et le statut de « figure » est beaucoup plus ambivalent que le statut d'une identité empirique. Une figure n'occupe pas l'extension objectif d'une espace physique. Au sens figuré, le « nous », c'est-à-dire tout « nous » qui peut se prononcer en tant que « nous » par le biais d'un inévitable et nécessaire « je » de tout « je suis », même prononcé en silence ou présent seulement

comme fonction silencieuse de nos énonciations, est toujours déjà capturé dans ou à l'intérieur de l'idée d' « Europe ». Après Husserl, l' « Europe » s'étend à l'être en tant que tel. Tout ce qui se présent se fait au nom de l' « Europe ». En plus, tout ce qui apparaît, tout ce qui peut apparaître, voit le jour, sous l'égide de l' « Europe ». Et cela a toujours été le cas depuis l'origine. Le texte husserlien est important car il opère cette figuration de l'idée d' « Europe » en lui donnant une extension qui inclut l'idée même d'un *infini indéfini*.

L' « Europe » dont parle Husserl est donc une hyperbole, l'hyperbole de la Raison. Elle est et elle a toujours été une figure ; elle n'est jamais tout à fait empirique. De surcroît, prendre un fait empirique et l'hypostasier afin de créer une identité ontologique appelée « Europe » reviendrait à la rendre simultanément finie - ce qui contredirait à son tour son essence même en tant que nommant le telos infini indéfini de la Raison. L' « Europe » devrait pouvoir nommer toute chose et toute personne : son extension doit être indéfinie et infinie - elle doit s'étendre sur toutes les *possibilités*. Or, pour qu'il en soit ainsi, il faut que « Europe » nomme une pure *formalité* qui puisse accueillir tout *contenu* possible en tant que tel. « Europe » insuffle l'air de la vie dans la matière morte du temps. Cela signifie que tout « autre » qui *peut* être nommé devrait être une extension par l'« Europe ». Pourtant, la nommer ou la déterminer en tant qu'identité comme un « lieu » ou un « peuple » serait de ne plus la considérer simplement comme formelle, mais de lui donner un contenu. C'est cette identification finie de l' « Europe » qui est au cœur des deux types de politiques contradictoires -- l'eurocentrisme et le postcolonialisme. En d'autres termes, c'est en donnant à l' « Europe » un contenu, un contenu empirique qui lui serait propre, qu'on en fait une identité et qu'on la finalise ; cette délimitation est nécessairement effectuée par *et* les défenseurs *et* les critiques de l'identité européenne.

Ce n'est pas tout, la dialectique a une tournure de plus. Les défenseurs et les détracteurs de l' « Europe » peuvent se corriger mutuellement au nom d'une autre « Europe » plus vraie, plus pure, plus originale. Car n'importe quelle identification on lui donne, ce serait toujours en contradiction avec son sens. Par conséquent, bien qu'une identification soit nécessaire pour lui donner un contenu propre à lui, elle contredit aussi nécessairement ce qu'elle veut dire – à savoir : Tout. Une identité peut donc être révoquée dans la défense de l'idée plus pure d' « Europe ». Mais cela se fait par une proposition identitaire encore plus originelle, encore plus européenne. Le texte de Husserl présente ces deux tentations. Il est donc à la fois et en même temps un texte eurocentrique et un texte postcolonial.

Même quand on ne veut pas actualiser une nouvelle « Europe », même quand notre intention est de parler de ce qu'elle exclu afin de se définir, son essence est telle que tout ce qu'elle était censée exclure peut être considéré comme *a priori* inclus en son sein dans une idée purifiée de ce qu'elle signifie au fond. Un « au-delà » de l'« Europe » n'est qu'une phrase

incompréhensible – le non-sens absolu. Toute phrase qui est compréhensible, même compréhensible en tant qu'incompréhensible (donc chaque exemple d'un texte oriental mal traduit) est déjà une phrase à l'européenne. L'« Europe » est la recherche perpétuelle d'une idée plus authentique de l'« Europe ».

Voyons cette dialectique à l'œuvre dans le texte de Husserl : tout en affirmant que l'« Europe » est une figure spirituelle qui n'est pas liée géographiquement à l'Europe, Husserl précise l'extension de cette idée.

Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les Etats-Unis, etc., appartiennent à l'Europe, mais non pas les Indiens des *ménageries foraines*, ni les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe²²⁹.

Il y a une double exigence. D'une part, il faut simultanément identifier l'« Europe » en tant que nom comprenant une infinité indéfinie. D'autre part, pour éviter que l'« Europe » ne devienne un nom pour n'importe quoi (l'autre face de Tout), il faut recenser qui n'est pas l'Europe. Qu'est-ce qui rassemble alors les différentes nations que l'on peut réunir sous cette idée ?

Il est manifeste que, sous le titre d'Europe, il s'agit ici de l'unité d'une vie, d'une activité, d'une création spirituelle, avec tous les buts, tous les intérêts, soucis et peines, avec les formations téléologiques, les institutions, les organisations. Dans cet ensemble, les hommes individuels agissent au sein de diverses sociétés de niveau différent, les familles, les tribus, les nations, toutes intérieurement unies spirituellement et, comme je le disais, dans l'unité d'une seule figure spirituelle²³⁰.

Cette unité est celle de « l'humanité universelle ». Par conséquent, l'*eidōs* Europa est l'unité de l'humanité. Le sujet de l'histoire est l'Homme de l'« Europe ». Nous devons garder cela à l'esprit lorsque nous en viendrons à la critique de l'anthropocentrisme de Husserl par Derrida dans le chapitre suivant. Pour le moment, concentrons-nous sur le fait que, partant de cette humanité européenne, il est possible de catégoriser l'histoire en périodes, où :

[t]oute figure de l'esprit se tient par essence dans un espace historique universel ou dans l'unité particulière d'une époque historique, par coexistence et succession, elle possède une histoire²³¹.

Cela nous conduirait à tracer une histoire philosophique commune qui régresserait de l'Homme européen moderne, à l'Antiquité, aux Romains, aux Grecs, aux Egyptiens, aux Perses, et ainsi de suite jusqu'à revenir à l'Homme de l'âge de pierre. L'humanité se présente donc comme une seule vie liée par une unité spirituelle. Husserl admette que cette unité de l'humanité européenne, bien

²²⁹ Husserl E., *op. cit.*, p. 352.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Husserl E., *op. cit.*, pp. 352-53.

qu'elle s'étende aux cultures non européennes à proprement parler (Égyptiens, Perses, peut-être même Grecs), est néanmoins étrangère aux cultures non européennes. Si les nations européennes sont unies dans leur humanité commune, il en va autrement de la pluralité qui unit les différents peuples indiens. Si nous insistons sur ce point, pouvons-nous alors dire que l'« Inde » marque donc une certaine forme d'unité dans la pluralité, distincte de celle de l'unité européenne ? Une telle conclusion, croyons-nous, ne serait pas un abus des propres mots de Husserl :

[...] dès que nous considérons par exemple l'historicité indienne avec la pluralité de ses peuples et de ses formations culturelles. Dans cet ensemble-là, il y a bien aussi une unité de parenté familiale, mais qui nous est étrangère. De leur côté, les hommes de l'Inde nous vivent comme des étrangers et ce n'est qu'entre eux qu'ils se sentent compatriotes. (353)

Husserl essaye constamment de marquer la particularité de cette humanité européenne - qui devient le modèle de toutes les cultures : ce qui signifie que toutes les cultures sont potentiellement européennes ; mais cela ne fait que susciter une certaine anxiété, car cela signifierait que nous perdriions l'européanité de l'Europe - et pour empêcher cela, pour se prémunir contre cette mort de l'Europe par l'infinetisation de l'Europe, une infinitetisation qui est néanmoins caractérisée à plusieurs reprises comme le sens même de l'« Europe », il insiste sur le fait que seule l'Europe est « Europe » et rien ni personne d'autre. Si le texte de Husserl reste eurocentrique, c'est presque en réponse au fait qu'il pousse l'« Europe » jusqu'à ses limites et qu'il la traverse en fait. Et s'il reste étroitement chauvin, c'est une sorte de chauvinisme culturel qui *n'est pas un racisme*.

[I]l ne s'agit donc pas de quelque chose comme le développement biologique d'une forme embryonnaire qui rejoint par degré sa maturité, suivie de sa vieillesse et de son dépérissement. Par essence, il n'y a pas de zoologie des peuples^{232 233}

Il apparaît au fil de l'argumentation que le destin de l'Humanité européenne est lié au destin de la philosophie elle-même, et que la phénoménologie, en tant que prise en charge de ce destin, est la médecine même dont Husserl avait parlé dans l'introduction du texte. Le texte est donc généré par un double désir : premièrement, Husserl veut assigner à l'« Europe » - caractérisée par la philosophie qui l'ouvre à sa tâche infinie - une universalité qui s'étendrait à « tout le monde » ; deuxièmement, et en contradiction avec le premier désir, ce « tout le monde » qui peut assumer cette tâche philosophique doit être circonscrit et délimité (pour ne pas contaminer l'« Europe »)

²³² Rappelons « De façon parallèle, le terme d'« homme » prend ainsi un double sens. D'une part, l'homme au sens de la nature (en tant qu'objet de la zoologie et de l'anthropologie qui relève des sciences de la nature) – d'autre part, l'homme en tant que réal spirituel et en tant que membre du mode de l'esprit (en tant qu'objet des sciences de l'esprit) », Husserl E., *Idées...II*, §34, p.204.

²³³ Husserl E., *op. cit.*, p. 354.

comme proprement européen (même si, et encore une fois contradictoirement) il n'est jamais simplement européen (géographiquement ou empiriquement).

D'une part, l'*eidōs* signale une tâche infinie - il détache la vérité d'une vie préscientifique, et se dirige vers une vérité inconditionnelle. « Europe » est le nom de ce désir de vérité inconditionnelle. Toute autre vérité n'est que relative par rapport à ce « point infiniment éloigné »²³⁴. En plus, « [c]orrelativement, on trouve alors cette infinité également dans le sens scientifique de l'« effectivement étant » de même qu'on retrouve dans la validité « universelle » pour « tout le monde » en tant que sujet de fondations à accomplir [...] »²³⁵. D'autre part, pour protéger la généalogie singulière de l'Humanité européenne issue des Grecs, il faut insister sur la singularité de l'exemple grec et sa distance par rapport à la philosophie hindoue ou chinoise. Husserl nous avertit que certaines similitudes « morphologiques » entre ces traditions ne doivent pas masquer les « profondeurs intentionnelles » de l'origine grecque. Encore une fois, « tout le monde » peut être un sujet de l'« Europe » sauf « tout le monde ».

Ce que nous voyons surtout dans ce texte, c'est la formalisation d'une forme particulière de l'« universel » --- l'« universel » de « tout le monde ». Cette universalité qui se nomme Homme ou Europe ou Homme européen est toujours déchirée contre elle-même. Si la stratégie postcoloniale/décoloniale consiste à montrer que cette universalité est une particularité parmi d'autres particularités, alors elle doit pouvoir répondre à deux questions :

1. S'il n'y a qu'une série illimitée de particularités, dont l'« Europe » ne serait qu'une particularité parmi d'autres, qu'est-ce qui régit ou conditionne la détermination et la séparation de ces particularités en tant que particularités - car ce serait aussi leur condition d'identité - donc quel est le nom de ce qui unifie ces particularités et les rend pensables en tant que particularités ? - car il doit exister un tel nom.
2. Mais alors, l'« Europe » ne serait-elle pas simplement le nom de l'universalité de ces particularités ? Car « Europe » est par définition le nom d'une universalité qui inclut toutes les particularités.

Paradoxalement, si l'« Europe » est un particulier, une « Europe » plus pure, encore plus originelle, est un universel. Ce paradoxe *est* l'« Europe ». Si maintenant on veut insister sur le fait que cet universel ne s'appellerait pas « Europe » mais autre chose : « X ». Alors, pour juger entre « X » et l'« Europe », il faut présupposer un universel à l'aune duquel ces deux particularités sont mesurées : c'est-à-dire qu'il faut présupposer l'« Europe ». Par conséquent, l'institution ou la validation d'un Autre qui est vu comme l'Autre de l'Europe, doit présupposer l'« Europe » dans son extension figurative comme une *infinitude indéfinie*. Une Europe particulière ou une Europe

²³⁴ Husserl E., *op. cit.*, p. 357.

²³⁵ Husserl E., *op. cit.*, pp. 357-58.

finie peut toujours être critiquée de la sorte. Mais n'est-il pas également vrai que cet infini indéfini est en paradoxe avec lui-même ? Comment expliquer cette contradiction de l'« Europe » comme nom de « tout le monde sauf tout le monde » ? Pourquoi Husserl insiste-t-il sur ce paradoxe, pourquoi ne se lasse-t-il pas de le résoudre, de le simplifier, de trouver, de récupérer, de guérir l'« Europe » de ce paradoxe pour la retrouver plus pure que jamais ? N'est-il pas vrai que l'« Europe » n'est rien d'autre que le nom d'un désir ? -- le nom symptomatique²³⁶ du désir de Husserl. C'est le nom du désir infini de la simplicité de l'origine. Le nom originel ou le nom de l'origine, ou le nom qui dit originellement l'origine, doit être Un. L'Un est quelque *chose*, et n'est donc pas Un, mais seulement un particulier. « Europe » est la décision husserlienne : l'un est Un. L'acte de la dénomination suture le transcendantal et l'empirique. Du coup, l'un empirique est suspendu pour nous donner un Un figuratif/essentiel/spirituel (Europe pour « Europe »). Cependant, cette « Europe » en tant qu'idée téléologique ne peut être déterminée que par la hantise perpétuelle de l'histoire empirique – Elle n'est jamais assez pure, jamais assez vierge. En fin de compte L'« Europe » devient un nom pour localiser l'origine de l'épokhé.

Par conséquent, quand il dit que « L'attitude théorique, a chez les Grecs, son origine historique »²³⁷, il indique que c'est avec les Grecs que nous avons le « commencement absolu » du divorce avec l'attitude naturelle des autres peuples. Husserl désigne ce changement d'attitude comme « une révolution volontaire inconditionnée »²³⁸. Mais ce « factum historique », doit « pourtant posséder son essence »²³⁹. Comme le dit Husserl :

Il faut expliquer la mutation de la Théoria originelle, de la vision du monde complètement « désintéressée » (conséquence de l'épokhé de tout intérêt pratique), de la connaissance du monde, donc, par une vision universelle simple, en une Théoria scientifique au sens propre, l'une et l'autre étant médiatisées par l'opposition de doxa et d'épistémè »²⁴⁰.

Alors comment apparaît cette révolution ou « brèche dans le cours de la « vie sérieuse » »²⁴¹ ? Le raisonnement fourni par Husserl est très intéressant. Les différents peuples ou « nations » existent dans leurs propres styles de vie, immergés dans leur « monde-ambient » doxique naturel. Cependant, c'est une certaine « curiosité » - et une curiosité qui est spécifiquement sauvée pour cette genèse de sa catégorisation générale comme « vice »²⁴² ; donc une curiosité vertueuse - qui « est aussi une dérivation, c'est un intérêt qui s'est soustrait aux intérêts vitaux et les a laissés

²³⁶ Nous ne sommes pas trop loin de Natalie Depraz quand elle parle du : « symptôme d'une crise plus profonde », Depraz N, *op. cit.*, p.13.

²³⁷ Husserl E., *op. cit.*, pp. 360.

²³⁸ Husserl E., *op. cit.*, pp. 361.

²³⁹ Husserl E., *op. cit.*, pp. 366.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

tomber »²⁴³. Cette dérivation supplémentaire d'une curiosité vertueuse est donc nécessaire pour la genèse de l'épokhé. Avant la genèse de l'épokhé, il est nécessaire de poser, toujours et pour toujours, la (hyper-)genèse de la genèse. Cependant, pour garder le caractère sacré de l'épokhé en tant que genèse, il est nécessaire d'introduire clandestinement ce supplément, car sinon toute genèse serait réduite à une secondarité dépendant de quelque chose de plus « primaire ». Et ce n'est pas seulement que ce supplément est nécessaire mais *nécessairement bon* - différencié implicitement d'un mauvais supplément : une autre « curiosité » - l'autre vice ou le vice de l'autre. Husserl ne fait pas nécessairement ce second mouvement de voir l'autre comme un mal, ou il ne le fait pas directement, mais c'est toujours une possibilité qui hante son œuvre - notamment dans son désir de sauvegarder un « nous » ou un « notre » pour qui l'épokhé est une propriété, *nous animi rationali*, par opposition à un autre qui reste *bête*. Comment la curiosité génère-t-elle alors la genèse ?

Dans une telle attitude [la curiosité], l'homme considère avant tout la diversité des nations, aussi bien la sienne que les nations étrangères, chacune avec son monde-ambiant propre qui vaut évidemment pour elle comme le monde tout simplement réel, avec ses traditions, ses dieux, ses démons, ses puissances mythiques. Cette opposition étonnante *fait apparaître la différence* entre représentation du monde et monde effectif, et *elle fait naître la question* nouvelle de la vérité [c'est moi qui souligne]²⁴⁴.

La curiosité, qui est en quelque sorte une proto-attitude, semblable à un point de quasi-identité avec l'épokhé elle-même, doit déjà être présente, elle doit être là « avant tout » pour que l'homme se confronte à la multiplicité de mondes. Cette « opposition étonnant » de plusieurs nations « fait apparaître la différence » qui est la différence significative – à savoir, celle « entre représentation du monde et monde effectif ». La curiosité est donc une différence supplémentaire qui génère la différence significative. Pourtant, il est important de noter que le supplément n'existe pas dans une quelconque *priorité ontologique*. Pourquoi ? Parce que cette attitude de curiosité existe *a priori*, or la différence entre les mondes existe *a priori* à cet *a priori*, mais cette différence entre les mondes ne peut être remarquée que si la curiosité existe *a priori*, et ainsi de suite.

Que désigne donc la figure « Europe » ? Après avoir déclaré que la différence significative entre la « représentation du monde » et « le monde effectif » nous ouvre à une nouvelle vérité, Husserl poursuit en définissant la nature de cette vérité - une vérité qui est aussi une *nouvelle vie* ; la *vita nuova*.

