

Éléments pour penser la scène archaïque de la phénoménalisation

István Fazakas

Université Charles de Prague

Résumé

Le but du présent article est de dégager quelques éléments fondamentaux pour la refonte de la phénoménologie telle que celle-ci s'effectue dans la philosophie de Marc Richir. Nous nous concentrerons sur deux textes, traversés par la même pensée du devenir instable des phénomènes, qui ont eu une grande influence sur la pensée richirienne : le *Timée* de Platon et le fameux texte sur la liberté humaine de Schelling rebaptisé *Freiheitsschrift* dans le jargon philosophique. En essayant d'élaborer une interprétation phénoménologique de la $\chi\omega\sigma\alpha$ platonicienne et du concept du fondement (*Grund*) de Schelling nous visons de penser ce qui se joue aux profondeurs du schématisme de la phénoménalisation et du surgissement du sens, tout en mettant l'accent sur la distinction cruciale entre l'imaginaire et le réel.

Mots clés

$\chi\omega\sigma\alpha$, Grund, imagination, schématisme, endogenèse, réel, Platon, Schelling, Richir

Abstract

The aim of the present paper is to educe some fundamental elements of the refoundation of phenomenology as it is developed in the philosophy of Marc Richir. We will concentrate on two texts, both impregnated by the same thought of the instable becoming of phenomena, which have had a great influence on the richirean thought: the *Timaeus* of Plato and the famous text about human freedom renamed *Freiheitschrift* in the philosophical jargon. By trying to develop a phenomenological interpretation of the platonic $\chi\omega\sigma\alpha$ and of Schelling's concept of the fundament (*Grund*) we aim for that, what is happening at the depths of the schematism of phenomenalisation and the emergence of sense, emphasizing in the same time the crucial distinction between imaginary and real.

Keywords

$\chi\omega\sigma\alpha$, Grund, imagination, schematism, endogenesis, real, Platon, Schelling, Richir

Éléments pour penser la scène archaïque de la phénoménalisation

István Fazakas

Université Charles de Prague

La question directrice du présent article est la suivante : Comment se fait-il qu'il y a des phénomènes dans un horizon de sens qui sont donnés à une conscience ou, en d'autres termes, comment se fait-il qu'il y a quelque chose qui se montre et quels sont les moments ou les éléments constitutifs de sa phénoménalisation ? Trois points sont ici importants : (1.) ce questionnement s'effectue dans le cadre d'une philosophie transcendantale, (2.) ce questionnement est à l'origine un questionnement sur la genèse du sens (sur le « se faire » du sens) et (3.) sur la relation entre la genèse du sens et la genèse des phénomènes. Or, à l'arrière-plan de nos recherches gît une lecture de la pensée kantienne dont on trouve les moments fondateurs dans la doctrine du schématisme dans la *Critique de la raison pure*, mais qui a été développée plus avant dans la *Critique de la faculté de juger*, et selon laquelle le surgissement du sens est à situer dans l'espace de jeu entre une conscience et le divers sensible. En effet, et c'est clair dans la première *Critique*, c'est le schématisme qui permet l'application d'un concept, fût-il empirique ou pur, à la sensibilité, c'est donc dans le schématisme en tant qu'activité de l'imagination que les concepts gagnent une signification réelle et que le divers devient un phénomène sensé. « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles »¹, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vrai sens là où le schématisme n'est pas mis en œuvre. Il y a cependant un autre type de schématisme, plus important pour une refonte de la phénoménologie telle qu'elle s'effectue par exemple dans les travaux de Marc Richir, et notamment celui qui s'opère sans concept aucun dans une pensée réfléchissante. Richir remarque à propos de cette dernière qu'« il y a [...] dans ce schématisme sans concepts (déterminés), une union intime entre une diversité déjà tendue vers l'unité et une unité déjà ouverte, du même coup, à la diversité qu'elle y accueille. Ainsi, nous reconnaissons en lui, continue Richir, ce que nous désignerons par *schématisme transcendantal de la phénoménalisation*, où pensée (entendement) et sensibilité (imagination) sont indiscernables, où donc l'imagination pense et la pensée imagine, où par suite, *la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué.* »² C'est ce schématisme transcendantal de la phénoménalisation qui est au centre de notre intervention, cet événement dans lequel « la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène » ; et la tâche qu'on se donne est de retrouver des éléments constitutifs de cet événement qu'on pourrait appeler avec un concept proposé récemment par L. Tengelyi un *événement de sens* [Sinnereignis].³ Ces éléments ne sont pourtant pas à chercher seulement et nécessairement dans la tradition phénoménologique. Nous choisissons plutôt un passage extrêmement riche du *Timée* – qui a été d'ailleurs commenté

¹ Le lecteur intéressé trouvera une réélaboration et un prolongement de ces propos dans « Esquisse du schématisme archaïque de la phénoménalisation » in *Est-ce réel. Phénoménologies de l'imaginaire* (éd. A. Dufourcq), Brill, 2016.B75/A51.

² PTE p. 20. C'est nous qui soulignons « la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué. »

³ NPF p. 29. Et pour la caractérisation de la phénoménologie française contemporaine comme une phénoménologie des événements de sens (en pluriel !) cf. p.40.

à plusieurs reprises par Richir⁴, mais qui a déjà attiré l'attention d'auteurs comme Heidegger⁵ ou Derrida⁶ – et la *Freiheitsschrift* de Schelling qui – on va le voir – a été lui aussi fortement influencé par le texte de Platon en question.



Il s'agit du passage du *Timée* dans lequel le récit cosmologique – que Timée présente comme un don à Socrate à l'occasion d'une fête de la raison⁷ – doit être recommencé et approfondi pour pouvoir mieux décrire la création du monde. Sans pouvoir ici aborder toutes les implications ce bref passage qui va de 48a jusqu'à 53b, nous souhaiterions plutôt mettre l'accent sur cinq points cruciaux pour une lecture phénoménologique⁸ de Platon : (1.) Le caractère archéologique du discours, (2.) la nécessité de l'introduction de la *χώρα* comme troisième genre outre l'intelligible et le sensible, (3.) le caractère aporétique de ce troisième genre, (4.) l'instabilité du schématisme de la phénoménalisation, pensée à partir de la *χώρα* et finalement (5.) ce qu'on pourrait appeler avec un concept d'Alexander Schnell l'« endogénéisation » du champ phénoménologique et son caractère affectif.

(1.) Le discours du *Timée* est *archéologique*. Cela veut dire que pour pouvoir décrire l'état actuel du monde il faut remonter à son origine et déduire les structures actuelles du monde à partir de ce moment premier de la création.⁹ La prémisse qui légitime donc un tel discours est que c'est en décrivant les structures mises en jeu au commencement qu'on peut déterminer la structure actuelle du *cosmos*. C'est pourquoi Timée doit commencer avec le commencement. Cependant, ce commencement n'a pas lieu dans le temps cosmique ou dans le temps empirique, car on se trouve dans une région archaïque, avant l'institution du temps cosmique, c'est-à-dire avant la création des astres (πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως, 48b). Le temps empirique étant né en effet avec la création du ciel et la révolution des astres (37c-38d). Néanmoins, pour penser le premier moment de l'institution du monde par le démiurge, Timée doit remonter à une origine qui se trouve – selon la belle expression de Schelling – dans « la nuit des temps » – ou selon la formulation de Derrida – dans « un commencement plus ancien que le commencement »¹⁰, qui est aussi

⁴ Cf. les analyses de PTE, PENF, FPTE.

⁵ Dans *Introduction à la métaphysique* et *Qu'appelle-t-on penser*.

⁶ Liste non exhaustive : *Khôra*, *La pharmacie de Platon*, *Comment ne pas Parler*, *Foi et savoir*, *Chora L Works*, etc.

⁷ Le don et le sacrifice sont deux catégories qui excèdent la compréhension simplement positiviste, logiciste du langage. Ils relèvent du pouvoir performatif de la langue. Timée n'a pas pour objet principal à décrire le monde et à créer ainsi une théorie cohérente, qu'il pourrait après réutiliser, enseigner, développer, mais il présente un don au Socrate et un sacrifice à la déesse. Penser est ici une fête et non pas une science. Selon John Sallis, cette rencontre où Socrate et ses amis présentent des discours est une fête du λόγος. („a feast of λόγος νό. Sallis 1990, pp. 35,36,44,45).

⁸ Phénoménologique dans le sens où elle vise « Die Sache selbst », « la chose même ».

⁹ Selon un passage de *De Caelo* d'Aristote, les philosophes qui affirment que le monde soit né ne considèrent pas leurs propres récits comme des théories qui parlent d'une naissance effective, mais ils procèdent comme les géomètres, qui montrent des schèmes pour faciliter la compréhension. Le récit est donc un simple instrument pédagogique. (279b34 – 280a11 cité par Finkelberg 1996 p. 394) En outre, selon les commentateurs, il est certain qu'Aristote renvoie ici au *Timée* de Platon. (*Ibid.* pp. 394-39) Ainsi, le discours archéologique sert seulement à faire voir la structure du monde, mais pas sa naissance. Or, selon Blumenberg aussi, le mythe de Platon n'est pas un vrai récit qui raconterait l'origine effective du monde, mais il est une construction hypothétique qui lui permet de déduire des énoncés théoriques sur la structure du *cosmos*. (Blumenberg 2006, p. 115/105) La cosmogonie n'est pas donc une cosmogonie qu'en apparence ; en réalité, il s'agit d'une pure cosmologie.

¹⁰ Derrida 1993 p. 96.

ancien que l'être premier, le démiurge.¹¹ À ce moment le démiurge n'a pas encore créé les astres donc le temps. Or, le commencement décrit dans le passage qui nous intéresse ici est un nouveau commencement : il faut de nouveau commencer avec le commencement (πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς, 48a), il faut recommencer, car la cosmologie présentée auparavant a manqué un élément fondamental.

(2.) En effet, dans la première version de la cosmologie que Timée a esquissée avant le passage en question il était suffisant de distinguer d'un côté l'espèce des paradigmes intelligibles (νοητὸν) étant toujours le même (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν), et étant immuable et de l'autre côté l'imitation des paradigmes, ayant le devenir et étant visible (μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν, 48e). On voit bien que ces deux espèces correspondent aux domaines de l'idéalité et de l'intelligible d'une part et du sensible d'autre part qui, selon Platon, n'est que l'imitation du domaine des idées. Toutefois, à partir de ces deux espèces on ne peut pas expliquer de manière satisfaisante la façon dont l'imitation a lieu, ou, en d'autres termes, on ne peut pas dire comment quelque chose qui est en devenir et qui est sensible pourrait être rapportée à quelque chose d'immuable et d'intelligible. Il est donc nécessaire, ou encore le discours nous contraint (εἰσαναγκάζειν) à distinguer un troisième genre, opaque, flou et périlleux¹², pour pouvoir penser le devenir. Ce troisième genre est en effet le réceptacle et la nourrice de tout devenir (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην) et en même temps il participe d'une façon aporétique de l'intelligible (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ, 51 a-b.). Platon compare cette espèce dans laquelle le devenir a lieu (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται) à la mère, tandis que ce à la ressemblance de quoi ce qui devient se conçoit (comme se conçoit un enfant, φύεται) et ce qui devient (τὸ γιγνόμενον) peuvent être pensés comme le père et l'enfant (50 c-d.). Or, le troisième genre est également appelé « χώρα », « lieu », parce qu'il est en effet le lieu du devenir (52 b-e.).

(3.) Nous le voyons, l'introduction de ce troisième genre nous mène à une aporie. Non seulement parce que la façon dont elle participe à la rationalité n'est pas clairement saisissable, mais encore parce qu'on ne peut pas non plus voir quel est le rapport exact entre ce réceptacle du devenir et le devenir même du sensible. Car cette troisième espèce est complètement amorphe (πλήν ἄμορφον 50d, 51a.) pour pouvoir recevoir toute forme sans marquer de ses propres traits ce qui apparaît en elle ; elle est, à proprement parler, invisible (ἀνόρατον 51a.), parce que c'est elle qui rend possible le surgissement du sensible. On ne la voit que comme dans un rêve (ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες), et on

¹¹ Remarquons que c'est le même type de discours, qu'on appellera désormais archéologique, que Schelling entreprendra dans sa philosophie intermédiaire marquée par des œuvres comme les *Recherches philosophiques sur l'essence la liberté humaine*, *Les Conférences de Stuttgart* ou encore *Les Âges du monde*. Cette caractérisation de la pensée schellingienne comme archéologie était formulée par Jean-François Courtine. L'objet des recherches et du récit de Schelling est l'être original, qu'il nomme l'*immémorial* ou en allemande *das Unvordenkliche*, qui est à la fois le Suprême et l'Ancien. « A cette détermination générale de l'objet répond la démarche propre à la science qui tend nécessairement à revenir à l'origine, à l'initial, au premier commencement du monde (*Anfang*), c'est-à-dire aussi bien à ce principe qui est au-delà du monde, au-delà du temps présent, au-delà de ce temps du monde, de cet âge du temps. Ainsi, la science est essentiellement archéologique [nous soulignons], elle s'édifie sur le dépassement du donné et du présent pour tenter de prendre en vue le monde à son origine. La science par excellence est savoir du passé, du premier commencement, de la création ; elle s'enquiert très littéralement du passé le plus lointain en remontant jusqu'à *la nuit des temps*. » (Courtine 1990 p. 244) Tout l'enjeu sera après, pour nous, de voir en quelle mesure cette méthode qui suppose le dépassement du donné serait être réconcilié avec la méthode phénoménologique qui – au moins chez Husserl – s'édifie sur les principes des tous les principes. Nous y reviendrons.

¹² Sallis traduit « χαλεπὸν », qui revient en plusieurs reprises comme l'adjectif caractérisant l'entreprise de Timée comme « dangereux ». (cf Sallis 1990 p. 9.)

ne peut l'atteindre que par une spéculation bâtarde hors de toute sensation (μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῶ τιμι νόθῳ, 52b.). La *χώρα* n'est donc ni sensible ni intelligible dans le sens propre de ces termes, cependant elle participe de l'intelligible, et elle hante d'une certaine façon le sensible comme on le voit par exemple dans le flottement du *phantasma* qui n'est pas encore fixé (ἀεὶ φέρεται φάντασμα, 52c.).¹³ À propos de cette aporie, Derrida souligne que l'embarras du discours ne consiste pas dans le fait que la *χώρα* est à la fois sensible et intelligible, ou ni sensible ni intelligible, mais dans le fait que « tantôt la *χώρα* paraît n'être ni ceci ni cela, tantôt à la fois ceci et cela. »¹⁴ D'une part si la *χώρα* n'est ni sensible ni intelligible, elle ne peut pas servir comme réceptacle du devenir, ni ne peut servir pour expliquer la façon dont les idées sont transposées à la région sensible, d'autre part si elle est à la fois sensible et intelligible de la même façon que les paradigmes et le devenir, alors il n'y a plus de sens de parler de trois genres différents. Ce dernier cas serait en fait similaire à ce que fait voir l'interprétation du schématisme kantien de Heidegger dans la mesure où il affirme que l'imagination est la source commune aux deux souches de la connaissance. Cependant, une telle démarche trahit une subreption transcendante, car elle ne pense pas les transpositions architectoniques (c'est-à-dire qu'elle utilise des concepts appropriés à un niveau transcendantal pour parler de choses qui relèvent d'un autre niveau). Il faut donc penser l'oscillation ou la super-oscillation de la *χώρα* sans lui conférer le même type de sensibilité et d'intelligibilité qu'ont respectivement le devenir et les idées tout en admettant qu'il y ait une sorte de « proto-sensibilité » et « proto-intelligibilité » de la *χώρα*. (Tout l'enjeu serait ensuite, pour une lecture phénoménologique, de déterminer le rapport entre la proto-sensibilité et la proto-intelligibilité de la *χώρα* et la sensibilité du monde et l'intelligibilité des idéalités.)

(4.) Une piste pour penser la genèse du sensible dans la *χώρα* nous est indiquée par Marc Richir et précisément à propos du caractère flottant de la schématisation de la *χώρα*. La « schématisation » est d'ailleurs un mot de Platon dont il se sert pour éclairer la façon dont quelque chose apparaît pour disparaître ensuite dans le réceptacle (ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται 49e.). Il compare le réceptacle à une matière découpée en figures (διασηματιζόμενον) et qui apparaît tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre. Et Marc Richir de souligner le caractère inchoatif de ce processus : « le support est „mis en mouvement et découpé en figures”, c'est-à-dire *schématisé* [...]. Mais surtout, et ce point est capital, *ce sont les empreintes schématiques elles-mêmes qui sont instables et fluctuantes* [...]. »¹⁵ Ce flottement ou cette inchoativité témoigne déjà d'une région où le sensible n'est pas encore fixé, mais dans laquelle il oscille entre l'apparition et la disparition, ou encore dans laquelle les phénomènes *clignotent* entre l'être et le non-être.

(5.) Ce clignotement ne peut avoir lieu que via une véritable endogenèse (Platon emploie le verbe « ἐγγίνομαι », 49e.). En effet, la première espèce (celle des paradigmes), et Platon le dit clairement, ne recevant en elle rien d'étranger, ni n'entrant elle-même en quelque chose d'autre (οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, 52a.) ne peut pas opérer la schématisation dans la *χώρα* de façon immédiate. Au

¹³ Pour l'interprétation de la phrase sur le *phantasma* cf. Cornford p.370. Et pour le flottement du *phantasma* comme une manifestation du troisième genre cf. Richir PENF p. 469.

¹⁴ Derrida 1993 p.16.

¹⁵ PENF p. 467.

contraire, la schématisation, qui est comprise comme *mimesis*, a lieu dans la *χώρα* ; *en vue des paradigmes*, mais « *du dedans* ». Il s'agit donc d'une endogenèse qui se distingue pourtant, comme le souligne à propos de ce concept Alexander Schnell, « d'une „intérieurisation“ ou d'une „immanentisation“ précisément par le fait qu'elle tienne compte et permette de rendre raison du „dehors“ et du „réel“ ». ¹⁶ Ce surgissement du dedans des schèmes en vue des paradigmes nous rappelle – bien que vaguement – ce que Kant a appelé une pensée réfléchissante : il s'agit d'une endogénese dans laquelle un sens se cherche et qui se rapporte en même temps à une extériorité, qui tend déjà vers un réel qui le rende stable. ¹⁷ Toutefois sans une telle réalité, qui chez Platon correspond au monde des idées, il n'y a pas d'ancrage possible du flottement. Or, une telle « *mimesis* active du dedans » fait signe pour Marc Richir à ce qu'il appelle *Leiblichkeit*. ¹⁸ Sans pouvoir entrer dans les détails, soulignons seulement la dimension « *pathique* » de la *χώρα*. Les schèmes déployés du dedans dans la *χώρα* affectent le réceptacle. Platon dit que la nourrice du devenir devient ignée ou aquatique, elle reçoit les formes de la terre et de l'air et elle subit toutes les autres affections qui s'ensuivent (τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὕγρανωμένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσιν 52d-e.). Il y a donc quelque chose dans l'endogenèse et dans le réceptacle qui relève de l'affectivité. La *χώρα* n'est pas simplement le lieu neutre du schématisme transcendantal de la phénoménalisation, mais son support affectif.



Pour approfondir la pensée d'une telle endogenèse, passons maintenant à Schelling. En 1794 il entreprend le commentaire du *Timée* et plus précisément du passage qui va de 27d jusqu'à 53d. ¹⁹ Ce « commentaire » de Schelling est un recueil des notes de lecture, très précieux pour nous, car il documente le développement de la philosophie de la nature. On peut même supposer, comme le fait Franck Fischbach, que « la distinction des deux tâches de la philosophie (la déduction du réel à partir de l'idéal dans l'idéalisme et la construction de l'idéal à partir du réel dans la *Naturphilosophie*) trouve une origine possible dans la fréquentation du *Timée* de Platon par le jeune Schelling. » ²⁰ C'est dans la deuxième partie, plus longue, de ce commentaire que Schelling traduit la *χώρα* comme *Urstoff* ou encore *Urmaterie*. ²¹ Après avoir récapitulé les caractéristiques fondamentales de la *χώρα* (qu'elle est le substrat invisible et amorphe du devenir, susceptible de recevoir toutes les formes et étant la matrice *dans* laquelle et *à partir* de laquelle le devenir se produit) il introduit deux catégories du *Philèbe* pour rendre plus compréhensible la relation entre les formes intelligibles et la matière originelle. La matière originelle devient soumise à la catégorie de

¹⁶ Le sens se faisant p. 212.

¹⁷ L'enjeu pour la phénoménologie serait de penser la *heautonomie* de l'endogenèse contrairement à l'hétéronomie telle que l'on la voit dans le schématisme qui est régi par les paradigmes.

¹⁸ PENF p.467

¹⁹ Michalewski 2005 p. 12

²⁰ Fischbach 2005 p. 113

²¹ Cf. par exemple TH pp. 58-59/72-73.

l'ἄπειρον, l'illimité, tandis que la forme universelle, à celle du πέρας, le limité.²² Ce qui est important ici c'est de voir comment le rapprochement entre la χώρα et l'ἄπειρον accentue le caractère indéterminé et informe de la nature originelle, ainsi que le caractère illimité de la région archaïque de la genèse. Ce substrat obscur va être ensuite schématisé par les éléments constitutifs (en devenant aqueux, igné, éthéré et terreux) lorsqu'il reçoit une forme, une limite, le πέρας. C'est précisément du surgissement de la forme au sein du réceptacle du devenir que témoigne un passage des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* qui a été fortement influencé par le *Timée*.

Il s'agit du passage qui se trouve après l'introduction d'une distinction faite par Schelling dans sa philosophie de la nature et précisément celle entre le fondement et l'existence d'un être [Wesen]. Si tous les êtres ont une existence et un fondement distincts, alors l'être premier, Dieu, doit avoir un fondement aussi. Mais comment Dieu (appelé aussi lumière ou entendement), qui selon certains commentateurs est le succédané du moi dans la philosophie intermédiaire de Schelling, se rapporte à son fondement (appelé aussi nature initiale ou *Sehnsucht* [nostalgie, désir, voire désirement]) qui pourrait donc être compris comme le succédané du non-moi ?²³ Schelling répond à cette question en décrivant la première rencontre de Dieu avec son fondement :

« Ainsi, tandis que l'entendement, ou la lumière posée sur la nature initiale met en mouvement le désir qui tend à revenir en lui-même, et le pousse à la scission des forces (à abandonner l'obscurité), et qu'en cette même scission il fait se lever l'unité secrète de ce qui est scindé – l'éclair de lumière (*Lichtblick*) qui est en retrait – ainsi surgit également pour la première fois quelque chose de concevable et de singulier, et *cela non pas à travers une représentation venue de dehors*, mais à travers une véritable *in-Formation/Imagination (Ein-Bildung)*, puisque ce qui naît s'in-forme (*hineingebildet*) en nature, ou plus exactement, à travers un éveil (*Erweckung*), puisque l'entendement fait se lever l'unité de l'idée en retrait dans le fond scindé. »²⁴

Qu'est-ce qui se passe donc dans cette phrase quelque peu difficile à suivre ? Schelling nous dit que lorsque l'entendement se rapporte à la nature originelle un éclair de lumière ou encore un clignotement se produit qui en même temps fait que quelque chose de concevable se produit. Il s'agit ici, selon nous, de la description de la phénoménalisation. Mais celle-ci n'a pas lieu à travers une représentation venue du dehors, mais à travers une in-formation ou une imagination « *du dedans* », c'est-à-dire à travers une véritable endogenèse. Approfondissons cela en mettant l'accent sur cinq points : (1.) il s'agit ici, d'après nous, d'une reprise de la problématique kantienne du schématisme, le (2.) portera sur le schématisme qui fait clignoter le fondement, le (3.) sur l'imagination comme endogenèse, le (4.) sur le statut du réel et le double mouvement de l'apparition et du retrait et (5.) on s'interrogera sur

²² *Ibid.* 59/73 et *Philèbe* 27 b-c.

²³ Veto p. 121.

²⁴ FS p.148

la relation entre le réel et l'imaginaire dans la région archaïque de la phénoménalisation.

(1.) Si Dieu peut à juste titre être considéré comme le succédané du moi, tandis que le fondement comme celui du non-moi, alors on peut lire les tentatives de Schelling de décrire le rapport de Dieu à son fondement comme une reprise ontothéologique de la problématique kantienne du schématisme. Il s'agit en effet de voir comment l'entendement se rapporte à la nature, ou encore comment le sens du sensible est constitué dans ce rapport, mais cela non pas à partir de la conscience et du divers, mais à partir de l'être premier, Dieu et de son fondement. Il est frappant de constater que Schelling reprend aussi le terme d'imagination pour décrire ce rapport. Cette description n'est certes plus transcendante, mais ontothéologique, donc métaphysique, parce qu'elle part de la prémisse selon laquelle pour pouvoir déterminer l'essence de l'étant en tant qu'étant il faut poser la question de l'étant en totalité, et cela en décrivant l'être premier.²⁵ Cependant, et c'est notre thèse de départ, on peut lire cette ontothéologie schellingienne comme une archéologie et l'on peut en tirer des éléments pour l'archéologie transcendante de la conscience et cela précisément si l'on considère ce passage comme une version métaphysique du schématisme transcendantal.

(2.) L'image utilisée par Schelling pour décrire ce schématisme est celle de l'éclair de lumière. L'éclair de lumière est l'unité secrète de ce qui est scindé, c'est donc l'unité de l'entendement et du fondement. Cependant, cette unité n'existe pas *in actu* avant que la lumière soit posée sur la nature initiale. Or, même dans cette scène archaïque de la première rencontre l'éclair de lumière est en retrait. En effet, et Schelling le dit clairement dans les *Recherches*, chaque fois que l'entendement illumine le fondement, ce dernier s'obscurcit davantage. Ce qui se produit ici n'est donc rien d'autre que le clignotement originel des phénomènes. La temporalité propre de ce clignotement est l'instant de l'éclair, ce qui correspond *grosso modo* à ce que Marc Richir appelle avec un mot de Platon l'*exaiphnes* phénoménologique (mais qui correspond peut-être aussi à l'*Augenblick* heideggérien et à la foudre d'Héraclite qui gouverne tout). Le schématisme fait clignoter le fondement dans l'instantané et c'est ainsi que se produit pour la première fois *in actu* l'unité de l'entendement et du fondement.

(3.) Dans le clignotement se produit pour la première fois quelque chose de concevable et de singulier, c'est-à-dire un phénomène. Mais cette phénoménalisation n'est pas le résultat d'une représentation venue du dehors, mais d'une *Ein-Bildung*.²⁶ C'est donc une certaine version archaïque de l'imagination transcendante qui s'opère dans la phénoménalisation, mais comme c'était aussi le cas dans la *χώρα*, « *du dedans* ». Il s'agit donc ici d'une endogenèse du sens et du phénomène dans le fondement. L'imagination schématise le fondement du dedans et c'est ainsi que ce qui naît s'in-forme (*hineingebildet*) en nature et que la lumière posée sur la nature initiale se trouve prise

²⁵ Pour Heidegger « théo-logie » veut dire « le fait de poser la question de l'étant en totalité. » Mais la pensée schellingienne est aussi ontologique, dans la mesure où elle pose la question de « l'étant comme telle, de l'essence de l'être en général. » Ces deux questions ne peuvent pas être pensées séparément, et c'est cette double question qui caractérise le discours ontothéologique. On voit donc dans quelle mesure le texte que nous venons citer est ontothéologique : il affirme qu'il y a quelque chose dans l'être premier, ou le vivant originel, c'est-à-dire dans le fondement de l'être qui va déterminer l'étant en totalité et l'étant en tant qu'étant est caractérisé par cette même chose. Dans les cadres d'un tel discours l'étant en tant qu'étant peut être compris à partir d'un étant premier, qui comportera toutes les caractéristiques de la totalité de l'étant. (Heidegger 1977 p. 62/95.)

²⁶ Selon l'heureuse expression du Système de l'idéalisme transcendantal – on a affaire au *flottement* de l'imagination entre l'*ἄπειρον* et le *πέρας*, au *Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit* SIT p. 232.

dans ce qui apparaît. C'est bien le cas du *schématisme transcendantal de la phénoménalisation* tel que Marc Richir le définit dans la phrase déjà citée en introduction, où donc « pensée (entendement) et sensibilité (imagination) sont indiscernables, où donc l'imagination pense et la pensée imagine, où par suite, *la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué.* » Le fondement, tout comme la *χώρα*, est schématisé de l'intérieur et c'est là que l'imagination (ou si l'on veut utiliser la terminologie de Richir on devrait plutôt dire la *phantasia*) constitue les phénomènes.

(4.) Mais cette endogénèse ne relève pas non plus ici d'une simple « intériorisation » ou d'une « immanetisation », mais il y a toujours quelque chose qui reste extérieur à cette in-formation, qui demeure en dehors du schématisme de la phénoménalisation, et c'est là que la portée de la philosophie de Schelling pour une pensée du réel devient manifeste. En effet, on l'a déjà mentionné, dans chaque moment de la phénoménalisation il y a quelque chose du fondement qui s'obscurcit davantage, qui résiste à l'in-formation. On constate donc un double mouvement de la phénoménalisation en termes d'apparition et de retrait, un double mouvement qui était aussi souligné par Heidegger et qui est également important dans la phénoménologie de Richir. C'est ce double mouvement qui témoigne du réel, donc de quelque chose qui fait obstacle au travail de l'imagination et qui en même temps participe de la constitution des phénomènes, car ce réel est caché dans le fondement même.

(5.) On voit donc dans quelle mesure la relation entre le réel et l'imaginaire est à chercher dans la scène archaïque de la phénoménalisation. S'il n'y avait rien dans le fondement qui résiste à l'activité de l'imagination, tout phénomène relèverait entièrement de l'imaginaire. Cependant pour pouvoir circonscrire le lieu de ce réel au sein d'une philosophie transcendante il faut descendre au niveau le plus archaïque de la constitution de la phénoménalité. Dans cette région le réel se présente comme le « dehors » de la schématisation « du dedans ». Mais ce « dehors » n'est pas un élément qui s'ajouterait après coup ni quelque chose qui précéderait la phénoménalisation, mais est inscrit dans le processus même de la genèse dans la temporalité propre à celle-ci : l'instant. En effet, la temporalité empirique n'est pas encore constituée à ce niveau là, mais on est, comme le rendra explicite Schelling dans les *Âges du monde*, dans l'immémorial c'est-à-dire dans un passé qui n'a jamais été présent. De quel droit peut-on parler d'une imagination dans ce domaine ? En effet, il ne s'agit pas d'une imagination qui serait une faculté de l'âme, mais plutôt d'une imagination sans sujet, une imagination a-subjective et productrice, ce qui correspond plus à une version a-subjective de la *phantasia* husserlienne ou plutôt à sa reprise par Richir. Ce caractère a-subjectif de l'imagination montre enfin bien pourquoi le terme d'événement est plus approprié à ce registre.



Un travail architectonique permettrait sans doute de mieux situer les éléments que nous avons dégagés chez Platon et chez Schelling pour penser la phénoménalisation et la relation de l'imaginaire et du réel *selon les différents niveaux*. Cette systématisation architectonique doit être pourtant la tâche d'un autre travail, plus long et plus détaillé. Le but de la présente intervention était simplement de montrer comment l'on peut trouver chez Platon et chez Schelling des

éléments conceptuels pour penser la phénoménalisation en relation avec le réel et l'imaginaire. En guise de conclusion, signalons seulement un autre problème, crucial pour la refonte de la phénoménologie entreprise par Richir. Ce problème consiste dans la détermination du statut de l'idéalité. Chez Platon ce sont les idées qui gouvernent la schématisation dans la *χώρα* dans la mesure où ce schématisme est une *mimesis*, et chez Schelling c'est l'entendement qui fait clignoter le fondement en tant que lumière posée sur le fondement – bien que (et il y a là sans doute une circularité) cette nature soit le fondement même de Dieu. Or, c'est à propos d'une telle primauté de l'idéalité que nous citerons, pour finir, les considérations programmatiques des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* de Richir :

« Et si l'idéalité en sons sens ancien, instituée par Platon, doit elle aussi être mise hors circuit – pour nous en tant qu'elle procède d'une *institution symbolique* aussi subtile que complexe –, de quoi donc la phénoménologie telle que nous l'entendons peut-elle parler ? Peut-elle encore être philosophie ? N'est-elle pas vouée, tout comme le *logismos* (« raisonnement ») bâtard qui permet de penser la *chôra* dans le *Timée*, à glisser comme en rêve, d'apparences en apparences ? C'est bien là pourtant ce que nous avons initié, dans l'innocence des commencements, avec nos *Recherches phénoménologiques*. »²⁷

Et il continue un peu plus loin :

« Ainsi la phénoménologie telle que nous la proposons revient-elle à retourner toute la perspective du *Timée* platonicien comme un gant. Il en résulte bien l'effroyable complexité que l'on est amené à rencontrer dès que l'on rend tous ses droit à ce qui devient toujours sans jamais être (étant) : il y a bien devenir ou genèse, mais celle-ci est infinie, et indéfiniment explicitable, an-archique et a-téléologique, car ni l'intelligible ni le doxique n'y sont des principes et des fins. »²⁸

Penser le devenir d'une telle façon est sans doute une tâche très complexe et peut-être même impossible. Cependant, si l'on procède en phénoménologie c'est la seule tâche qui nous est propre. Platon et Schelling ont ouvert la voie pour accéder à ce niveau, mais il faut aller encore plus loin, au-delà ou en deçà de l'institution de l'idéalité, là où les phénomènes comme rien que phénomènes clignotent dans le lieu indéterminé entre l'apparition et la disparition.

²⁷ FPTE p. 259.

²⁸ FPTE p. 264.

Bibliographie et abréviations*Œuvres des Platon :*

- TIMÉE PLATON : *Timée*, Paris : Les Belles Lettres, 1925
 PHILEBE PLATON : *Philèbe*, Paris : Les Belles Lettres, 1941

Œuvres des Richir :

- PTE PHENOMENES, TEMPS ET ETRES - ONTOLOGIE ET PHENOMENOLOGIE, Jérôme Millon
 - coll. Krisis - Grenoble - février 1987
 FPTE FRAGMENTS PHENOMENOLOGIQUES SUR LE TEMPS ET L'ESPACE, Jérôme Millon –
 Coll. Krisis - Grenoble – octobre 2006
 PENF PHENOMENOLOGIE EN ESQUISSES – NOUVELLES FONDATIONS, Jérôme Millon – Coll.
 Krisis - Grenoble - janvier 2000

Œuvres des Schelling :

- FS* SCHELLING, F.W.J.: *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (trad. Courtine,
 J-F. et Martineau, E.) in. Œuvres métaphysiques, Paris : Gallimard, 1980, pp. 115-196.
 TH* SCHELLING, F.W.J.: *Le Timée de Platon* (trad. Michalewski, A.) Villeneuve d'Ascq : Presses
 universitaires du Septentrion, 2005
 SIT SCHELLING, F.W.J.: *System des Transzendentalen Idealismus*, Werke. Band 2, Leipzig 1907

Autres textes :

- BLUMENBERG 2006* BLUMENBERG, H. : *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris : Vrin, 2006
 COURTINE 1990 COURTINE, J-F. : *Extase de la raison*, Paris : Éd. Galilée, 1990
 DERRIDA 1993 DERRIDA, J. : *Khôra*, Paris : Galilée, 1993
 FINKELBERG 1996 FINKELBERG, A.: *Plato's Method in Timaeus* in. *The American Journal of Philology*, Vol.
 117, No. 3 (Autumn, 1996), pp. 391-409
 FISCHBACH 2005 FISCHBACH, F. : *Schelling : du Timée à la Philosophie de la nature* in. *Le Timée de*
Platon, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2005
 HEIDEGGER 1977* HEIDEGGER, M. : *Schelling. Le traité de 1980 sur l'essence de la liberté humaine* (trad.
 Courtine, J-F.), Paris : Gallimard, 1977

- HEIDEGGER 1967 HEIDEGGER, M. : *Introduction à la métaphysique* (trad. Kahn,G.), Paris : