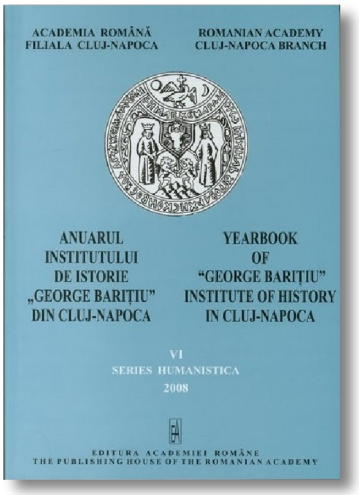

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Phénoménologie et apophase

Virgil Ciomoș

How to cite this article:
Ciomoș, Virgil (2008) *Phénoménologie et apophase*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 6, pp. 239–252. DOI: 10.5281/zenodo.22965769

© 2008: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

PHENOMENOLOGIE ET APOPHASE

Virgil Ciomoş

Université „Babeş-Bolyai" de Cluj-Napoca

Abstract. *The study tries to emphasize the implicit thematic relation between the reforming project of the contemporary phenomenology, as it appears illustrated by Merleau-Ponty in* ***Le visible et l'invisible****, and the philosophical and theological tradition of the apophatism.*

On this context, the author demonstrates that the analogy that Merleau-Ponty does between his new phenomenology and the "negative theology" does not aim so much at the occidental metamorphosis of the classical Neo-Platonism – especially in their aeropagitica version – but more at some kind of manifested "apophatism of the apophatism" that, for Merleau-Ponty, defines a new "esthesiology"- that of the limited void. This indirect cataphatism of the surpassing and the conservation of the affirmation and of the negation proper to any logical discourse – whose centre always remains in the created subject – on favor of the kind of "Logos", expression of paradoxically synthesis between the created and the uncreated.

Dans un des rares textes publiés de son vivant (dans un volume collectif), le Père André Scrima avait abordé le problème de « l'apophase et de ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien ». Le titre du volume – *Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient* – suggérait déjà – presque spontanément – une double référence (théologique et géographique) : celle du bouddhisme oriental et celle de la théologie négative du christianisme, en commençant avec le Pseudo Denys et en finissant avec Jean de la Croix. Avec une précision : même si le Père André reconnaissait l'importance décisive de l'apophatisme et donc de la théologie négative dans la tradition du christianisme – fût-il oriental ou occidental –, il se permet de nous avertir que, dans des cas pareils (très complexes comme celui du corpus de l'Aréopagite), il faut toujours « prendre garde et essayer de comprendre ; en cette matière, l'énoncé n'est *rien*, l'emploi est *tout* »[1]. Une telle remarque – qui nous rappelle non seulement le deuxième

[1] André Scrima, *Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*, coll. Hermès, Paris, 1969, p. 157.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. VI, 2008, p. 239–252

Wittgenstein, mais surtout un vieux syntagme scolastique : (*dictum*) *de toto et nihil* – relève de la difficulté de concevoir le « fait » apophatique qui « se tient, tout entier, dans le non-lieu du passage entre la représentation discursive et l'expérience originaire, celle de la fin de l'expérience »[2]. Mais quelle serait, plus précisément, cette expérience de « la fin de l'expérience » même ? Car il est évident que, dans ce cas-là, on ne peut plus « jouir » d'un simple jugement d'attribution.

Tout « fait » apophatique repose, selon notre Père, sur un « jeu d'oppositions », fût-il celui entre la transcendance et l'immanence, entre l'Un et le Multiple, le personnel et le trans-personnel, l'illusion et la libération etc. Et « puisqu'il faut bien parler d'opposition, ne fût-ce que pour respecter la règle formelle de l'opération négatrice, tout se passe comme si celle-ci trouvait, pour la pensée métaphysique de l'Inde, son surgissement originel et la sphère de son extension dans la confrontation non-symétrique des deux verbes cardinaux : *être* et *faire*. Liée à la temporalité, à la finitude, à la causalité, rivée par conséquent à l'ordre cataphatique, l'action (…) n'a pas d'accès au domaine éternel de l'Être immuable. »[3] Plus encore, au moment où la théologie bouddhiste « soupçonnera l'être lui-même de ne représenter qu'un résidu de l'agir, elle n'hésitera pas à en tirer les dernières conséquences, en reléguant l'Absolu dans le vide circonscrit par la seule négation. »[4] Retenons donc, dès maintenant, cette très précieuse remarque : il ne s'agit pas de dire – tout simplement – que l'Être authentique est le Vide absolu puisque le Vide lui-même est toujours circonscrit, pour nous, par la négation. Plus précisément encore, le Vide devient une sorte de « trou bordé » par le jeu même des négations. Reste, alors, à résoudre l'extrême difficulté qui se propose à la pensée théologique chrétienne et qui relève du triple « mystère révélé » : celui de la création, de l'incarnation et, enfin, de la déification.

Prenons, donc, l'évènement unique de la création « propre » seulement à Dieu Unique, c'est-à-dire en tant que seule création *ex nihilo*. Il est claire que l'unité de l'acte de la création ne peu plus rester l'objet d'une simple attribution – fût-elle par opposition – car l'opposition même concerne, ici, le créé et l'Incréé, l'être et le non-être, ce qui annule automatique tout discours. Autrement dit, la simple négation qui provient de l'être ne peu jamais rendre compte du non-être lui-même. Ce qui explique la différence, cardinale, que nous avons héritée de Platon (par le *Sophiste*) entre *mè-on* et, respectivement, *ouk-einai*. C'est la raison même pour laquelle l'apophase, la vraie, tend elle aussi « vers une sorte de transmutation qualitative de sens et de structure », ce que S. Maxime le Confesseur a si bien vu : « Au sujet de Dieu (…) aucune des deux dénominations (…) ne peut être contemplée proprement – je parle de l'être et du non-être. (…) Rien de dit ni rien de non-dit ne peut l'approcher. (…) Car Dieu a une *hyparxis* (de *hyparcho* – existence-origine originante) simple et inconnaissable et inaccessible à tous, et

[2] *Ibidem*, p. 158.
[3] *Ibidem*, p. 159.
[4] *Ibidem*.

totalement ininterprétable, étant au-delà de toute affirmation et négation. »[5] Retenons donc, aussi, que l'apophase discursive du Logos de la création dé-passe – pour ainsi « dire » – le « dit » comme le « non-dit ».