[N]on pas la vérité quotidienne prise dans les liens de la tradition, mais d'une vérité qui vaille identiquement pour *tous ceux* que la traditionalité n'aveugle plus, une vérité en soi. Il

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

fait donc partie de l'attitude du philosophe qu'il soit toujours et d'avance décidé à consacrer sa vie à venir, dans le sens d'*une vie universelle*, à la tâche de la Théoria, décidé à édifier la connaissance théorétique étage par étage in infinitum [c'est moi qui souligne]²⁴⁵.

Cependant, cette « nouvelle vie universelle » valable pour « tout » est en même temps et nécessairement réservée à l'humanité européenne.

Chez certaines personnalités singulières comme Thalès, etc., se développe ainsi *une nouvelle humanité* ; ce sont des hommes dont la vocation est de créer la vie philosophique, la philosophie comme formation d'un genre nouveau²⁴⁶.

Peut-être ne serait-il pas incorrect de pousser Husserl, qui parle d'une nouvelle communauté et d'une nouvelle humanité, à parler aussi ici (si l'on applique une force différente à la façon dont nous entendons la phrase « la philosophie comme formation d'un genre nouveau ») d'un nouveau genre, d'un autre ou d'un troisième genre, au-delà de ce que nous considérons naïvement comme « hommes » et « femmes » - il serait donc possible, tout en restant husserlien, tout en restant dans la figure de l'« Europe », de parler d'une théorie du genre qui accepte et valide la déconstruction de la binarité des genres. L'universalité et la puissance de l'« Europe » de Husserl est qu'elle est capable de surmonter tout ce que l'on peut accorder à un simple « eurocentrisme » : « A la différence de toutes les autres œuvres culturelles, elle est un mouvement d'intérêt qui *n'est pas lié au sol de la tradition nationale* » [c'est moi qui souligne]²⁴⁷. Cependant, et presque dans le même souffle, il reprend ce qu'il donne : il donne le monde à l'Europe tout en souhaitant conserver le privilège d'une certaine Europe, d'une certaine Europe empirique - ce qui est géographiquement et culturellement l'Europe, ce qui est, à proprement parler, identifié comme l'Europe.

Quelle est donc cette figure spirituelle ? Que nomme-t-elle ? Elle nomme un certain désir - en fait ce désir précis : ce désir qui est trahi jusque dans son intention : celui qui annonce un inconditionnel et un universel qui exproprierait toute « origine », tout « contexte », tout « sens » et simultanément ce désir de se réapproprier cet inconditionnel - de le rendre propre à, ou une propriété de, quelqu'un, un Un. Toute philosophie, toute théorie, toute critique, qui ne parvient pas à échapper à cet éternel retour de l'*ex-appropriation* et de la réappropriation ne peut se dire « post-coloniale » ou « décoloniale » - elle resterait, malgré elle, « européenne ». Même si elle ne croit qu'à une pluralité, ou à une pluralité de particularités, elle nommerait dans son silence « Europe » - et précisément dans sa pulsion husserlienne. On peut cependant reconnaître à Husserl le mérite d'avoir poussé ce désir d'« Europe » assez loin, dans sa soif de solution au

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Husserl E., *op. cit.*, pp. 366-67.

²⁴⁷ Husserl E., *op. cit.*, pp. 367.

Problème de la genèse, pour avoir permis que sa formalisation ait révélé et inscrit dans l'être ce désir appelé « Europe ».

III : *Eidos et Telos II*

Derrida note clairement dans son mémoire que l'« Europe » qui est le sujet du texte de Husserl ne doit pas être comprise dans « un sens « mondain » »²⁴⁸. Au contraire, pour reconnaître sa véritable signification, « il faut [...] partir d'une idée, d'une signification pure et a priori. »²⁴⁹. Ce serait l'idée philosophique de l'« Europe ». Comme le note Derrida : « A vrai dire, l'Europe n'est pas le berceau de la philosophie, elle est née elle-même comme signification spirituelle, de l'idée de la philosophie. »²⁵⁰. Et comme nous l'avons vu plus haut, Husserl prétend que l'idée de l'« Europe » n'a rien à voir avec ce qu'est empiriquement ou géographiquement l'Europe. « Pour détecter, dans sa pureté et dans sa nécessité, l'idée de la philosophie, on doit par la classique « variation imaginaire », lui supposer mille enracinements géographiques et historiques. A ce titre, on devrait pouvoir remplacer l'Europe par l'Asie ou l'Afrique »²⁵¹. Et comme nous l'avons suggéré, malgré la pureté et l'universalité de cette Idée, les déterminations géographiques, historiques et empiriques qui lui sont données ne peuvent être considérées comme simplement « contingentes »²⁵². C'est plutôt l'histoire, ou la réalité historique de l'Idée qui « donne un statut tout à fait particulier aux essences »²⁵³. L'existence et tout ce qui serait suspendu pour arriver à l'essence pure ne peuvent être évités en tant que tels. Comme le dit Derrida : « [à] un certain moment, l'idée pure de la philosophie est venue se confondre avec le destin et l'existence d'un peuple ou d'un groupe d'hommes »²⁵⁴.

La philosophie dans son universalité devient ainsi française ou allemande, voire européenne. C'est nécessairement qu'une existence, quelque chose que l'on pourrait même appeler une nation, produit une philosophie - ou produit la philosophie dans son idée universelle. Une « nation », et rappelons la dérivation étymologique du mot de *nascere* ou naître et inévitablement entrelacée avec le concept d'origine, donne origine à la philosophie : une « nation » qui ne signifie, en un sens, rien d'autre que « naître » donne origine - l'origine donne origine, un peuple originel donne origine à la philosophie (la philosophie n'étant rien d'autre que l'accomplissement d'une origine). Une tautologie s'il en est une. Cette nation philosophique, ou ce

²⁴⁸ Derrida J., *op. cit.*, p.249.

²⁴⁹ Derrida J., *op. cit.*, p.250.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Derrida J., *op. cit.*, p.251.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*

peuple originel, est une existence où le transcendantal et l'empirique sont « originellement impliqués ». Comme nous l'avons déjà décrit, le désir husserlien de réduire cette implication originelle à une simplicité de l'origine, le conduit à déterminer l'idée même du temps comme le *telos* de l'« Europe ». L'« Europe » est une figure, et elle est la figure de toutes les figures. Toute autre figure, toute figure possible, que ce soit l'« Asie », l'« Inde », le « Brésil », est *a priori* l'« Europe » : car cette dernière incorpore et précalcule toute attribution possible d'une simplicité d'origine. Toute philosophie qui n'échappe pas à cette Idée de la philosophie, c'est-à-dire toute philosophie qui conserve ce désir de simplification, qu'elle se nomme philosophie de la différence, philosophie de la multiplicité, philosophie post-coloniale, ou philosophie décoloniale, est toujours déjà « européenne ». Parler d'un « contenu » particulier - caste, vaudou, mariages arrangés, cannibalisme – n'échappe pas *nécessairement* à une chose appelée « Europe ». Ce qui serait, et pourrait être, au-delà de l'« Europe » serait l'« origination » comprise comme *complexe*, c'est-à-dire l'origination comprise comme dialectique de la contamination.

La raison pour laquelle la postulation d'une complexité de l'origine devient nécessaire est que, comme le montre Derrida, toute simplicité de l'origine, ou dans ce cas la simplicité de l'idée téléologique, le désir du simple appelé « Europe », se trouve toujours dans le paradoxe. Il explique ainsi le problème :

On se demande alors pourquoi elle [l'idée de la philosophie] est apparue à tel moment plutôt qu'à tel autre du devenir empirique. La signification pure de la réduction ne peut nous l'apprendre et nous devons forcément recourir à une causalité « mondaine ». Expliquant, la réduction transcendantale par la causalité naturelle, on lui fait perdre tout son sens originaire. Ou bien la réduction marque un commencement absolu dans la temporalité. Mais alors sa situation à l'intérieur de l'expérience « naïve » qu'elle réduit n'a plus aucun sens. On est encore contraint de l'expliquer par ce qui n'est pas elle. Dans les deux cas, la distinction essentielle entre le moment originaire et le moment constitué nous oblige à intervertir leur rôle et à reverser leur définition²⁵⁵.

La question qui perturbe Derrida dans cette figure spirituelle husserlienne est la suivante : comment situe-t-on le moment (l'origine) où l'humanité passe de l'ignorance à la tâche infinie de la philosophie ? Autrement dit, comment l'humain en tant que simple animal devient-il un animal rationnel - c'est-à-dire une nouvelle humanité ?

Si conformément à son essence, la tâche infinie est toujours originellement présente ou possible, l'acte par lequel ou en « prend conscience » n'est pas lui-même originaire. Ce qui ruine tout le fondement de cette téléologie²⁵⁶.

²⁵⁵ Derrida J., *op. cit.*, p.252.

²⁵⁶ Derrida J., *op. cit.*, p.253.

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est cette angoisse - le fait que l'Inde ou la Chine puissent aussi « prendre conscience » d'une idée universelle, que l'universalité comprise en ce sens nécessite une expropriation - et le désir de la maîtriser qui motivent la double et contradictoire emphase du texte. L'« Europe » comme figure nomme une transcendance qui doit être réappropriée, malgré la contradiction, à une Europe empirique. Sinon, l'Europe se perd elle-même. L'universel doit être simultanément la propriété d'une présence empirique qu'est l'Europe. Sinon, la seule puissance de l'universel le conduirait à exproprier toute présence et toute identité. Autrement, ce qui est empiriquement l'Europe ne serait qu'un moment fini, tout comme la Grèce est un moment fini, dans le développement de l'Idée. Et ce serait l'Inde ou la Chine qui pourraient poursuivre l'idée universelle après la « mort » de la relation de l'Europe empirique à l'idée. C'est la mort de l'Europe qu'il faut éviter à tout prix. Et donc, il faut établir une relation « nécessaire » entre cette entité géographique appelée Europe et cette idée appelée « Europe ». Même si cette « nécessité » contredit la nature même de l'idée. Tout fondement empirique d'une Idée est nécessairement contingent ; mais en même temps, aucune Idée transcendantale n'est pensable sans cette contingence. Ce que Derrida souhaite faire, c'est rendre cette dualité elle-même pensable et généraliser cette dualité de l'origine.

Mais comment cette idée infinie se finalise-t-elle ? C'est à ce moment que Derrida se tourne vers son analyse de la synthèse passive husserlienne. Elle devient possible grâce à une certaine expérience transcendantale :

[l]e pressentiment, « ce pressentiment que nous avons tous, et qui, en l'absence de toute notion claire, se justifie bien » [...] En effet, pour que le devenir de l'idée soit constitué dans une expérience transcendantale, il faut que l'idée, avant d'être activement visée et assumée par le « je » ou une « communauté de je » se produise dans une synthèse passive²⁵⁷.

Le problème que cela pose est exposé de la manière suivante :

Mais la synthèse passive assurant la continuité entre le mondain et le transcendantal, on ne peut plus distinguer en toute rigueur la constitution empirique de la constitution transcendantale²⁵⁸.

Et cela rendrait donc toute suspension épochnale indéterminable. Nous avons déjà étudié cela en détail dans les chapitres précédents. Une solution à ce problème pourrait être d'abandonner la phénoménologie en tant que projet et d'opter pour une solution psychologique où l'époché en tant qu'événement originel n'a plus besoin d'être épousée ou défendue. Derrida rejettera précisément cette option. Si l'on peut dire que Derrida est un héritier de Husserl, c'est

²⁵⁷ Derrida J., *op. cit.*, p.256.

²⁵⁸ *Ibid.*

précisément parce qu'il maintient la différence entre l'empirique et le transcendantal sans les réduire à une unité immanente, tout en insistant simultanément sur le fait que toute différence significative entre eux ne peut jamais être déterminée.

Comment Derrida répond-il alors à ce problème ? Avant d'énoncer cette réponse, nous voudrions noter qu'elle continue à être posée à ce stade dans un langage qui est dialectique et ontologique - l'« origine » de Derrida est une ontologie dialectique. Il abandonnera plus tard ce langage pour tailler le langage dans lequel se manifeste la déconstruction. Il devient nécessaire de trouver un tel langage précisément pour éviter ce qui est encore à ce stade l'*eidōs* « Europe » et qui devient plus tard la métaphysique de la présence, qui peut aussi être comprise comme la simplicité de l'origine. Cependant, la valeur de la réponse, malgré son insatisfaction ultérieure, est qu'elle saisit et nous fournit une certaine conjecture formelle de la motivation de Derrida. Pour comprendre Derrida, il serait nécessaire de reconnaître pourquoi cette réponse est la plus parlante et pourtant la plus inexacte. Voici la citation :

[L]'empirique et le transcendantal sont inséparables et dialectiquement solidaires. Cette identité est l'identité originairement dialectique de l'être et du temps où l'être, se constituant lui-même, se dépasse dans ses moments [en tant que le présent] constitués comme fait empirique et s'apparaît dans sa productivité constituante comme sujet transcendantal²⁵⁹.

Son insatisfaction à l'égard de cette position est claire à la lumière de sa philosophie ultérieure, notamment la phrase suivante qui conserve un humanisme hégélien qu'il abandonnera :

L'existence humaine où l'être devient dialectiquement sujet « pour-soi », assume la temporalité originaire et prend conscience de la nécessité de la dialectique comme de sa finitude originaire, est le point de départ d'une réflexion ontologique²⁶⁰.

Derrida est encore à la recherche, à ce stade, d'une nouvelle ontologie. Mais ne confondons pas avec cela un dépassement heideggérien de la phénoménologie husserlienne. Il trouverait cela tout aussi, sinon plus, problématique. Nous pourrions même suggérer que c'est son désir de dépasser Husserl sans tomber dans la métaphysique de la présence de Heidegger qui est au cœur de la déconstruction. Il énonce très clairement sa critique de cette dernière dans une note de bas de page :

Cette existence finie n'est pas celle dont parle Heidegger. Chez celui-ci, la possibilité d'une existence définitivement authentique, assumant « l'être-pour-la-mort » dans une « décision résolue », la possibilité d'une pureté absolue de l'« angoisse », suspend la dialectique de la temporalité originaire. Celle-ci doit, en fait, nous contraindre à

²⁵⁹ Derrida J., *op. cit.*, p.257.

²⁶⁰ *Ibid.*

recommencer indéfiniment – et c'est là notre finitude – le mouvement vers l'originairé, que toute constitution, dans un seul et même geste, recouvre en le révélant²⁶¹.

La finitude ainsi comprise comme une finitude assumée par et un « recommencer indéfiniment »²⁶² nous esquisse ce qui deviendra plus tard le rythme de la déconstruction.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² La question que nous voudrions poser à Derrida, une question à laquelle nous ne pouvons pas répondre pour le moment, et qui nécessiterait une analyse beaucoup plus profonde et approfondie de ces concepts est la suivante : la finitude conçue comme infinité indéfinie épuise-t-elle la possibilité de penser une synthèse entre finitude et infinité ?

Chapitre 4 : Humanisme et Nationalisme

Entre 1984 et 1988, Derrida a donné une série de conférences autour du thème du nationalisme. Ces conférences n'ont pas été publiées mais une seule conférence (probablement la première session à l'EHSS) a été traduite en anglais et publiée dans l'*Oxford Literary Review* en 1992. Le document ne mentionne pas le nom d'un traducteur mais il est hautement improbable que Derrida l'ait traduit lui-même en anglais étant donné que cela ne fait pas partie de sa pratique habituelle (même lorsqu'il donnait des conférences en anglais, il lisait la traduction anglaise de son texte français qui avait été préparée par quelqu'un d'autre). Cependant, s'il s'avère que Derrida est lui-même le traducteur de ce texte, ou que ce texte est « originellement » en anglais et en français signé « Derrida », alors ce serait certainement un moment rare dans son œuvre. Nous avons choisi de nous concentrer sur ce spécimen car il nous fournit un merveilleux exemple de la complémentarité entre une idée spirituelle de l'homme, l'homme au-delà de la détermination empirique, et un nationalisme. Nous voyons à travers sa lecture de textes de la tradition philosophique allemande, notamment Fichte, que la figure spirituelle d'une nation, et l'identification à une nation, à une naissance, à un lieu de naissance, à une simplicité de l'origine, est aussi une identification universelle à tout le monde. Mondialisation et nationalisme ne font qu'Un.

Pour comprendre comment cela se passe, il faut d'abord reconnaître que déjà dans le problème de l'humanisme national se joue une déconstruction ou ce que nous avons appelé une dialectique de la contamination. En fait, c'est cette contamination qui répète le problème du nationalisme identitaire. Comme le dit Derrida :

We are today in a phase of the history of this problem which I believe to be extremely acute and paradoxical. Paradoxical because never as much as today has what is called by the confused and problematical word 'communication' between territories, institutions, groups, schools, national idioms been apparently, quantitatively, technically, statistically more manifest, more intense or important²⁶³.

This can also be thought of as the openness of flows. However, this fluidity or liquidity of communication gives rise to a countermovement, or an auto-immune reaction:

Yet at the same moment, it seems to me, the effects of opacity, national limits or even nationalistic claims have never been as marked as they are today²⁶⁴.

²⁶³ Derrida J., « Onto-theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis) », in *Oxford Literary Review* (1992), p.5.

²⁶⁴ *Ibid.*

Le « nationalisme » est donc un symptôme réactif engendré par un désir d'auto-immunité. Une description plus détaillée de la mécanique de cette réaction peut être glanée dans « Foi et Savoir »²⁶⁵.

Dans la problématique de cette dialectique, ce qu'on appelle la « déconstruction » occupe un double statut. Elle est en quelque sorte ce qui arrive à l'identité, à l'*idion*, c'est-à-dire au propre :

It is at the very moment which there is an intensification of what takes the form of exchanges, meetings, so-called philosophical communication, at which this exposes the supposed national differences to influences, grafts, deformations, hybridisations, etc. at this very moment that national consciousness, search for identity, affirmation or even national demands show up more clearly, or even become exasperated and tense up into nationalism²⁶⁶.

Ce que Derrida propose ici est très intéressant. Il parle directement du problème du nationalisme philosophique ou du nationalisme en philosophie - c'est-à-dire qu'il parle du problème de l'idiome philosophique national, et des occasions où une nation s'est arrogée le droit de parler au nom de la philosophie. Et c'est la déconstruction des idiomes particuliers aux mains des flux d'échanges qui conduit à la fermeture des frontières philosophico-nationales, ou tout au moins, à un désir de réaffirmation d'une identité philosophique nationale.

