

Le réalisme spéculatif et la phénoménologie : comment donner sens, avec Husserl et par-delà Husserl, à ce qui passe toute évidence représentationnelle?

Aurélien Alavi. Paris Panthéon Sorbonne. Francia

alaviaurelien@gmail.com Recepción 3/6/2020

Résumé

Le premier ouvrage de Quentin Meillassoux a pour thèse principale – du moins sur son versant critique – l'inconsistance ou l'inconséquence des philosophies post-kantiennes, phénoménologie incluse. Leur « idéalisme » plus ou moins assumé les rendrait impuissantes à prendre la mesure de certains phénomènes, dits « ancestraux » ; phénomènes dont la Science, elle, démontre patiemment l'existence. Ainsi Meillassoux met au défi le phénoménologue invétéré de rendre compte de la possibilité de ces énoncés portant sur le *Grand Dehors*, sur ce qui échappe à toute donation immédiate. Toutefois, il nous semble que cette critique manque sa cible, et ce pour quatre raisons que nous allons successivement développer : l'autonomie du versant signifiant de l'intentionnalité, dans la mesure où une intention de signification vide ne s'identifie pas à un non-sens ; les pouvoirs de la conscience d'image, notamment à travers l'exemple de la fiction, qui donne à penser un *quasi*-remplissement des énoncés ancestraux ; la « thématization », par la plupart des disciples de Husserl, d'une radicale diachronicité de certains événements, dont la temporalité s'inscrit en faux contre celle qui sous-tend le flux continu des vécus, et la corrélation intentionnelle avec lui ; l'intérêt porté à un autre champ scientifique, celui de la physique quantique, auquel il lui arrive d'emprunter certains concepts, et plus généralement sa méthode.

Mots-clefs: Quentin Meillassoux, Phénoménologie, Corrélation, Intentionnalité, Donation, Attestation indirecte, Diachronie, Virtuel.

Abstract

Speculative realism and Phenomenology: how does one give meaning, through Husserl and beyond Husserl, to what exceeds our intuitive capacities?

Quentin Meillassoux first book, *After Finitude*, argues that most of the post-Kantian philosophies, including phenomenology, are guilty of inconsistency, since none of them is able to give account of the ancestral phenomena. The incorrigible phenomenologist is accused to make it impossible to understand scientific statements about some ancient past, that would be prior to the emergence of life, and thus escaping from any kind of givenness.

However, we think that this critic does not achieve its purpose, for four main reasons : the fact that signitive intentions can remain meaningful without being fulfilled by intuitions ; the gifts of the imaginative intentions which, through the example of fiction, open up possibilities, for ancestral statements, of some quasi-fulfillment ; the « thematization », by most of Husserl's disciples, of the diachronic nature of some events, the temporality of which differs tremendously with that of the inner perception's one, the latter sustaining the intentional correlation ; its interest for an entirely different scientific field, to which phenomenology borrows some notions, and more generally its procedures : quantum physics.

Keywords: Quentin Meillassoux, Phenomenology, Correlation, Intentionality, Givenness, Undirect experiment, Diachrony, Virtual.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Le réalisme spéculatif et la phénoménologie : comment donner sens, avec Husserl et par-delà Husserl, à ce qui passe toute évidence représentationnelle?

Aurélien Alavi. Paris Panthéon Sorbonne. Francia

alaviaurelien@gmail.com

Sommaire

I Donation aporétique vs visée noétique. Penser l'ancestral sans remplissement.

II Un corrélacionisme spéculatif ? De la perception à la conscience d'image.

III Un passé qui n'a jamais été présent, ou l'ancestral qui hante la phénoménologie.

IV Vers un « quantisme » de la pensée, au-delà des antinomies kantienues.

I. Donation aporétique vs visée noétique. Penser l'ancestral sans remplissement.

149

Le corrélacionisme est l'héritier du criticisme kantien : il affirme l'indissoluble primauté de la relation entre la pensée et son corrélat sur l'hypostase ou la réification de l'un des termes de la relation. Il insiste sur le fait qu'il ne saurait y avoir de réalité connaissable, et *a fortiori* de phénomènes, d'apparitions, indépendamment de notre relation à cette réalité. Que l'on songe à la conscience ou au *Dasein*, toujours il s'agit de convoquer un opérateur transcendantal, générateur des conditions d'apparition à travers lesquelles quelque chose peut être « donné ». Rien ne peut apparaître, être appréhendé, pensé ou connu, sinon sur la base de cette relation originaire – que l'on nommera *intentionnelle*, puisque nous prétendons traiter de la phénoménologie husserlienne¹. Par conséquent dira le phénoménologue, même les phénomènes décrits

¹ Et plus précisément de la phénoménologie statique. Nous n'aborderons pas ici la difficile question des genèses transcendantales, véritables « constructions phénoménologiques » (selon le mot de Fink) qui, autant que faire se peut, cherchent à délivrer la réflexion de ses attaches à « l'universelle corrélation » : celle de l'*Ego* transcendantal et de son horizon mondain. En revanche, du fait même des implications temporelles de l'argument d'ancestralité, il nous faudra songer à déranger cette relation prétendument

par les sciences supposent une relation sans laquelle ils n'apparaîtraient tout simplement pas ; car ils ne seraient plus visés, appréhendés, c'est-à-dire « constitués », en tant que phénomènes.

On sait que Q. Meillassoux à l'inverse, dans sa quête d'un absolu non-métaphysique, cherche à penser un monde qui ne soit plus dépendant d'un sujet auquel il apparaît, c'est-à-dire qui ne soit plus pensé à l'aulne de sa donation:

Penser l'ancestralité revient à penser un monde sans pensée ; un monde sans donation de monde².

Il s'agit bien d'arracher *l'il y a* du monde de la problématique du *donné*, quelle que soit la nature de ce donné³. Le risque en effet, risque inhérent à la phénoménologie au moins depuis les *Ideen*, serait de céder à la tentation idéaliste, posant qu'il n'y aurait pas de monde sans *apparaître du monde*, et, par voie de conséquence, sans sujet pensant. Cette confusion, du moins cette porosité de l'être et de l'apparaître, sur fond de l'indistinction, plus fondamentale encore, du réel et du sens, ne laisserait pas indemne le projet proprement phénoménologique de retour à la « *Sache* » : dès lors que la chose approchée est un matériau portant les traces d'un phénomène ancestral, précédant l'émergence de la vie sur Terre – et donc *a fortiori* celle des vécus de conscience. Géologie et cosmologie en effet, nous invitent à accomplir un véritable « saut ontologique », ce qui d'abord suppose « de comprendre comment la pensée peut accéder au non-corrélé, à un monde capable de subsister sans être donné »⁴. La solution de Q. Meillassoux, nourrie des textes les plus spéculatifs de Cantor, passe par la formalisation « ensembliste »⁵. Et s'il lui arrivera par la suite d'en préconiser d'autres,

originaire – mais de l'intérieur, ou sur sa base, et sans doute en multipliant les infidélités à l'égard de Husserl (cf. partie III).

² *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Quentin Meillassoux, éditions du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2006, 180 p. Par suite noté A.F.

³ Même si Meillassoux, dans sa critique, semble privilégier la *Darstellung* intuitive, inhérente au remplissement d'une perception – Cf. partie II.

⁴ A.F., p.39. Et plus loin : « ce problème concerne... un espace-temps antérieur aux formes spatio-temporelles de la représentation ».

⁵ « Tous ce qui de l'objet peut être formulé en termes mathématiques, il y a un sens à la présenter comme propriété de l'objet en soi », A.F., p.17. L'exposition très « badiouienne » de cet en-soi occupe la fin de l'ouvrage.

sa position demeure inchangée sur son versant critique : le phénoménologue serait bien incapable de saisir le *sens* d'un énoncé ancestral, portant explicitement sur une donnée du monde posée comme antérieure à l'émergence de la pensée, et même « à toute forme humaine de rapport au monde »⁶. Et parce que cet énoncé serait pour notre phénoménologue un parfait « non-sens », Q. Meillassoux en conclut que ce dernier ne saurait rendre compte d'un être tel qu'un objet ancestral ; qui n'est pas, comme on le sait, coextensif à l'apparaître, mais bien antérieur à toute donation. De cette réversibilité – hautement problématique à nos yeux – du non-sens et du non-donné, il ressort un principe corrélationiste, dit « principe de co-présence »⁷ que l'on peut formuler comme suit:

Ce qui nous est donné, ce n'est pas, ce n'est jamais quelque chose d'antérieur à la donation.

On ne saurait admettre, en bon corrélationiste, la donation (au présent, toujours) d'un être précédant jusqu'à la vie humaine, et donc ce qui rend possible la manifestation. Mais c'est dire aussi bien qu'étant limités à ce que nous intuitionnons *hic et nunc*, aux *Darstellungen* intuitives (et tout au plus, à ce que nous avons retenu des précédentes), nous ne saurions nous ménager un accès vers autre chose que ce qui est (ou ce qui a été) reçu et vécu, en notre conscience. Car, à en croire Meillassoux, pour tout corrélationiste conséquent, c'est la donation, et plus particulièrement la donation sensible, qui serait le chiffre du sens.

Or ce principe ne va pas de soi, et nous tâcherons de le montrer – dans un second temps néanmoins. Car nous comprenons bien que ce refus passe d'abord par la désintrication du sens (la visée de sens, au présent intentionnel) et de l'intuition (présence ou donation, pour l'intuition sensible à tout le moins) ; là non plus, cette confusion ne va pas de soi, et il nous paraît finalement bien douteux que Husserl y ait

⁶ A.F, p.25.

⁷ Énoncé par Pierre Cassou-Noguès dans *Métaphysique d'un bord de Mer*, Les éditions du Cerf, coll. « Passages », 2016, 386 p. Cette formule est reprise à l'occasion d'au moins deux conférences (dont les diapositives sont disponibles en libre accès sur son site : pierrecassounogues.com). Son intention est polémique, mais il nous semble qu'il fait bien ressortir la limite intrinsèque au corrélationisme – tel, bien sûr, que Q. Meillassoux le thématise.

cédé en quelque manière que ce soit, tant est prégnante chez lui, la distinction de l'intention, et du « donné » qui vient la remplir.

Notons d'abord, en passant, que cet argument de l'ancestralité pourrait paraître excessif, eu égard à la position qu'il s'agit de défendre. Car ce n'est pas seulement l'archifossile qui défie le corrélationisme, mais tout simplement la réalité telle qu'elle est décrite par les sciences naturelles. Ne sommes-nous pas entourés de processus ayant lieu le plus souvent indépendamment de quelque relation que nous pourrions avoir avec eux⁸ ? Plaques tectoniques, fusion thermonucléaire, expansion galactique... se révélant toutes aussi autonomes que l'accrétion de la terre, bien que contemporaines, elles, de l'existence de la conscience. Plus simplement encore : le tuyau d'arrosage entreposé dans mon garage, pour autant que je n'y pense pas, n'entretient aucune corrélation avec ma subjectivité. Toutefois Q. Meillassoux écarte ce même exemple⁹. Bien que « sans témoins », le tuyau serait néanmoins donné, selon lui, « de façon lacunaire ». Or cet exemple nous paraît très révélateur de la conception que Meillassoux se fait du donné corrélationnel (ici phénoménologique) : nul besoin de thématization intentionnelle, de visée de sens, pour qu'il y ait lieu de parler de « donation ». Les plus infimes impressions¹⁰ suffiraient à rendre légitime l'usage de ce terme, et partant la remise sous tutelle corrélationiste.

152

D'où le nécessaire recours à un ancestral : qui n'est pas, qui n'a jamais été présent pour aucune conscience, en aucune manière. Il s'agit bien, on le comprend, d'échapper au paradigme de la co-présence.

Mais en outre, si un objet qui n'est pas visé en intention peut cependant être dit « en présence » (serait-elle partielle, « lacunaire »), c'est-à-dire « donné », sans la médiation d'un sens comme horizon normatif – nous voilà pris au piège, entre deux positions également malaisées ; soit un réalisme métaphysique qui place le sens à la

⁸ On nous reprochera de ne pas rigoureusement distinguer le sens (sens d'un apparaissant en phénoménologie) de l'existence, en contradiction avec ce que dénoncions quelques lignes plus haut. C'est que la critique de Meillassoux – qui doit, il est vrai, brasser un grand nombre de positions philosophiques – dont nous cherchons à rendre la teneur tout en invoquant ce nouvel aspect, cultive cette confusion, entre un idéalisme de la production à la Fichte, et un idéalisme du sens, plus proche de Kant. Husserl nous semble trancher sans ambiguïté en faveur de la seconde position. Et ce sens, chez lui non plus, ne se confond avec ce sur quoi il a prise.

⁹ A.F, p.37.

¹⁰ On songe aux petites perceptions leibniziennes.

racine de l'être, et que nous n'aurions qu'à ressaisir à même l'intuitionné¹¹ ; soit un idéalisme absolu, pour lequel, toujours déjà, ce qui est se trouve élevé jusqu'aux hauteurs d'un Esprit ayant joué sa partition dans le dos de ma conscience singulière, de ma particularité, dans les mots de Hegel. La seconde alternative est celle d'un corrélationalisme « immodeste », et c'est bien sur lui que se portent l'essentiel des critiques d'*Après la finitude*¹². Or si Husserl se distingue franchement de cet idéalisme, et s'il est en mesure selon nous, de penser un sens irréductible à une donation qui le remplirait, des significations vides enfin, tels ces énoncés ancestraux dont nous ne saurions avoir, rigoureusement, aucun intuition sensible : c'est précisément parce qu'il décroche le sens de l'intuition, sans donner le privilège à l'un ou l'autre, puisque cela supposerait déjà qu'ils puissent être posés sur le même plan, tant au profit du sens (idéalisme absolu) que de l'intuition (réalisme métaphysique).

Le sens n'est pas du côté de l'intuition ou de l'objet. Loin que « des référents extérieurs procurent du sens aux expérimentations »¹³ de la science, les étants qui ne sont pas thématiques, ni afférents, à tout le moins, à un horizon intentionnel, ne supportent aucun sens. Ce dernier ne surgit pas du perçu. Lorsqu'un géologue identifie une roche préexistante à l'émergence de la pensée, cette roche ne livre pas d'elle-même un sens quelconque au scientifique ; mais seulement une fois qu'elle a été intuitionnée, ce qui suppose encore qu'elle ait été visée, nommée, identifiée, par un spécialiste entraîné à appliquer certains noms, certaines prises sémantiques aux formations rocheuses idoines. « La fonction de la signification relève dans tous les cas d'un même genre d'acte, libéré des structures de la perception »¹⁴, laquelle permet simplement le remplissage d'une signification qui serait vide sans elle. Les choses sont pensées, évaluées comme telles ou telles, à la faveur d'un sens intentionnel porté

¹¹ Meillassoux, du moins dans la première partie de son ouvrage, semble penser qu'un monde antérieur à la pensée, vers lequel fait signe l'archifossile, demeure sensé – cf. p.17. Ce qui revient à placer le sens du côté de l'objet ; il serait donné avec ce qui est intuitionné.

¹² « Tous les corrélationalismes se révèlent comme des idéalismes extrêmes, incapables de se résoudre à admettre que des événements d'une matière sans homme dont nous parle la science ont effectivement pu se produire tels que la science en parle. Et notre corrélationaliste se trouve alors dangereusement proche des créationnistes contemporains », p.33.

¹³ A.F, p.17.

¹⁴ *Recherches logiques*, tome II, volume 2, ed. Puf, coll. « Epiméthée », 2011, 400 p.

par mon jugement ou ma visée noétique ; remplis ou non par des intuitions. C'est donc la pensée qui « constitue » (*Sinnbilden*) le sens de ses thèmes, quoique la richesse du monde excède très largement toutes nos prises.

Si donc Husserl ne rejette pas la possibilité d'un univers hors de la pensée (car plus archaïque, plus originaire que la vie humaine), il souligne simplement le fait que nous ne pouvons *intuitionner* cette dimension extra-mentale en tant que telle, dans son écart avec toute conscience : il n'y a rien dans l'intuition (sensible) qui puisse épouser les contours d'un énoncé ancestral. Mais l'intuition, la mise en présence ne couvre pas tout le champ de la conscience. Somme toute, rien ne nous empêche de viser ces phénomènes ancestraux au travers de propositions qui ont du sens, en dépit de leur vacuité intuitive, et donc de les *penser*, bien que rien de mon expérience présente ou passé n'y corresponde. Le donné, le remplissement intuitif, ne détermine pas le sens de l'énoncé ; et un énoncé vide ne s'identifie pas, *de facto*, à un non-sens.

Le non-sens, en revanche, s'immisce à partir du moment où l'on distingue entre deux niveaux de signification, comme si les énoncés scientifiques devaient être soutenus par des teneurs de sens transcendantales¹⁵, introduisant le codicille du « pour nous », et arrimant dès lors ces vérités au principe de co-présence. Comme si la validité de ces assertions reposait sur un sens plus originaire, celui de la corrélation.

Mais alors, nous aboutissons à un énoncé assez extraordinaire: l'énoncé ancestral est un énoncé vrai, en ce qu'objectif, mais dont il est impossible que le référent ait pu effectivement exister tel que cette vérité le décrit. (...) Bref, pour le dire plus simplement : c'est un non-sens¹⁶.

Quoiqu'il soit vrai, scientifiquement, que le monde précède la pensée, l'admettre reviendrait toutefois à contredire la primauté de la corrélation. Mais il nous paraît clair, à présent, que cette conclusion précipitée est la conséquence d'une série de confusions qui ne rendent pas justice au corrélationisme intentionnel.

¹⁵ « L'antériorité logique (constitutive, originaire) de la donation sur l'être du donné, doit donc nous conduire à subordonner le sens apparent de l'énoncé ancestral à un contre-sens profond, seul à même d'en délivrer la signification », *A.F.*, p. 32.

¹⁶ *A.F.*, p. 34-35.

Si du point de vue phénoménologique, le sens d'un noème suppose la pensée qui le vise (et qui ce faisant le réactualise, sinon l'invente), cela ne revient pas à dire cependant que le référent, sous cet horizon de sens, en appelle à l'homme pour *être* ce qu'il est ; précisément parce que le sens ne s'identifie pas à l'être qu'il norme. Rien de plus aisé dès lors que d'admettre la précession ontologique de l'être sur la corrélation intentionnelle (impliquant une norme et un sujet) par quoi seulement il devient sensé.

Et cela ne suppose pas non plus que ce référent ait besoin d'être donné pour que l'énoncé ait du sens. Pour peu qu'il soit bien construit, il permet de délivrer la teneur de sens des phénomènes ancestraux eux-mêmes, et partant de les offrir à notre considération – si tant est qu'on les vise, effectivement. C'est dire que rien n'empêche le corrélationniste de penser des objets ancestraux, ou des mondes plus anciens que la conscience qui s'en charge, sinon plus anciens que la pensée même. Ces derniers ne sont toutefois pas donnés, mais visés.

Pour introduire à la possible donation d'un objet ancestral, il fallait d'abord rétablir un domaine pour le sens, et donc ouvrir à la possibilité d'une pensée vide, d'une visée non remplie qui pour autant, n'est pas un non-sens. Visée sans laquelle cependant la donation demeurerait impensable, et aussi bien sous la forme d'une *Darstellung* sensible que de cette (quasi-)intuition propre à l'imagination. Or cette dernière, bien qu'attachée donc, au sens intentionnel et au présent de l'acte, nous paraît faire implorer de l'intérieur le principe de co-présence. Quoique s'insérant dans un cadre corrélationniste – qu'elle pousse d'ailleurs à son paroxysme – elle offre de repenser certains objets du réalisme spéculatif ; à l'aune de l'expérience justement, ou de ce qui s'atteste phénoménologiquement.

II. Un corrélationisme spéculatif ? De la perception à la conscience d'image.

Il nous semble en effet que le principe de co-présence ne tient, en phénoménologie, que pour autant que les corrélationnistes désignés consentent à limiter leur expérience, pour ne s'en tenir qu'au champ de la perception ; où

la chose est donnée en personne, sans médiation aucune¹⁷, au présent. Autrement dit, ne considérer que la présentation d'un objet contemporain à l'*ego*, en tant que sujet percevant. En ce sens seulement pouvons-nous comprendre que « ce qui nous est donné » ne saurait être quoi que ce soit d'antérieur à une donation – actuelle mais aussi passée, et pouvant donc faire l'objet d'une intention d'un autre genre, dans un acte de présentification positionnelle qui réactive une rétention en sommeil, le souvenir au sens large¹⁸, mais qui n'est au fond, pour Husserl, qu'une modification de la *doxa* perceptive. Meillassoux stigmatiserait donc, à juste titre selon nous, le privilège de la perception parmi les modalités intentionnelles. Perception phagocytée par le *Jetzt*, le maintenant temporel, originellement impressionnel, de l'acte, où la conscience coïncide avec elle-même, dans l'intuition du même objet qui polarise le flux des adombrations. L'archifossile à ce niveau ne renvoie plus à des phénomènes primitifs, antérieurs même à l'émergence de la vie ; tel échantillon rocheux, arraché au contexte expérimental qui est le sien (au sein duquel il s'agirait de déterminer son âge, en fonction du nombre et de la vitesse de désintégration des isotopes), fait retour à ce qu'il est d'abord et le plus souvent, un reste minéralisé, que j'intuitionne de façon immédiate, visé adéquatement (ou non) dans le flux continu de mes vécus, et en tant que tel, présent (ou non) à ma conscience avec son sens d'être perçu et d'être ainsi – lequel peut être enrichi, après coup, par les résultats de l'expérimentation¹⁹.

Rappelons cependant que les vécus intentionnels, pour être tels, ne supposent pas nécessairement le remplissement de leur visée. Husserl s'en explique dans la *Vème Recherche*, §11 :

Et naturellement un tel vécu peut être présent avec cette intention qui est la sienne sans que l'objet n'existe en rien ou ne puisse peut-être même exister :

¹⁷ Sauf à considérer comme telle notre visée intentionnelle, norme de sa manifestation.

¹⁸ *Ideen I*, ed. Gallimard, coll. « Tel », 1985, §111.

¹⁹ C'est bien le caractère incontournable et inaugural de l'appréhension perceptive ou de ses modifications, et de la mise en présence qui les soutient, que Meillassoux cherche à conjurer – en substituant une diachronie temporelle à une rétrojection logique, cf. partie III.

l'objet est visé, cela veut dire que c'est le viser [qui] le [vise] qui est vécu ; mais l'objet est alors seulement visé, et n'est en vérité rien.

A cela peut éventuellement s'ajouter l'existence effective de l'objet visé, pour peu que le sens d'exister fasse partie, via la *doxa* perceptive, du sens intentionnel de l'objet visé²⁰. Mais c'est dire aussi bien que la possibilité d'une présentation intuitive n'épuise pas toute la richesse du vivre intentionnel. Il faut distinguer le « présent intentionnel » qui fait l'être présent (*praesent*) de certains vécus pour autant que ces derniers visent (*Gemeint*) un objet de telle ou telle façon ; et la donation, le remplissement intuitif de cette visée, qu'on subsume généralement sous l'idée de présence (dénoncée par Meillassoux). C'est sur le premier terme que se fonde le corrélacionisme sous sa forme intentionnelle, et c'est pour cette raison, nous semble-t-il, qu'il échappe au principe de co-présence, en tant que celui-ci nous vouerait, sans issue aucune, à la donation immédiate d'un objet « contemporain ».

D'une part en effet, c'est à partir de ces vécus, présents quoique vides d'intuitions, que l'on peut entendre la teneur intentionnelle du sens, dans son écart par rapport au donné intuitif. Reconduit et replacé dans le flux temporel, qui est leur « base » phénoménologique, l'énoncé est une visée signitive, en attente (ou non) de remplissement. Si un tel vécu est présent, alors l'appréhension objectivante est accomplie, et *eo ipso* un objet est intentionnellement présent²¹. L'énoncé ancestral ne devrait pas poser davantage de difficultés – quoique son remplissement intuitif semble exclu (mais nous verrons qu'il peut en être autrement). Toutefois le vécu intentionnel, même s'il est dépourvu de contenu réel, est bien analysable en lui-même, dans la mesure où, comme acte de viser, il est vécu dans la temporalité (husserlienne) continue de la conscience.

D'autre part, plus encore qu'échapper au « codicille » de la donation en soutenant l'existence de vécus vides mais présents, ce corrélacionisme ouvre celle-ci à de

²⁰ Et « cette *doxa* s'ancre elle-même sur l'*Empfindung* comme l'indice le plus primitif de réalité », Richir, *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, coll. « Krisis », 2000, p.102. Il va sans dire que les phénomènes ancestraux ne se prêtent pas à ce genre d'expérience ; ils n'ont tout simplement plus d'existence, sont privés de réalité – au sens à la fois *Realität* et *Wirklichkeit*.

²¹ *Recherches logiques*, tome II, volume 2, ed. Puf, coll. « Epiméthée », 2011 : « L'objet est simplement intentionnel (...) cela veut dire que c'est l'intention, le viser d'un objet de telle conformation qui existe, mais pas l'objet », Appendice, § 11.

nouveaux horizons, qui rendent caduques la soi-disant « auto-contradiction de la donation (...) d'un être antérieur à la donation »²². Il sera ici question de l'horizon imaginaire et des arts afférents, lesquels, ouvrant à la perspective d'une possible thématisation d'un passé ancestral, offrent des vues complémentaires aux démonstrations mathématiques qui clôturent *Après la Finitude*. L'enjeu n'est assurément pas le même, puisqu'il s'agit, à travers l'imagination, de se donner des expériences ou des objets ancestraux²³. Par elle, et par elle seulement, pouvons-nous ménager la possibilité d'une *quasi*-donation de ce qui, dans les énoncés mathématiques, ne saurait qu'être visé à vide.

On sait qu'Aristote caractérise la *phantasia*²⁴ comme un mouvement qui déracine la sensation de son site pour susciter à partir d'elle autre chose. L'imagination en effet, opère une neutralisation radicale. Elle nous libère de la présentation, en ce qu'elle est non seulement décollée du *Jetzt* de l'impression, mais surtout en ce que, ce décalage opéré, elle coupe en un sens le cordon ombilical qui reliait encore le souvenir à l'Impression, en cessant de prendre le présent de l'*ego* actuel qui imagine comme point fixe, point fixe par rapport auquel le temps de la présentification était encore orienté. L'imagination, délestant presque son objet de tout présence, lui permet ainsi de flotter, d'être une irréalité, comme l'est précisément cet univers ancestral avec ses objets afférents : ils n'existent plus en tant que tel.

L'analyse de Husserl, donc, consiste à dire que l'imagination est chaque fois un acte intentionnel qui vise un objet, doté d'un sens intentionnel, mais qui n'est pas là, « en chair et en os », comme un objet présent de perception. Cet objet, que Husserl nomme *Bildsujet*, est cependant présent dans l'acte même de visée, mais comme irréel. L'imagination ne donne jamais son objet que comme absent. Mais il faut bien comprendre, dans le même temps, que cette absence « se signale de manière

²² A.F, p.32.

²³ François-David Sebbah : « Au niveau noématique, les actes imaginatifs sont classés, à côté des actes perceptifs, parmi les actes objectivants, et même, plus radicalement et plus précisément encore, parmi les actes intuitifs, c'est-à-dire parmi les actes remplissants, donnants », in « A propos des notions de représentation et d'imagination dans *Re-présentation et image* d'E. Fink », *Eugen Fink : actes du Colloque de Cerisy-la-salle*, ed. Rodopi, 1997 – sous la direction de Natalie Depraz et de Marc Richir.

²⁴ Comme le rappelle Delia Popa au début de sa thèse, *L'imagination et le problème du sens* – cité par Florian Forestier, *Le réel et le transcendantal*, J. Millon, ed. « Krisis », 2015, 240 p.

caractéristique à travers une certaine présence, comme la vicariance même de ce qui est absent »²⁵. On peut en effet caractériser « l'image », le *Bildobjekt* de l'objet imaginé comme ce qui, de cet objet, en est la *Darstellung* intuitive. Mais cette « image » paraît sur le mode du « comme si », à même l'objet imaginé, qui est lui aussi « présent » sur le mode du « comme si ». Et de ce mode procède également le fait que l'image, un instant aperçue à même l'objet, se révèle aussitôt comme un *fictum* : elle n'est pas en elle-même un objet intentionnel, n'est jamais posée pour elle-même, mais seulement médiatrice d'une position. Le *Bildobjekt* ne peut de ce fait être fixé, n'est rien d'autre que de disparaître dans le *Bildsujet* auquel il donne accès²⁶. Dans l'imagination, tout est modifié sur le mode du « comme si » ou du « pour ainsi dire ». Pour rendre compte de cette modalisation, Husserl parle de *quasi*-donation. Le *Bildsujet* n'est pas posé comme présent réel visé par l'acte, mais quasi-posé comme présent, par et dans l'acte d'imaginer. Simulacre de présence dès lors : le *Bildobjekt* est un *eidolon* dont l'existence ne tient qu'à la faveur d'un acte de pensée, il n'est qu'un pur effet de la corrélation intentionnelle. Or, et c'est là tout le paradoxe : lors même que la phénoménologie semble rejoindre les avatars les plus symptomatiques, selon Meillassoux, d'un corrélationisme porté à l'absolu (ou un idéalisme générateur d'être, et non plus simplement constitutif de son sens) – c'est là, contre toute attente, qu'elle rompt le plus décisivement avec le paradigme de la co-présence. L'objet imaginaire, ou la fiction, dont la *Darstellung* est toujours affublée de l'étiquette du « comme si », doivent introduire à ce que P. Cassou-Noguès appelle des « relations *différentes* », faisant différer leurs objets par rapport au présent de perception, mais aussi de l'intention, en un sens ; pour autant qu'elles sont (quasi-) donations d'objets absolument antérieurs à toute donation possible (passé ou présente), puisque d'un temps plus originaire que celui des vécus de conscience ; et que, dans un sens plus derridien, elles brisent les coïncidences prétendues, creusant une absence au sein de la « co-présence ».

²⁵ Sacha Carlson, « Phantasia et *imagination* : perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir) », *Eikasìa Revista de Filosofía*, 2015.

²⁶ « (...) véritablement, le *Bildobjekt* n'existe pas, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas d'existence en dehors de ma conscience, mais aussi qu'il n'a pas d'existence à l'intérieur de ma conscience, qu'il n'a tout simplement pas d'existence », *Hua XXIII*, 22. Cité par Richir dans *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, coll. « Krisis », 2000, p.102.

Nous sommes alors invités à penser, en bonne phénoménologie, l'expérience qui serait la nôtre devant des œuvres d'imagination traitant d'un passé ancestral : écoute des récits cosmogoniques, lecture des deux premiers livres de *La Légende des siècles*, ou de certaines œuvres plus contemporaines²⁷. Il s'agit, à chaque fois, de se figurer (auteur comme lecteur) un univers dans lequel la conscience n'a pas toujours été, ou aurait pu ne pas être. Partant la fiction, et avec elle l'imagination humaine, se voient investies d'une fonction spéculative : elles se rapportent à un univers où l'existence humaine est encore une donnée inconnue, et somme toute contingente. Corrélacionisme spéculatif dès lors, puisque l'on pose que l'immémorial peut faire l'objet d'une description, ou plus généralement d'une mise en image. De fait, c'est à la peinture que nous emprunterons notre exemple, pour déployer les implications phénoménologiques de ce corrélacionisme.

Prenons l'exemple de *Sunrise by the ocean*, une toile de Vladimir Kush²⁸.



Un œuf démesuré au centre, symbolisant tout à la fois le soleil levant et le grand commencement de l'existence. L'œuf cosmique se partage en deux et le ciel et la terre

²⁷ P. Cassou-Noguès cite, entre autres, la *Fable Postmoderne* de Lyotard.

²⁸ De l'aveu de Kush, cette toile empreinte certains éléments de (plusieurs versions de) la cosmogonie égyptienne. On se gardera donc de prêter trop hâtivement figures humaines aux « personnages ». De la semence d'Atoum, soit ici du blanc de l'œuf, naquirent les divinités de l'air et de l'humidité, Shou et Tefnou, que l'on voit au premier plan. Mais outre, suivant un récit narré par les prêtres d'Hermopolis, Atoum lui-même jaillit d'un lotus (ici l'œuf), bâti en huit jours, par huit proto-divinités (de part et d'autre de l'œuf : cinq à gauche, trois à droite).

apparaissent comme des moitiés de celui-ci, tandis que le soleil émerge du jaune. On peut voir dans cette peinture que le Soleil naissant n'a pas encore pris sa forme définitive. Des bribes de matière originelle continuent d'affluer de la sphère brûlante qui se lève sur l'océan. Image coutumière à de nombreux mythes relatant la création du monde.

Mais insistons d'emblée sur l'ambiguïté de notre thème. Un objet tel que le tableau paraît paradoxal, car double : d'un côté il est objet de perception (et en tant que tel, la somme des composantes qui ont permis la réalisation de cette « giclée sur toile »), il est chose parmi les choses (les autres pièces d'un musée, situé à Laguna Beach), dans le présent de perception ; mais de l'autre côté, s'il fonctionne comme représentation (*Vorstellung*), il s'absente en quelque sorte de lui-même pour montrer autre chose que lui-même, et qui n'est pas présent, mais seulement re-présenté. A travers le tableau, c'est comme si je percevais la chose, alors même qu'elle n'est pas là *en chair et en os*. A l'évidence, s'il n'y avait pas l'intentionnalité imaginative d'objet, le support physique se réduirait à un ensemble de formes et de taches plus ou moins claires ou sombres. Cela signifie, en fait, que la figuration intuitive de l'objet imaginé y est en jeu, comme ce en quoi s'organisent ces taches (objets de *Wahrnehmung*) pour ainsi dire en vue de l'objet intentionnel imaginé. Car c'est bien cet œuf cosmique, berceau de la Création, plus précisément du démiurge solaire Atoum, que j'intuitionne en son sens d'être imaginé ; je ne vise pas son image²⁹, et moins encore le support de cette image qu'est la toile. Si l'œuf cosmique et l'océan qu'il surplombe sont présents dans l'acte intentionnel d'imaginer (comme « corrélats noématiques » de l'acte), ils ne sont pas là, en présence, au monde. Et le temps vers lequel ils font signe, temps mythologique, est bien celui des commencements, antérieur à la possibilité même de la manifestation – c'est-à-dire à la conscience et ses vécus intentionnels. Or notre thèse est que cette évocation par-delà les cadres circonscrits de la présence³⁰ est rendue possible par la nature même de l'image, la figuration d'un ancestral ne faisant que porter à son

²⁹ Rappelons que le *Bildobjekt* n'est jamais posé comme tel, sinon comme néant, *Nichts*. « C'est dire que sa visée reste en elle-même inaccomplie, alors même qu'il médiatise la position du *Bildsujet* duquel seulement il reçoit ses couleurs et traits spécifiques. », Sacha Carlson, « Phantasia et imagination : perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir) », *Eikasía Revista de Filosofía*, 2015.

³⁰ et du présent de conscience – quoi qu'il s'agisse là d'une expérience de pensée, donc vécue, au présent intentionnel : mais il est ici question d'une visée qui donne à penser, à se figurer, justement, son absolument Autre, un immémorial précédant son exercice.

paroxysme la scission qui caractérise le *Bildobjekt* en sa phénoménalité, dans son arrachement au temps et aux objets de la perception³¹.

Il va sans dire que le tableau est, pour une part, tiré vers l'effectivité du monde perçu, par son insertion dans le monde environnant que nous ne cessons de percevoir, fût-ce en arrière-plan, comme monde du présent. Dès lors si l'image apparaît,

elle est en conflit avec le présent effectif, elle est donc seulement image, elle est, comme elle apparaît bien, un Rien (*Nichts*)³².

Et dans la mesure où l'image apparaît dans le monde avec son support physique, il faut parler d'un dédoublement (*Zwiespaltigkeit*) du monde perçu³³. Les teneurs intentionnelles d'appréhension se recouvrent ici : la saisie d'image effaçant, dans le recouvrement, la partie correspondante de la perception du maintenant (*Jetzt*). Avec l'image, nous avons donc « l'apparition d'un non maintenant dans le maintenant »³⁴.

L'image tend à nous introduire à quelque chose comme un « régime de non-coïncidence »³⁵, bien différent de la présence à laquelle ouvre la perception. Au fond nous retrouvons l'idée, somme toute triviale, que l'image renvoie toujours à autre chose qu'elle-même. Seulement ce renvoi doit être démultiplié, pour être entendu en plusieurs sens. Les taches de peinture réfèrent à un paysage, à un personnage non présent en perception ; ma figure (*Bildobjekt*), à ce que je vise intentionnellement (*Bildsujet*) ; et mon vécu intentionnel, à un immémorial, pour autant que ce dernier est bien l'objet que je vise en imagination. Cette dernière figure de l'écart suppose cependant l'effectivité des deux autres.

³¹ « L'apparition du *Bildobjekt*... porte en soi le caractère de l'irréalité effective, du conflit avec le présent actuel », *Hua XXIII*, 47, cité dans *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, coll. « Krisis », 2000.

³² *Hua XXIII*, 46, toujours cité dans *Phénoménologie en esquisses*.

³³ « (...) nous regardons à travers le cadre (du tableau) pour ainsi dire comme à travers une fenêtre, dans l'espace de l'image, dans la réalité effective de l'image », *Ibidem*.

³⁴ « Dans le maintenant, dans la mesure où le *Bildobjekt* apparaît au milieu de la réalité effective de la perception... Dans le maintenant aussi dans la mesure où l'appréhension de l'image est un maintenant temporel. Mais d'autre part un non-maintenant dans la mesure où le conflit fait du *Bildobjekt* un Rien (*Nichtige*), qui certes apparaît, mais n'est rien et n'est en mesure que de servir à exposer (*darstellen*) un étant. Mais cela qui est exposé ne peut évidemment jamais exposer la maintenant avec lequel il est en conflit, il ne peut donc exposer qu'un autre, un non présent. », *Hua XXIII*, 47, 48, cité dans *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, coll. « Krisis », 2000.

³⁵ Expression que l'on retrouve sous la plume du phénoménologue Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Le tableau est d'abord saisi comme objet du monde auquel il est soustrait. Le *Bildobjekt* se constitue alors comme un rien au sein du monde perçu, comme une sorte de trou³⁶ à travers lequel quelque chose qui n'appartient plus au monde peut apparaître. Un non-présent est représenté par un non-présent, qui par surcroît n'est rien.

L'image reste donc isolée – car insoluble dans la présence, comme un « rien », une absence qui cependant *insiste* dans la présence même, en tension dès lors – sur un fond de monde qu'elle troue ; elle se phénoménalise en se détachant de lui, en s'en échappant, dans sa différence avec la présence perceptive. Au regard de celle-ci, elle apparaît comme une trouée d'absence, mais qui nous ouvre justement sur une autre dimension du vivre intentionnel : l'image est d'emblée présentation d'un « monde d'apparences », écrit parfois Husserl, elle est comme une « fenêtre » sur un univers de fictions, doublant donc le monde perçu. Libre à nous dès lors, d'imprimer à ce non-maintenant une signification temporelle – pour autant que nous nous gardons de confondre ce qui fait l'essence de l'imagination (le champ du possible, qu'elle ouvre) avec ce que nous choisissons d'en thématiser. Le choix d'un objet ancestral en tant que *Bildsujet* ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit d'abord et avant tout d'une virtualité, caractérisée, comme toute image, par sa « légèreté ontologique »³⁷, déliée qu'elle est de l'apport continu des *Empfindungen*. L'objet imaginaire est déjà une faille dans le présent perceptif, qui par essence s'étale depuis le *Jetzt* : les deux faces du *Bild* sont en effet non présentes. L'image nous invite à prendre de la hauteur sur la *Realität* en sa temporalité continue ; car l'imagination, désaturée des impressions qui sont autant de « maintenant », est propice à couvrir tout le champ du *possible* ; champ qui correspond très exactement à ce que Fink subsume sous le concept de « *phantasia* »³⁸. Du fait de cette creusée, par un non-présent redoublé, induisant une désaturation qui met la présence en sourdine (nous ne sommes plus obnubilés par ce qu'elle nous livre), alors

³⁶ L'image est de Florian Forestier, in *Le réel et le transcendantal*, J. Millon, ed. « Krisis », 2015, 240 p.

³⁷ Sebbah, « A propos des notions de re-présentation et d'imagination dans Re-présentation et image d'E. Fink », *Eugen Fink : actes du Colloque de Cerisy-la-salle*, ed. Rodopi, 1997.

³⁸ Voir en particulier *Re-présentation et image*, § 20, où il en traite comme d'une « cinquième dimension du temps ». Mais Fink prend soin de ne pas réduire la « conscience propre de possibilité » à ses objets temporels, si inhumains soient-ils : ils ne constituent qu'une région du possible.

en effet nous pouvons, depuis ce suspens, viser un objet ancestral, antérieur non seulement à notre expérience sensible, mais à tout vécu de conscience.

Dans l'imagination, cet objet ancestral n'a plus ce caractère d'impossibilité, de point aveugle du souvenir (et qu'il conserve même dans l'historicité de la communauté transcendante auquel la mort nous reconduira peut-être). On ne dépend plus du réel, de la contrainte de *l'Empfindung*, mais du possible, soit donc du non-présent de la *phantasia*³⁹. L'aspect paradoxal de l'énoncé de Meillassoux (la donation d'un être antérieur à la donation) s'estompe ici ; il ne peut resurgir que pour autant que nous exprimons, en termes temporels⁴⁰, ce qui est l'objet propre de l'imagination, à savoir le possible comme non-présent ; et la fiction, le règne du « comme si », pour autant que ce possible une fois pris en vue (comme *Bildsujet*) ouvre à une quasi donation (à travers son *Bildobjekt*).

Libre à nous d'effectuer cette traduction cependant, afin de renverser la thèse de Meillassoux, et souligner les ressources des arts et de l'imagination pour une thématization de l'ancestral : il y a bien, en ce sens, du spéculatif dans le corrélationisme phénoménologique. Il m'est toujours possible d'imaginer, comme Lyotard, un monde sans nous. De former présentement, en conscience, dans et par un acte d'imagination, ce passé ancestral que serait cet univers esseulé, et qui est précisément ce que j'intuitionne en son sens d'être et d'être ainsi, à travers une figure qui le « présentifie » sur le mode du « *comme si* » ; figure également non présente ou seulement *quasi* présente. L'imagination on le voit, ne propose guère qu'une quasi-donation⁴¹, qui est comme la séquelle ou la rançon de l'écart, de la trouée qu'introduisent les *Bilden* par rapport au noème perceptif et à ses *Abschattungen*. De fait, livré à lui-même, détaché de sa visée noétique, le *Bildsujet* glisse dans l'abîme, entraînant à sa suite sa figuration qui n'est « rien » par elle-même – contrairement aux esquisses du perçu, contenu *reell* s'il en est, vécu à chaque instant. Mais c'est dire que

³⁹ Fink, *ibidem*.

⁴⁰ Ceux du souvenir, et en l'espèce ce à quoi le souvenir n'a jamais accès, le point aveugle de son registre : l'ancestralité, ce qui n'est jamais tombé en rétion, parce qu'il n'a jamais été présent.

⁴¹ Cf. *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, coll. « Krisis », 2000 : « (...) Vie imaginaire parce que sans contenu réel, où dont le contenu n'est que le fictum de l'image paraissant, dans le « présent intentionnel » de l'acte d'imagination, comme la quasi-*Darstellung* intuitive de l'objet visé ».

l'image, comme telle inconsistante, dépend entièrement de notre acte noétique pour « être », et ne subsiste que dans le maintenant de son présent intentionnel. Le *Bildsujet* est certes rendu présent dans l'acte de quasi-perception qu'est l'imagination ; mais comme tel il reste non présent, puisqu'il n'est pas pour autant là en chair et en os.

Il s'agit bien de vivre l'œuvre, de consentir au vécu intentionnel qui nous est proposé : faire *comme si* cet œuf cosmique était bel et bien présent, en personne, sur la toile, par quoi seulement il devient légitime de parler de (quasi-) donation. Autrement, on en resterait au support, sensible ou signitif : je ne verrais plus que des lignes, des formes et des taches de couleur dans un tableau, et des énoncés vides de référence pour un mythe. Tout l'enjeu est bien de déployer notre imagination, en nous prêtant au jeu que le peintre ou le poète proposent⁴².

Parler de présence, de donation, dès lors qu'il est question de notre vie imaginaire, c'est en effet se prendre au jeu du simulacre, qui semble inhérent à l'intentionnalité dont il est ici question ; la fiction ne saurait nous introduire à une donation que sur le mode restrictif du *comme si*. On comprend dès lors que si le corrélationalisme est intensifié, pour autant qu'il s'agit de thématiser des objets ancestraux (ce qu'on ne saurait faire que par l'imagination, donc sans contenu *reell*), cela n'induit certes pas une saturation de présence ; mais plutôt, cela nous enjoint de prêter vie à ce qui n'est pas donné en présence, par une adhésion en pensée qui peut, en effet, nous faire déborder du strict cadre de l'intuition sensible. Il en va ainsi dans la fiction : dès lors que, poète ou conteur, nous visons quelque chose par et dans nos énoncés, ne parlant pas pour ne rien dire ; et que, membre de l'audience, nous imaginons ce que le poète dit, les figures qu'il convoque. Sans l'apport de notre croyance, sans notre adhésion à ce jeu, l'œuf cosmique, Gaia et le Chaos grec, s'évanouiraient.

La fiction ouvre à des temps possibles, de possibles passés ou futurs, qui ne sont absolument pas contemporains de leur énonciation, laquelle est inséparable d'un présent intentionnel. Je peux présentement raconter une histoire portant sur la genèse

⁴² On notera au passage que l'illusion, problème abondamment traité par tous les principaux corrélationalistes, et qui dans nos termes implique d'être emporté, de façon le plus souvent inconsciente, par ce jeu, au point de ne plus voir qu'il s'agit là d'un recouvrement de la perception sous nos visées imaginaires ; l'illusion donc, tout comme le rêve, est déjà une contestation du principe selon lequel « l'être est coextensif à la manifestation. », *A.F.*, p. 31 – pourtant incontournable, selon Meillassoux.

du monde. C'est ainsi que nous renouons avec la démarche entreprise par P. Cassou-Noguès :

En fait, il s'agit de rendre coextensif l'être à sa manifestation dans la description, ou plus exactement de refuser l'existence d'un Dehors qui ne pourrait pas se manifester dans l'expérience au sens large, c'est-à-dire dans la description. Mais ce postulat n'interdit nullement d'accepter l'ancestralité d'un énoncé (...). Je peux décrire la mer au premier jour ; l'antériorité de la mer sur l'humain, sur la vie, est l'un des attributs qui entrent dans son essence. Meillassoux a tort de poser que le corrélationisme, défini comme la coextension de l'être et de ses manifestations, doit tenir pour absurde la donation d'un être antérieur à la donation. La description, comme donation, ne se fait pas nécessairement un présent, ou peut se faire dans un présent de narration, comme on dit, qui renvoie à un événement passé. S'ouvre donc un écart temporel entre la donation actuelle, et l'objet ou l'événement passé⁴³.

Si l'on refuse le postulat de co-présence, pour ne garder que le nécessaire recours au présent intentionnel (qui est ici celui de l'énonciation), l'incommensurabilité prétendu des énoncés ancestraux au corrélationisme s'estompe : l'être est susceptible de se donner au passé, pour autant que l'on croit au récit qui se fait, et que l'on vit dès lors, d'un côté ou de l'autre de la scène. Comme P. Cassou-Noguès, nous voulons défendre un corrélationisme spéculatif, qui cependant accepte l'antériorité de l'être sur l'expérience, et un excès indéfini de l'être sur l'expérience.

III. Un passé qui n'a jamais été présent, ou l'ancestral qui hante la phénoménologie.

Mais prolongeons encore un peu notre lecture :

⁴³ *Métaphysique d'un bord de mer*, Les éditions du Cerf, coll. « Passages », 2016, p.252. On notera que, dans ses conférences ultérieures, il sera question de fiction plutôt que de description – ce qui est plus conforme aux thèses défendues dans *Mon Zombie et Moi*, Les éditions du Cerf, coll. « Passages », 2016, 352 p. Ce qui fait davantage encore sentir la prégnance, en elles, de l'imagination sur les autres modes intentionnels. Au reste, il nous semble que c'est l'imagination qui donne toute sa force à l'argument ici développé. Sans son recours, il n'y a pas, à proprement parler, de « donation » – toujours modalisé qui plus est (« quasi »).

Si l'être échappe à la description en tant qu'expérience, ce n'est pas tant à l'origine qu'à la fin... par le caractère toujours inachevé de nos descriptions⁴⁴.

Les visages que prendra le cosmos⁴⁵, ces dimensions nouvelles dont peut s'enrichir un univers par ailleurs toujours en expansion, ne tiennent pas « à un au-delà de l'expérience, mais à une frange indéfinie de l'expérience même ». L'univers, dans son être propre, n'est pas extérieure à l'expérience que nous en faisons, mais cette expérience même n'est pas bien déterminée : elle contient « plus que ce que nous soupçonnons », que ce que nous visions intentionnellement, en un mot, plus que notre attente, et c'est pourquoi elle peut se transformer tout en restant, en droit, expérience d'un même objet. Ces aspects nouveaux que nous découvrirons à mesure – du moins jusqu'à l'extinction du genre humain – ne sont pas inclus dans notre expérience de l'univers. Ils participent d'un inachèvement de notre expérience qui contient plus, toujours plus, quelle qu'en soit la modalité intentionnelle, que ce qui est actuellement marqué, par et dans notre visée.

Mais leur possibilité, la possibilité de nouvelles métamorphoses, tient dans cette ouverture qui demeure dans toute perception, toute narration, toute expérience de la mer⁴⁶.

Assurément, la thèse d'une *excédentarité* de l'être sur ce que l'on veut en dire, *a fortiori* sur ce qui nous est donné de lui, s'est trouvée défendue par bon nombre de phénoménologues, de Merleau-Ponty à László Tengelyi. Elle permet entre autres d'ajouter une clause de finitude au cadre intentionnel qui, selon Husserl, circonscrit notre expérience. Or ainsi peut-être⁴⁷, muni de cet argument, pourrions-nous rétablir le « primat » de la perception et de sa visée propre – thèse chère au père de la

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Notamment par fusion, mais aussi évaporation galactique ; ou bien pour ce qui est des résidus stellaires, formations de nébuleuses planétaires, mais aussi de naines blanches et de trous noirs.

⁴⁶ *Ibidem*. Et aussi : « Bref si l'être ne se situe pas dans un au-delà de l'expérience, ou de la description, celle-ci reste inachevée, de sorte que l'être lui échappe, bien qu'il ne possède pas de contenu qui déborde l'expérience. Il faut adopter une logique calquée sur celle de l'intuitionnisme mathématique ; tout ne se décrit pas, mais il n'y a rien qui ne puisse pas être décrit. ».

⁴⁷ C'est là une hypothèse que formule Meillassoux dans le premier supplément à la deuxième édition de son ouvrage, supplément qui consiste, peu ou prou, en une « réponse aux objections ». Quoiqu'il n'emploie pas des notions si husserliennes, la phénoménologie est bien incluse au rang des adversaires à abattre ; de ceux qui ne voit, dans l'archi-fossile, qu'un « non-perçu », et donc un simple indice du caractère lacunaire de la perception. Il nous semble évident que jamais Husserl n'aurait défendu pareille thèse.

phénoménologie, comme on sait – pour d’une certaine façon, réintégrer en son sein les phénomènes ancestraux. Dès lors on ne verrait plus dans l’archi-fossile qu’un phénomène demeuré non perçu, et cet échec lui-même ne serait qu’un indice supplémentaire de notre finitude. Disons-le d’emblée : soutenir cette hypothèse serait perdre toute mesure, risquer une plongée dans l’aporie et le non-sens, dont nous pressentons déjà les abîmes ; ne serait-ce que parce qu’elle nie l’attachement de l’intentionnalité perceptive à l’impression, au *Jetzt*.

Néanmoins jouons le jeu, efforçons-nous de détourner notre position corrélationiste vers sa quasi-caricature, de façon à nous placer d’abord, sans réticence, du côté de Q. Meillassoux. Cela nous permettra de relever un nouvel aspect de l’argument de l’ancestralité⁴⁸ qui, parce qu’il donne à penser les limites de l’intentionnalité (et de l’analyse statique), doit nous pousser à renouveler notre conception de la phénoménologie. Celle-ci devra s’enquérir de cette excédence singulière qu’illustrent les phénomènes ancestraux – quoique l’idée même d’excès les concernant soit trompeuse, puisqu’ils incarnent justement un temps irrécupérable en conscience, qui s’est fait sans nous, un temps diachronique au regard de nos synthèses présentifiantes, et donc indifférent à nos visées intentionnelles. Vis-à-vis de quoi feraient-il valoir leur caractère d’excès, dès lors qu’ils ne sont, qu’ils n’ont jamais été présents pour quiconque ? Et comment penser dans ces conditions leur attestation, soit l’impératif phénoménologique par excellence, qui est de déterminer une expérience de ces derniers, à tout le moins un vécu impliquant l’ancestral en creux ? Car ils ne sauraient être l’objet d’une visée, ou même affiliés à un horizon quelconque – sauf à consentir bien sûr, à leur déformation.

Là où P. Cassou-Noguès évoque un être surabondant, au sein duquel la conscience s’extasie continument, dont l’indéfini constitutive revire en espérance, promesse d’une saisie, au moins à vide, des objets de la *Reälitat*, et qui, au moins en droit, ne devrait jamais rien nous refuser *ad vitam aeternam* – et ce en parfaite adéquation avec

⁴⁸ qui fera signe, contre toute attente, vers sa dimension la plus proprement phénoménologique ; pour peu que l’on daigne disjoindre le champ phénoménologique (celui des phénomènes comme rien-que-phénomènes dans les termes de Richir, et non plus apparitions d’un objet avec son sens intentionnel) de la *Stiftung* de l’intentionnalité, qui n’advient que par la transposition, en hiatus, de certains éléments de ce champ ; et que l’on consente à laisser la corrélation être habitée par ce qui lui est irréductible ; comme par un effet tunnel, dirait encore Richir.

la téléologie de la connaissance déployé dans la *Krisis* ; là contre, Q. Meillassoux invoque cette excédence diachronique, qui n'a jamais été présente, et ne saurait le devenir. Tel objet ancestral *n'existe plus* en tant que tel, pour autant que nous gageons l'existence sur la saisie des impressions ; mais il faudrait aussi ajouter qu'il demeure réfractaire à tout vécu de conscience. Que l'on songe simplement à le viser à vide, ou pire encore à le rendre manifeste, ou quasi-manifeste en le présentifiant en image, voici qu'il se détruit⁴⁹, qu'il s'abolit dans ce qu'il rend possible, au moins comme fond sur la base duquel peut survenir non seulement ce que nous avons nommé « présence », mais plus encore la structure même de toute donation, quasi-donation ou pure visée. Son ancestralité se consume, pourrait-on dire, dès lors qu'on cherche à le penser dans un cadre intentionnel qui trouve en lui son origine. Car il n'a de « sens » que par et dans cet écart vis-à-vis de nous⁵⁰ ; « sens » ou « signifiante » d'un temps qui n'a jamais été présent pour aucune conscience, et dès lors en rupture par rapport à la corrélation – berceau du sens intentionnel – mais que l'on peut donc retracer, négativement, depuis cette rupture même⁵¹ qu'il incarne, par son caractère diachronique, et quoique nous soyons le plus souvent portés à la recouvrir sous des intentions qui en procèdent pourtant, et qui se trouvent être autant de façons de colmater la brèche. Aussi cet immémorial, en hiatus par rapport à toute intentionnalité, puisque non-synchrone au présent d'une conscience dont il se trouve être l'origine abyssale : voilà ce que Meillassoux nous enjoint de penser.

⁴⁹ Ecart irréductible aux coordonnées spatio-temporelles. Ecart *comme rien d'espace et de temps*, suivant l'expression de Richir.

⁵⁰ Il s'agit donc de la tenir en respect, ne jamais porter la main sur elle, ne pas céder à la tentation de la rendre synchrone, et de perdre ainsi ce qui fait son altérité. Difficile de ne pas convoquer Lévinas, dès lors qu'on mêle phénoménologie et diachronicité.

⁵¹ Lévinas encore : « si, par conséquent la trace n'appartient pas à la compréhension de l'apparaître et du se dissimuler, on pourrait, du moins, en approcher par une autre voie, en situant cette signifiante à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt », in *Humanisme de l'autre homme*, ed. Le Livre de Poche, « coll. Biblio essais », 1987. Mais nous considérons que cette interruption relève encore de la phénoménologie, dès lors que nous étendons son champ jusqu'aux profondeurs génétiques de l'expérience – d'où jaillissent notamment les proto-impressions (*Urimpressionen*), notion que Lévinas empreinte à Husserl dans « Intentionnalité et sensation », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, 336 p.

L'inconscient phénoménologique qui serait le fond abyssal de notre vécu, donne à penser une certaine figure de l'ancestral, un temps archaïque inhérent à l'expérience, et qui, bien que jamais repris depuis un quelconque présent, fait peser sur lui le poids de ses effets, telle une latence. Passé (et futur) transcendants qui hantent, à la façon des particules virtuelles dirait Richir, notre vécu. Voir *infra*.

Mais il nous faut partir du *Supplément* à l'ouvrage déjà cité, et de son plaidoyer corrélacioniste⁵². Meillassoux y est accusé de transformer sans ambages un phénomène inobservé en une négation de la corrélation, alors même qu'il ne s'agirait que d'une lacune en son sein. En effet la distance temporelle qui nous sépare des phénomènes ancestraux serait tout à fait assimilable, en son genre, à la distance spatiale qui nous sépare d'événements contemporains, mais se déroulant dans une autre galaxie. Ainsi, les extrêmes spatio-temporels ne diffèrent-ils pas de ces phénomènes demeurants inaperçus et sans témoins, se déroulant à l'intérieur de notre corps sans que jamais nous n'en ayons connaissance⁵³. Loin de le nier, Husserl met l'accent sur le caractère intrinsèquement fini et limité de la conscience humaine. L'intentionnalité perceptive procède par adombrations, esquisses qui jamais n'épuisent toutes les dimensions de l'objet. Mais le fait que chaque objet conserve un reliquat non appréhendé ne sape en rien le statut constitutif de la conscience transcendante. Tout ce que cela montre, c'est la nature lacunaire de la manifestation – le fait qu'aucun phénomène n'est jamais absolument appréhendé d'une manière exhaustive par la perception.

Or Meillassoux affirme que l'objet ancestral ne saurait être réduit à un exemple d'événement non perçu : l'antériorité impliquée dans sa notion se veut irréductible à celle de « distance » temporelle, à une quelconque quantification ou mesure graduelle. Meillassoux pointe donc la nécessaire distinction de « l'ancestral » et de « l'ancien ». L'*ancienneté* reste fonction d'une relation entre le passé et le présent, relation qui se trouve entièrement circonscrite par le cadre intentionnel de la manifestation ; en ce sens, tout passé, quelle que soit son ancienneté, est toujours « synchrone du présent corrélationnel », du vécu en son présent intentionnel⁵⁴. Mais l'*ancestralité* désigne une « diachronicité » radicale qui ne peut être corrélée au présent, parce que celui-ci

⁵² On pourra se référer à l'analyse qu'en livre Ray Brassier, dans *Le néant déchaîné : Lumières et extinction*. Nous reprenons ici partiellement son analyse.

⁵³ Quoique les progrès techniques nous offrent de percevoir ces objets qui semblent défier nos limites physiologiques ; ce qui est un signe supplémentaire du fait que la notion de « distance » est un indicateur ambigu et peu fiable des limites de la perception.

⁵⁴ Il ne peut y avoir de « passé » que sur fond de présent intentionnel, celui du vécu de conscience à partir duquel on se rapporte à lui, soit comme souvenir (*mon* passé) soit comme image (figure d'un passé que je n'ai pas connu).

appartient au temps dans lequel les conditions de la corrélation entre le passé, le présent et le futur sont passées à l'existence.

Le temps ancestral auquel se réfère l'archifossile est donc simplement le temps de l'inexistence de la corrélation : il précède l'émergence de la vie, *a fortiori* la conscience intentionnelle. Mais le tour de passe-passe corrélationniste consiste à substituer une lacune dans la manifestation – une lacune contemporaine de la conscience intentionnelle – à une lacune de la manifestation comme telle ; car nous sommes confrontés à une réalité temporelle qui ne peut être synchronisée à une conscience constituante, qui est non manifeste en tant qu'elle se produit avant l'émergence des conditions de la manifestation, et au sein de laquelle celle-ci a pu surgir.

C'est dire que tous les énoncés ancestraux font référence à un temps dont il n'y a jamais eu d'expérience pour quiconque. La diachronicité de l'ancestral est un écart irréversible par rapport au présent, comme celui d'un passé qui ne fut jamais présent. « Différence de l'irré récupérable » dirait Lévinas, ce n'est pas un « plus loin » que le donné, appartenant encore à l'ordre du donné – ou du quasi-donné en imagination, sinon de nos visées privées de contenu externe. Ce qui est mis en cause ici, c'est la capacité de la corrélation noético-noématique à « constituer », en leur sens d'être et d'être ainsi (qu'il faut distinguer, rappelons-le une nouvelle fois, d'une pure et simple production ontologique), la totalité des objets de notre expérience.

Que devons-nous comprendre à la lecture de cette objection ? Aurions-nous manqué en effet les objets ancestraux, à travers l'acte d'imaginer ? Mais n'est-ce pas au fond les concepts d'objet, et de visée noématique de cet objet, qui biaisent notre analyse, laquelle rétrojetterait sur le temps cosmologique les termes d'un temps (transcendantal, ou « anthropologique » pour Meillassoux) qui nécessairement procède de lui ?

Un premier élément de réponse serait de dire que dans l'imagination et sa quasi-donation, l'ancestralité de ces objets n'est pas affrontée *en tant que telle* : elle n'est guère que l'attribut déterminé d'un certain *Bildsujet* visé en conscience, constituant pour une part son sens d'être ainsi. Mais le sens d'être imaginé, et plus précisément l'acte d'imaginer, est premier, en tant qu'il ouvre une faille dans le champ perceptif, faille rendant possible le choix d'une multiplicité d'images, différemment déterminées. Vient d'abord l'ouverture

intentionnelle propre à l'image, avant que celle-ci puisse être considérée comme l'image d'un univers ancestral, la figuration de cet univers ou de quoi que ce soit.

S'il y a bien (quasi-) donation d'un objet ancestral, ce n'est que par et dans une visée intentionnelle. Or c'est là que l'objection de Meillassoux fait mouche : car il n'y a *d'objet* que pour une conscience qui toujours le thématise dans le présent de sa visée, alors même que l'ancestral, comme tel, précède toute conscience. La phénoménologie d'inspiration husserlienne est condamnée à prendre pour point de départ le vécu intentionnel comme « tout concret » ; et, dans l'actualité de cette visée intentionnelle, à se porter sur des objets nécessairement rattachés à ce point source, qui est le vécu de l'acte, nécessairement au présent. Partant, la temporalité constitutive du sens d'être ainsi de l'objet (s'agit-il d'un parapluie perçu, donc en présence, ou de l'image de mon futur mémoire) se verra raccordée au « présent vivant » de l'acte, muni de ses rétentions et protentions vives. Mais comment pourrait-il en être autrement, dès lors qu'elle se voit réduite à sa fonction prédicative pour un objet, auquel par définition se rapporte un sujet qui, à défaut de toujours intuitionner ses objets pour les faire advenir en présence⁵⁵, norme son expérience, suivant telle ou telle modalité intentionnelle, mais toujours au présent selon Husserl (présent intentionnel, et non présence, nous insistons). L'ancestralité n'est plus qu'une détermination objective, donnée, quasi-donnée ou simplement visée avec l'objet, dans le présent de l'acte. C'est là bien sûr la soumettre à une sévère déformation : elle ne saurait s'identifier à un quelconque objet, puisque c'est en son sein que naît à elle-même la relation intentionnelle du sujet à l'objet⁵⁶. Par corollaire, son originalité est perdue au moment même où elle se compromet dans un présent vivant, tant elle est irréductible au temps de la manifestation qui jaillit d'elle.

Nous est-il seulement possible alors de nous rapporter à ce passé ancestral, qui n'a jamais été présent pour moi ni pour personne d'autre, sans le rapporter à chaque fois

⁵⁵ Nous l'avons dit, le paradigme de la co-présence ne vaut guère que pour la perception. Encore que celle-ci soit toujours percée par du vide intuitif, ce halo indéterminé qui constitue, dans les termes de Husserl, son horizon interne. Alexander Schnell, dans le sillage de Richir, prolonge cette analyse dans *La genèse de l'apparaître : études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, ed. Association Promotion Phénoménologie, 2005.

⁵⁶ « Le Dehors (...) ne saurait être en aucun cas pensé par le transcendantal, parce qu'il concerne l'espace-temps en lequel les sujets transcendants ont pu passer du non-avoir-lieu à l'avoir-lieu », *A.F., Appendice*.

à nous-mêmes comme au lieu d'où nous le verrions s'éloigner ? Cette rétrojection n'est pas sans évoquer un passage *d'Après la finitude* que nous avons partiellement cité⁵⁷ *supra*.

Nous savons que les énoncés ancestraux concernent l'antériorité chronologique de ce qui est venu avant la pensée. Mais que le corrélationiste se prenne à penser l'ancestral en tant que corrélat de la pensée : il effectue alors une rétrojection temporelle du passé à partir du présent intentionnel, telle qu'

il faut (...) aller du présent au passé, selon un ordre logique, et non du passé au présent, selon un ordre chronologique⁵⁸.

Ainsi ne peut-il, *stricto sensu*, penser les objets ancestraux *depuis* leur ancestralité, sans nier le caractère intrinsèquement intentionnel de la pensée. Antérieurs à la pensée qui les pense, ils ne le sont plus qu'à la manière d'un souvenir : ce n'est là qu'une détermination, essentielle il est vrai, de leur sens d'être (ainsi), pour autant qu'ils sont ainsi visés par la conscience –laquelle se conforme bien sûr, aux propriétés structurelles, ou plus simplement à la réalité de ces objets, sans quoi il n'y aurait pas de sens à parler de « visée adéquate ». Seulement, privée ces vécus intentionnels, la conscience demeurerait muette. Il lui faut, pour se ménager un accès aux objets ancestraux, effectuer une transposition, la « transmutation du passé diachronique en une corrélation *rétrojective* ». La question demeure posée de savoir si le physicien ne procède pas exactement de la même façon, dans le cours de ses opérations....

Ce qui fait toute la subtilité du corrélationisme, selon Meillassoux, c'est qu'il ne nie jamais que certaines assertions peuvent avoir pour visées des réalités indépendantes de l'esprit. Toutefois cette dimension du réel n'est pour lui «

⁵⁷ « Pour saisir le sens profond du donné fossile, il ne faut pas, selon le corrélationiste, partir du passé ancestral, mais du présent corrélationnel. C'est-à-dire qu'il nous faut effectuer une rétrojection du passé à partir du présent. Ce qui nous est donné, en effet, ce n'est pas quelque chose d'antérieur à la donation, c'est seulement un donné présent qui se donne pour tel. », *A.F.*, p.33.

⁵⁸ *Ibidem*, p.34.

qu'apparemment indépendante »⁵⁹. La réalité, bien que visée comme réalité autonome, dans son indifférence à nos vues, reste reliée à la pensée et au langage de manière interne, par le fait même de cette visée : appréhension d'un objet par et depuis l'acte d'un sujet, dans le présent de sa pensée.

Pour autant est-ce à dire que nous devrions renoncer à nos précédents développements, quant à une possible visée intentionnelle qui serait à la mesure de ce à quoi réfèrent les énoncés ancestraux ? Selon nous, cette hypothèse invaliderait aussi bien la capacité de l'imagination à proposer une quasi-donation d'un cosmos en gésine, que celle de la pensée scientifique à appréhender – quoique cette fois guidée par un souci de véridicité – au travers de traces telles que celles fournies par l'archi-fossile, des aspects de ce que fut notre univers, bien avant notre émergence. Univers indifférent⁶⁰ dès lors à notre existence, mais dont on ne saurait rien dire sans l'opérativité que fournissent nos sens, et qui sont autant de prises que nous pouvons avoir sur lui, sans bouleverser en rien son indépendance ontologique. Or Husserl reprenant et modifiant la théorie de l'intentionnalité, ne fait que prendre acte de l'essentielle complicité de l'objet et de son sens, ainsi que de l'enracinement du second dans un vécu (non-psychologique) ; l'intentionnalité est ce qui dynamise un tout concret placé sous le signe du sens, non de l'existence. Voilà pourquoi on ne saurait dire, comme le suggère Meillassoux, que tout corrélacionisme est voué à « détruire »⁶¹ le « sens » des énoncés ancestraux, par le simple fait qu'elle pense, au présent, les objets immémoriaux auxquels ils réfèrent. On ne saurait constater pareille destruction que si la corrélation constituait son objet *en son être*. Mais l'intentionnalité n'a en vue que le sens de son objet ancestral – lequel ne nous a certes pas attendu pour être tel, quoique son sens⁶² lui, dépende de l'homme qui l'érige en horizon, et vise ainsi l'objet sous ce prisme. Le physicien ne procède sans doute pas autrement, quand bien même son champ serait aussi balisé par les mathématiques que l'est la cosmologie. Nous

⁵⁹ On n'aurait donc jamais affaire qu'à une apparence d'ancestralité, laquelle ne serait jamais confrontée en tant que telle. « Ce qui nous est donné, en effet, ce n'est pas quelque chose d'antérieur à la donation, c'est seulement un donné présent qui se donne pour tel », *Ibidem*, p.33.

⁶⁰ « N'est-ce pas précisément cela que pense la science ? Un temps seulement non seulement antérieur à la donation, mais essentiellement indifférent à celle-ci, puisque la donation aurait pu très bien ne jamais émerger si la vie n'était pas apparue », *Ibidem*, p.41.

⁶¹ *Ibidem*, p. 34.

⁶² Ceci pourrait bien sûr prêter à une discussion qui dépasse l'objet de cet article. Mais nous avons conscience de jouer ici Husserl contre Bolzano, Frege, et d'autres réalistes classiques.

soupons que le choix de cette discipline par Meillassoux est au moins partiellement motivé par l'intégration, en elle, de notions mathématiques particulièrement abstraites, aussi contre-intuitives que les fonctions de la variable complexe (ou la géométrie complexe en général) et la théorie des groupes. Ainsi, tout comme Hilbert⁶³ cherchait à maîtriser les retours d'évidences cachées issues de l'expérience quotidienne, ou plus justement de l'intuition sensible, dans le raisonnement mathématique, en développant une axiomatique propre à expurger ces évidences ; Meillassoux pose que le formalisme mathématique offre le seul langage susceptible de tenir en lisière le présent corrélationnel. Nous rappellerons simplement que la présence (ou l'intuition sensible, la seule « donation » au sens de Meillassoux) n'est pas le présent intentionnel, et que le fait de viser un sens, dans l'actualité de notre pensée, non seulement ne déforme pas l'être de son référent, mais surtout permet de s'ouvrir en pensée à ce qui n'est pas susceptible d'être intuitionné⁶⁴. Le sens des énoncés ancestraux ne souffrirait donc pas d'être visé, au présent intentionnel, par nos vécus de conscience.

Si Meillassoux nous paraît toucher juste dans sa critique de l'intentionnalité, c'est lorsqu'il va au-delà de ces considérations épistémiques pour évoquer (car il le suggère plus qu'il ne l'analyse explicitement) un autre aspect de l'ancestral, lequel n'est pas seulement réductible au statut de référent d'un énoncé, telle une trace portée par un objet lacunaire (l'archifossile), mais peut aussi donner à penser une autre dimension du temps, sinon même de la réalité. Autrement comment comprendre le clivage qui tient l'antériorité en respect par rapport à l'ancestralité ? Dimension que nous

⁶³ Hilbert qui comme Meillassoux, cherchait à préserver les acquis de la révolution cantorienne.

⁶⁴ Soit des objets tels que le chiligone, si cher à Descartes, ou l'hypersphère de dimension trois dont il est question dans la conjecture de Poincaré. Ces questions excèdent largement nos capacités de compréhension. Soulignons simplement que la complexité des objets mathématiques, à l'heure de la géométrie algébrique, ne suffit pas à trancher le débat en faveur du « formalisme ». L'intentionnalité dépasse, osons-nous dire, les termes de la controverse entre Hilbert et Brouwer. D'où la possibilité, toujours présente à l'heure actuelle (en témoigne l'œuvre de Frederic Patras) d'une phénoménologie des objets mathématique. Moyennant peut-être une refonte de l'appareillage husserlien, telle que l'entreprend Jean-Toussaint Desanti dans *Les Idéalités mathématiques* : la structure intentionnelle désignant le fait que « tout penser est orienté sur un point d'arrêt », sans présupposition quant à la possibilité de donation de ce pont d'arrêt, qui est l'objet mathématique lui-même, comme pôle en suspens ouvert sur un (double) horizon de discursivité, qui est justement un « chantier de théorisation » – rendant possible une histoire, tandis que ce point d'arrêt demeure en attente de sens vérifiable (après quoi il change de région, c'est-à-dire de sens d'être).

perdrions d'une certaine manière, au moment même où nous la viserions, et ceci indépendamment de la possible adéquation de cette visée. Si une diachronicité radicale ne peut être synchrone du présent vivant de la conscience, c'est donc aussi qu'elle se dérobe, au moins pour une part, aux modalités de la pensée intentionnelle, et donc au statut de détermination rapportée au sens d'être ainsi d'un certain type d'objet. Et nous voici portés à démêler deux niveaux de réalité, de part et d'autre d'un clivage qui aurait été introduit par l'émergence de la conscience. C'est d'ailleurs ce que Ray Brassier reproche à celui qu'il considère pourtant comme l'un de ses principaux inspirateurs :

insister sur le fait que c'est seulement la dimension ancestrale qui transcende la constitution corrélationnelle, revient à impliquer que l'émergence de la conscience marque une sorte de rupture ontologique fondamentale, bouleversant l'autonomie et la consistance de la réalité, à tel point qu'une fois que la conscience est entrée en scène, rien ne peut plus poursuivre une existence indépendante.⁶⁵

Mais nous préférons prendre acte de cette rupture qu'induit l'émergence de la conscience, c'est-à-dire du « sens » dans l'univers. Et distinguer par conséquent au moins deux temporalités (cosmologique et anthropologique), deux dimensions de l'être, en tant qu'il est soit pris dans une corrélation (exemplairement : une relation épistémique), soit délié, et comme remis à son ancestralité. Deux types de sens ? Mais alors il faudrait rendre compte de ce que nous n'avons fait que suggérer *supra* : le fait d'une « signifiante » propre à l'ancestral, inintelligible, sinon dans son écart à ce qui est visé par notre conscience, dans son épaisseur d'absence, qui paradoxalement pèse dans le présent comme une latence.

Le temps que dénote la notion d'« ancestralité », nous le disons diachronique, indifférent et originaire. Il n'est pas coextensif du présent intentionnel : irréductible tant au passé du souvenir (n'ayant jamais été vécu, et relevant à ce titre d'une sphère

⁶⁵ In *Le néant déchaîné : Lumières et extinction*, Puf, 2017, 280 p. Précisons une dernière fois qu'il s'agit, au moins pour la phénoménologie, d'une constitution intentionnelle, non ontologique ; d'une affaire de sens, non d'existence.

« aprésentielle », dans les termes de Fink), qu'au *Bildsujet* de l'imagination (car lui fut⁶⁶, contrairement à nos chimères, qui ne font au mieux que représenter ce qui est, ou ce qui a été). On ne saurait le ramener à sa condition de signe, au sens où l'entend Lévinas. Le signe renvoie à la totalité du monde dont il dépend pour signifier : il en est une partie et en reproduit l'ordre. Il tombe sous la critique formulée dans *Totalité et infini* contre toute signification mondaine en raison de son incapacité à signifier par lui-même. De la même façon, un objet visé intentionnellement peut et doit être appréhendé à la façon d'un signe : il tire son sens de la corrélation intentionnelle au sein de laquelle il se place, qui lui imprime aussi bien son sens d'être et d'être ainsi⁶⁷, qu'elle lui insuffle sa consistance, ou sa réalité (au sens de *Reellität*) d'objet actuellement visé depuis un vécu intentionnel, lui-même enraciné dans la temporalité immanente d'un flux, avec lequel il forme un *tout concret*⁶⁸. Ainsi un souvenir, ou une image, renverront toujours aux autres éléments de ce tout concret au sein duquel l'un comme l'autre se trouvent (intentionnellement) constitués, ce qui dès lors semble les rattacher de façon irrémédiable à un « présent vivant » qui est comme la berge depuis laquelle on les thématise. Somme toute Meillassoux avait vu juste en parlant de rétrojection. Mais l'ancestralité, à l'inverse, ne se résorbe pas dans le cadre de l'intentionnalité et du présent vivant ; à l'instar de la *trace* chez Lévinas, qui peut passer sans s'absorber dans le système des signes – parce qu'elle est toujours le passage du visage, du signifiant dont la parole est la production de son propre sens⁶⁹. Ce qui est ici essentiel à notre propos est l'absence de renvoi au présent de la visée intentionnelle, caractérisant la signifiante propre à cette dimension. Sans s'attarder sur la nature de cette signifiante⁷⁰, nous pouvons d'ores et déjà affirmer qu'il est légitime de vouloir le

⁶⁶ Mais en outre, pour ces phénoménologues qui le pensent en son indifférence à toute conscience, il joue encore ses effets, virtuellement, comme en creux dans la corrélation, et des termes de la corrélation.

⁶⁷ Bien que de façon non arbitraire, nous n'insistons pas.

⁶⁸ Au reste, nous ne commettons pas ici une grande infidélité à l'égard de Lévinas : le « phénomène – réalité sans réalité » (in *Totalité et infini : essais sur l'extériorité*, ed. Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1990, p.60), est ce qui ne contient pas en lui-même sa propre signifiante, mais qui requiert la référence à un système hors de lui et qui l'englobe pour signifier.

⁶⁹ « Laisser une trace, c'est passer, partir, s'absoudre », *Ibidem*.

⁷⁰ Pour Lévinas, la chose est tout à fait claire : cette *signifiante* qui n'est pas celle du « signe » est la « non-phénoménalité » du visage, c'est dire sa propre part d'absence (irréductible au chatoiement du phénomène selon Heidegger : le jeu du dévoilement et de la dissimulation) que le visage trahit sans la révéler ni l'indiquer ; et qui ne se réduit pas à l'abscondité, puisque cette absence comporte une

penser en tant que tel, c'est-à-dire en son ancestralité (contrairement à tel événement passé qui toujours renvoie à un présent) ; car il subsiste par lui-même, relevant d'un autre temps, d'un temps de l'Autre. On peut d'ailleurs dire de l'ancestral ce que Lévinas déclare à propos de *l'illéité* :

l'Infini est altérité inassimilable, différence et passé ab-solu par rapport à tout ce qui se montre, se signale, se symbolise, s'annonce, se remémore et, par-là, se « contemporise » avec celui qui comprend⁷¹.

L'ancestral est donc *ce-qui-n'a-jamais-été-présent-en-conscience*, d'où son « indifférence ». Mais quoiqu'absolument irréductible à nos visées, il se trouve être le giron au sein duquel la relation intentionnelle a pu advenir à elle-même. De cette originarité bien sûr, on ne saurait rendre compte en se situant sous l'horizon de la corrélation husserlienne. Quelle pensée, dès lors, pourra s'y mesurer ? Il semble bien en effet que « le passé immémorial (soit) intolérable à la pensée »⁷². Il ne s'agit donc pas seulement, pour le penser en tant que tel, d'abandonner la présence propre à l'intuition sensible ; il faut encore renoncer à l'arrimer au présent intentionnel de la temporalité immanente, c'est-à-dire au vivre de la conscience, qui induit quelque chose comme une déformation de ce qui serait, sans ce vécu, une dimension temporelle indépendante, plutôt qu'une détermination du sens d'être ainsi de certains objets. Non pas qu'on ne puisse l'appréhender adéquatement depuis son objet fossile : il suffit d'appliquer sur lui les visées (signitives) idoines, ce qui est tout l'objet de la cosmologie. Seulement, cette ancestralité ne nous a pas attendu pour *être*. Le « pari » de la phénoménologie dès lors, est que ce retard n'est pas sans effet sur notre expérience, par conséquent qu'il est possible d'en rendre compte, par voie descriptive. Or c'est dans ce retard, dans cet écart de mon présent intentionnel au passé ancestral, que résonne la signifiante propre à ce dernier, à tout le moins négativement. Nous

signifiante, mais une signifiante « dans laquelle l'Autre ne se convertit pas au Même », *Ibidem*. Et cette énigmatique signifiante du visage est liée à la dimension temporelle d'un « passé absolument révolu ».

⁷¹ Cf. « Énigme et phénomène », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002, 336 p.

⁷² *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, ed. Le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 1990, 288 p.

voilà donc invités à penser l'immémorial en tant que tel, bien qu'à travers l'épreuve d'une « attestation indirecte »⁷³ qui n'a que fort peu avoir avec la démarche engagée par la cosmologie. Mais c'est que le concept d'ancestralité renferme une fécondité proprement phénoménologique, en tant qu'il peut ouvrir la voie à ce qui serait une véritable expérience de pensée – qu'il s'agirait de décrire.

Comment penser ce qui est censé se tenir à l'écart de toute pensée ? C'est du moins à ce paradoxe que nous conduirait l'importation de la corrélation intentionnelle à tous les registres de l'expérience. Partant, si nous suivons Husserl dans ce qui nous paraît être rien moins qu'une *substruction* métaphysique – un niveau d'expérience se trouvant absolutisé au point de valoir comme matrice – rien de ce qui se trouve en dehors de la corrélation intentionnelle⁷⁴ ne saurait, non point exister, mais être pensé comme tel, dans sa temporalité propre et sans doute non-reconductible à nos thématizations, sauf à recourir à une postulation induite ; c'est-à-dire, encore et toujours, à des *substructions*. Dès lors, si le sujet husserlien se trouve toujours déjà dans le dehors du monde, ce n'est au fond qu'un dehors *claustral* : car d'une part ce sujet ne peut se retourner sur la corrélation qui le lie à ce qui lui apparaît comme dehors du monde, et d'autre par ce dehors n'a pas plus d'épaisseur que la relation à travers laquelle il est toujours présenté. Il ne semble pas y avoir pour lui de réflexivité en amont de l'intentionnalité, nulle expérience de pensée susceptible de retourner sur la corrélation pour penser l'épaisseur de la *Sache*, son épaisseur d'absence pourrait-on dire⁷⁵, mais qui n'est pas rien, ni même une moindre présence. Elle est une dimension pré-intentionnelle de l'expérience, sur laquelle notre conscience se trouve toujours en retard ; dimension d'absence qui, au regard de la temporalité perceptive, mais aussi immanente (celle de nos vécus intentionnels), peut bien « signifier » de façon toute négative, comme passé qui n'a jamais été présent (mais aussi bien comme futur à jamais immature), diachronique eu égard à notre temps.

Certes il ne s'agit pas d'un passé empirique dont nous ne saurions plus faire l'expérience. Ce temps immémorial auquel ouvre la phénoménologie est le champ anonyme et inconscient de notre expérience, en ce qu'elle a d'irréductible aux

⁷³ Expression que l'on retrouve d'abord sous le plume Fink, avant d'être consacrée par Marc Richir.

⁷⁴ C'est-à-dire en précédence ontologique par rapport à elle.

⁷⁵ Absence en effet, au sens où cette *Sache* n'apparaît pas à une conscience qui la prendrait pour thème.

significations instituées qui en délimitent et en stabilisent le cours. Diachronique et originaire certes, ce champ ne cesse pas pour autant de jouer sa partition, *virtuellement*, comme au creux de la présence, sinon de la corrélation intentionnelle – et ce en dépit du hiatus qui la tient en écart de cette corrélation. C'est là une idée chère à Richir : deux registres de l'expérience, pourtant radicalement distincts, peuvent encore entretenir une relation à cette distance⁷⁶. Il faut songer ici, comme il nous y invite lui-même⁷⁷ à la notion de particule virtuelle, telle qu'elle a été pensée par les physiciens de la seconde génération de la mécanique quantique, et Feynman en particulier : soit des particules qui ont certes quelque forme d'existence, mais non pas actuellement, dans tel ou tel dispositif expérimental (entendons : dans tel registre) – et faisant pourtant partie intégrante de ce qui est censé se produire dans un processus posé comme réel (actuel). Pour prendre un exemple⁷⁸ : la façon classique d'interpréter la largeur des raies spectrales consistait à dire qu'il y avait interférence entre d'un côté, le passage qui s'est effectué d'un état d'énergie du système à l'autre, et de l'autre les passages qui ne se sont pas effectués, mais qui interviennent sur le premier *par interférence*. Or l'électrodynamique de Feynman élimine ce résidu de la mécanique classique, en disant que le fait même que les autres transitions d'état à état n'ont pas eu lieu, mais qu'elles sont maintenues dans leur virtualité,

influe, de cette virtualité même, sur la transition qui a eu lieu (...) comme s'il y avait toujours plusieurs chemins possibles, entre un système d'états à un

⁷⁶ C'est ce qu'il appelle, en reprenant les termes d'Henri Maldiney, la « transpassibilité » de l'expérience mondaine ou naturelle, à des registres plus archaïques qui, de leur côté, lui sont « transposables ». Sans être thématiques à partir des ressources de cette vie mondaine (à savoir l'intentionnalité et les habitus qui lui sont coextensifs), impensables pour ainsi dire à son niveau, ils ouvrent en elle des aires d'indétermination qui l'empêchent de jamais se refermer en son superbe isolement ; ces lacunes, ou ces trous, au cœur de notre expérience intentionnelle, attestent de la possibilité d'une autre forme d'expérience, dite pré-intentionnelle, et dont ils sont les traces (attestation indirecte donc). Lévinas, Fink ou Richir ont chacun défendu cette perspective à leur manière.

⁷⁷ *Méditations phénoménologiques – phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1992, 393 p. Richir s'est le plus souvent gardé d'importer les concepts de la physique contemporaine dans sa phénoménologie. Il reconnaît néanmoins à ceux de « virtualité » ou d'« effet tunnel » une immense valeur heuristique, dès lors qu'il s'agit de penser la transpassibilité du champ intentionnel au champ proprement phénoménologique ; ou, pour le dire en termes temporels, du présent vivant, muni de ses rétentions et de ses protentions, au passé transcendantal (lui-même en situation de revirement avec un futur transcendantal).

⁷⁸ Cité dans *L'écart et le rien – Conversations avec Sacha Carlson*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2015, 330 p.

autre, et comme si tous les chemins non empruntés (virtuels) pesaient (de leur poids statistique) sur le chemin effectivement emprunté, induisant une indétermination relativement quantifiable⁷⁹.

Il nous est demandé de penser que quelque chose qui n'existe pas *in actu* puisse avoir de l'influence, non pas causale – puisqu'il n'est pas en acte – mais par son existence virtuelle sur ce qui est censé être en acte. Cette virtualité peut très bien ne jamais se réaliser (entendons : demeure en latence, dans l'inconscient phénoménologique) ; mais sans elle, rien de ce qui est réel, au sens de « réellement observable », ne pourrait jamais se produire.

Le virtuel contribue à l'occurrence du réel qui n'en est qu'occasionnellement la réalisation (par tel ou tel dispositif expérimental). On peut très bien dire que tous les états virtuels de l'univers ont de l'influence sur ce qui s'atteste comme les états réels observables, aujourd'hui, de l'univers⁸⁰.

Le virtuel demeure *en fonction* (*fungierend* chez Husserl) dans le champ intentionnel, qui est celui du donné, du quasi-donné, ou de l'objet de référence simplement visé. En fonction, au sens où il fonctionne actuellement, fût-ce « inconsciemment » dans les couches les plus profondes de la vie de la conscience (pré-intentionnelle donc) ; mais aussi parce qu'il

gauchit, en le faisant « vivre », ce qui est actuel depuis sa simple virtualité, qui n'est pas du même registre que la possibilité⁸¹.

La virtualité de ce temps immémorial – renvoyant, suivant Richir, à la temporalité intrinsèque du champ phénoménologique – ne serait donc pas sans effet sur notre expérience mondaine, c'est-à-dire intentionnelle. Il nous serait permis dès lors, d'établir quelque chose comme sa *signifiance* propre, à travers l'influence qu'il exerce sur la corrélation⁸². Nous reprenons ici l'idée d'une dimension diachronique et cependant originaire, comme l'est le temps cosmologique pour la physique : ce passé

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.* C'est ici Sacha Carlson qui s'exprime.

⁸² Laquelle influencerait, indirectement, de l'existence d'un champ dont les aspects ne sauraient être thématiques par une visée quelconque : donc pré-intentionnel, puisqu'il se trouve être la base (quoique non-positionnelle ; à la façon des particules virtuelles, qui ne sont pas des « causes », puisqu'elles sont inactuelles) du registre intentionnel ; comme son origine abyssale disions-nous...

transcendantal est bien constitutif, précisément par l'écart, impossible à colmater, qu'il introduit dans le présent, a fortiori dans la présence. Ecart comme rien d'espace et de temps (Richir), comme déprésentation (Fink), ou comme laps de temps irrécupérable (Lévinas), autant de figures de cette trouée d'absence⁸³ qui s'ouvre dans la corrélation intentionnelle – et l'expérience qu'elle enveloppe –, aussi bien pour l'interrompre que pour la faire vivre, sinon la ressusciter. Cet écart, cet « entretemps » dirait Platon, corrélatif de notre retard, est ce qui, du passé transcendantal, demeure en jeu dans notre présent, quoique étant lui-même non présent ; une latence, qui est comme l'émanation, tout virtuelle, d'un passé n'ayant jamais été présent pour aucune conscience.

Passé qui s'atteste donc : dans l'oubli et l'opacité qui *de jure* habitent notre mémoire, rendant inaccessible au souvenir le commencement de la conscience⁸⁴, mais donnant du même coup à penser un irréductible non-présent, une « déprésentation » au cœur de la temporalité immanente ; dans l'urgence pour ainsi dire foudroyante de notre vocation éthique, en contrepoint du rassemblement en conscience, « où tout se cristallise et se sclérose »⁸⁵ ; ou dans la formation d'un sens nouveau⁸⁶, toujours hanté

⁸³ Cette sorte de trou dans le temps continu de la conscience, dont parlait déjà Jean Wahl à propos de l'« instantané » (*to exaiphnès*), tel que Platon en avait déployé l'atopie dans la troisième hypothèse de son *Parménide* : « Non-lieu, entre-temps ou contre-temps (ou malheur) en deçà de l'être et en deçà du néant thématiques comme l'être. ». *L'exaiphnès* est un concept cher à Lévinas, et plus encore à Richir, qui en a fait le cœur battant de sa phénoménologie.

⁸⁴ La chaîne des souvenirs « s'interrompt en se perdant dans une impénétrable obscurité », « obscurité précédant tout ressouvenir possible », in Fink, *Re-présentation et image*, 1928. Et cette nébulosité donne à notre naissance son caractère impénétrable. Ou plutôt, parce que le passé de notre naissance est bien constitutif du monde, c'est bien le fait de notre condition d'être naît qui sous-tend cette inconvertisibilité de principe du passé en souvenirs. Le passé de la naissance est bien un passé transcendantal, passé toujours déjà passé, s'attestant dans des horizons d'absence qui rongent notre vécu. Ces horizons rétentionnels déprésentant (*Ibidem*, §9) corrigent le présentialisme latent de la théorie husserlienne qui ne voit dans la rétention que l'adombration « présente » d'un maintenant originaire. Toujours traversée par des mouvements déprésentants, l'immanence du présent ne cesse de se défaire ; le « retenir » est foncièrement un « détenir » (*Enthalten*), dit Fink, c'est-à-dire un « oublier ». Ce pourquoi le souvenir, faisant fond sur cet oubli, peut bien être « re-présentation », venant justement contrer la déprésentation.

⁸⁵ « Énigme et phénomène », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2002. Et aussi : « il faut que dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et où se passe l'être de la substance – se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante. », *Ibidem*.

⁸⁶ Sans doute saurait-on convoquer un grand nombre d'exemples encore. En effet Richir, et c'est là un point qui le distingue de ses deux illustres prédécesseurs, décline cet « écart » suivant les registres concernés : il subit de multiples *transpositions architectoniques*. Mais dès lors, il devient possible de considérer tout à la fois la déprésentation rétentionnelle et le « bougé fondamental » que peut introduire

dans son procès par une pluralité de sens (encore) en amorce, de chemins virtuels qui se dessinent, dirons-nous métaphoriquement, à la surface instable du champ des phénomènes comme « rien-que-phénomènes », champ où règne l’immémorial, mais aussi l’immature, pouvant faire droit dès lors, à des possibilités créatrices innombrables, *de jure* – quoiqu’on ne puisse alors les considérer souverainement comme le Dieu leibnizien, ce champ obscur pesant plutôt de tout son poids sur une idée qui se cherche encore, jamais assurée de maintenir le cap sans se désamorcer – empêchant ainsi l’intentionnalité (et plus largement, le champ symbolique) de se refermer sur elle-même, dans l’atonie d’un vivre où tous les sens seraient déjà mis à disposition, où l’on ne ferait que puiser (certes adéquatement ou non) dans les ressources de ce qui aurait déjà été institué.

Mais passé transcendantal qui est bien constitutif, en un certain sens, du cadre intentionnel. Ainsi, « le souvenir se fonde sur l’oubli (*Vergessen*), l’oubli même sur l’oubli non rempli de la déprésentation de passé »⁸⁷, l’horizon de déprésentation originaire (et donc le passé qu’elle déprésente, qui est l’immémorial lui-même, le passé du commencement) constituant la condition de possibilité de la déprésentation rétentionnelle (remplie elle), qui est à son tour la condition de possibilité du re-souvenir ; la faille qu’introduit la révélation du visage appelle la justice du tiers, et donc un temps synchrone qui n’est, là est le péril, jamais à l’abri d’un recouvrement totalisateur et totalitaire ; et le « schématisme sans concept », qui est tout le mouvement du sens *in fieri*, doit bien « s’arrêter quelque part », sur le mot ou l’expression qui nous paraît juste (au moins provisoirement), pour ainsi aboutir à sa nécessaire stabilisation symbolique⁸⁸.

Il s’agit donc de penser l’ancestralité par ce que nous nommons une *phénoménologie du virtuel*, comme expérience et comme épreuve, absolument constitutive de notre

Autrui en mon sentir, par son « *Leib* » (et Richir d’analyser en particulier l’échange de regards entre le nourrisson et sa mère) : deux traces du champ archaïque de l’expérience, mais qui n’attestent de lui qu’à leur niveau propre (dans les termes de Richir : dans la *Stiftung* du souvenir avec Fink, dans celle de « l’interfactivité transcendantale » avec Lévinas – laquelle est sans doute plus originaire, car déjà déliée de l’intentionnalité).

⁸⁷ Cf : note Z-V, VI/39b, citée par Stéphane Finetti, dans *La phénoménologie de la phénoménologie d’E. Fink et son problème directeur*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2014.

⁸⁸ « Implosion identitaire » dans les termes de Richir. Notons aussi que la notion de sublime chez lui, joue le rôle de l’instituant symbolique, tout comme l’ordre du Tiers procède du bouleversement éthique, et au risque de son recouvrement – que Richir rapproche du *Gestell* heideggerien.

condition d'homme ou, dans un esprit sans doute plus fidèle à la phénoménologie husserlienne, de tout sens véritablement personnel et singulier. Cet immémorial proprement phénoménologique affichera diverses figures, quoique son attestation ne laissera pas d'être indirecte.

IV. Vers un « quantisme » de la pensée, au-delà des antinomies kantienne

Nous concluons sur une perspective plus spéculative, quant à la possibilité d'une « épistémologie phénoménologique » pouvant s'aventurer sur les territoires prétendument dévolus à la cosmologie, car en deçà de l'espace-temps humain.

Pour Meillassoux au fond, le péché originel du corrélationisme serait d'être né de la *Dialectique transcendantale*, et d'avoir incessamment réitéré ses hommages à ce versant du kantisme, posé comme indépassable. Or toute cosmologie se doit de surmonter l'antinomie kantienne du commencement, sous peine de s'interdire de prononcer un jugement à prétention épistémique sur l'état initial de notre univers. Nous pensons avoir montré, avec Husserl mais aussi par-delà Husserl (la prise en compte d'un passé transcendantal prétendant certes à une originalité toute autre que celle des sciences ; proprement expérientielle, quoique aussi bien détachée de l'esthétique kantienne), que la phénoménologie n'avait pas à rougir de ses accointances avec l'idéalisme, qu'elle pouvait sans peine s'aventurer à penser des énoncés ancestraux, tout en thématissant, bien qu'en un tout autre sens (puisque pré-intentionnel), des expériences archaïques. Notons toutefois que cet appel à dépasser le strict cadre du kantisme avait déjà été émis par un autre philosophe, authentiquement « réaliste » : Ferdinand de Gonseth.

Sans se contredire elle-même (...) la raison humaine sait apercevoir que le problème de l'origine ne comporte pas de réponse absolue dans les catégories – humaines, elles aussi – du temps et de l'espace. C'est un problème qui ne comporte qu'une réponse sommaire⁸⁹.

⁸⁹ Cf. sa Préface à *L'hypothèse de l'atome primitif – Essai de cosmogonie*, par Georges Lemaître, coll. « Les problèmes de la philosophie des sciences », Neuchâtel, éditions du Griffon, 1946.

Gonseth qui dans le même temps, osait tirer sa réflexion du côté de la spéculation, en postulant la possible résorption des antinomies, sur la base de l'hypothèse de Lemaître, savoir celle de l'atome primitif :

Mais dans la physique quantique, la nature de l'espace et du temps se trouve profondément altérée : ce ne sont plus que des notions globales et valables seulement à la façon de moyennes statistiques. Si le monde se réduisait à une seule et immense particule, il ne pourrait plus être question d'espace et de temps ; ces notions ne s'introduiraient avec leur signification actuelle que progressivement, une fois que le fractionnement de l'atome primitif aurait engendré un nombre assez grand de particules. En d'autres termes, les règles strictes du jeu ne peuvent être observées dès l'état initial⁹⁰.

Or cette réduction de l'expérience naturelle du temps et de l'espace, replacé d'abord dans sa famille eidétique (dénotant cette « moyenne statistique »), pour ensuite être reconduit à un niveau d'expérience plus originaire, inintelligible en termes spatio-temporels, si du moins nous en restons à une conception aussi classique que celle qui imprègne l'eidétique et les *Stiftungen* intentionnelles ; bref, ce retour à la sphère a-présentielle de la réalité dont je fais l'expérience, prolongée en une véritable genèse, ici celle de l'espace et du temps qui circonscrivent notre vie en régime naturel – soit donc un processus de temporalisation/spatialisation ; tout ceci enfin, n'est pas sans rappeler le projet phénoménologique de Richir et de ses successeurs⁹¹. Il ainsi il nous serait donné de réévaluer la proximité de la phénoménologie avec une certaine approche scientifique : celle de la physique quantique. Si cette proximité se trouvait confirmée, peut-être alors pourrions-nous défendre la possibilité d'énoncés quantique-phénoménologiques⁹², en contrepoint de ceux de la cosmologie, et auxquels correspondraient un certain type d'expériences.

⁹⁰ *Ibidem* : « Le problème de l'origine perd ainsi sa signification objective. L'antinomie se résout donc de la façon la plus impressionnante. ».

⁹¹ Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer aux travaux de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, et à deux articles en particulier, publiés dans les *Annales de Phénoménologie* : « Le principe de correspondance » (numéro 12, 2013) et « Esquisse d'une épistémologie phénoménologique » (numéro 16, 2017), dont nous empruntons, de façon trop succincte, les stimulantes analyses.

⁹² L'expression nous vient elle aussi de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Il faut d'abord prendre la mesure de ce que les concepts avec lesquels on tente d'apporter une réponse, ne sont que *sommaires* : c'est-à-dire rectifiables, et toujours relatif à un contexte épistémique ; ou, dans les termes de Gonthier, « schématiques » et intrinsèquement attachés à un certain « horizon de réalité »⁹³. La pluralité de ces horizons est une condition nécessaire au dépassement de l'uniformité supposée de notre expérience. Celle-ci est exigée *de jure*, en raison du fameux principe de la complémentarité, dans l'interprétation « orthodoxe » de l'École de Copenhague.

Gonthier identifie trois « horizons » : celui de la connaissance naturelle, un autre de la physique classique et, le dernier, de la physique quantique. Le problème principal est celui des rapports entre ces horizons, qui sont comme les niveaux successifs de la réalité.

L'horizon de la physique classique, macroscopique, est une extension homogène ainsi qu'un approfondissement théorique de l'horizon naturel. Mais pour l'horizon quantique, il joue le rôle d'horizon « apparent » (l'« horizon A »). Or, l'idée de complémentarité⁹⁴ intervient exactement comme spécification du mode dont les objets d'un horizon profond (l'« horizon P ») se manifestent dans un horizon apparent; et cela se passe quand certaines « traces phénoménales » du P surgissent dans l'A. La complémentarité indique la relation entre les manifestations des processus dans l'horizon profond, car le phénomène qui se passe à son niveau devient cognoscible par ses *traces*, décelables au niveau de l'horizon apparent. Si, dans l'horizon de la physique classique, le corpuscule et l'onde sont des entités différentes et contradictoires, elles seront aussi complémentaires, comme « traces » différentes d'un même horizon profond.

⁹³ Curieuse expression que celle d'horizon de réalité, de l'aveu même de son auteur : « La première partie met l'accent sur la réalité extérieure, sur la réalité du monde naturel ; la seconde évoque au contraire l'idée que la forme sous laquelle l'homme conçoit le monde n'est que la transcription de la structure même de ses facultés de connaître (...) L'idée de l'horizon de réalité est médiatrice entre celle de l'autonomie de l'esprit et celle de la prédétermination inconditionnelle de la réalité du monde. », *in* « Remarque sur l'idée de complémentarité », *Dialectica*, Vol. 2, No. 3/4, 1948.

⁹⁴ Comme mise en évidence successive et « conjuguée » du caractère corpusculaire et ondulatoire du micro-système quantique, du fait de l'arrangement des instruments de la mesure – c'est du moins l'interprétation, foncièrement « pragmatiste », de Bohr, cette époque.

Ce dernier horizon est bien une construction, au sens de Fink⁹⁵. La construction phénoménologique demeure toujours « liée » à l'attestation intuitive de la sphère immanente – autrement, elle ne serait qu'une spéculation inattestable. Elle surmonte, mais ne survole pas l'horizon apparent, par les traces qu'elle y inscrit, et qui sont autant de failles ouvertes au sein de la physique classique. On reconnaît bien là les traits de ce qui a déjà été thématiqué sous le nom *d'attestation indirecte*. La prise en vue d'un événement intrinsèque à l'horizon quantique est (d'abord) indirecte⁹⁶, venant perturber, déranger ce qui jusqu'à présent *allait de soi*, dans l'horizon A.

Nul besoin d'un nouvel horizon de réalité ne se fera sentir, tant que rien d'étranger, rien qui transgresse l'ordre naturel de l'horizon A ne s'y manifesterait, spontanément ou non. Mais toute manifestation étrangère à cet ordre sera un appel à la constitution d'un horizon profond⁹⁷.

Or cet approfondissement n'a pas toujours été assumé jusqu'au bout. Sans doute fallait-il dépasser les réticences d'Einstein (dont la philosophie était éprise d'un rationalisme assez classique), mais aussi celles de Bohr. Si ce dernier était bien forcé de reconnaître que quelque chose n'allait pas de soi dans ce qui jusqu'alors, était censé aller de soi⁹⁸, il tenta de conjurer la « catastrophe » de l'atome en établissant une correspondance, *depuis* le classique connu, jusqu'au quantique inconnu – mais au prix

⁹⁵ « La construction ne signifie pas l'arbitraire de pensées vagues et d'une spéculation sentimentale ou prophétique, mais elle est tellement liée à l'attestation que c'est en elle que réside son seul droit et la possibilité de la rigueur et du caractère impitoyable de cette méditation phénoménologique. », *Note Z-IV, 94b*, cité par Stéphane Finetti dans *La phénoménologie de la phénoménologie d'E. Fink et son problème directeur*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2014. La phénoménologie génétique se place elle aussi dans cette perspective. Toute genèse originare est une construction.

⁹⁶ « L'événement profond induit certains signes phénoménaux de l'horizon apparent, signes qu'il peut être indiqué d'appeler ses traces... un événement de l'horizon profond n'est connu expérimentalement que par ses traces phénoménales dans l'horizon apparent. », *in* « Remarque sur l'idée de complémentarité », *Dialectica*, Vol. 2, No. 3/4, 1948.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ « Parmi les états possibles de mouvement qu'on peut concevoir dans un système atomique, il y a un nombre des dénommés états stationnaires qui, malgré le fait que le mouvement des particules de ces états obéit, dans une grande mesure, aux lois de la mécanique classique, possèdent une stabilité particulière et mécaniquement inexplicable... ». Il s'agit là d'un extrait de sa conférence d'acceptation du prix Nobel, datant du 11 novembre 1922. On en trouvera l'analyse approfondie dans « Esquisse d'une épistémologie phénoménologique », *Annales de Phénoménologie*, numéro 16, 2017.

d'ériger un système explicatif, dans une large mesure, construit *ad hoc*, comme il le reconnaissait lui-même.

La hantise de l'irrationalisme pousse à colmater toutes les brèches. On sait par exemple que le concept d'intrication a produit la réaction furieuse d'Einstein et de ses collègues (c'est le fameux papier *EPR*), qui ont taxé la mécanique quantique d'incomplète. La tentation, face à cette situation inouïe⁹⁹, serait de dire qu'il ne s'agit que d'un simple calcul pragmatique, et non pas de la description d'une véritable réalité plus profonde. C'est ce à quoi s'aligne une grande partie des physiciens. Mais la phénoménologie coupe court à cette position pragmatique et évasive. Il s'agit d'un vrai niveau de réalité (de cette réalité dont nous faisons l'expérience, quoiqu'elle soit systématiquement recouverte), d'une réalité proprement non-locale. La réalité quantique ne commute pas dans ses mesures, et elle n'est pas locale dans la relation entre ses parties. Elle est une réalité profonde, avec un comportement holistique, dont les parties ne sont pas indépendantes.

Mais pour le démontrer, le physicien-phénoménologue doit dépasser la simple considération d'attestations indirectes, pour thématiser, sur la base d'un certain dispositif expérimental, le niveau quantique-phénoménologique. Ce qui suppose d'abord de rompre avec le correspondantisme – ou plus exactement d'en inverser le sens : il n'ira plus du classique au quantique, mais du quantique au classique¹⁰⁰ – sans quoi rien ne nous autoriserait à en parler comme d'un niveau plus archaïque parce que plus indéterminé, et duquel procéderaient, par genèse et transposition(s), nos concepts et nos déterminations (à commencer par le temps et l'espace dits « classiques »). Au

⁹⁹ En coupant une particule subatomique en deux, ses deux reliquats bondissent dans des directions opposées. Mais en modifiant le sens de rotation d'une demi-particule, Bohr a pu observer que l'autre demi-particule change instantanément de sens pour, en quelque façon, ne pas rompre l'équilibre existant avec l'autre moitié. Or ce changement s'effectue instantanément. Le lien existant entre ces deux demi-particules subatomiques est donc indifférent à la notion de distance. Il se réalise sans délai, que la distance entre ces deux demi-particules subatomiques soit de 1000 mètres ou de mille milliards de kilomètres. D'où cette exégèse de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina : « La non-localité fait que les particules, si éloignées et si nombreuses soient-elles, forment une entité singulière en interconnexion, de sorte que si l'on effectue la mesure de l'une d'entre elles, il semblerait qu'on ait également réalisé instantanément la mesure d'une autre particule éloignée ; ce qui serait interdit par le principe de relativité. », in « Le principe de correspondance », *Annales de Phénoménologie*, numéro 12, 2013.

¹⁰⁰ « La physique classique semblait être le cas limite d'une visualisation d'une microphysique fondamentalement invisualisable », dira Heisenberg dans sa conférence d'acceptation du prix Nobel, en 1933.

mieux, on n'aurait affaire qu'à la scission du territoire de la physique en deux moitiés, l'une classique (échelle macroscopique), et l'autre quantique (échelle microscopique), la connexion de ces deux segments donnant lieu au problème sans doute insoluble de la mesure. On retrouve, transposée, la scission entre deux dimensions (à savoir les temps chronologique et cosmologique) chez Meillassoux. Quiconque adopte les postulats de la phénoménologie génétique – qui se trouvent ici dans une étonnante proximité avec ceux de la physique quantique¹⁰¹ – ne saurait s'en contenter.

Heisenberg dira, à la fin de cette conférence de 1933 :

La mécanique quantique a la possibilité de penser le traitement des procès atomiques, (à condition de) renoncer partiellement à sa description spatio-temporelle et à son objectivation.

Et cet abandon, même partiel, induit ou du moins annonce un changement de niveau architectonique. Le registre ici analysé est non seulement dépourvu d'objectivité, mais, plus étrange encore, résiste à l'identité, à l'auto-coïncidence. Il s'agit d'un niveau *originnaire*, avec ce que Richir nomme des synthèses passives de deuxième et troisième degré, toujours opérantes, au creux de notre expérience ; des concrescences sont à l'œuvre, bien en deçà du jeu intentionnel auquel ouvre la position, dans et par l'arrêt doxique, d'une significativité quelconque.

Nous pensons en effet, comme Gonseth, que le fait de franchir un seuil de précision remet en question, non certes la réalité en soi (si tant qu'il y ait du sens à parler de celle-ci), mais l'accord qui s'était antérieurement réalisé entre le réel et l'esprit ; donc l'expérience. A cet accord réalisé correspond un horizon de réalité, constitué et organisé pour recueillir un certain ensemble d'expériences et de connaissances. Or le niveau de réalité apparu déborde les coordonnées gnoséologiques habituelles. Et c'est

¹⁰¹ « Il y a un horizon de réalité plus profond, que l'on peut explorer scientifiquement et philosophiquement, et qu'inaugure la possibilité d'une nouvelle épistémologie. Avec un rythme différent, la phénoménologie partage ce même programme de recherche. L'intentionnalité objective initiale s'élargit également en tant qu' « intentionnalité » schématique non objective (*phantasia*), transpossibilité, niveaux de temporalisation, non localité, intermédiation virtuelle. En physique comme en philosophie s'ouvre le problème de l'articulation du nouveau niveau originnaire et du niveau classique pratique. En physique, on trouve d'abord le problème de la mesure, puis la solution de la décohérence ; en phénoménologie, on trouve le mécanisme d'une transposition (architectonique) de niveaux. », in « Esquisse d'une épistémologie phénoménologique », *Annales de Phénoménologie*, numéro 16, 2017.

à la phénoménologie qu'il reviendra d'expliciter ces mouvements de réduction et de transposition d'un niveau à l'autre, de zigzags entre les horizons.

Par conséquent, la mesure ne va plus scinder la réalité en deux segments, l'un classique et l'autre quantique. D'après la nouvelle approche inaugurée par Dirac et prolongée avec Feynman, on trouve dans toute la réalité un comportement quantique sous-jacent à un comportement dit classique. Feynman est alors en mesure d'expliquer de quelle façon, moyennant un certain dispositif (Richir parlerait de *Stiftung*), peuvent émerger des comportements quantiques¹⁰². On pense irrésistiblement à ce que Florian Forestier nomme une *phénoménologie fiction*¹⁰³ :

La phénoménologie en cette acception produit des concepts permettant de s'orienter dans la masse de l'expérience, d'y déceler des configurations, des niveaux – un peu comme les mathématiques vont thématiser l'espace à différents niveaux (topologique, différentielle, métrique, etc.). (...) Il s'agit ainsi en quelque sorte de « donner la parole » au plus possible de formes, d'armer la philosophie pour qu'elle puisse avoir accès à la plus grande diversité de ce qui se fait dans l'expérience – et à ce que l'expérience fait avec le réel à ses différents niveaux.

Ce souci d'une médiation adéquate ne doit cependant pas dissimuler la thèse de fond : l'existence d'un comportement quantique latent, à la base de toute expérience classique. Il faudrait alors invoquer le concept de transpassibilité pour donner consistance à cette idée d'un entrelacement de deux registres qui cependant demeurent bien distincts, et même incommensurables l'un à l'autre, sans se laisser prendre à aucune forme de circularité. Implication virtuelle, et non potentielle¹⁰⁴, des

¹⁰² *Ibidem* : « Par exemple : l'isotope 4 de l'hélium, lorsqu'il est liquéfié, a un comportement classique, comme tous les liquides. Mais si on continue à faire descendre la température il se transforme d'une façon extraordinaire : il perd toute sa viscosité et coule sans aucune résistance. Il est un superfluide qui se comporte dans l'expérience classique de façon quantique, « bosonique », et tous les atomes semblent être dans le même état. La consistance « fermionique » de la matière et l'exclusion de ses composants (*partes extra partes*) ont disparu et même les turbulences ne sont pas possibles. Le comportement quantique sous-jacent a émergé au niveau de l'expérience classique. ».

¹⁰³ « Entretien avec Jocelyn Benoist (2) : Autour des Eléments de philosophie réaliste », *Actu Philosophia*, 2012.

¹⁰⁴ Sur ce concept de virtualité, qui devrait échapper à la circularité du potentiel et de l'actuel, voir Richir, « Potentiel et virtuel », *Revue de l'Université de Bruxelles* 1997, 1-2 : le vide.

niveaux architectoniquement supérieurs (c'est-à-dire plus archaïques) dans chacun des niveaux « inférieurs » (ceux dont effectue la réduction). Génétiquement, le passage semble assuré par un processus de stabilisation et de détermination toujours plus conséquent¹⁰⁵ ; depuis une base dont il semblerait bien hasardeux de dire quoi que ce soit, indépendamment de certains éléments de réponses fournis par des expériences toujours locales, et rarement définitives.

Risquons-nous pourtant à une définition « négative » de ses paramètres spatio-temporelles : il est question d'un espace originaire, sans points et sans distances, ainsi que d'un temps originaire sans instants et sans continuité : un espace-temps *ogkorythmique*, selon la belle expression de Robert Alexander¹⁰⁶.

Ainsi souscrivons nous à l'hypothèse, émise elle aussi par Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, qu'il y aurait bien une correspondance structurelle entre le monde « sauvage » de la physique quantique, tel qu'il a été qualifié par Feynman, et le territoire, aussi « sauvage » de la phénoménologie, d'après Merleau-Ponty.

Finalement, apparaît l'énigme de fond qui ouvre des perspectives inouïes. En physique, il s'agit de la gravité quantique et de la computation quantique ; en phénoménologie, c'est le fond du champ intentionnel dans lequel, même si la subjectivité n'y est pas encore égoïque et même si les synthèses n'y ont pas d'identité, la richesse des processus cachés ouvre des perspectives illimitées auparavant enfouies, mais toujours actives dans la profondeur des processus inconscients (inconscient phénoménologique). En science comme en philosophie, des processus cachés affleurent de plus en plus, lesquels

¹⁰⁵ C'est notamment l'hypothèse du physicien Wojciech Hubert Zurek, sans doute aujourd'hui le plus célèbre défenseur de la décohérence quantique. « La réalité est toujours unifiée, mais de façon que le quantique se manifeste lorsque, dans des petites échelles, l'influence du milieu, n'est pas capable d'annuler les interférences (cohérence), tandis que, dans des grandes échelles, le milieu inhibe les aspects quantiques (décohérence), en mélangeant ainsi, de façon aléatoire, les fonctions de phase. », in « Le principe de correspondance », *Annales de Phénoménologie*, numéro 12, 2013.

¹⁰⁶ Sur cette possible proximité de l'espace-temps propre au registre le plus archaïque de la phénoménologie richirienne avec l'intrication quantique, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina demeure très discret. En revanche, il propose, dans *Esquisse d'une épistémologie phénoménologique*, une analyse en tout point remarquable de la temporalisation/spatialisation à l'œuvre dans les intégrales de Feynman, dit « chemins intégraux » – chemins dont il ne fait certes que suggère la secrètes parenté avec les phénomènes-de-langage...

s'enrichissent dans la praxis habituelle qui, d'elle-même, tendrait à l'automatisme. Lorsqu'on pense, on le fait depuis ces processus cachés qui ont lieu dans le transposable¹⁰⁷.

Cette vie de la pensée est tout le sujet de la phénoménologie. Non pas seulement la pensée du géologue, ni même celle du physicien théoricien, mais aussi de l'artiste, du conteur, ou du passant dans la rue. Pour autant que, au sein de la pensée la plus limpide et la moins agitée, il y a toujours quelque chose *qui ne va pas de soi* – faisant signe dès lors vers cette origine abyssale.