C'est dans les mêmes termes que l'autre mystère – celui de l'Incarnation – se propose à la théologie chrétienne : « Ni l'homme, ni l'Absolu n'échappent à la 'nouveauté' qui se manifeste ainsi (historiquement en seconde lieu, avant tout dans le mystère pré-éternel) sans se laisser réduits aux catégories 'naturelles'. »[6] Pour être encore plus précis, le Père André nous rappelle le fameux texte de S. Maxime le Confesseur sur le Grand Conseil de Dieu : « En effet, avant les âges a été pré-pensée une union de la limite et du sans-limite, de la mesure et du sans-mesure, du terme et du sans-terme, du Créateur et de la création, du repos et du mouvement. »[7]

Ce type de langage à la fois instituant et destituant relève du dessein « d'un verbe qui n'en relève point et qui fonde et suspend à la fois le discours »[8] (de la créature). En fait, il nous demande le dépassement de ce qui est encore resté impensé selon Heidegger : le « rapport » entre la parole et la mort (voir *Unterwegs zur Sprache*), rapport annoncé déjà par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* (voir le premier chapitre, sur la « certitude sensible »). Or, conclut notre Père, puisque tout ce qui « chute » dans le discours est frappé par la mort, « l'apophase ne s'efforce-t-elle pas, en fin de compte, d'ouvrir au flanc de la parole la béance vivifiante d'un autre verbe que celui du discours, autre aussi que celui de la vie créée ('cosmique' : totalité phénoménale et trans-phénoménale), métonymie non-reconnue de la mort ? »[9]. En fait, dans la tradition orthodoxe, des vocables comme « le vide », « les ténèbres » et d'autres pareilles, propres à la pensée négative, ne sont pas très habituées. Au contraire, le syntagme voué à exprimer l'antinomie – consacré en peu plus tard dans et par l'hésychasme – sera « la lumière incréée ». L'opérateur négativant par excellence de cette tradition restent la mort et la « mortification », une négation encore plus radicale que la négation formelle. Autrement dit, « transcender la transcendance du monothéisme abstrait c'est mourir au néant même pour accéder au Dieu Vivant »[10]. Car la seule « négation » qui puisse dépasser l'espace logique (de notre entendement et, en fin de compte, de notre propre « être » en tant qu'étant créé) c'est justement la mort ou, si l'on veut, la mort du caractère mortel du créé, la mort de *Sein-zum-Tode*. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'un simple *Sein-zum-Tode* – possibilité transcendantale devenue existentiel concret –, mais de la mort tout court, « effectivement effective » (pour ainsi dire). Ce qui reviendrait, entre autres, non pas à une sorte de « réduction eidétique » à l'invariant d'un sens intentionné et – par la suite –

[5] Maxim le Confesseur, *Mystagogia*, PG 91, 664 B-C.
[6] A. Scrima, *op. cit.*, p. 161.
[7] Maxim le Confesseur, *Questiones ad Thalassium*, PG 90, 621C.
[8] A. Scrima, *op. cit.*, p. 162.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.

(encore) conscient, mais à une véritable – parce que (encore une fois) effective – « mise au tombeau de l'entendement », selon la formule de S. Maxime le Confesseur. Or, il y a « quelques chose » qui surgit à l'intérieur même de cette « apophase » – le Dieu Vivant, Celui qui instaure une toute autre forme de relation ou, mieux encore, une communication (autre) entre le créé et l'Incréé. Un tel parcours semble être marqué par le fameux prologue de S. Jean, qui, selon le Père André, reste la « charte » de l'apophatisme oriental : « Du commencement le Verbe était. (…) De tout être il était la vie, (…) il était la lumière véritable. Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous et nous avons vu sa gloire… Nul n'a jamais vu Dieu. » Dans la perspective ouverte par S. Jean – à la fois apophatique et cataphatique – le vrai défi de la théologie chrétienne allait devenir la recherche d'une compréhension conséquente de cette « gloire de Dieu » Vivant.

Revenons maintenant à l'apophatisme classique, à son parfum néoplatonicien et à sa théologie négative, implicite. On s'est rendu compte assez tard, remarque le Père Scrima, qu'il y a eu une « certaine » différence entre Orient et Occident quant à l'influence de l'oeuvre du Pseudo-Aréopagite : si l'Occident mystique en a été profondément marqué depuis le haut Moyen Age jusqu'à Jean de la Croix, les grandes ligne de force de la spiritualité chrétienne orientale – la théologie comprise – étaient déjà fixées, au moment de l'apparition des *Areopagitica*, grâce aux Pères du Désert, aux Cappadociens, à Evagre et à d'autres Pères fondateurs. C'est ainsi que la postérité orientale de Denys s'est préoccupée plutôt de le réconcilier avec la tradition[11]. Quoique la haute synthèse réflexive des écrits aréopagitiques relève d'une expérience réelle – ascension cathartique de l'intellect vers sa propre origine –, il reste toujours, et par analogie, une certaine différence entre sa théologie négative (implicite) et l'extase par lequel le *nous* est transporté au-delà de lui-même, car ce dernier mouvement, on le voit bien, déborde, en fait, le simple cadre de la formulation dionysienne[12]. Tôt ou tard, « la théologie scolastique l'aura vue » (constate le Père Scrima), « la *via eminentiae* interviendra pour harmoniser les deux mouvements, positif et négatif, d'un même mouvement d'ensemble »[13], ce qui allait « moduler » – S. Grégoire Palamas le confirme – le caractère « ultime » de la voie négative : « Nous savons que l'intellect comprend toujours ce que la théologie négative nie… Avec elle, on descend, on ne monte pas vers le mystère dernier. »[14]

Ce qui ne veut pas dire que la négativité serait ele-même, d'une façon ou d'une autre, « évacuée » de l'expérience mystique. Son opération restera toujours essentielle sauf qu'elle relèvera d'un nouveau « vécu apophatique ». En effet, l'apophase pénètre cette fois-ci « l'ontologie du créé dans son intégralité, la 'suspend' par l'opération négativante ('suspendre' veut dire pour S. Paul *katargein*, traduit par Luther par *aufhebung*, terme et concept entré comme tel dans la

[11] *Ibidem*, p. 164.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 165.
[14] *Ibidem*.

Phénoménologie de l'Esprit de Hegel et, n'oublions pas, l'équivalent, selon S. Paul, du *hos mè*, « comme si non » – n.n.[15]), [cette apophase, donc] touche elle-même à ses propres limites et pressent – ultime mais nécessaire paradoxe, – comme un 'au-delà apophatique' de l'apophatisme »[16]. Pour y arriver, il faudrait que le *nous* – considéré comme expression de l'exister humain total – tende au « silence-paix » (*hesychia*), après avoir dépassé ou – si l'on veut – suspendu « les traces-engrammes du sensible, de l'imaginaire et de l'intellection »[17]. Cette véritable trans-noèse, censée dépasser toutes ces facultés, vise pour l'essentiel l'état d'*apatheia* et elle coïncide avec une « purification du cœur », le non-lieu même de la trans-noèse ou, si l'on veut, de la *meta-noia*. Le nouveau sens – second – de cette négativité engagée dans et par l'*apatheia* – qui suppose à son tour, S. Maxime le Confesseur le confirme lui aussi, « l'envahissement de l'être par le néant » – se révèle pourtant être différent par rapport au premier sens de l'apophase, car l'opération négativante qui lui est propre dépasse cette fois-ci et encore une fois les limites du créé (terme de « comparaison » de toute théologie négative) : « celui-ci (*i.e.* le créé) subit une négation encore plus radicale et plus réelle en tant que négation – celle de la mort : mourir aux passions, mourir à la multiplicité dispersive, mourir au néant. Le lexique apophatique orthodoxe accueille ici, au cœur de l'expérience, son Verbe originaire, et c'est ce Verbe 'liturgique', crucifié et ressuscité : ce n'est plus l'extase de l'esprit (expérience qui convient aux commençants, dira S. Siméon le Nouveau Théologien), qui signifiera le passage du créé dans l'Incréé, mais la compréhension assomptive de l'un par l'autre »[18]. C'est le moment même de l'assomption du créé par l'Incréé, moment « situé » au-delà des sept jours de la création, à l'aube du jour « octave » quand, selon S. Grégoire de Nysse, « Celui qui ne cesse de se montrer peut, enfin, apparaître ».

Le Père Scrima rattache cette expérience – où la coïncidence formelle des opposés est dépassée par une « antinomie apophatique » – à l'éclosion hésychaste et au nom de Grégoire Palamas, à l'expérience ascétique « de la finitude du créé, à l'assimilation du mystère de la Résurrection » et, enfin, « à l'avènement transfigurant de l'Esprit-Saint »[19]. La seule phénoménologie qui pourra lui correspondre sera, donc, une phénoménologie de l'Esprit. Cependant, « quand Grégoire Palamas préfère l'expression de Lumière incréée pour désigner les énergies où l'essence – la *sur-essence* – inaccessible se communique tout en restant incommunicable, son choix est significatif pour l'ensemble de la tradition apophatique de l'Orient chrétien. L'hésitation initiale de l'apophatisme dionysien entre une 'lumière' et une 'ténèbre' (…) est résolument tranchée en faveur de l'antinomie ; la 'lumière incréée' fonde et signifie la possibilité de l'expérience

[15] D'où le dépassement nécessaire de toute philosophie ou théologie de l'analogie.
[16] André Scrima, *op. cit.*, p. 165.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*, p. 166.
[19] *Ibidem*, p. 167.

déifiante totale. »[20] Elle sera, ainsi, la lumière propre au « trans-situs » paradoxal entre le créé et l'Incréé, passage consommé, selon la tradition chrétienne, dans et par la Pâque. Le créé passe réellement dans l'Incréé comme l'Incréé passe réellement dans le créé, quoique le distancement présent au cœur de l'antinomie maintient, dans la plénitude même de la déification, un intervalle.

Quelles seront, donc et en fin de compte, les perspectives méthodologiques qu'un tel apophatisme pourrait ouvrir pour la phénoménologie : « comment saisir, comment tracer le portrait du 'libéré-vivant par l'Esprit' sinon 'en négatif'. Lui, qui réside au-delà de l'être, apparaît nécessairement comme 'celui qui n'est pas' (I Cor., 1, 28) ; s'il goûte, au-dedans, à la transfiguration, son visage visible porte les marques de la laideur et de la souffrance (Isaïe, 53) ; c'est un simple nom de tous les jours qui lui fait connaître aux hommes : mais quelque part, il garde caché, en signe de triomphe et de consolation, un nom nouveau gravé sur le caillou blanc, que nul ne peut connaître, hormis celui qui le reçoit (Apocalypse, 2, 17). »[21] Récapitulons : une phénoménologie de l'inapparent et, par la suite, une description encore extérieure – *pour ceux qui ne sont pas encore dans l'Esprit-Saint* – sera toujours une phénoménologie de l'Esprit dont l'opération fondamentale consistera non pas dans une analogie formelle, mais dans un chiasme ontico-ontologique qui, à son tour, supposera un retour non pas « aux choses mêmes », mais à leur « négatifs » liminaires. Une phénoménologie de la limite (ou de la frontière) en tant que vide – *kenos* –, supposant, donc (et ainsi), la « kénose » propre à toute réduction. Rappelons nous que S. Grégoire de Nysse avait défini Jésus Christ Lui Même en tant que « Frontière ».

L'idée d'une telle phénoménologie, redéfinie comme « esthésiologie (par le chiasme) du vide bordé » et donc de la limite, sera au centre du projet réformateur du dernier Merleau-Ponty, projet annoncé et présenté « en esquisse » dans *Le Visible et l'invisible* (et surtout dans ses *Notes de travail*)[22]. Il concerne, dès le début, non seulement une critique de la phénoménologie husserlienne, mais de la philosophie moderne « en général », et, en fin de compte, des fondements mêmes de notre civilisation « occidentale ». Par conséquent, tout projet historique censé mettre en œuvre « l'horizon infini de la science »[23] devait être déconstruit. Il ne s'agissait pas d'une simple réforme de la philosophie moderne – ou de sa version phénoménologique – mais ou de sa fin, ou de sa « renaissance ». Pourtant, la Renaissance a été un phénomène culturel qui a marqué l'origine même de la modernité. De quelle modernité parle-t-on, donc, dans *Le Visible et l'Invisible* ? Y aurait-t-il un sens « déterminé » et, par conséquent, une « théorie » de la modernité ou, plutôt – ce que Merleau-Ponty propose en fait –, une sorte de « prégnance » culturelle disséminée dans tous les différents domaines de l'Esprit dit « moderne ».

[20] *Ibidem*, p. 168.
[21] *Ibidem*, p. 169.
[22] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Editions Gallimard, 1964.
[23] *Ibidem*, p. 221.

Par la réduplication que toute re-naissance suppose implicitement, la « Renaissance moderne » – pardonnez-nous ce pléonasme – avait engagé non seulement une simple reprise du passé – l'Antiquité grecque et romaine – dans le présent (tout le Moyen Âge n'a fait que ça), mais surtout un sens nouveau, « second », celui qui est advenu – verticalement – dans le pli même de cette réduplication historiale du temps, irréductible à tout système culturel moderne déterminé. Ce qui fait que le même Esprit peut « animer », par exemple, plusieurs arts et plusieurs artistes modernes, tout à fait différents. Il faut donc comprendre que « le tracé, la touche du pinceau, et l'œuvre visible ne sont que la trace d'un mouvement total de la Parole, qui va à l'Être entier et que ce mouvement embrasse aussi bien l'expression par *les traits* (c'est nous qui soulignons) que l'expression par les couleurs, aussi bien *mon* expression que celle des autres peintres. Nous rêvons de systèmes d'équivalences, et ils fonctionnent en effet. Mais leur logique, comme celle d'un système phonématique, est résumée, en une seule gamme, (…) un seul *retrait* de l'Être (c'est toujours nous qui soulignons). Ce qu'il faut, c'est expliciter cette totalité d'horizon qui n'est pas *synthèse*. »[24]

En d'autres mots, on doit « concevoir » une nouvelle forme d'équivalence entre les différents sens de la Parole de l'Être, autre que celle définie par la simple continuité d'un invariant intentionnel. Ce qui reviendrait à une sorte d'eidétique téléologique qui ne sera jamais réductible à une analytique des synthèses *a priori*, fussent-elles actives ou passives. Dans cette perspective, le sens ne relèvera plus d'un seul « trait », à savoir, d'une simple institution univoque. Quoiqu'il soit l'origine de toute institution possible, pour nous autres, humains, l'Être restera toujours « en re-trait »[25] ; comme la Parole, d'ailleurs, qui restera Elle aussi un silence non moins paradoxal, c'est-à-dire « parlant ». Ce monde du silence « parlant » est, à la fois, subjectif – l'équivalent « intérieur » d'un « *Wesen* sauvage », non encore schématisé – et objectif – un « Être vertical » qui se révèle être tout aussi « silencieux » que le monde lui-même. Par conséquent, la « compréhension » du monde « extérieur » (non moins « sauvage ») ne sera non plus réductible à une analytique des sens déjà constitués ; elle nous amènera à une sorte de « typique » et, par la suite, à la recherche d'un « vrai transcendantal »[26], irréductible à la logique. Aussi, c'est seulement dans le pli de la réduplication du trait – celui d'un Sens transcendantal re-constitué en tant que re-trait des sens multi-pliés –, que l'Être peut advenir, d'une façon indirecte, dans le discours philosophique. L'Être ne se « cache » pas : il est seulement le non-dit – *i.e.* le silence « parlant » – de tout discours. Cette nouvelle ontologie – aussi indirecte que son propre « objet » – ne relève donc plus d'une syntaxe (l'expression discursive des « synthèses »), mais d'une parataxe. Car le plus important dans un tel discours,

[24] *Ibidem*, p. 265.

[25] Cette « spéculation philologique » explique (après coup) l'intérêt de ce que nous avons souligné en peu plus haut, dans le texte même de Merleau-Ponty.

[26] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 225.

indirect – qui n'est pas une illusion, mais une allusion, qui n'est pas une immanence, mais un imminence – n'est pas non plus ce qu'on dit « en général » – le sens, dans l'occurrence, censé être l'universel et, par conséquent, l'univoque (jamais atteint) de toute « communication » humaine – ni ce qu'on re-dit – car la simple répétition ne fait que retrouver la difficulté – mais l'entre-deux de ces dits à savoir : l'« inter-dit » (silencieux) où l'Être Lui-même gît « en re-trait »[27]. L'inter-dit de la re-naissance devient le non-lieu approprié de toute ouverture topo-logique et chrono-logique de l'Être en tant qu'Esprit, fût-il Esprit silencieux de la communauté des textes ou Celui de la communauté des humains : « La thématisation elle-même doit être d'ailleurs comprise comme comportement de degré plus élevé – le rapport d'elle à lui est rapport dialectique : le langage réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas. (…) Il s'agit de saisir *ce qui* à travers la communauté successive et simultanée des sujet parlants *veut*, *parle*, et finalement *pense*. »[28]

Si l'Être suppose ce « retour » en Lui-même c'est parce qu'il est justement *Sigè* [29]- abîme qui se crée entre les bordes de son propre dédoublement. Par analogie, si cette nouvelle ontologie sera toujours « indirecte » ce n'est pas parce qu'elle devrait regagner une « terre natale », car on ne trouvera jamais cette « terre originaire » qu'après l'avoir perdue et, donc, « oubliée ». Le dédoublement du sens aperceptif de la conscience de soi « pure » – qui n'est plus le « fond » d'une expérience possible, mais un « double fond »[30] – constitue, selon Merleau-Ponty, la condition de possibilité d'un nouveau discours philosophique, « négatif », analogue à celui, beaucoup plus ancien, de la « théologie négative »[31]. Sauf que cette négativité, ainsi engagée par le re-trait de l'Être, n'est plus réductible au simple Néant puisque – dans ce cas-là – le Néant reste toujours « bordé » et, de cette manière, « qualifié » comme « expérience du non-être »[32] par la réduplication même de ses traits. Le Néant n'est pas ici le Vide « pur et simple », mais plutôt un « trou » ou, plus précisément, un trou « bordé » ou, si l'on veut, un « trou de mémoire ». S'il est vrai qu'on n'arrivera jamais à « voir » l'Être, on pourra tout même l'entre-voir. En fait, l'attitude transcendantale relève d'une expérience de l'entre-deux[33] non seulement des sens ou des consciences, mais de toute facticité possible se révélant être, en fait, une inter-facticité (d'ordre esthétique). D'où la différence entre la dite « conscience malheureuse » – marquée par le Néant de la facticité qui lui est propre, conséquence directe d'un vide qui rend impossible l'effectivité d'un autrui – et une autre « conscience » – redéfinie en tant que

[27] Autre « spéculation philologique », souvent invoquée par le Père Scrima.
[28] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 230.
[29] *Ibidem*, p. 233.
[30] *Ibidem*, p. 227.
[31] *Ibidem*, p. 233.
[32] *Ibidem*, p. 234.
[33] *Ibidem*, p. 243.

« double fond » abyssal (*i.e.* transcendant) –, pour laquelle une « esthésiologie » propre au Néant sera enfin possible et dont l'« ek-sistence » supposera une réduplication par rapport à l'autrui. Ainsi, l'inter-dit de l'Être en re-trait se révèle par et au-delà l'inter-subjectivité, comme un Esprit « vertical » à la fois « parlant et silencieux » : « je dois arriver à une subjectivité et à une intersubjectivité, à un univers du *Geist*[34] qui, pour n'être pas une seconde nature, n'en a pas moins sa solidité et sa complétude. »[35] Si le sujet dernier de « notre » expérience n'est donc plus la conscience de soi mais l'Esprit Lui-même – celui qui, comme on l'a déjà vu plus haut, « *veut*, *parle*, et finalement *pense* » –, la nouvelle phénoménologie – fût-elle indirecte – sera alors une phénoménologie de l'Esprit. Car c'est justement l'absolu « eschatologique » de l'Esprit qui fait qu'il y ait une histoire, une histoire de la philosophie, par exemple. Ce que conclut, à son tour, Merleau-Ponty : « Montrer qu'il y a un absolu, une philosophie, qui est immanente à l'histoire de la φ, et qui n'est pourtant pas résorbtion de toutes les philosophies dans une seule, ni d'ailleurs éclectisme et scepticisme. On le voit si l'on arrive à faire de la philosophie une perception, et de l'histoire de la φ une perception de l'histoire – Tout revient à ceci : faire une théorie de la perception et de la compréhension qui montre que comprendre n'est pas constituer dans l'immanence intellectuelle, que comprendre est saisir par co-existence, latéralement, *en style*, et par là atteindre d'un coup les lointains de ce style et de cet appareil culturel. »[36]

L'Être n'est donc pas une simple existence, mais une co-existence ou, si l'on veut, un passage à ou, encore mieux, dans la limite qui sépare et unie les existences : « la réalité est leur membrure […] le réel est *entre elles*, en deçà d'elles »[37]. Elle relève de la verticalité d'une profondeur « abyssale », c'est-à-dire infinie : « De même qu'il faut restituer le monde visible *vertical* de même il y a une vue verticale de l'esprit. »[38] Par analogie, l'eidétique du sens ne sera plus réductible à l'effet cumulatif (censé être toujours « invariant ») des ses propres modifications. Au moment où le Sens véritablement « transcendantal » survient dans le monde, il laisse comme trait en nous non pas une confirmation, mais une modification du sens aperceptif, en tant que re-trait. Le changement des différents sens relève d'une phénoménologie du Sens « re-constitué ». Aussi, le mouvement infini vers un supposé « dernier » sens – jamais atteint – fait place au même passage à ou, plutôt, dans la limite commune des sens « finis » (*i.e.* déjà schématisés). Et si le dessein

[34] Cette succession relève, en fait, d'une double réduction : celle de la subjectivité, respectivement (et surtout), celle de l'inter-subjectivité pour arriver, ainsi, à l'Esprit, Sujet dernier de toute expérience humaine véritable.

[35] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 221.

[36] *Ibidem*, p. 242. Pour désigner cette absoluité de l'Absolu par rapport à l'histoire, Heidegger avait inventé, en marge de son commentaire sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, le terme de « Absolvenz ».

[37] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 280.

[38] *Ibidem*, p. 289.

des limites inter-objectives du monde relève de sa propre « membrure », les lacunes de cette même membrure marqueront « les points de passage du monde »[39]. Ce n'est pas (pour ainsi dire) le monde qui va passer mais le passage qui va entrer, dans le monde : « Ce passage était thématisation (et oubli)[40] de l'*Offenheit*, du *Lebenswelt* – Il faut prendre élan en deçà. »[41]

En essayant de dépasser le monde clos des anciens au profit d'un infini « positif », les philosophes modernes ont souvent raté le vrai infini, qui n'est jamais réductible à une simple *Unendlichkeit* : « le véritable infini ne peut être celui-là : il faut qu'il soit ce qui nous dépasse »[42] (223) ; j'ajouterais : en tant qu'« Incréé ». Bien évidemment que, comme pour Heidegger –, le « champ transcendantal » sera toujours un champ des transcendances et que, dans sa qualité d'horizon propre à toute vie humaine – *Leben* -, le monde – *die Welt* – sera lui aussi un trans-cendant – *eine Lebenswelt* – et, par conséquent, un « dé-passement » : « L'analyse de Kant ou de Descartes : le monde (…) est à penser comme expérience humaine d'un entendement fini en face d'un Être infini (…). Ce n'est pas du tout cela que veut dire l'*Offenheit* de Husserl ou la *Verborgenheit* de Heidegger : le milieu ontologique n'est pas pensé comme ordre de la 'représentation humaine' en contraste avec un ordre de l'en soi – Il s'agit de comprendre que la vérité même n'a aucun sens hors du rapport de transcendance. »[43] Autrement dit (et comme on l'a déjà vu plus haut), la béance propre à l'*Offenheit* ne se situe plus du côté du créé : elle relève, déjà, d'une « vécu apophatique » d'ordre antinomique redéfini en tant que passage entre le créé et l'Incréé.

Quant à l'eidétique transcendantale, si les sens intentionnels se convertissent en habitudes, le Sens transcendantal relève, lui, d'un « reste », d'un « résidu » qui reste toujours dans l'oubli. Mais c'est justement de cette manière que ce Sens – transcendantal – peut « rester » et, donc, « résider » éternellement. Son ré-sistance par rapport à toute habitude – relevant de la « résidence » même de son « re-trait » – fait de lui un véritable « *Wesen* sauvage » et du sujet de la connaissance, l'effet d'un « inconscient phénoménologique » « résiduel », irréductible à la conscience de soi intentionnelle ou, autrement dit, d'un Esprit tout aussi « sauvage » que ce monde des « essences ». Si la phénoménalisation du Sens propre de l'Être est toujours « résistante » c'est parce que la condition d'existence des sens intentionnels revient au re-foulement de ce Sens, premier : « l'univers [de l'immanence] tend de soi à s'autonomiser, réalise de soi un refoulement de la transcendance – *La clé est dans cette idée que la perception de soi est ignorance de soi comme perception sauvage, imperception,* [elle] tend de soi à se voir comme *acte* et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme *être à*. »[44]

[39] *Ibidem*, p. 281.
[40] Nous allons revenir plus tard sur le sens transcendantal de cet oubli.
[41] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 220.
[42] *Ibidem*, p. 223.
[43] *Ibidem*, p. 239.
[44] *Ibidem*, p. 267.

Par conséquent, la tâche la plus importante pour Merleau-Ponty sera de démontrer que la négativité simple de ce « re-foulement » de la transcendance – qui reviendrait à une théologie « du dieu mort (Kierkegaard - Nietzsche – Sartre) »[45] – concerne non seulement une eidétique disloquée, mais aussi une esthétique appropriée et que, de cette manière, la nouvelle ontologie, indirecte, suppose un passage du refoulement « eidétique » du transcendant dans le refoulé « esthétique » de l'immanent, entendu comme un pli, comme intervalle topologique sans dimension ou comme étant donc imperceptible. Le schématisme de l'indéfini n'intervient pas seulement au niveau de *cogito* et des *cogitata*, mais aussi à celui, plus « élémentaire », des « phénomènes » an creux (eux aussi imperceptibles). L'Esprit – « absolu » et « indéfini » – et le schématisme qui lui est « propre » – non moins indéfini – se manifeste non seulement en tant qu'intervalle commun des variations propres aux sens intentionnels : il se révèle dans le silence même de l'« incarnation », définie en tant que chair (de la membrure) du monde et, donc, de ces « lacunes ». C'est la raison pour laquelle, selon Merleau-Ponty, la phénoménologie sera, dans un premier moment, une philosophie du langage (silencieux) et, dans un deuxième moment, une phénoménologie du « langage incarné ». Dans ce nouveau contexte, le langage lui-même relèvera du refoulement d'un schématisme « premier » et, en tant que passage du refoulement dans le refoulé (ainsi articulé), d'un schématisme se réfléchissant – par le langage – en lui-même dans l'écart qui le sépare de sa propre origine[46]. La phénoménologie de l'Esprit concerne donc l'« immanence » d'un « vide bordé » justement « lacune » – car notre bouche nous révèle, par ses propres « bords », le lieu « lacunaire » du Sens transcendantal –, comme un véritable « entre-deux » marqué ou, encore mieux, re-marqué dans le re-trait de l'Être « abyssal ». (Laissons de côté comment, dans ce nouveau contexte, l'immanence du « vide bordé » devient, à l'autre extrême, la « chair du monde ».) Le silence de l'Esprit sauvage par rapport à la conscience de soi constituante (déjà « apprivoisée ») revient donc au silence des mots : « Je voudrais développer cela dans le sens : l'invisible est creux dans le visible, un pli dans la passivité, non production pure. Pour cela faire analyse du langage, montrant à quel point il est déplacement quasi naturel. Mais ce qui est plus beau c'est l'idée de prendre à la lettre l'*Erwirken* de la pensée : c'est vraiment du vide, de l'invisible – Tout le bric à brac positiviste des 'concepts', des 'jugements', des 'relations' est éliminé, et l'esprit sourd comme l'eau dans la fissure de l'Être – Il n'y a pas à chercher des choses spirituelles, il n'y a que des structures du vide – Simplement je veux planter ce vide dans l'Être visible, montrer qu'il en est l'envers, – en particulier l'envers du langage. »[47] (L'envers du langage n'est pas seulement le « silence parlant », mais aussi le silence du corps « muet » ou, plutôt, celui de la chair, un thème central, c'est vrai, chez Merleau-Ponty, mais qui dépasse – encore une fois - les limites de notre propos.)

[45] *Ibidem*, p. 236.
[46] Cf. Marc Richir, *Méditations phénoménologiques*, Editions Millon, Grenoble, p. 349.
[47] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 289.

Quel serait alors, par analogie, le propre – ou, plutôt : l'impropre – d'une éternité re-définie en tant que creux dans le temporel ? Comment pourrait-on définir une esthésiologie temporelle propre au vide de l'éternel ? Et quelle serait, plus précisément, la fonction d'un vide bordé re-défini en tant que lacune temporelle – et, donc, oubli –, point de passage ou plutôt de dé-passement du temps ? Comment, enfin, l'Esprit Lui-même s'inscrit-il dans l'histoire ? Pour pouvoir répondre à toutes ces questions il faudrait, tout d'abord, constater qu'il s'agit, ici, « d'un cas particulier de sédimentation, c'est-à-dire de la passivité secondaire, c'est-à-dire de l'intentionnalité *latente* – C'est l'*inscription historique* de Péguy – (…) [Par] cette intentionnalité *latente*, l'intentionnalité cesse d'être ce qu'elle est chez Kant : *actualisme pur*, cesse d'être une propriété de la conscience, de ses 'attitudes' et ses actes, pour devenir *vie intentionnelle* – Elle devient le fil qui relie p. ex. mon présent à mon passé à sa place temporelle, tel qu'il fut (et non pas tel que je le reconquiers par un *acte* d'évocation) la possibilité de cet *acte* repose sur la structure primordiale de rétention comme emboîtement des passés l'un dans l'autre + conscience de cet emboîtement comme *loi* (cf. l'itération réflexive : la réflexion toujours réitérée de nouveau ne donnerait que 'toujours la même chose', *immer wieder*) – Le tort de Husserl est d'avoir décrit l'emboîtement à partir d'un *Präsensfeld* considéré comme sans épaisseur, comme conscience immanente : il est conscience transcendante, il est être à distance, il est double fond de ma vie de conscience, et c'est ce qui fait qu'il peut être *Stiftung* non seulement d'un instant mais de tout un *système d'indice temporels* […]. »[48] Le thème husserlien de la sédimentation est totalement renversé. En effet, l'essentiel de l'expérience indirecte propre à une conscience transcendante ou, mieux encore, d'une conscience du transcendant réside non pas dans la constitution et la reconstitution perpétuelle des sédiments dans notre mémoire (consciente) mais, au contraire, dans la « transduction » non-intentionnelle et, donc, « inconsciente » entre un sédiment passé et un sédiment présent, sans l'intervention d'aucune synthèse volontaire (intentionnelle). La synthèse même n'est plus active, mais passive, latente quoique créative. La vraie vie intentionnelle ne se réduit donc pas à la simple actualisation des sens intentionnels déjà connus (opération qui côtoie la psychose). Elle relève d'une variation intentionnelle dont l'origine ne peut plus résider dans la conscience de soi, devenue elle-même une variante – *i.e.* une variante de nous-mêmes. Ce n'est pas la conscience de soi mais l'Esprit qui assure le lien entre nos aperceptions intentionnelles. Car ce lien – qui ne relève plus d'une identité mais d'une familiarité – n'est jamais réductible à la présence à soi d'une conscience. Le « double fond » de l'aperception n'est pas non plus la preuve directe d'un fond encore plus « profond », mais seulement le lieu de passage de l'aperception propre à cet entre-deux des profondeurs, une entre-aperception irréductible à ce qui reste *immer wieder*. Par analogie, la temporalité propre à cette

[48] *Ibidem*, p. 227.

entre-aperception ne désigne plus une simple succession des instants dans un temps continu. La liaison entre les instants – fussent-ils passés ou présents – relève d'un « saut à distance », d'un système d'indices temporels dont la « synthèse » ne nous appartient plus : « il faut comprendre entre quoi et quoi [le saut devient-il opérant] et qui fait l'entre-deux. Ce n'est pas une série d'inductions – C'est *Gestaltung* et *Rückgestaltung*. 'Mouvement rétrograde du vrai', ce phénomène qu'on ne peut plus se défaire de ce qui a été une fois pensé, qu'on le retrouve dans les matériaux mêmes… […] il y a *germination* de ce qui *va avoir été compris*. […] Et cela veut dire : la perception est inconsciente. Qu'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existential, et en ce sens, est et n'est pas perçu. […] La perception au niveau : toujours *entre* les objets […]. »[49] Ce qui dépasse la conscience de soi – en tant qu'origine de ce processus de germination – c'est l'inconscient phénoménologique, c'est-à-dire ce que l'Esprit Lui-même reste pour une conscience de soi avant même qu'il se révèle à elle, en tant qu'Esprit. Il ne s'agit donc pas ici d'une inter-subjectivité horizontale entre deux consciences de soi, mais de l'entre-deux vertical re-défini comme écart entre un sujet fini et un Sujet infini. C'est en cela que Merleau-Ponty nous convoque toujours à dépasser la problématique husserlienne de l'inter-subjectivité.

Pour une conscience de soi purement aperceptive, le « mouvement rétrograde » de la vérité de cet Esprit « vertical » prend l'apparence « horizontale » d'un « serpentement » entre les objets (expression toujours bergsonienne). En d'autre mots, la verticalité mouvante de l'Être sauvage se convertit dans la « modulation de l'Être au monde »[50], c'est-à-dire en tant que serpentement. Pour qu'un tel mouvement en zigzag puisse survenir dans la conscience de soi il faudrait que sa présence à soi soit (à son tour) « trouée ». Or, ce qui fait trou dans sa mémoire c'est l'oubli : « Mais alors, comment comprendre la subjectivité ? Insuffisance de la représentation bergsonienne d'une âme qui conserve tout (ceci rend impossible la différence de nature perçu-imaginaire). Insuffisance aussi de la représentation malebranchiste d'une vision en dieu : c'est l'équivalent de la conscience transcendantale, c'est la 'conservation' sous forme de 'signification'. La solution est à chercher dans la vision même : on ne comprendra le souvenir que par elle. Il faut qu'elle soit déjà modulation ou serpentement dans l'un, variante d'un système perceptif du monde ; pour que le souvenir puisse être et comporter l'oubli. »[51] La description husserlienne de cet emboîtement « par saut » entre le passé et le présent en tant qu'*Ineinander* des rétentions et des protentions laisse la question ouverte car, en effet, la tendance générale de Husserl est toujours celle d'une refonte du flux continu du temps, parfaitement conscient de lui-même. Or, le problème de l'oubli « tient essentiellement à ce qu'il est discontinu. »[52] L'oubli ne

[49] *Ibidem*, p. 243.
[50] *Ibidem*, p. 247.
[51] *Ibidem*, p. 248.
[52] *Ibidem*.

fait pas partie d'un système présent-passé, « en correspondance avec un nouveau segment de présent descendu de l'avenir. »[53] Il suppose, au contraire, la réduction de toute continuité temporelle. Car « il n'y a pas de segment objectif du présent qui descende de l'avenir […] Comprendre que la *Gestalt* est déjà la transcendance : elle me fait comprendre qu'une ligne est un vecteur, un point, un centre de forces. »[54] L'invisibilité de l'oubli n'est pas un visible occulté, il relève en fait de l'esthésiologie même du transcendant. Car le propre du transcendant est de toujours disloquer la continuité aperceptive du temps : « Le avoir conscience lui-même est à concevoir en transcendance ; comme être dépassé par… et donc comme ignorance […] C'est en comprenant mieux la perception (et donc l'imperception) – *i.e.* comprendre la perception comme différenciation, l'oubli comme dédifférenciation). Le fait qu'on ne voit plus le souvenir = non destruction d'un *matériel* psychique qui serait *le* sensible, mais sa désarticulation qui fait qu'il n'y a plus *écart*, *relief*. C'est cela qui est le noir du l'oubli. Comprendre que le 'avoir conscience' = avoir une figure sur un fond, et qu'il disparaît par désarticulation – la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre 'sujet' et 'objet'. C'est cet *écart-là* d'abord qui est le *sens* perceptif. »[55] Autrement dit, ce qui fait possible le ressouvenir c'est n'est pas ce qu'on a oublié car – dans ce cas-là – l'écart entre notre présent et notre passé n'est plus « le nôtre ». Il relève de la verticalité de l'Esprit, à condition que la continuité qu'il rétablie soit – elle aussi – purement verticale. Il s'agit, donc, d'une sorte de « continuité » verticale qui nous est donnée dans la discontinuité horizontale, dans l'entre-deux de son « noir ». L'expérience spirituelle n'est pas réductible à la simple reprise du passé. Il faut que le passé soit oublié pour que ce qui l'a rendu possible survienne dans l'entre-deux même du ressouvenir. Car où serions-nous au moment même du ressouvenir sinon dans cet entre-deux du passé et du présent, ni dans le passé, ni dans le présent, à savoir dans le non-lieu sensible du suprasensible. C'est ainsi que l'oubli – et, par conséquent, la mort – devient la condition de possibilité de toute expérience de l'Esprit. La simple « synthèse » opérée consciemment entre le passé et le présent sera toujours limitée par l'horizon d'un sens aperceptif déjà donné. Seule une liaison purement accidentelle entre le passé et le présent peut susciter une telle expérience. Il faut donc que l'infini « soit ce qui nous dépasse ; infini *d'Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* – Infini du *Lebenswelt* et non pas infini d'idéalisation – infini négatif, donc – sens ou raison qui *sont* contingences »[56]. C'est dire que, entre tous les modes qu'Aristote avait trouvés pour thématiser l'être, le seul qui reste est « l'être par accident » – l'« accident » de l'oubli. Car l'oubli de l'être fait partie de sa propre phénoménologie.

[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, p. 250.
[56] *Ibidem*, p. 223.