The intensification of exchanges is also a state of war, a war in the course of which, as in all wars, you see the enemy everywhere, and the collaborator, the enemy within, the one who in France likes German philosophy too much, who in the USA is over-impressed by French philosophy, or in Britain by Continental philosophy, etc. And then as is always in such cases, there are in each national territory those who want to revive the national philosophical fibre, reconstitute the right tradition, reevaluate the corpus and the national heritage²⁶⁷ [.]

Derrida poursuivra en disant que c'est précisément ce qui se passe avec le discours philosophique appelé déconstruction, par lequel les étudiants chinois tentent de démontrer la proximité de pans de leur pensée nationale avec le poststructuralisme ou la déconstruction, comme si celle-ci était

²⁶⁵ « Mystique ou secret parce que contradictoire et déroutant, à la fois inaccessible, dépaysant et familier, *unheimlich*, *uncanny*, dans la mesure même où cette machinalité, cette automatisaion inéluctable produit et re-produit ce qui à la fois arrache et rattache à la famille (*heimisch*, *homely*), au familier, au domestique, au propre, à l'*oïkos* de l'écologique et de l'économique, à l'*éthos*, au lieu du séjour. Cette automaticité quasi spontanée, irréfléchie comme un réflexe, répète encore et encore le double mouvement d'abstraction et d'attraction qui à la fois arrache et rattache au pays, à l'idiome, au littéral ou à tout ce qu'on rassemble confusément aujourd'hui sous le terme de l'« identitaire » : en deux mots ce qui à la fois ex-proprie et ré-approprie, dé-racine et ré-enracine, *ex-approprié* selon une logique que nous devons formaliser plus tard, celle d'auto-indemnisation auto-immune. » (Derrida J., « Foi et savoir *Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison* » in *La Religion* (1996), p.56.

²⁶⁶ Derrida J., *op. cit.*, pp.5-6.

²⁶⁷ Derrida J., *op. cit.*, p. 6.

toujours précalculée dans leur arché-téléologie nationale. Mais cela n'implique-t-il pas que ce qui se passe est un certain double de ce que l'on appelle la « déconstruction » ? C'est-à-dire que la déconstruction factuelle de l'identité philosophique conduit à une sorte de désir nationaliste de calculer la déconstruction comme discours, de l'appropriier simultanément à une tradition nationale : l'impossibilité de parler d'une philosophie purement autochtone rend simultanément possible la redéfinition de cette impossibilité d'une philosophie autochtone comme préordonnée et déterminée par une philosophie autochtone. La « déconstruction » en tant que discours qui prétend être un discours sur la déconstruction en tant que fait subit elle-même la contamination par la factualité de la déconstruction pour devenir le nom d'une réaction auto-immune. C'est précisément dans ce sens que l'on peut penser à un déconstructionisme de droite (ou conservateur). L'instrumentalisation de la déconstruction peut donc la conduire à devenir le nom de l'identité et de la politique identitaire. Nous voyons donc ici comment la « déconstruction », en tant que nom d'une philosophie de la différence, engendre son inverse. La raison pour laquelle l'œuvre de Derrida n'est pas annulée par cette situation difficile est qu'il est bien conscient de ce danger. Il insiste sur le fait que le mot « déconstruction » ne doit pas être pris comme monologique et qu'il serait lui-même ouvert à la dissémination. Mais cela ne signifie-t-il pas que la déconstruction est à la fois dans et hors de la déconstruction ? Cette « dissémination » qui est comprise, ou rendue pensable, en suivant la déconstruction (nous ne disons pas en « faisant de la déconstruction ») se produirait aussi sur le signe même de la « déconstruction » ? Cela montre que le fait de la déconstruction et le discours de la déconstruction existent dans une dialectique de la contamination.

La relation entre la philosophie et l'humanisme national va dans deux directions. La philosophie devient en un sens un humanisme national, mais en même temps et inversement, un humanisme national est aussi philosophique. C'est ici que nous devons reconnaître que Derrida pense la philosophie non pas dans sa forme institutionnelle mais plutôt comme ce qu'il appelle, selon une expression très althussérienne, la « philosophie spontanée » :

[P]hilosophy, as structure of nationality, does not necessarily take the form or the representation of a system stated by professional philosophers in philosophical institutions; it can show up as spontaneous philosophy, an implicit philosophy but that is very constitutive of a non empirical relationship with the world and a sort of potentially universal discourse, 'embodied', 'represented', 'localised' (all problematic words) by a particular nation²⁶⁸.

²⁶⁸ Derrida J., *op. cit.*, p. 10.

La philosophie, comprise comme ce rapport spontané et non-empirique au monde, on pourrait dire comme sens du monde, est un humanisme national. Cela signifie que, partout où nous voyons un humanisme national, une fermeture des frontières, une valorisation de l'identité, il s'agit d'un rapport spontané et non empirique au monde - et donc, en ce sens, il est philosophique. Mais la philosophie a elle aussi parlé à plusieurs reprises de l'humanisme national comme de son propre épanouissement. Le dernier cas est évident, comme le note Derrida, dans les *Discours à la nation allemande* de Fichte. Nombre des positions adoptées par Fichte en ce qui concerne la « Germanity » peuvent être considérées comme analogues à celles de Husserl en ce qui concerne l'« Europe ». Bien sûr, l'« Europe » est une idée internationale et ne s'oppose jamais à une « sororité » de nations. Si l'« Europe » est le cours nécessaire de l'humanité dont les multiples nations sont toujours les participants responsables, le problème de la « germanité » chez Fichte est précisément de prétendre que la nation de l'« Allemagne » est la figure de l'idée « européenne » de la philosophie. C'est-à-dire que l'« Allemagne » est une idée infinie qui remplit l'idée même de la philosophie ou qui remplit ce que Husserl appellerait l'« humanité européenne ». Cela démontre qu'une figure spirituelle internationale (« Europe ») appelle elle-même une figuration dans une nation (« Allemagne »). Cependant, cette nation ne doit pas nécessairement être comprise dans un sens empirique et peut à son tour être, paradoxalement, internationale ou même cosmopolite.

Derrida souligne que Fichte « essentializes Germanity to the point of making it an entity bearing the universal and the philosophical as such »²⁶⁹. Cette idée essentialisée de l'« Allemagne » peut à nouveau se dissocier de ce qui est empiriquement et factuellement l'Allemagne. Ce qui est essentiel à cette essence allemande est plutôt un devenir-conscient d'un principe originel vivant et inconscient. Derrida met en évidence cette réappropriation se figure dans un cercle :

The figure of this circle is not of the order of geometry or abstract movement, of mechanics, this circle is that of an alliance of a bond [*Bund*] that must thus be reaffirmed, the alliance with its own origin and therefore its own destination, its own provenance which enjoins the German people to become what it is or what it must be²⁷⁰.

Cela conduit à une affirmation paradoxale : celui qui assume cette alliance philosophique, c'est-à-dire le devenir-conscient du principe originel inconscient, est un véritable Allemand quel qu'il soit. Alors qu'un Allemand, lui-même allemand, pourrait être un étranger dans son incapacité à être « a philosopher of this philosophy »²⁷¹. Soulignons que le principe dont il est question ici est spirituel et en aucun cas racial ou biologique. Comme le dit Fichte dans son *Septième Discours* dont

²⁶⁹ Derrida J., *op. cit.*, p. 11.

²⁷⁰ Derrida J., *op. cit.*, p. 12.

²⁷¹ Derrida J., *op. cit.*, p. 13.

le titre remarquable est « Nouvelles considerations sur l'originalité (*Ursprünglichkeit*) et la germanité (*Deutschheit*) d'un peuple » :

tous ceux qui croient à la spiritualité et à la liberté, ceux qui veulent faire progresser cette spiritualité par la liberté, tous ceux-là, quels que soient leur pays d'origine et leur langue, sont avec nous et pour nous²⁷².

Comme toute traduction, elle déplace la force des mots de Fichte, en particulier leur urgence politique (par exemple quand elle traduit *es gehört uns an und es wird sich zu uns tun* par la phrase maigre et abstraite (donc « française » dans son pur sens badiouien) « avec nous et pour nous »). Cependant, ce qui est le plus choquant, c'est que cette traduction contient une omission qui ne peut être passée sous silence. Avant de le clarifier, citons d'abord le texte allemand :

was an Geistigkeit, und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, ist unseres Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns tun²⁷³.

Un oubli remarquable. Le traducteur a complètement sauté les mots « ist unseres Geschlechts ». Il est vrai que c'est une locution difficile, voire impossible, à traduire mais il serait irresponsable de l'oublier – de la passer sans entendre, de fermer nos yeux à ce qu'on voit dans le texte allemand. Comme Derrida le note dans sa lecture de Heidegger le mot *Geschlecht* porte une résonance idiomatique propre à la langue allemande à laquelle on ne peut guère rendre justice en français. Le traducteur a décidé ici de sauter ou supprimer ces mots, de les faire taire après la fin de la guerre, sa traduction vide le contenu de ce que Fichte a dit, peut-être a-t-il pensé qu'il valait mieux, en 1953, oublier ce mot, car il ne pouvait pas supporter ce qu'il signifiait, ou ce qu'il pouvait signifier. Mais il faut se demander si le *Geschlecht* annonce quelque chose qui est essentiel à la *Deutschheit*. Est-ce la synthèse de la relation entre *Ursprünglichkeit* et *Germanité* ? (Rappelons que le mot « German » est étymologiquement inséparable du mot « genèse » et donc de « Ursprung »). S'il existe une pensée nationale « German » de l'universalité, réside-t-elle et résonne-t-elle dans le mot *Geschlecht* ? Et la philosophie « française » d'après-guerre n'est-elle qu'une lutte pour traduire en français des mots comme *Leib* et *Geschlecht* sans entendre ce qu'ils disent et ont à dire, ou en les oubliant ? S'agit-il d'une tentative de continuer la philosophie, qui, admettons-le, avait été une affaire allemande jusqu'au XIX^e siècle, dans la langue française, d'hériter de l'allemand et de le rendre français, et de sauver ainsi la philosophie ? Ou de la préserver d'une pensée allemande de l'universalité obsédée par *Leib* pour la déplacer dans l'héritage républicain français du *corps propre* ? ou la spiritualité de la *chair* ? Est-ce cette tension franco-allemande qui est au cœur de ce que nous appelons l'« Europe » ? Nous fournissons notre propre traduction :

²⁷² Fichte J. G., *Discours à la nation allemande* (1953), S. Jankélévitch trad., p.164.

²⁷³ Fichte J. G., *Reden an die deutsche Nation* (2008), p.124.

ce que (*was*) [l'appartenance n'est pas réservée à un « qui » mais peut aussi être pour un « quoi »] croit à la spiritualité, et à la liberté de cette spiritualité, ce que désire (*will*) le perfectionnement éternel de cette spiritualité par la liberté, est de notre genre (*Geschlecht*) [une autre traduction possible « est de notre race »], ça (*es*) nous appartient [ou bien « de notre parti »] et ça va nous venir (*es wird sich zu uns tun*).

Comme le répète Derrida, l'affirmation nationaliste de Fichte est profondément philosophique, et s'écarte d'une compréhension de la meilleure philosophie, ou de ce qui est hiérarchiquement la « première » philosophie. Et le destin de la philosophie allemande devient alors le destin du « the philosophical telos as such »²⁷⁴. Ce que Derrida souhaite mettre en évidence à travers Fichte, c'est la nature équivoque d'un universalisme essentialiste prenant la forme d'un humanisme nationaliste. Comme il le dit :

this essentially philosophical nationalism (as I believe every nationalism is philosophical, and this is the main point I wanted to emphasize at the outset) claims to be totally foreign to any naturalism, biologism, racism, or even ethnocentrism – it does not even want to be a political nationalism, a doctrine of the Nation-State. It is, further, a cosmopolitanism, often associated with a democratic and republican politics, a progressivism, etc.²⁷⁵.

On peut certes l'associer à cet héritage républicain²⁷⁶, mais en même temps il est aussi constamment approprié par les impérialismes les plus réactionnaires :

[Y]ou can see quite clearly that everything that ought thus to withdraw it from reappropriation into a Nazi heritage (which is biologizing, racist, etc) remains in essence equivocal. It is in the name of a philosophy of life (even if it is spiritual life) that it sets itself apart from naturalizing biologism²⁷⁷.

De plus, selon Derrida, c'est peut-être l'essence même de tout nationalisme que de se présenter comme un universel - c'est-à-dire que le plus virulent des nationalismes peut se faire passer pour un cosmopolitisme, du fait qu'il sublime (*aufheben*) sa « philosophy of life into a philosophy of life of the spirit »²⁷⁸.

En conclusion de cette partie, nous voudrions préciser davantage la relation entre les idées d'« Europe » et d'« Allemagne ». En effet, et ce n'est pas un fait contingent pour Derrida,

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Derrida J., *op. cit.*, p. 16.

²⁷⁶ Il faut aussi se demander dans quelle mesure cet héritage républicain implique aussi un héritage français. Le problème de l'essentialisme universaliste ne peut être pensé sans considération pour les Droits de l'Homme. En ce sens, on peut dire que Derrida suggère qu'il existe, au cœur de l'Europe, une sorte de « double-bind » franco-allemand. Le républicanisme français est l'autre visage du nationalisme allemand.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*

dans la littérature philosophique, cette dernière est considérée comme particulière dans sa position - elle est le centre.

[I]f Germany has been, alone in this perhaps, the place (in what sense of place, that's what remains to be determined) of emergence of this [philosophical] nationalism, this is perhaps because in a certain way, at the centre of Europe [...], it will have marked a curious national void, a strange a-nationality²⁷⁹.

Cette nationalité a-nationale de « Germany » comme centre de l' « Europe » ou de l' « humanité européenne » reste un geste philosophique qui demeure thématique chez des philosophes aussi disparates que Marx, Heidegger et Adorno. Chez Heidegger par exemple, c'est le cas d'un :

empty milieu, a central void, a between that, against the background of abyss and non-nationality, calls up the most powerful national-philosophical affirmation in the course of this unique sequence that goes from the eighteenth to the twentieth centuries²⁸⁰.

« Germany » est donc le siège non seulement de l'« Europe » mais plutôt de l'« humanité européenne » c'est-à-dire de *tout le monde*. « Germany » porte le nationalisme comme son universel parce qu'il n'est pas une « nation » comme la France. C'est une nation-sans-nation, un état fédéralisé, une unité vide, et son a-nationalité essentielle signifie qu'il est sans borne, il n'y a pas d'identité concrète qui le limite, tout le monde appartient à son *Geschlecht*. « Germany » lance l'appel pour une humanité à venir. Or, ce qui inquiète Derrida, c'est que cet appel à une nationalité universelle, neutralise l'universalité même à laquelle il aspire. Peut-être devrions-nous y penser de la manière suivante : si tout le monde est potentiellement « German », et que l'« German » n'est qu'un mot, et le seul mot, pour tout le monde, pour chaque personne dans ce monde, qui est alors un animal ? Que devons-nous faire d'eux ? Ces animaux qui ne sont pas « Germans », et parce qu'ils ne sont pas « Germans », ne sont pas des humains. Ils ne sont pas « Germans », ces animaux, quelle est donc leur naissance, quelle est donc leur nation ?

²⁷⁹ Derrida J., *op. cit.*, p. 22.

²⁸⁰ *Ibid.*

Troisième Partie

Derrida, l'intouchable

« ...et je décidai pour en avoir le cœur net de passer mes soirées sur Youporn, devenu au fil des ans un site porno de référence. Le résultat fut, d'entrée de jeu, extrêmement rassurant. Youporn répondait aux fantasmes des hommes normaux, répartis à la surface de la planète, et j'étais, cela se confirma dès les premières minutes, un homme d'une normalité absolue. Ce n'était après tout pas évident, j'avais consacré une grande partie de ma vie à l'étude d'un auteur souvent considéré comme une sorte de décadent, dont la sexualité n'était de ce fait pas un sujet très clair. Eh bien, je sortis tout à fait rasséréné de l'épreuve. Ces vidéos tantôt magnifiques (tournées avec une équipe de Los Angeles, il y avait une équipe, un éclairagiste, des machinistes et des cadreur), tantôt minables mais vintage (les amateurs allemands) reposaient sur quelques scénarios identiques et agréables. Dans l'un des plus répandus, un homme (jeune ? vieux ? les deux versions existaient) laissait sottement dormir son pénis au fond d'un caleçon ou d'un short. Deux jeunes femmes de race variable s'avisèrent de cette incongruité, et n'avaient dès lors de cesse de libérer l'organe de son abri temporaire. Elles lui prodiguaient pour l'enivrer les plus affolantes agaceries, le tout étant perpétré dans un esprit d'amitié et de complicité féminines. Le pénis passait d'une bouche à l'autre, les langues se croisaient comme se croisent les vols des hirondelles, légèrement inquiètes, dans le ciel sombre du Sud de la Seine-et-Marne, alors qu'elles s'apprêtaient à quitter l'Europe pour leur pèlerinage d'hiver. L'homme, anéanti par cette assumption, ne prononçait que de faibles paroles ; épouvantablement faibles chez les Français (« Oh putain ! », « Oh putain je jouis ! », voilà à peu près ce qu'on pouvait attendre d'un peuple régicide), plus belles et plus intenses chez les Américains (« Oh my God ! », « Oh Jesus-Christ ! »), témoins exigeants, chez qui elles semblaient une injonction à ne pas négliger les dons de Dieu (les fellations, le poulet rôti), quoi qu'il en soit je bandais, moi aussi, derrière mon écran iMac pouces, tout allait donc pour le mieux. »

Michel Houellebecq. *Soumission*.

Noli me tangere

La main se lève quand Husserl parle d'un « ego s'auto-affectant *immédiatement* de son *propre* mouvement comme corps propre – ou *chair* »²⁸¹. Derrida le note bien, la description du toucher donne un certain privilège à la main. Elle ne joue que certainement le rôle d'un exemple, mais Derrida se méfie toujours de la neutralité des exemples. Selon lui, on ne peut jamais prendre la main pour un exemple contingent ou neutre (c'est « plus d'un motif »²⁸² il dit). Elle détermine la pensée d'Husserl dans une certaine direction, à savoir vers un privilège accordé à l'humain : « la valeur *téléologique* : la main comme le *meilleur* exemple de ce qui caractérise *l'être humain*, au sommet d'une hiérarchie ontologique : pour atteindre, prendre, comprendre, analyser, savoir, savoir donner, etc. »²⁸³. Pourtant, le statut organique de cet organe est ambigu. La main devient l'instrument qui nous sert à localiser le Psyché dans l'auto-affection du touchant-touché. Or, à la fois elle n'est qu'une *figure* de cette auto-affection. En tant qu'exemple, elle est « la meilleure métonymie de tel autre ou de plus d'un autre lieu tactile - ou non tactile - du corps »²⁸⁴. La main devient donc une figure du toucher – ce dernier étant le trait distinctif du corps propre. Elle n'est rien qu'un nom pour le *lieu* où l'immédiateté du corps propre se localise. *La chair* se fait à la main²⁸⁵.

Rappelons que l'attribut de l'immédiateté est indispensable à la nature spirituelle du corps propre. Chez Husserl le corps transcendantal (*Leib*) se distingue du corps empirique (*Körper*) dans la mesure où *Leib* se sent immédiatement en tant que le lieu de l'auto-constitution de l'ego. Sans cette immédiateté *Leib* serait dépendant d'un autre et donc non-auto-constitutif. Il serait donc dans une certaine mesure constituée et empirique. Ainsi la contamination revient hanter toute pureté phénoménologique. Comme on a bien vu à travers notre lecture du *Problème*, cette dialectique envahit toute la phénoménologie, et malgré l'attention soignée portée à ce sujet, il lui échappe à jamais. Le désir de la résoudre, pourtant, mène Husserl en fin à une transcendantale téléologie de l'Idée : précisément nommé « Europe ». Cette figure est signalée comme le lieu de naissance d'un nouvel humain : *animal rationale*.

²⁸¹ Derrida J., *Le Toucher*, op. cit. p.184.

²⁸² Derrida J., op. cit. p.183.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Ce n'est pas évidemment la première fois que Derrida nous parle de la main. Elle est un sujet majeur de la déconstruction depuis son début, voir par exemple la lecture qu'il en fait dans *La Grammatologie* associant la main et la face au sujet qui se trouve au centre de toute l'intérêt de Derrida : « L'histoire de l'écriture s'enlève sur le fond de l'histoire du gramme comme aventure des rapports entre la face et la main. » (Derrida J., *de la Grammatologie* (1967), p.126.

Rappelons aussi, que dans ses analyses du corps propre Husserl accorde la plus grande importance au mouvement kinesthésique. Selon sa description, c'est la spontanéité qui est le trait essentiel de l'animation. La main dans ce schéma est l'organe du vouloir qui figure la spontanéité et le mouvement de l'animé (du spirituel et donc du Psyché). Elle est le propre du corps propre. Derrida n'hésite pas de noter que *Leib* comme corps *propre* parle toujours de propre comme *idion* – à savoir, comme identité. Et dans ce texte d'Husserl, le propre du corps propre est qu'il est le mien, et ce qui est humain.

La *spontanéité* n'est *immédiate* que du côté non matériel, du côté vivant, animé, spirituel du corps propre qui est le mien, et qui est humain, le corps d'un ego-homme (*Ich-Mensch*)²⁸⁶.

La main est ma main, mais d'abord comme une main de l'homme²⁸⁷.

Le corps propre est donc le « lieu » du mouvement immédiat. Cela veut dire qu'il est précisément où la liberté²⁸⁸ a lieu. Rappelons la relation entre *epokhé* et la liberté décrit par Derrida dans *Problème*. Il faut également ajouter que cela implique que dans *Ideen II* le corps propre comme la main propre – ma main à moi, ma main comme humain -- devient le lieu où l'*epokhé* prend place – le corps propre constitue l'union du corps et de l'âme. Quelle est donc la signification de la main ? Elle est le symbole de la liberté humaine. C'est par la main que l'Homme se sépare de la Nature. L'Esprit s'incorpore d'abord et avant tout dans la main.

Le privilège de l'humain dans une philosophie qui cherche à parler de la vie en tant que telle n'est pas uniquement un problème husserlien. C'est un geste qui se répète chez plusieurs auteurs, à tel point que nous pouvons le considérer comme une stratégie rhétorique générale d'une ontologie de la vie. Une telle ontologie se positionne contre une ontologie de la mort²⁸⁹ qui neutralise la liberté et le mouvement de la vie. Dans le cas d'un corps vivant, son mouvement même est sa donation du monde. Mais un sujet conçu comme dynamique n'est plus le sujet théorique de la raison suffisante pour lequel l'être et le rien sont conçus comme contradictoires. Le sujet théorique croit que les deux ne peuvent jamais entrer en relation l'un avec l'autre, l'être et le non-être sont absolument séparés. Pour lui donc, la vie est l'être, et la mort le non-être, et être vivant, c'est continuer à vivre, c'est-à-dire se maintenir comme vivant contre l'invasion de la mort. Le moindre soupçon de non-être pourrait alors faire s'effondrer le sujet tout entier dans le chaos. Cependant, pour un sujet dynamique, le rapport au monde est un rapport de devenir ontologique.

²⁸⁶ Voir §21 pour le concept de l'« ego-homme ». Cf. Husserl E., *Idées...II*, *op. cit.*, §21, pp. 141-147.

²⁸⁷ Derrida J., *op. cit.* p.185.

²⁸⁸ Au §38 de *Ideen II* Husserl l'explique ainsi : « C'est grâce à de tels actes libres -comme nous l'avons déjà vu -que peut se constituer pour cet *ego* [...] Le sujet, qui se constitue en tant que contre partie de la nature matérielle, est [...] un ego auquel appartient un corps en tant que champ de localisation de ses sensations ; il a la « faculté » (« je peux ») de mouvoir librement ce corps et par conséquent les organes en lesquels ce corps s'articule et, par leur moyen, de percevoir un monde extérieur. », Husserl E., *op. cit.*, pp. 215-16.

²⁸⁹ Cf. Barbaras R., « L'ontologie de la mort », in *op. cit.*, pp. 132-140.

Dans une telle ontologie, la négation est elle-même pensée positivement. *Sentir* devient la condition de la vie - c'est la forme universelle de « il y a »²⁹⁰ - comme sens de l'être. Il en résulte qu'une telle ontologie ne suppose pas une séparation absolue de l'être et du non-être, mais une relation dialectique entre les deux. Et c'est cette dialectique qui est la Vie.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, ce que nous appelons une dialectique de la vie, ne peut être compris en termes d'une ontologie de la mort. Car ce ne serait qu'une manière de neutraliser ce mouvement. En d'autres termes, la vie ne peut être simplement pensée comme la préservation de la vie *contre* la mort car en ce cas la vie ne serait qu'alors la négation de cette négation (la mort). Il faut repenser la Vie dans sa propre dynamique. Le sujet vivant, par opposition au sujet théorique (*kosmotheoros*²⁹¹), habite le monde dans toute sa proximité, il n'est plus transcendant au sens d'extérieur au monde. C'est la proximité originelle avec le monde qui commande toutes les autres relations au sein du monde. Comme l'explique Barbaras :

Si les réalités peuvent être rapportées l'une à l'autre, c'est d'abord parce qu'elles se rapportent toutes à un même sujet (nous utilisons provisoirement ce terme faute de mieux), si elles manifestent une sorte d'intimité primordiale, c'est en raison d'une intimité plus profonde avec le sujet²⁹².

Cette proximité avec le monde ne peut être une relation fixe avec un monde objectif. Il s'agit d'une existence spirituelle. En conséquence, le monde est une ouverture, ce que Barbaras appelle « un tout (intotalisable) » (Ibid.). Nous voyons donc qu'une ontologie de la vie est aussi une ontologie de la multiplicité :

la Proximité des étants ne peut jamais accéder à la moindre positivité, elle ne peut se clore sur elle-même mais existe au contraire comme sa propre absence ou son propre défaut²⁹³.

Mais comment une telle totalité ouverte est-elle possible ? C'est par un acte fondamental de dissimulation. La Proximité est sa propre absence.

[Cette Proximité] ne peut jamais avoir une consistance propre, qu'elle ne peut se présenter que comme sa propre absence, c'est-à-dire sous la forme de la multiplicité ontique qui, en quelque sorte, la monnaie en la présentant et la dissimulant à la fois²⁹⁴.

²⁹⁰ « Il faut que la pensée de science ... se repace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvré tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible, il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. » (Merleau-Ponty M., *L'Oeil et l'esprit*, *op. cit.*, p.12-13.)

²⁹¹ « Si je suis *kosmotheoros*, mon regard souverain trouve les choses chacune en son temps, en son lieu, comme individus absolus dans un emplacement local et temporel unique. » (Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p.149.)

²⁹² Barbaras R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 323.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

La Proximité comme absence est en fait une proximité comme Distance. Ce qui empêche cette proximité de se figer dans la statique, c'est *un écart infime* qui est le moteur de notre relation désirante avec le monde. Dans cette distance, la réalité se lie comme un ensemble dans sa séparation. Une distance qui constitue toute relation, « [elle] n'est pas tant une négation qu'une dimension de la Proximité »²⁹⁵. Le sens premier de cette relation proximale de séparation délimitée est le toucher. Se toucher soi-même et se toucher l'un l'autre, maintient à jamais cette proximité de distance infinie. En amour, nous sommes toujours séparés par le tain de notre peau²⁹⁶. Evidemment, la fusion absolue serait la mort. Peu d'auteurs l'ont mieux exprimé que D.H. Lawrence :

Love is the mysterious vital attraction which draws things together, closer, closer together. For this reason sex is the actual crisis of love. For in sex two blood-systems, in the male and female, concentrate and come into contact, there merest film intervening. Yet if the intervening film breaks down, it is death. [...] So there is a limit to everything, there is a limit to love²⁹⁷.

Le toucher touche à la limite « de telle sorte qu'en ce contact toute coïncidence est exclue »²⁹⁸. Il est alors le sens de la vie comme de l'amour, c'est le sens de la chair dans son rapport au monde. Mais cette distance ou cet écart qui se pose dans chaque contact, ce moindre *intouché*, c'est là que l'œil s'interpose. L'œil est évidemment le sens de la distance²⁹⁹, il est le sens de la théorie, le sens du regard, et entre l'œil et la main, entre le toucher et la vue, il y a ce que Barbaras appelle « un entrelacement originaire »³⁰⁰. La dialectique de la vie est en fin de compte la dialectique de la vue et du toucher (« un seul mouvement qui est le mouvement même de la vie »³⁰¹). Sans cette organisation téléologique entre les deux, la vie ne serait pas praticable, peut-être serait-elle même inhumaine :

Nous voyons la réalité parce que nous ne pouvons coïncider avec elle, et même dans cette coïncidence objective qu'est le contact tactile demeure une distance irréductible car jamais je ne pourrais m'approcher de la chose pour réaliser le contact si je ne saisisais d'abord la totalité, le champ dont elle fait partie³⁰².

²⁹⁵ Barbaras R., *op. cit.*, p. 327.

²⁹⁶ On pense au livre de Rodolphe Gasché où il montre la réflexion dans le miroir n'est que possible grâce à une surface non-réfléchissante. Cf. Gasché Rodolphe, *Le Tain du miroir* (1995).

²⁹⁷ Lawrence D. H., *Studies in Classic American Literature* (1920), p. 68.

²⁹⁸ Barbaras R., *op. cit.*, p. 334.

²⁹⁹ «...voir c'est avoir à distance...» (Merleau-Ponty M., *L'Œil et l'esprit* (1985), p.26).

³⁰⁰ Derrida va plutôt désigner comme « une équilibre précaire » qui lie l'anthropos à l'écriture. Cf. Derrida J., *de la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 126.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Barbaras R., *op. cit.*, p. 335.

Si nous revenons à Derrida, nous verrons qu'il ne manque pas de constater l'existence d'une telle économie des sens³⁰³. Mais il la considère comme une logique figurative inhérente à tout texte qui se présente comme une ontologie de la vie. Dans quelle mesure, demande-t-il, ces sens sont-ils des organes factuels de la sensibilité ? Et le sens de ces sens n'englobe-t-il pas et n'inclut-il pas toujours une certaine métaphoricité ? N'aurions-nous pas raison de dire aussi que je ne suis pas seulement touché par ma main ou la tienne, mais que je suis aussi touché par tes yeux. Je suis également touché par Shakespeare. Une telle figuration, ou de telles manifestations de figuration n'existent-elles pas déjà dans un discours sur le toucher ? La main, nos doigts, notre peau, jouent-ils simplement le rôle de ces organes, et seulement de ces organes ? Pour élever le corps à la spiritualité, n'élevons-nous pas aussi ces organes à la métaphoricité ?

A partir du moment où le toucher devient le sens qui constitue le sentir en tant que tel (et c'est précisément le cas dans ce texte d'Husserl où le toucher devient le sens par excellence du corps propre, et qui rend possible ce que Husserl a appelé synthèse esthésique [§9]) elle devient également *plus de sens*. Elle n'est plus un sens parmi d'autres car il les conditionne. Pourtant : « N'étant pas un sens parmi d'autres, il est désigné comme *sens*, faculté sensorielle, par le jeu d'une métonymie à jamais équivoque. »³⁰⁴. Il nous garantit *le sens*. Or, cette condition équivoque du toucher (sens parmi d'autres mais plus de sens) suscite la question :

Mais alors pourquoi continuer, comme dans la tradition, à faire semblant de le traiter comme un sens, comme l'un des sens ? Et si l'on s'accorde pour lui faire désigner une réceptivité in-sensible ou méta-sensible, l'être dans le monde d'une existence finie, l'expérience de l'étant en général - ce qui constituerait déjà une excellence exceptionnelle-, pourquoi lui accorder encore, comme le fera Husserl, cet autre privilège que serait la *plénitude intuitive, immédiate, actuelle, certaine* dans l'expérience de l'étant présent, dans la présence du présent³⁰⁵ ?

Le lieu privilégié du toucher, l'organe ou l'instrument du toucher, où se situe le toucher, est toujours la main, la main de l'humain et la main en tant qu'humain. C'est au moyen de cette économie de la figuration que quelque chose comme un corps propre se différencie d'un corps empirique. La main touchante-touchée est un supplément figural qui nous aide à accorder une origine à la genèse de la levée du corps. Pourtant, comme on le verra, cette figuralité déstabilise ce qu'elle rend possible.

³⁰³ « ...chez Husserl, comme chez Platon et comme chez tant d'autres, l'autorité de la figure « éidétique » et de l'intuitionnisme optique, la philosophie implicite du regard s'*accomplit* toujours et nécessairement, si paradoxal que cela paraisse, elle s'affermir et se confirme sans cesse dans un remplissement tactile de l'intuition et dans l'hyperbole d'un haptocentrisme continuiste. » (Derrida J., *op. cit.*, p. 186.).

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

Mais pourquoi « la main » ? Pourquoi cet exemple précis ? Le discours haptique au moins depuis Ravaisson et Maine de Biran s'organise autour d'un réseau de concepts comme « liberté, spontanéité, volonté d'un *ego*, le *sujet* égologique comme vouloir, son pouvoir-vouloir, la motricité d'un *mouvement libre, spontané, immédiat*, etc »³⁰⁶. « La main » comme exemple surgit au milieu de « cette chaîne axiomatique » d'un discours haptocentrique. Elle vient figurer l'« *ego* s'auto-affectant *immédiatement* de son *propre* mouvement comme *corps propre* - ou *chair*, comme on dit souvent en France : *Leib*. »³⁰⁷. Elle signale le point où je quitte mon corps objectif pour mon corps spirituel. Mais ce n'est pas tout. On aperçoit que la différence entre le toucher et la vue est fondée sur les doigts, autrement dit que la main est digitale. Derrida note « la possibilité de toucher du doigt laisse apparaître la complication qui fera la différence entre le toucher digital et la vue, à savoir que des doigts peuvent aussi *se* toucher, « des doigts touchent le doigt » : « double appréhension (*Doppelanfassung*) »³⁰⁸, « doubles sensations (*Doppelempfindungen*) » »³⁰⁹. Selon Husserl, la finalité des doigts n'est ni la monstration ni l'indication³¹⁰ -- bien sûr, ils le font aussi, or leur sens unique est leur capacité de « se toucher ». Même les yeux, l'organe théorique par excellence, doivent admettre leur faiblesse à cet égard. En outre, rappelons que quand il touche quelque chose, le doigt se sent (à la fois) touchant (actif) et touché (passif).

N'oublions pas davantage que le se-sentir-toucher *du* doigt est aussitôt un se-sentir-touché *du* doigt, même quand mon doigt ne touche pas un autre de mes doigts : quand il touche n'importe quoi d'extérieur à mon corps et à mon doigt, mon doigt se sent touché par la chose qu'il touche ; ce qui fait que l'exemple du doigt qui se sent touché par un doigt touchant peut n'avoir d'abord qu'une valeur d'exemple pédagogique et généralisable à tout contact en général, même si ensuite il peut donner lieu à une analyse phénoménologique plus étroitement spécifique du corps propre³¹¹ [.]

Tout le souci de Derrida est d'indiquer que « la main » et « le doigt » ne fonctionnent que comme des *exemples* du corps propre. Afin d'en parler, et surtout afin d'y situer le croisement de l'actif et du passif, pour le donner une figure Husserl y a recours. Ne le comprenons pas mal. Il ne dit pas qu'un autre exemple soit le meilleur, ou bien que l'exemple de Husserl ne couvre pas toutes les

³⁰⁶ Derrida J., *op. cit.* p.184.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Cela veut dire : « la même sensation de toucher, appréhendée en tant que trait caractéristique de l'objet « extérieur », et appréhendée en tant que sensation de l'objet-corps propre. », Husserl E., *Idées...II*, §37, p. 210.

³⁰⁹ Derrida J., *op. cit.* p.187.

³¹⁰ « Husserl s'autorise à négliger ici cette fonction déictique du doigt pointé puisque ce qui l'intéresse, dans tout ce chapitre, c'est le rapport à soi du corps propre, sa constitution [.] », *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*

variations du problème. Son objectif n'est pas de signaler autres exemples ou autres faits dont Husserl aurait dû tenir compte ; bien qu'on puisse y songer quand il dit :

Mais pourquoi seulement la main et le doigt ? Et pourquoi pas mon pied et les doigts de mon pied ? Ne peuvent-ils toucher une autre partie de mon corps et se toucher les uns les autres ? Et les lèvres, surtout ? toutes les lèvres sur les lèvres ? et la langue sur les lèvres ? et la langue sur le palais ou sur bien d'autres parties de « mon corps »³¹² ?

Il faut noter que l'écart entre le fait et l'essence ne persiste pas à cause d'une plénitude factice qui *résiste* l'essence – pour dire que le concept ne peut pas *étendre* à tous les possibles faits. C'est une interprétation qu'on rencontre souvent chez des philosophes culturalistes qui veulent défendre une multiplicité culturelle contre une logique. On croit que l'argument de Derrida est plus nuancé.

La meilleure façon de démontrer le rapport de Derrida à l'exemplarité serait de passer par la lecture qu'il propose de la Lettre de Husserl à l'anthropologue français Lévy-Bruhl dans son *Introduction à l'origine de la géométrie*. On pourrait être tenté de prendre cette lettre comme un témoignage de l'alliance franco-allemande au cœur de la philosophie. Datée du 11 mars 1935, elle a été écrite à un moment désespéré de l'histoire de la nation. Ces mots de Yeats résonnent pour nous aujourd'hui encore quand on songe au contexte de la Crise:

Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world,
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned;
The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity³¹³.

Le génie de Husserl, dirions-nous, est de voir cette crise non pas simplement comme politique mais comme celle de la Raison. De la voir, en outre, comme une crise de l'homme. Il semblerait que, face à la stupidité, tout semblant d'humanité se retire du visage pour révéler sa bêtise vorace. La bouche bée on cri « And what rough beast, its hour come round at last/Slouches towards Bethlehem to be born? »³¹⁴.

³¹² *Ibid.*

³¹³ W.B. Yeats, « The Second Coming », in *Collected Poems* (2017), p. 244.

³¹⁴ *Ibid.*

Husserl a écrit cette lettre alors qu'il travaillait sur *Krisis* pour remercier Lévy-Bruhl de ses écrits anthropologiques sur la mentalité primitive. Son œuvre sur la mythologie des primitifs avait révélé à Husserl la possibilité et la nécessité d'une anthropologie scientifique (*rein geisteswissenschaftlichen Anthropologie*), « d'une psychologie pure qui ne traite pas les humains comme des objets de la nature, qui ne les traite pas de façon psychophysique dans l'univers des réalités spatio-temporelles (dans la temporalité spatiale objective des sciences de la nature) mais qui les traite en tant que personnes, qui les considère en tant que sujets de conscience »³¹⁵. Il affirme que l'existence spirituelle de ces primitifs, le fait qu'ils ne sont pas simplement des corps, peut être démontrée par le fait qu'ils ont recours à des pronoms pour se désigner comme individus et collectifs. Comme pour dire qu'ils se rapportent à eux-mêmes et à leur « nationalité » à travers un certain *j'existe, je me touche* :

Disant « je » et « nous » ils se trouvent comme vivants « l'un avec l'autre » (*miteinander*), comme membres de familles, d'associations, d'ensembles sociaux, agissant au sein de leur monde et pâtissant de ce monde — le monde qui a pour eux sens et réalité à partir de leur vie intentionnelle, de leur expérience, de leur pensée et de leurs valeurs³¹⁶.

Ils se vivent un *Umwelt*. Comme l'avait dit Husserl en se référant spécifiquement aux Grecs dans *Crise de l'humanité européenne*, tous les peuples primitifs, semble-t-il, ont leurs propres valeurs et leur propre rapport à la pensée. Ils ont leur propre expérience nationale du monde et leur propre représentation de celui-ci. N'est-ce pas là la thématique même de tout argument qui tenterait de défendre une pluralité de raisons planétaires ? Husserl ne pose-t-il pas les bases mêmes d'une pensée qui irait au-delà d'un eurocentrisme mondain ? Il nous semble que l'Europe dans ce sens empirique, dans sa particularité géographique et ethno-culturelle, avait déjà été provincialisée par le défenseur de la Raison européenne (contre Chakravarty on dirait que le projet de provincialisation de l'Europe est donc toujours déjà un projet européen³¹⁷). Si le mot « Europe » est répété chez Husserl après cette suspension de l'Europe empirique, c'est pour signifier un certain *telos* – l'horizon universel de l'Homme au-delà de sa particularisation en ontologies national-humanistes. Si le mot signifie encore quelque chose au sein de la *Krisis*, il signifie tout le monde. Une multiplicité d'ontologies n'est rien d'autre qu'une ontologie de la multiplicité, une multiplicité d'humanismes nationaux, une multiplicité de « nations » ayant chacune leur propre *Weltvorstellungen*. L'existence spirituelle de chaque nation, de chaque peuple, qu'il soit tribal ou

³¹⁵ Husserl E., « Lettre à Lévy-Bruhl », in *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie* (1988), Philippe Soulez trad., p.67.

³¹⁶ Husserl E., *op. cit.*, pp.67-68.

³¹⁷ Dipesh Chakravarty, *Provincializing Europe* (2000).

non-européen, indien, chinois ou amazonien, est ancrée dans la vie corporelle de son sol. C'est l'expérience vécue du monde qui ne peut être réduite à une nature objective. C'est un tel corps vivant, la chair qui touche, qui peut donner aux cannibales une métaphysique différente d'une modernité héritée de Descartes. Nous avons donc une multiplicité de logiques, où le monde de chaque nation est une logique (*Logische Aufbau der Welt*) en soi.

Husserl écrit aussi de l'*Aufgabe* (la tradition française de Soulez traduit ce mot par « tâche » ; le mot peut aussi signifier *devoir* ou *mission*) qui est rendue possible par l'anthropologie de Lévy-Bruhl. Ce passage en particulier doit être cité dans l'original suivi des deux traductions françaises afin d'en souligner l'importance et les difficultés d'interprétation.

es eine mögliche und höchst wichtige und grosse Aufgabe ist, uns in eine in lebendiger generativer Sozialität abgeschlossen lebende Menschheit "einzufühlen" und sie zu verstehen als in ihrem sozial vereinheitlichten Leben und aus ihm die Welt habend, die für sie nicht „weltvorstellung“, sondern die für sie wirklich seiende Welt ist³¹⁸.

Soulez traduit ce passage ainsi :

il est, en effet, possible, important au plus haut point et grand de se donner pour tâche de « sentir de l'intérieur » une humanité fermée, vivant dans une socialité vive et générative, de la comprendre en tant qu'elle a le monde dans sa vie sociale uniformisée, et à partir de celle-ci, un monde qui n'est pas pour elle « représentation du monde » mais qui pour elle est le monde véritablement existant.³¹⁹

Et ceci est la traduction de Merleau-Ponty dans son article « Le Philosophe et la sociologie ».

C'est une tâche possible et de haute importance, c'est une grande tâche de nous projeter [*einzufühlen*] dans une humanité fermée sur sa socialité vivante et traditionnelle. et de la comprendre, en tant que, dans sa vie sociale totale et à partir d'elle, cette humanité possède le monde, qui n'est pas pour elle « représentation du monde », mais qui pour elle est réel.³²⁰

³¹⁸ Husserl E., *Briefwechsel*, Karl Schuhmann et Elisabeth Schuhmann ed., *Husserliana Documenta III*, 10 vols. (1994), 161–64.

³¹⁹ Husserl E., *op. cit.*, p.67.

³²⁰ Merleau-Ponty M., « Le Philosophe et la sociologie », in *Signes* (1960), p.135. Il nous offre une autre traduction dans *Parcours II* : « c'est une grande tâche de nous glisser affectivement (*Einzufühlen*) dans une humanité, qui vit enfermée dans la tradition vivante de la socialité et de la comprendre dans sa vie sociale

Trouvant les deux traductions quelque peu insatisfaisantes, nous avons décidé de tenter la nôtre :

C'est une tâche possible et de plus haute et de grande importance, de nous *empathiser* pour une humanité vivante dans une et générative socialité vive, et l'entendre comme dans sa vie sociale unifiée et d'elle [sa vie] l'avoir du monde, qui pour elle [humanité vivante] n'est pas une « représentation du monde », mais pour elle vraiment est un monde existant.

La tâche pour *nous* est d'empathiser (*einfüllen*) pour le monde d'un autre. Une compréhension adéquate de cette empathie méthodique exigerait une étude beaucoup plus large des écrits de Husserl sur l'intersubjectivité, ce qui dépasse les limites de ce mémoire. Pour le moment, nous aimerions demander qui est ce « nous » qui doit faire preuve d'empathie envers le monde de l'autre, la logique du monde de l'autre. Si ce « nous » représente ceux qui entreprennent cette tâche, qui est aussi la tâche d'une psychologie pure, alors ce « nous » ne représente-t-il pas tous les phénoménologues fidèles à l'idée universelle de l'Europe ? Nous sommes donc « nous, les savants », qui devons inscrire l'horizon universel de cette multiplicité de logiques. Comme le dit encore Husserl :

Dabei lernen wir verstehen ihre Arten zu apperzipieren, zu identifizieren, zu denken, also ihre Logik sowie ihre Ontologie, die ihrer Umwelt mit den zugehörigen Kategorien³²¹.

Comme cela nous comprenons d'apercevoir leurs modes, d'identifier, de penser, alors leur logique ainsi que leur ontologie, de leur monde-ambiant avec les catégories correspondantes³²².

Ces peuples ou ces nations ne peuvent pas simplement être disqualifiés comme sans-histoire (*geschichtslos*), ils vivent autant que nous, Européens empiriques. Nous qui avons une histoire, une histoire écrite, nous qui sommes une unité empirique de multiples nations, comme la Chine³²³.

unifiée, à partir de laquelle elle a le monde (*die Welt habend*) qui pour elle n'est pas une « représentation du monde », mais le monde qui *pour elle* est vraiment (*die für sie nicht « weltvorstellung », sondern die für sie wirklich seiende Welt ist*). » (Merleau-Ponty M., *Parcours deux 1951-1961* (2001), p. 121.

³²¹ Husserl E., *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 162.

³²² C'est moi qui le traduit.

³²³ « Même problème quant à la corrélation entre un réseau [*konnex*] de nations et l'unité plus élevée « supra-nationale » (l'Europe par ex. ou bien par exemple la Chine) et en sus pour ainsi dire, la logique, l'ontologie des humanités respectivement considérées et de leur monde environnant. » (Husserl E., « Lettre à Lévy-Bruhl », *op. cit.*, p.68).

Nous voyons que Husserl n'hésite pas à mettre l'Europe empirique au même niveau que n'importe quel autre monde particulier, ils vivent tous sur leur propre mode, ils ont leur propre avenir, leur propre destin à dénouer. Faut-il pour autant qu'ils suivent tous une histoire européenne, qu'ils y soient enfermés, qu'ils se *développent* tous ? Pas du tout. Ils ont leurs propres êtres et leurs propres époques. Peu d'auteurs accorderaient autant de place aux autres cultures et aux vies non européennes.

Merleau-Ponty lit cependant la tâche (*Aufgabe*) mentionnée dans la lettre d'une manière différente. Il semble croire que l'acceptation par Husserl d'une multiplicité de faits anthropologiques limite en quelque sorte l'universalité de la phénoménologie transcendantale, qui tente de déduire un *a priori* de toute socialité possible. En ce qui concerne la vie humaine, le phénoménologue ne peut pas simplement atteindre une idée universelle par la méthode de la variation eidétique³²⁴. Il ne peut pas passer outre le travail empirique de l'anthropologue. Husserl accepte et admet donc qu'un relativisme historique est confirmé par la pluralité des faits anthropologiques qui dépasse toute universalisation conceptuelle, c'est-à-dire qu'une science *a priori* de la société n'est pas possible ; La pluralité des mondes ne peut être réduite à un *eidōs* et la factualité *dépassera* toujours la conceptualité. Nous pourrions lire ceci pour signifier qu'il y a un écart nécessaire entre l'extension d'un concept et la multiplicité des faits qui rend impossible toute identification de la vie dans un concept. Il ne peut y avoir de science universelle *a priori* de la culture.

Cependant, cela n'induirait-il pas une pure multiplicité d'ontologies parallèles ? Chaque nation étant un monde à part entière, qu'aurions-nous sinon un relativisme ? Comment une quelconque communication entre ces nations serait-elle possible ? Ayant délégitimé l'intention scientifique de la phénoménologie, Merleau-Ponty répond à ce problème en proposant une méta-ontologie qui serait essentiellement non scientifique³²⁵. Elle s'inspire de l'appel de Husserl à une relation empathique à l'autre (*einzu fühlen*). La science ne parvient pas à appréhender la multiplicité de la vie ; une philosophie renouvelée du sentiment (*fühlen*) peut nous y ouvrir. Merleau-Ponty revitalise la tâche universelle de la philosophie :

³²⁴ « Il semble admettre ici que le philosophe ne saurait atteindre immédiatement à un universel de simple réflexion, qu'il n'est pas en position de se passer de l'expérience anthropologique, ni de construire, par une variation simplement imaginaire de ses propres expériences, ce qui fait le sens des autres expériences et des autres civilisations. » (Merleau-Ponty M., « Le Philosophe et la sociologie », *op. cit.*, p.135).

³²⁵ Pour comprendre la position de Merleau-Ponty à l'égard de la science notez ce qu'il dit dans *L'Œil et l'esprit* : « La science manipule les choses et renonce à les habiter... » (Merleau-Ponty M., *op. cit.*, p. 9.). La science signifie pour lui une pensée instrumentaliste « la pensée opératoire devient une sorte d'artificialisme absolu comme on voit dans l'idéologie cybernétique, où les créations humaines sont dérivées d'un processus naturel d'information, mais lui-même conçu sur le modèle des machines humaines. » (Merleau-Ponty M., *op. cit.*, pp. 11-12.). En revanche, il préfère toujours la création artistique qui n'est pas théorique mais pratique : « C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde... » (Merleau-Ponty M., *op. cit.*, pp. 16.).

C'est seulement dans l'attitude philosophique que deviennent concevables ou même visibles ces renversements, ces « métamorphoses », cette proximité et cette distance du passé et du présent, de l'archaïque et du « moderne », cet enroulement du temps et de l'espace culturels sur eux-mêmes, cette perpétuelle surdétermination des événements humains qui fait que, quelle que soit la singularité des conditions locales ou temporelles, le fait social nous apparaît toujours comme variante d'une seule vie dont la nôtre aussi fait partie, et que tout autre est pour *nous un autre nous-même*³²⁶.

La tâche de la philosophie est alors d'établir l'unique vie ressentie (*Ein-fühlung*) que nous sommes dans notre pluralité de faits. Mais celle-ci doit être établie non pas par une synthèse conceptuelle (la variation eidétique ne pouvant rendre compte de cette multiplicité) mais par une appréhension esthétique. Par un renversement paradoxal, la perception catégorielle est désignée comme proprement scientifique, alors que la philosophie s'intéresse *originellement* à la vie, au vivant, au ressenti. La philosophie première est donc l'esthétique dans ce sens plus élargi du mot :

On appellera science et sociologie la tentative de construire des variables idéales qui objectivent et schématisent le fonctionnement de cette communication effective. On appellera philosophie la conscience qu'il nous faut garder de la communauté ouverte et successive des *alter ego* vivant, parlant, et pensant, l'un en présence de l'autre et tous en rapport avec la nature aux limites de notre champ historique, comme de la réalité dernière dont nos constructions théoriques retracent le fonctionnement et à laquelle elles ne sauraient être substituées³²⁷.

L'unique vie esthétique que nous sommes passe pour la pluralité des faits perpétuellement méconnus par la science. Univoquement la vie est Une s'exprimant comme un multiple, c'est-à-dire de multiples modes de vie (la pluralité des mondes). L'univoque est l'unique vie ressentie, l'unique histoire, l'Un-multiple du On primordial. « Tout autre est un autre nous-même » : on est ensemble-séparé, la Proximité d'un écart infime. On se touche, et les yeux viennent à la limite pour reconnaître cette unité primordiale d'« On » comme nous, nous-même.

Une ontologie du sens du toucher permet de poser une ontologie pluraliste, qui ne réduirait plus la pluralité des mondes anthropologiques à l'idéalité des concepts. Ce serait l'hypothèse de la philosophie « française » du toucher - un autre universel est possible. Cette

³²⁶ Merleau-Ponty M., *Signes, op. cit.*, p.141.

³²⁷ Merleau-Ponty M., *Signes, op. cit.*, p.138.

universalité comme nous l'avons montré est une communion de chair : une communauté ou un communisme, par opposition à l'universel bourgeois hérité d'un autre Descartes³²⁸.

Derrida, cependant, indique certaines infidélités importantes dans la lecture merleau-pontienne de Husserl. C'est à travers ces objections que nous pourrions clarifier pourquoi le concept d'« exemple », et par conséquent l'exemple de la main, sont centraux dans la lecture que Derrida fait de Husserl dans *Le Toucher*. Premièrement, la phénoménologie n'a jamais cru qu'une déduction *a priori* de la facticité historique et sociale puisse jamais être possible. En fait, une science de la société en tant que science *a priori* qui pourrait en quelque sorte se passer de la facticité « contredirait les prémisses mêmes de la phénoménologie. »³²⁹.

Sans doute Husserl pensait-il que tous les possibles déterminés de l'histoire devaient se conformer aux essences aprioriques de l'historicité concernant toute culture possible, tout langage possible, toute tradition possible. Mais jamais il n'a songé prévoir, par quelque déduction eidétique, tous les faits, tous les possibles particuliers qui doivent se conformer ces apriori de l'historicité universelle³³⁰.

En outre, la limitation que Merleau-Ponty accorde à la variation eidétique rend mal compte de la thèse même de Husserl. Tout d'abord, l'objectif de cette technique n'est pas d'épuiser « la multiplicité des possibilités factices »³³¹. En suivant la critique de Derrida, nous pouvons comprendre que Merleau-Ponty ne fait pas la distinction entre les faits et les exemples. Si nous revenons aux *Ideen I*, nous verrons que Husserl décrit les faits comme la limite absolue de l'expérience³³². Les faits se trouvent avec une « nécessité corrélative » (*Wesens-Notwendigkeit*) qui est également la nécessité d'essence (*Wesens-Allgemeinheit*). Cela veut dire qu'un fait individu se lève à une saisie pure en tant que *eidōs*. Donc, un objet individu n'est pas seulement un « ceci, là », mais a également son type propre (*Eigenart*) – son genre. Comme le dit Husserl :

³²⁸ Merleau-Ponty accepte qu'il y a deux genres de vision chez Descartes : en premier lieu la vision théorique « -- il y a la vision sur laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que comme pensée, inspection de l'Esprit, jugement, lecture de signes... » et en deuxième lieu une autre vision « -- il y a la vision qui a lieu...dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée qu'en l'exerçant ... » (Merleau-Ponty M., *L'Œil et l'esprit*, op. cit., p.54).

³²⁹ Derrida J., « Introduction », in *L'origine de la géométrie de Edmund Husserl* (1962), p.117.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

³³² « Les sciences de l'expérience sont des sciences de « faits » » (Husserl E., *Idées...I*, op. cit., §2, p. 23).

Sa réserve permanente de prédicables essentiels qui doivent lui échoir (comme « étant tel qu'n lui-même il est ») pour que d'autres déterminations, secondaires, relatives puissent lui échoir³³³.

C'est à ce stade des *Ideen* avec tout le privilège accordé à l'intuition de l'essence (*Wesensschauung*) que nous arrivons au cœur oculaire de la phénoménologie³³⁴. L'intuition lève un individu à son *eidos* et on se donne dans l'*eidos* un objet de type nouveau. Ainsi, pour avoir une idéation, il n'est pas nécessaire de comprendre *tous les faits possibles*, l'*eidos* ne dérive pas de son extension sur la totalité de la multiplicité des faits. Il suffit de prendre un individu comme exemplaire :

Il est certain que nulle intuition d'essence n'est de ce fait possible sans la libre possibilité de tourner le regard vers un individuel « correspondant » et de former une conscience d'exemple.³³⁵

Il n'est donc pas nécessaire de comprendre toutes les formes de l'expérience anthropologique pour parvenir à une idée. Comme le montre Derrida dans son *Introduction*, cela reste la position de Husserl dans ses derniers écrits et doit donc être considéré comme définitif. La puissance de la variation eidétique est de partir d'un fait mais de traiter cette facticité comme un exemplaire. Elle est donc intuitionnée dans sa *possibilité* et non dans sa facticité. C'est ce que Merleau-Ponty ne reconnaît pas.

En outre, Husserl ne renonce pas à l'universalité de l'idée pour se réconcilier avec la multiplicité des faits. Il ne s'agit pas qu'une certaine incapacité scientifique ouvre un élan phénoménologique renouvelé pour une relation empathique ou esthétique aux autres mondes. En plus, Derrida fera remarquer que cette empathie (*empfinden*) « n'est elle-même possible qu'à l'intérieur et en vertu des structures aprioriques universelles de la socialité et de l'historicité »³³⁶. La logique des différents mondes anthropologiques existe dans *l'horizon d'une universalité idéale*.

³³³ Husserl E., *op. cit.*, p. 24.

³³⁴ « Tout d'abord le mot « essence » a désigné ce qu'on peut trouver dans l'être (Sein) spécifiquement propre d'un individu comme son *quid*. Or tout *quid* de ce genre peut être « posé en idée ». L'intuition empirique ou individuelle peut être transformée en une vision d'essence (*Wesensschauung*) (en idéation) – possibilité qui ne doit pas être elle-même comprise comme empirique mais comme une possibilité d'essence. Ce que la vision distingue est alors l'essence pure correspondante, ou l'*eidos* ... » (Husserl E., *op. cit.*, p. 25.).

³³⁵ Husserl E., *op. cit.*, §3, p. 25.

³³⁶ Derrida J., « Introduction », in *op. cit.*, p.120.

Elle suppose une immédiate communauté transcendante de la totalité des humanités historiques et la possibilité d'une *Einführung* en général³³⁷.

C'est précisément ce que Husserl accepte dans sa lettre à Lévy-Bruhl. Vers la conclusion, il fait la remarque suivante :

J'ai déjà posé pour moi-même il y a quelques années (de cela) le problème de la corrélation nous-monde environnant (*Wir und Umwelt*) en tant que problème de phénoménologie transcendante eu égard aux divers « nous » possibles (*möglichen mannigfaltigen « wir »*)³³⁸ [.]

Mais cette multiplicité de sociétés existant dans leurs propres mondes, englobant leurs propres êtres et leurs propres temps, n'est possible que dans l'horizon de conscience (*Bewußtseinshorizont*) d'un Ego absolu. C'est l'intention de cet Ego Absolu qui neutralise le relativisme historique de cette multiplicité :

Je crois pouvoir être certain que, par la voie de cette analytique intentionnelle élaborée depuis des années déjà, le relativisme historique reste dans son bon droit en tant que fait anthropologique — mais que l'anthropologie comme toute science positive tout comme l'*Universitas* de celle-ci est certes le premier mais non le dernier terme de la connaissance — de la connaissance scientifique³³⁹.

Plutôt que d'admettre une incapacité de la science face au relativisme historique, Husserl nous assure qu'une telle pluralité de particuliers ne peut être possible que si elle est conditionnée par une universalité. En quoi cela diffère-t-il d'une argumentation dans la veine de Merleau-Ponty ? Ce dernier veut préserver une certaine originalité de la multiplicité des faits, quelque chose qui ne peut jamais être appréhendé par une idée. C'est pour cette raison qu'il faut établir une forme de perception originaire qui ne soit pas une intuition de l'essence (étant donné que la variation eidétique ne parvient pas à saisir cette multiplicité). Il s'agit d'une perception esthétique. Dans ce cas, il faut théoriser une synthèse esthétique (sic) qui serait différente d'une synthèse catégorielle. C'est là que précisément *Ideen II* devient un texte si important, qui sert à contourner la nécessité de l'idéation. Il est donc possible de penser une synthèse esthétique qui se fonde sur le sens du

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Husserl E., « Lettre à Lévy-Bruhl », *op. cit.*, pp.68-69.

³³⁹ Husserl E., « Lettre à Lévy-Bruhl », *op. cit.*, p.69.

toucher. Le toucher devient la possibilité d'une appartenance esthétique à son propre sol national, mais aussi à sa proximité avec une communauté de chair. Notre existence esthétique est notre existence en tant que vie unique. Cette ontologie du sensible telle que nous l'avons vue à travers Barbaras établit l'être du sujet dynamique dans le monde et l'être avec les autres comme une *proximité dans la distance*. Le toucher est le sens par excellence de cette modalité d'être, car le toucher est toujours une proximité absolue *à la limite*. Une ontologie en ce sens ne devient jamais une totalité car l'écart infime devient la possibilité même de cette ontologie. Il n'y a pas de fusion dans le toucher. Un certain intouché ou un certain intouchable est *nécessaire* pour que le toucher soit un toucher en tant que tel. C'est l'intouchable qui permet au couple touchant-touché de se distinguer dans l'unité comme double sensation d'activité et de passivité. C'est la limite qui sert la coïncidence :

il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence ; elle s'éclipse au moment de se produire, et c'est toujours de deux choses l'une³⁴⁰.

Comme si le corps ne pouvait devenir esprit qu'en disant :

Ne me touche pas (noli me tangere/me mou aptou); car je ne suis pas encore monté vers mon Père. (Jean 20:17)³⁴¹.

Une ontologie différentialiste qui veut défendre une pluralité de mondes vécus dans une pluralité de logiques, des mondes qui ne sont pas réductibles à une physique objective, mais qui manifestent leur propre *Weltvorstellung* habitée par des démons et des dieux, des cannibales et des vaches sacrées, une telle ontologie qui se fonde en dernière instance sur une existence corporelle vécue, doit poser un corps senti dont le sens premier serait compris à travers la figure du toucher. Une telle ontologie défendrait, comme le fait Merleau-Ponty, une multiplicité de faits anthropologiques --- la différence est la différence anthropologique qui ne peut être réduite à un concept. Le site de cette différence est le corps vécu. Le corps propre, mon corps, ne peut être réduit à un universel objectif et abstrait qui reposerait sur une axiomatique. La pluralité des corps-mondes est la pluralité des ontologies nationales. L'Europe ne serait alors qu'une ontologie

³⁴⁰ Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'invisible* (1964), p. 191.

³⁴¹ Cf. <https://sainte bible.com/john/20-17.htm> (page visitée 21/05/2021). En plus, n'indique-t-il pas qu'une ontologie du toucher reste ontothéologique ?

nationale particulière parmi de multiples ontologies nationalistes : elle serait provincialisée³⁴². Ce qui nous rend Un ce n'est que notre humanité – l'unité charnelle qui se dit « On » : on se sent « nous ».

Derrida nous aide à reconnaître que même dans le cas d'une ontologie du sensible, l'universalité demeure - dissimulée, oubliée ou réimaginée - comme un simple nom pour une figure spirituelle, un *telos*, nommé « Europe ». Cette « Europe » spirituelle peut être détachée de son sol géographique ; en fait, elle nécessite la particularisation de quelque chose comme une Europe empirique. Elle est le nom de l'horizon absolu de l'histoire du *telos*, elle est l'intention de

³⁴² Mais il faut alors se poser la question : comment une communication ou une intersubjectivité est-elle possible entre ces différents mondes ? Cette question est posée de deux manières aujourd'hui. D'une part, nous avons un souci honnête et responsable du dialogue interculturel. Pour une telle philosophie, après avoir accepté la pluralité des mondes, il devient essentiel de théoriser un langage ou une communication, ou une rationalité communicative, qui puisse surmonter la relativité des logiques ; d'autre part, nous avons la thèse selon laquelle il suffit de provincialiser. Le problème de cette deuxième tendance est que la particularisation de l'Europe n'est possible que par une relativisation de l'Europe en tant qu'ontologie nationale individuelle, à côté d'autres ontologies nationales avec leurs propres logiques qui sont définies comme n'étant pas l'« Europe ». Imposer la logique de l'Europe (métonymisée par les noms de « Descartes » et de « modernité ») à d'autres nations est un impérialisme, précisément parce qu'une ontologie nationale particulière prétend être universelle. Cependant, le paradoxe est que cette relativisation précise des ontologies nationales, cette multiplicité des mondes anthropologiques, n'a de sens que dans un horizon universel. Sans une dynamique primordiale, les sujets dans leur corps-nations ne seraient jamais capables de communiquer ou de se distinguer les uns des autres. Même le relativisme historique n'est pensable que dans un tel horizon. Une philosophie de la provincialisation, consciemment ou inconsciemment, ignore l'idée universelle dans l'horizon de laquelle une multiplicité d'ontologies nationales prend sens. Pour Merleau-Ponty, l'universel qui fait sens est le sens (du toucher). Nous avons donc deux solutions au problème de la provincialisation. Schématisons-le de la manière suivante :

1. Soit la pluralité des mondes s'accompagne d'une universalisation consciente, sur le modèle d'une ontologie du sensible qui défend la multiplicité des logiques sans pour autant fonder cette pluralité sur la raison scientifique (Merleau-Ponty) ;
2. Ou bien la provincialisation de l'Europe s'accompagne de paradoxe et d'oubli :
 - a. Soit on oublie l'universel tout court. Paradoxe : on effectue une provincialisation dans un horizon universel tout en oubliant cet horizon.
 - b. Soit on privilégie implicitement une ontologie définie comme "non-européenne" (mais comment pourrait-on même distinguer l'Europe de la non-Europe sans une mesure universelle entre elles ? --- donc, *régression à l'infini*).

Le souci majeur pour nous est la positivité de cet oubli (n°2). On croit que cet oubli paradoxal vise à rassembler les provinces ontologiques sans unité ou sans universalité, c'est-à-dire on se rassemble dans l'oubli de l'origine. On se demande si ce nouvel ordre spirituel peut se penser sous le nom d'un « Europe ». N'indique-t-il pas plutôt une souveraineté qui est celle des Etats-(des âmes)-Unis ?

l'Ego absolu³⁴³. La téléologie de l'Idée et de la Raison est l'accomplissement de l'homme en « Europe » --- c'est ce qui localise l'origine de l'homme comme sa séparation de l'animalité : L'homme en tant qu'animal rationnel naît dans le *telos* de l'« Europe » (et est paradoxalement la naissance de ce *telos*). L'humanité européenne est une humanité spirituelle qui n'a rien à voir avec l'être matériel de l'homme : son corps objectif. Même une localisation de l'esprit de l'homme dans son corps esthétique, qui communique entre les multiples expériences subjectives du monde, les multiples corps-mondes, dans une communion de chair, dans le fait que le corps spirituel est son appartenance à la Vie dans le toucher et dans le *se toucher*, ne serait qu'une téléologie de la main, et une téléologie de l'homme. L'exemplarité de la main jouerait le rôle de ce que Derrida appelle « le bon exemple »³⁴⁴ qui incorporerait la genèse de ce *telos* appelé « Europe ». L'animal serait sans la main, et *Weltlarme*. Même si nous rejetons l'œil de Husserl pour sa main, nous ne rejetons pas l'« Europe » - nous ne rejetons pas la pulsion symptomatique de répéter une simplicité de l'origine. Cette pulsion même *est* « Europe ».

Le problème n'est pas de l'extension de l'essence à la pluralité des faits (ou la multiplicité de mondes). Il soulève plutôt du fait que le « je » en essence détermine l'homme comme *animal rationnel*. C'est à l'homme -- surtout à l'homme européen, spécifiquement à sa main -- qu'est arrivé la différence spécifique, ou bien le touche de la Raison. L'idée téléologique lui a appelé à son destin. S'il y a un lieu de la *naissance* de la Raison, c'est un corps qui s'est levé à la chair. C'est dans son esprit que l'homme atteint sa différence spécifique et ainsi se relève de son état animal (purement animal). Cette exigence téléologique nécessite que l'analyse du corps propre soit une analyse du corps humain.

Or très vite, ce projet général, qui semblait concerner tout vivant (humain ou animal), voici qu'il doit, au nom même de cet intuitionnisme phénoménologique, se restreindre à nous « phénoménologues », à nous qui seuls pouvons avoir une intuition immédiate, pleine et originaire de ce dont nous parlons³⁴⁵.

Cela signifie qu'en fin de compte, une phénoménologie de la vie qui tâche de se distinguer d'un biologisme revient à un national humanisme. Pour parler du *vivant en général* ou *la vie en général*, il faut qu'on parle -- que l'histoire et le sens de l'histoire agit *au moyen de* notre discours. Du coup, une contamination s'ensuit entre deux registres du discours *du* toucher. D'un côté, nous avons le discours *du* toucher signifiant -- *sur* le toucher comme un sens parmi d'autres (du corps propre, du toucher comme toucher) où nous parlons (au moins, c'est ce qu'on croit) de la chose : le

³⁴³ « L'horizon du savoir absolu, c'est l'effacement de l'écriture dans le logos, la resumption de la trace dans la parousie, la réappropriation de la différence, l'accomplissement de ce que nous avons appelé ailleurs la *métaphysique du propre*. » (Derrida J., *de la Grammatologie*, *op. cit.*, p.41.).

³⁴⁴ Derrida J., « Introduction », in *op. cit.*, p.121.

³⁴⁵ Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.* p. 189.

toucher ; d'autre côté, nous avons le discours historique *du* toucher signifiant -- *au sujet du* toucher (à travers Aristote, Ravaillon, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty, Deleuze, Irigaray, Franck, Nancy...). Les deux registres de discours se parlent. Entre eux, entre nous. Un corps n'est jamais simplement un sujet sur lequel on discute, comme le dit Foucault, le corps est produit par le discours dont il est le sujet. Selon Derrida, cette production discursive du corps vaille non seulement pour le corps objectif (ou le corps discipliné), mais également pour la recherche philosophique pour un corps originaire. *Ça* qui met toute philosophie d'en parler. Ça c'est l'objet recherché et le sujet qui motive la recherche. Ça (dont) rêve la philosophie. Qu'est-ce que c'est donc la philosophie ? Rêve de ça. La Philosophie lorsqu'il s'avère présenter ça, soit dans la chair soit dans l'*eidōs*, soit comme l'Un soit comme le multiple, nous ne présente qu'un côté de la dialectique. Si l'on croit qu'un monde qu'on se vit dans la chair s'oppose à l'unité d'une vision théorique, si l'on privilège la pluralité des corps qui se vivent le monde dans la chair, qui se vivent leurs mondes à eux, qui se vivent des mondes, alors cette pluralité ne se donne à penser que dans l'horizon d'une universalité. Mais quand pense l'universel en tant qu'un On primordial s'exprimant par la chair dont tout le monde dispose, on réduit le « nous » à la structure du « moi » comme le locus de l'animal rationnel (l'homme)³⁴⁶. Penser le « nous » -- c'est-à-dire penser le moi avec l'autre --- c'est à penser la dialectique entre l'Un et n sans la neutraliser en tant qu'une chose, non plus un rien ou le néant³⁴⁷. Quand nous disions que la déconstruction inscrit le « + » dans la formule « Un+n », c'était pour indiquer que le mouvement du temps (non mondaine) en est le rythme.

Après avoir noté que l'égo exemplaire de Husserl est celui de l'homme, Derrida ne manque pas de faire remarquer cet ego n'est pas pourtant *nécessairement* humain :

Et même si, dans cette exploration de *l'ego* pur, Husserl en vient à considérer le moment où celui-ci « pose un homme et, en lui, une personne humaine », il est vrai que le monde lui-même (le monde réel ou fictif, peu importe ici : « tout monde possible et tout monde de fiction »), en tant que corrélat de cet *ego* pur, « pour cet ego pur », n'est certes pas nécessairement humain³⁴⁸.

Le sujet psychique réel peut référer aux tous les vivants, mais malgré tout ce que Husserl propose expressément, son analyse revient toujours à l'homme en tant que l'être privilégié. Derrida

³⁴⁶ Derrida dit : « L'*ego* est ici considéré comme *ego-homme* à partir du moment où l'on a distingué *l'ego* psychique réel de *l'ego* pur (transcendental) - ce que Husserl fait ici explicitement pour délimiter son champ-, et à partir du moment où ladite âme est « liée » ou « entrelacée » avec la réalité du corps propre. » (Derrida J., *op. cit.*, p.189).

³⁴⁷ « En ce sens, il [Husserl] est très en deçà de Hegel et de Heidegger qui donnent un sens originaire à la négation et la fondent non pas sur une attitude ou une opération mais sur le néant. Il resterait à savoir si, en faisant du néant un « moteur » dialectique du devenir, on ne lui redonne pas un sens logique qui serait la dissimulation du néant originaire de l'angoisse. » (Derrida J., *Le Problème*, *op. cit.*, p. 197)

³⁴⁸ Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.*, p.190.

accorde ce resserrement du sujet à « une *évaluation*, une philosophie téléologique de la vie »³⁴⁹. En ce qui concerne son humanisme, on aura du mal à défendre la thèse qu'il s'agit d'une position méthodologique. Contrairement à Heidegger de *Sein und Zeit*, Husserl ne se focalise pas sur l'homme car c'est la seule position disponible à lui (comme « je »³⁵⁰), mais car une phénoménologie ne peut jamais se faire sans une téléologie « il sera toujours difficile de séparer, en leur racine même, phénoménologie et téléologie. »³⁵¹. Derrida y ajoute :

après avoir rappelé « l'identité de nature pour tous les hommes et toutes les bêtes », et même admis des liens sociaux (amitié, couples, associations) entre les hommes et entre les bêtes, cette allusion aux bêtes s'accompagne d'une évaluation hiérarchique. Les liens sociaux sont « institués » (*gestiftet*), dit Husserl, entre les hommes, et il ajoute, entre parenthèses : « (et au plus bas degré, déjà entre bêtes: *in niederster Stufe schon zwischen Tieren*) »³⁵².

Par la suite, Derrida revient au sujet du corps propre pour clarifier que la main (comme la main de l'homme) est désignée comme l'organe exemplaire du toucher parce qu'elle se donne à la réflexivité de « se sentir » mieux que des autres organes³⁵³ :

Or à cet égard ce qui est possible pour le toucher (et cela se montre en effet *plus facilement* pour la main que pour les lèvres, la langue, les paupières, l'orifice anal ou génital) ne le serait en aucun cas pour la vue, ni pour l'ouïe³⁵⁴ [.]

N'oublions pas que le toucher est le sens de la vie pour Husserl. Il le dit sans équivoque : il n'y a pas de corps propre sans le toucher :

Le corps propre ne peut se constituer en tant que tel originairement (*ursprünglich*) que dans le toucher et dans tout ce qui se trouve sa localisation avec les sensations du toucher³⁵⁵ [.]

C'est donc le toucher et les sensations qu'elle nous offre qui est par ailleurs nécessaire pour toute kinesthésie :

je touche quelque chose, la sensation de toucher reçoit en même temps une localisation à la surface de la main qui touche. Au fond, les sensations de mouvement

³⁴⁹ Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.*, p.191.

³⁵⁰ Cela ne veut pas dire que Derrida trouve la méthode de Heidegger préférable.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.*, p.192.

³⁵³ En fait, non pas mieux que *tous* les autres organes : comme Derrida l'a noté, on peut également se toucher par nos pieds.

³⁵⁴ Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.*, p.192.

³⁵⁵ Husserl E., *Idées..II*, *op. cit.*, §37, p. 214 et Husserl, *Hua IV*, *op. cit.*, p. 150.

(*Bewegungsempfindungen*) ne doivent vraiment leur localisation qu'à leur entrelacement continuuel avec des sensations localisées³⁵⁶ [.]

Il est évident qu'une certaine intention percole le texte qui conduit Husserl à paraticulariser le toucher à ce point. Cette intention est celle de la différenciation - en dernière instance, le toucher en soi, au-delà de toute métaphoricité qui pourrait nous faire parler de « être touché par tes yeux » doit être isolé et défini comme un sens. Comme le sens primordial de toute sensation. Et il doit être certainement distingué de ce que nous appellerions autrement le sens de la théorie, c'est-à-dire le sens de la vue. « Nous n'avons rien de semblable pour l'*objet qui se constitue de façon purement visuelle*. »³⁵⁷. Et aussi : « Je ne me vois pas moi-même, je ne vois pas mon corps, comme je me touche moi-même. »³⁵⁸. Naturellement, le corps propre est vu lui aussi mais il ne devient *corps propre* que car il y a la localisation des sensations grâce au toucher.

Il y a donc des limitations en ce qui concerne les yeux. Derrida le souligne également « Husserl désigne plus d'une fois « ce qui manque » (*es fehlt*) à la vue, comparée au toucher. L'œil en effet n'est pas vu par l'œil, pas *immédiatement* vu par l'œil, il n'apparaît pas visuellement (*Das Auge erscheint nicht visuell*). »³⁵⁹. Cependant, Husserl est bien conscient qu'une intervention technique peut nous donner une semblance de l'auto-affection visuelle :

Naturellement, il est exclu de dire que je vois mon œil dans le miroir ; car je ne perçois pas mon œil, l'œil qui voit, en tant qu'œil voyant ; je vois quelque chose dont je juge indirectement par « intropathie » qu'il s'agit de quelque chose d'identique à la chose-œil qui est la mienne (par exemple qui se constitue comme mienne par le toucher) de la même façon que je vois l'œil d'un autre³⁶⁰.

Ce paragraphe, qui apparaît comme une note de bas de page dans le texte, expose assez directement la différence entre les deux sens. Il y a un certain rapport immédiat avec le soi dans le toucher qui est absent dans l'autre cas. Pour ainsi dire, le « se toucher » est un reflet qui n'est pas le même que se refléter dans un miroir. Il n'y a pas, comme le dit Derrida, de « miroir haptique ». Il est spontané dans la mesure où l'auto-affection est possible sans aucune « insinuation d'altérité »³⁶¹. Pour utiliser un mot qui serait déplacé dans une lecture de Husserl, mais qui a un rapport certain avec la façon dont il est reçu en français, toujours par l'interposition d'un autre penseur allemand, le toucher est le sens de *Jemeinigkeit*, et même les yeux sont en quelque sorte dépendants de l'immédiateté du toucher.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ Husserl E., *Idées..II, op. cit.*, §37, p. 210.

³⁵⁸ Husserl E., *Idées..II, op. cit.*, §37, p. 211.

³⁵⁹ Derrida J., *Le Toucher, op. cit.*, p.195.

³⁶⁰ Husserl E., *Idées..II, op. cit.*, §37, p. 211.

³⁶¹ Derrida J., *Le Toucher, op. cit.*, p.196.

Ce que je nomme un corps propre vu n'est pas un voyant vu, comme mon corps en tant que corps touché est un touchant touché (*wie mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes ist*). Ce qui fait défaut ici, c'est une apparence visuelle d'un objet qui voit, c'est-à-dire chez lequel l'intuition donne la sensation de lumière comme étant en lui (*in dem die Lichtempfindung angeschaut wird als in ihm seiend*) Bref, ce qui fait défaut [chez les yeux] c'est l'analogon de la sensation du toucher, laquelle est l'objet d'une saisie effective en même temps que la main qui touche³⁶².

La double sensation, dont la vue est privée à jamais, se passe pour le toucher dans une synchronie totale³⁶³. Le toucher est en ce sens « originel » et cela ne fait que souligner la dépendance des yeux à son égard. Cependant, Husserl indique clairement qu'il entend cela dans un sens précis :

Il est un objet du toucher pour la main, il relève originairement des objets simplement couchés et non vus « Originairement » n'a ici aucune signification causale temporelle, mais il s'agit là d'un archi-groupe d'objets qui se constituent directement dans l'intuition³⁶⁴.

Malgré la nuance de cette originalité, dont Derrida dit « l'ouverture accueillante qu'elle réserve aux plis les plus subtils de l'expérience phénoménologique »³⁶⁵, on se trouve peut-être « ici en l'une de ces zones où la phénoménologie elle-même, sans être impuissante, disqualifiée ou simplement contredite, rencontre la plus forte résistance à l'autorité de son « principe des principes » intuitionniste. »³⁶⁶. La question, comme on le dit souvent dans les études postcoloniales, est celle du lieu. Où est, demande-t-il, le lieu où le toucher a lieu ?

Même si, à leur manière, les impressions sensibles se déploient sur des surfaces spatiales qu'elles couvrent ou parcourent, même si elles occupent ainsi un lieu, leur déploiement (*Ausbreitung*) et leur propagation (*Hinbreitung*) est quelque chose d'autre, quelque chose d'« essentiellement différent » de l'extension (*Ausdehnung*) qui caractérise la *res extensa*³⁶⁷.

Où est le corpus de Husserl ? Où est cette *res corporea* qui ne fait pas simplement l'Un avec la *res extensa* ? N'est-il pas vrai que ce lieu-non-lieu où le toucher s'étend est le même que le lieu où la psyché a lieu ? « La *réalité psychique* formant ici le thème explicite, le seul thème en vérité de cette phénoménologie du corps propre, nous abordons ainsi une zone de spatialité, sinon d'extension

³⁶² Husserl E., *Idées..II*, *op. cit.*, §37, p. 211.

³⁶³ Comme le note Derrida : « La coïncidence locale qui importe à Husserl dans le touchant-touché se fonde dans une coïncidence temporelle qui est censée lui donner sa plénitude intuitive, c'est-à-dire sa dimension d'immédiateté directe. » (Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.*, p.197.).

³⁶⁴ Husserl E., *op. cit.*, §37, p. 211.

³⁶⁵ Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.*, pp. 211-212.

³⁶⁶ Derrida J., *Le Toucher*, *op. cit.*, p.198.

³⁶⁷ *Ibid.*

de la *psyché*. »³⁶⁸. Il semble y avoir une intériorité particulière à la main qui est radicalement différente de la réalité (*reale*) de la chose touchée comme d'ailleurs de la réalité (*reale*) de la main. Mais où est la place de cette intériorité phénoménologique qui peut se trouver sans aucun égard pour le *Körper* objectif empirique ?

Où se situe le principal critère de la différence ? Les qualités réales se constituent à travers un « schème sensible » et une « multiplicité d'esquisses », alors que, n'impliquant ni esquisse ni schématisation, les impressions sensibles tactiles³⁶⁹ [.]

De sa part, Husserl essaye de marquer cette différence en parlant de « la main elle-même » (*eben die Hand selbst*) :

L'impression sensible tactile n'est pas un *état* de la chose matérielle main. Mais au contraire, précisément, la *main elle-même*, laquelle est pour nous bien plus qu'une chose matérielle, et la façon dont elle m'appartient, entraîne cette conséquence que moi, le « sujet du corps [propre] », je dis: ce qui concerne la chose matérielle la concerne, elle, et non moi. Toutes les impressions sensibles relèvent de mon âme, tout ce qui est étendu relève de la chose matérielle. C'est *sur* cette surface de la main que j'éprouve des sensations de contact, etc. Et c'est pourquoi précisément elle se manifeste immédiatement comme étant mon corps³⁷⁰.

Mais cela soulève une légère complication en ce qui concerne le problème de l'hallucination. Qu'est-ce que je sens quand je sens un simulacre ? Étant donné qu'il a dissocié le toucher du réel, il peut maintenant faire la déclaration suivante :

si je suis convaincu qu'une chose que je perçois n'est pas, si je succombe à une illusion, alors en même temps que la chose tout ce qui est étendu, dans son extension, est écarté. Par contre, les impressions sensibles, elles, ne disparaissent pas. Seul le *réel* disparaît de l'être³⁷¹.

Ce que cela signifie en définitive, et c'est là le grave paradoxe : même un *spectre* nous touche. « Toute chose que nous voyons est une chose tangible »³⁷². En fait, un spectre est perçu par son toucher³⁷³. Il est d'abord quelque chose à toucher. Toute personne qui s'est masturbée en regardant de la pornographie ne peut jamais soupçonner une telle thèse. Par conséquent, l'originalité du toucher signifie qu'il est en même temps une extériorité, il est plutôt constitué par une hétérogénéité radicale à laquelle même la réalité est secondaire :

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Husserl E., *Idées..II, op. cit.*, §37, p. 213.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Voir aussi le passage important sur la confusion entre la femme inconnue et le mannequin (Husserl E., *de la Synthèse Passive*, p. 53).

C'est qu'une certaine *extériorité*, une extériorité hétérogène à l'impression sensible même réelle [...] *fait partie*, une extériorité perçue *comme* réelle *doit* même faire partie de l'expérience du touchant-touché, et de la « double appréhension », fût-ce à titre hylémorphique ou noético-noématique, et même dans le cas de l'illusion. La duplicité de cette appréhension ne serait pas possible sans qu'un dehors, avec sa « qualité réelle de chose » s'annonce dans l'impression sensible, et déjà dans son contenu hylétique. Il y faut cette extériorité³⁷⁴.

Nous avons vu dans notre lecture du *Problème de la genèse* que le couple hylémorphique et néotico-noématique est toujours en manque d'auto-fermeture par l'intervention d'une altérité contaminante. En ce dernier cas, ce paradoxe récurrent est la condition aporétique même de la temporalité originelle. L'originalité du « se toucher » qui fonctionne par une synchronicité absolue semble alors résoudre et clarifier cette ambiguïté structurelle entre temps transcendantal et temps empirique au cœur du projet phénoménologique. Quand la main touche la main elle-même (*eben die Hand selbst*) est touché. Le toucher est donc l'origine hétérogène. Il présente le présent vivant du vivant dans sa chair. C'est à ce stade de son argumentation que Derrida, suivant Husserl à la lettre de son texte, introduit la nécessité de la contamination du toucher par la vue --- et avec cela le *non-toucher* (« l'hétérogénéité d'un espacement ») qui s'interpose entre touchant-touché :

Si subtil, furtif, insaisissable fût-il, ce détour par le dehors étranger est à la fois ce qui permet de parler de « double » appréhension (sans quoi il n'y en aurait qu'une : seulement du touchant ou seulement du touché) et qui me permet, à l'épreuve de cette expérience singulière, de distinguer entre le moi et le non-moi, de dire « ceci est mon corps » ou, pour citer Husserl lui-même, de tirer la « conséquence que moi, le "sujet du corps", je dis : ce qui concerne la chose matérielle la concerne, elle, et non moi ». Pour cela, il faut que l'espace de la chose matérielle se glisse, comme une différence, comme l'hétérogénéité d'un espacement, entre le touchant et le touché³⁷⁵.

Définitivement, le touchant-touché, c'est moi, mais sans ce non-moi qui s'interpose « je ne pourrais pas me poser comme moi, « dire » (comme le dit Husserl), ceci n'est pas moi, ceci est moi, je suis moi » (201). Et ce non-moi qui on ajoute est un non-toucher : se donne paradoxalement à la vue :

C'est là, justement à cause de l'*extensio*, de la visibilité, de la possibilité au moins pour la main d'être vue, même si elle n'est pas vue (possibilité impliquée dans le contenu phénoménologique de l'impression sensible) que le toucher manuel, fût-il coucher de

³⁷⁴ Derrida J., *Le Toucher*, op. cit., p.200.

³⁷⁵ *Ibid.*

mon autre main, ne peut pas se réduire à une pure expérience du corps purement propre³⁷⁶ [.]

De même qu'un sceptre est reconnaissable en tant que sceptre par le toucher, le toucher est reconnaissable dans son originalité par la vue. Le corps propre oscille comme sujet entre cette dialectique de la contamination. Il y a quelque chose, un espacement, qui ne peut être touché mais qui est nécessaire à la constitution d'un corps en tant que corps propre. S'il y a quelque chose que je reconnais comme autre (non-moi) quand je me touche (moi), il faut que cet autre en moi soit intouchable. De surcroît, le non moi qui est intouchable est pourtant visible comme un autre -- « la possibilité au moins pour la main d'être vue » --- mais il s'agit seulement, nous le soulignons, d'une visibilité qui *confirme* le sujet comme corps propre (touchant-touché-soi). Cette hétérogénéité de l'intouchable entre le voir et le toucher est désavouée (comme intouchable) en étant vue comme une main, « elle, non moi ». Reprenons les citations de Husserl que nous avons données plus haut :

L'impression sensible tactile n'est pas un *état* de la chose matérielle main. Mais au contraire, précisément, La *main elle-même*, laquelle est pour nous bien plus qu'une chose matérielle, et la façon dont elle m'appartient, entraîne cette conséquence que moi, le « sujet du corps » je dis: ce qui concerne la chose matérielle la concerne, elle, et non moi³⁷⁷.

La reconnaissance visuelle qui existe *en tant que reconnaissance visuelle* n'échoue-t-elle pas à reconnaître que le toucher a lieu par l'intermédiaire d'un espacement (non moi) qui a resté intouchable ? Ce « elle, non moi » reconnu comme la main objective *est reconnue comme autre par la vue*, et donc l'autre, tout en étant vu, est méconnu pour ce qu'il est. L'intouchable est vu, est toujours vu, mais cette vue, cette reconnaissance -- dans sa reconnaissance même -- le désavoue comme intouchable. L'intouchable s'absente dans la constitution même d'un corps propre par l'intermédiaire d'un désaveu visuel. Le corps propre se constitue par une reconnaissance fondamentale qu'il accorde à l'altérité. Il n'est jamais sans cette reconnaissance de l'altérité, sans voir cette altérité comme non moi, comme elle, et elle est intériorisée ou neutralisée par cette même reconnaissance comme objective. Le fait même de voir cette altérité est sa négation même comme intouchable.

Mais n'avons-nous pas déjà vu dans notre discussion précédente que dans le cas d'une illusion « tout ce qui est étendu [*res extensa*], dans son extension, est écarté. Par contre, les impressions sensibles, elles, ne disparaissent pas »³⁷⁸. Ainsi, dans le cas d'une illusion, on est capable de sentir un être, de le toucher, dont le réel a disparu. Alors, n'est-ce pas simplement le

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Husserl E., *Idées..II, op. cit.*, §37, p. 213.

³⁷⁸ *Ibid.*

moi ? Ne suis-je pas mon propre sentiment de moi-même dont je peux divorcer le réel comme extension ? Ne vis-je pas ce corps comme *res corporea* où « tout ce qui est étendu, dans son extension, est écarté » ? Je suis alors ma propre hallucination. Se sentir soi-même [*res corporea*] mais pas son corps [*res extensa*], dire par exemple que je ne suis pas ce corps objectif, c'est parler de cette chair qui est proprement la mienne comme de l'illusion que je suis. Une certaine dimension de l'ego divorce d'un ego dépendant d'une causalité psychophysique ou idéophysique. Cette *res corporea* que je suis est le personnel. « De façon parallèle, le terme d'« homme » prend ainsi un double sens. D'une par l'homme au sens de la nature (en tant qu'objet de la zoologie et de l'anthropologie qui relève des sciences de la nature) --- d'autre part, l'homme en tant que réel spirituel et en tant que membre du monde de l'esprit (en tant qu'objet des sciences de l'esprit) »³⁷⁹. *Res corporea* est le Moi en tant qu'ego personnel, l'Homme, qui ne peut être étudié comme *zoon* ou *anthropos*. (Si rien d'autre, cela clarifie pour nous qu'être anti-anthropologique n'est pas au-delà d'un humanisme). Le nom « homme » se divise donc en deux : l'homme zoologique qui est sujet de la nature, et l'homme spirituel. Donc, si je suis une illusion qui me reconnais comme mon corps vivant, et réalise cette reconnaissance par le sens du toucher, cela ne signifie-t-il pas que le corps zoologique objectif dont je dispose est reconnu comme autre, vu comme n'étant pas moi, pas moi *personnellement*, et cette reconnaissance est l'échec à voir que la possibilité même de *ce* voir est un non-toucher. Cet ego personnel, ce que nous avons appelé jusqu'ici une illusion, est précisément ce que Derrida appelle un spectre : « *L'ego* phénoménologique (Moi, Toi, etc.) est un spectre »³⁸⁰. Le spectre est perçu dans le toucher (se toucher) et par la reconnaissance visuelle d'un Autre comme objectif -- comme objet -- je me touche moi-même. Alors, on peut dire que les expressions « male fantasy » ou « male gaze » sont légèrement erronées. La femme n'est pas le fantasme de l'homme, l'homme se fantasme lui-même. Il méconnaît la femme comme ce qu'il veut pour vouloir lui-même. Qu'est-ce donc que l'intouchable ? Sans rien imposer à Derrida, nous voudrions qu'il nous parle :

La possibilité radicale de toute spectralité serait à chercher dans la direction de ce que Husserl identifie, de façon si surprenante mais si forte, comme une composante intentionnelle mais *non réelle* du vécu phénoménologique, à savoir le *noème*. À la différence des trois autres termes des deux corrélations (noèse-noème, *morphè-hèle*) cette non-réellité, cette inclusion intentionnelle mais *non réelle* du corrélat noématique n'est ni « dans » le monde ni « dans » la conscience. Mais elle est justement la condition de toute expérience,

³⁷⁹ Husserl E., *Idées..II, op. cit.*, p. 204.

³⁸⁰ Derrida J., *Spectres de Marx* (1993), p. 215.

de toute objectivité, de toute phénoménalité, à savoir de toute corrélation noético-noématique - originaire ou modifiée³⁸¹.

Cette irréellité indépendante par rapport à « l'étoffe réelle de la subjectivité égologique »³⁸² n'est pas davantage « dans » ce monde. En fait, elle est ce qui *sert*³⁸³ (Derrida l'appelle « la possibilité essentielle ») l'être-au-monde de la chair. *Leib und Welt* se vit par le toucher. L'intouchable sert à « se vivre ».

Si un sujet dynamique se constitue dans sa différence avec un sujet théorique en privilégiant le sens du toucher, et si un tel sujet participe à une communauté de la chair, par opposition à un quelconque universel bourgeois formel, il reste malgré ses prétentions contraires strictement normatif. Nous n'avons pas l'impression de trop nous écarter de ce que Derrida lui-même aurait dit, et dit effectivement :

Un certain tact, un « tu ne toucheras pas trop », « tu ne te laisseras pas trop toucher », voire « tu ne te toucheras pas trop » s'inscrirait alors *a priori*, tel un premier commandement la loi d'un interdit originaire, dans le destin de l'expérience tactile. *Les interdits rituels viendraient alors, et ensuite, se déterminer*. Ils le feraient seulement sur le fond d'une *intouchabilité aussi initiale que vitale*, sur le fond de ce « tu ne toucheras pas, pas trop » qui n'aurait attendu aucune religion, aucun culte rituel, aucune névrose du toucher. L'abstinence est au commencement. Et le toucher parjure sans retard, impardonnablement³⁸⁴.

Cette interdiction est répétée, de manière perverse, dans le discours haptocentrique. Au commandement, ils répondent « Oui, je vois ! ». « Ne te touche pas ! » dit la Loi, « Ah oui, je vois (l'intouchable) ». Cette réponse affirmative et disciplinée est la transgression de la prohibition *dans son obéissance*. « Je me touche » se réalise par le supplément neutralisant d'un « Oui, je vois ». On ne peut plus prétendre considérer la normativité et la transgression comme disjonctifs et exclusifs. Il ne peut s'agir de choisir entre les deux car il est évident que la norme aujourd'hui est le commandement : « Transgresses ! ».

Si le corps propre est le corps vivant en tant qu'incorporation du présent vivant, ce qui n'est qu'une autre façon de dire présent conçu comme vie, et si cette vie est considérée comme charnelle, alors le corps ou quelque chose appelé corps devient le site de cette multiplicité. C'est là que la vie est localisée, c'est là que la différence a lieu. Il n'est pas surprenant que nos régimes

³⁸¹ Ibid.

³⁸² Derrida J., *Spectres de Marx* (1993), p. 216.

³⁸³ Comme nous l'enseigne Soumyabrata Chowdhury, la forme de travail rendue par l'intouchable doit être pensée comme un service. Une catégorie qui se distingue de l'esclavage sans être synonyme de servitude féodale. Voir Choudhury S., *Now its Come to Distances* (2020).

³⁸⁴ Derrida J., *Le Toucher*, op. cit., p. 62.

discursifs, si profondément influencés par ce qu'on appelle la « French Theory », prennent le corps comme le lieu propre de la différence - comme le mien, le lieu de ma subjectivité. Mais cette multiplicité appelée vie se présente de manière multiple dans de multiples corps. La vie se présente comme une multiplicité dans les multiples corps qu'elle habite et qui habitent la vit. La communauté de la chair, le On primordial, ne se limite pas à un corps d'une race, ou d'un sexe. Le sujet n'est décidé par aucune de ces différences. Il est décidé par son appartenance à un corps animal qui peut être appelé par l'idée téléologique de la raison. Le corps est différence, tout ce qui est différent, est anthropologiquement différent. La reconnaissance de cette différence corporelle comme mienne en tant que moi n'est possible que par l'intouchabilité constitutive. Si quelqu'un soutient que le corps est culturel, nous répondrons « précisément », ce que je ressens comme mon corps dans sa prédication culturelle, ne peut être ressenti que comme mon corps à moi. La culture habite mon corps objectif. Mais, où est la place de ce corps culturel ? Où est-il situé ? Sur quelle surface ? Nulle part sauf en tant que moi. Moi qui s'auto-affecte comme corps par le « se toucher », se dit corps, se dit corps qui est le mien, mon propre, ma différence --- tout corps particulier vivant (sexué, racisé, identifié) se dit propre : ma chair qui se sent, ma chère qui se touche. La reconnaissance de cette différence corporelle comme mienne en tant que moi n'est possible que par une recognition d'un non moi qui est objectif qui n'est qu'un objet (par la vue – reconnaissance théorique). Les objets qui nous entourent qui nous *servent*, mon corps-objet inclus, les objets dont je, moi, dispose, la bouteille sur ma table, le cire devant ce feu, le feu même --- ne sont reconnus comme méconnus : ils ne sont que reconnus comme des objets pour que je puisse être un corps vivant, moi différent de non-moi, un corps qui se touche, un corps qui se vit le monde. Qu'est-ce que je méconnais quand je me reconnais comme un corps propre ? Elle, qui m'a fourni le corps même que j'appelle non moi. Que j'ose appeler non moi. Elle qui s'adresse maintenant à tes yeux, lorsque je touche ces lettres à l'écran, je touche tes yeux, moi, parce qu'elle est là, parmi « nous », tu m'entends maintenant, tu m'entends te toucher, et dans la fibre de l'écran qu'on partage c'est pourtant elle qui t'arrive. L'intouchable. Mais tu ne peux la voir, parce que tu me vois, tu me lis, tu me touches touchées, toi qui je prévois maintenant, toi. Et si jamais je tombe amoureux, comme s'est passé en avril (« April is the cruelest month, breeding/Lilacs out of the dead land ») sais que c'était pour elle, c'était toujours pour elle que je t'aimais, que je t'aime tant.

Conclusion

Peut-être nous est-il impossible d'aller sans parler, même inconsciemment, une langue marquée par cette chose, ce lieu, cette histoire appelée « Europe ». Un nom qui dit tout : infiniment et indéfiniment. La philosophie, même lorsqu'elle est critique envers elle-même, envers ses propres traditions hégémoniques, reste inextricablement liée à cette figure. L'héritage de Husserl à cet égard a été de donner à l'« Europe » le statut d'un Absolu pour que l'histoire se construise a priori en fonction de ce nom. Si nous ne comprenons pas le caractère figuré du problème, nous continuerons à confondre notre objet de critique avec une particularité empirique et réduite, à savoir l'Europe géographique. Cependant, le fait que l'« Europe » en tant que figure se constitue par la suspension (épochè) de l'Europe empirique signifie que toute identité nécessaire que nous pouvons poser entre elles est en même temps rendue contingente. Entre ces deux Europe, l'une transcendante et l'autre empirique, il y a la différence. Une découverte importante de notre analyse a été le fait que l'« Europe » se déconstruit elle-même, qu'elle est en fait le nom même de cette déconstruction continue symptomatique du désir de la simplicité de l'origine. En d'autres termes, l'expansion et la purification toujours possibles de cette figure afin de couvrir toute l'histoire elle-même est l'essence de sa figuralité. Il est donc évident que toute philosophie qui se veut non « européenne » ne doit pas simplifier le problème pour se satisfaire d'une critique facile de ce que l'on peut appeler phénoménologiquement une Europe mondaine. C'est ce que nous avons montré comme étant le destin d'une ontologie différentielle. Parce qu'elle a essayé de surmonter l'eurocentrisme en particularisant la modernité occidentale comme une possibilité parmi d'autres, elle a répété par inadvertance la structure même de la réduction husserlienne de l'entité géographique appelée Europe. La pluralité, même lorsqu'elle renvoie à une pluralité de mondes, n'est jamais nécessairement non-« européenne ». En outre, afin de concevoir un sujet qui s'identifie à son monde par l'expérience vécue de son corps, par opposition au sujet désincarné de l'universel bourgeois, l'ontologie a été contrainte d'accorder la priorité au sens du toucher. C'est l'une des innovations théoriques les plus importantes, car elle permet de dépasser l'hégémonie du sujet oculaire ou théorique. Si l'on veut comprendre la subjectivité aujourd'hui, il faut la considérer à la lumière du privilège accordé à la sensation corporelle de soi comme une identité. Cependant, elle n'est identité que dans la mesure où elle est différente : une expérience particulière, un monde particulier en soi.

Pour nous, l'importance de Derrida provient du fait qu'il montre comment ce sujet dynamique dépendant d'une ontologie du toucher ne peut être pensé que par l'exclusion de quelque chose qui est intouchable. Cette exclusion implique que, malgré ses prétentions à la pluralité, une telle ontologie reste normative. En fait, dans la mesure où le sujet haptocentrique

est le mode dominant de l'identification contemporaine, la normativité fonctionne aujourd'hui à travers un certain impératif qui exige la pluralisation, la différenciation ou la transgression. Cela ne veut pas dire que nous encourageons un retour à une normativité purement oculaire. Ce serait ne pas reconnaître que l'œil et la main sont toujours liés dans un flux interminable de déterritorialisation et de reterritorialisation. Ce que nous appelons un corps est ce lieu d'une guerre dialectique entre la vue et le toucher, une lutte constante pour l'hégémonie entre nos organes. Cependant, ce champ de bataille du corps n'est pas simplement un lieu, mais il est lui-même donné comme lieu par ce qui s'efface dans le fait d'avoir un corps. Autrement dit, un corps n'est concevable que construit au service de l'intouchable. Ma chair est son don et c'est elle qui me mange quand je mange. « Il faut bien distinguer entre *manger* et *toucher*. », dit Derrida, car le corps propre se délimite par sa différence de l'autre que je mange. « La délimitation du corps – et donc d'un reste censé rester étranger au corps dit « propre » –, n'est-ce pas justement, proprement ou par figure, le problème du manger et du manger-l'autre? »³⁸⁵. Les restes sont toujours à l'autre, comme si destinés pour l'autre. Et si le corps propre se spiritualise par le toucher alors mes restes sont l'affaire de l'intouchable. Tout ce que je ne mange pas (tout d'abord *moi-même*) c'est toujours à l'autre, le cannibale qui est l'autre. Elle est un charognard qui s'occupe de mes restes, à savoir tout ce qui n'est pas mon propre, ou le propre de mon corps propre. *Mes* restes donc, les restes de mon corps propre, sont *ses* restes à elle. Et c'est l'économie autour des restes et des excréments qui unit mon corps à l'intouchable.

³⁸⁵ Derrida J. « Reste – le maître, ou le supplément d'infini », in *Le Disciple et ses Maîtres* (2002).

Bibliography

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. New York: Verso Books.
- Badiou, A. (2004). Français. In B. Cassin, *Vocabulaire européen des philosophes*. Paris: Editions du Seuil. 465-472.
- Badiou, A. (2008). Derrida, ou l'inscription de l'inexistant. In M. Crépon, & F. Worms, *Derrida, la tradition de la philosophie*. Paris: Editions Galilée. 171-183.
- Balibar, E. (2004). Conscience. In B. Cassin, *Vocabulaire européen des philosophes*. Paris: Editions du Seuil. 260-273.
- Balibar, E. (2011). *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Balibar, E. (2016). *Des Universels*. Paris: Editions Galilée.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Barbaras, R. (2009). *La Perception Essai sur le sensible*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bergson, H. (2012). *Matière et Mémoire*. Paris: Flammarion.
- Boehm, R. (1959). Les ambiguïtés des concepts husserliens d'"immanence" et de "transcendance". *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 481-526.
- Chowdhury, S. (2020). *Now Its Come to Distances*. New Delhi: Navanya Publishing.
- Cusset, F. (2005). *French Theory Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: Editions de la découverte.
- Dastur, F. (1995). *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dastur, F. (2004). *Philosophie et Différence*. Chatou: Editions de la Transparence.
- Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon Logique de la Sensation*. Paris: Editions du Seuil.
- Depraz, N. (1994). Commentaire. In E. Husserl, *La Crise de l'humanité européenne*. Paris: Hatier. 31-50.
- Derrida. (1967). *L'Ecriture et la Différence*. Paris: Editions du Seuil.
- Derrida, J. (1962). Introduction. In Husserl E., *l'origine de la géométrie*. Paris: Presses Universitaires de France. 3-222.
- Derrida, J. (1966). Review of Studien zur Phänomenologie, 1930—1939, La Haye, « Phenomenologica », (21) by Eugen Fink . *Les Etudes philosophiques*, 549-550.
- Derrida, J. (1967). *de la Grammatologie*. Paris: Editions de Minuit.
- Derrida, J. (1969). *La Dissémination*. Paris: Editions du Seuil.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Paris: Editions Galilée.
- Derrida, J. (1979). Structure Sign and Play in the Human Sciences. *The Structuralist Controversy The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 247-243.
- Derrida, J. (1990). *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Derrida, J. (1992). Onto-theology of National Humanism (Prolegomena to a Hypothesis). *Oxford Literary Review*, 3-23.
- Derrida, J. (1993). *Khôra*. Paris: Editions Galilée.
- Derrida, J. (1993). Politics and Friendship. An interview with Jacques Derrida. In M. Sprinker, *The Althusserian Legacy*. New York: Verso.
- Derrida J. (2002) « Reste – le maître, ou le supplément d'infini ». *Le Disciple et ses Maîtres*. 25-65.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Editions Galilée.
- Derrida, J. (1996). Foi et savoir Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison. In J. Derrid, & G. Vattimo, *La Religion*. Paris: Editions du Seuil. 9-86.
- Derrida, J., et Spire, A. (2002). *Au-delà des apparences*. Lormont: Le Bord De L'eau.
- Fichte, J. G. (1953). *Discours à la nation allemande*. Paris: Editions Aubier-Montaigne.
- Fichte, J. G. (2008). *Reden an die deutsche Nation*. Felix Meiner Verlag: Hamburg.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Ecrits Tome I 1954-1969*. Paris: Gallimard.
- France, P. u. (2000). *Le Toucher-Jean-Luc Nancy*. Paris: Editions Galilée.
- Franck, D. (1981). *Chair et Corps Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Gasché, R. (1995). *Le Tain du miroir*. Paris: Editions Galilée.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, G.W. F. (1985). *Leçons sur l'histoire de la philosophie Tome 6*. (P. Garnion, Trans.) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Heidegger, M. (1986). *Chemins qui ne mènent nulle part*. (W. Brokmeier, Trans.) Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1997). *Gesamtausgabe Bd. 10 Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger, M. (2006). *Gesamtausgabe Bd. 11 Identität et Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Husserl, E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie intime du temps*. (H. Dussort, Trans.) Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1966). *Méditations cartésiennes*. (E. Lévinas, Trans.) Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, Trans.) Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1976). *Husserliana Bd. 3-1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1982). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Tome 2*. (É. Escoubas, Trans.) Paris: Presses Universitaires de France.
- Husserl, E. (1984). *Husserliana Bd. VI Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie*. (G. Granel, Trans.) Paris: Gallimard.

- Husserl, E. (2018). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Tome I.* (J.-F. Lavigne, Trans.) Paris: Gallimard.
- Husserl, E., & Soulez, P. (1988). Sur la mythologie primitive Lettre d'Edmund Husserl à Lévy-Bruhl. *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 62-72.
- Jonas, H. (1968). *The Phenomenon of Life*. New York : Delta Books.
- Krell, D. F. (1992). *Daimon Life Heidegger and Life-Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Krell, D. F. (2000). *The Purest of Bastards Works of Mourning, Art and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lawrence, D. H. (1920). *Studies in Classic American Literature*. London: Martin Secker.
- Lévinas, E. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Marrati-Guénou, P. (1998). *La Genèse de la trace*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Parcours deux 1951-1991*. Paris: Aubier.
- Milet, J. (1974). *Bergson et le calcul infinitésimal ou La raison et le temps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mohanty, J. (1982). *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ricœur, P. (1949). Husserl et le sens de l'histoire. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 280-316.
- Ricœur, P. (1951). Analyses et Problèmes dans "Ideen II" de Husserl. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 357-394.
- Spivak, G. C. (2010). *Nationalism and the Imagination*. Kolkata: Seagull Books.
- Spivak, G. C., & Butler, J. (2007). *Who Sings the Nation State?* Kolkata: Seagull Books.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial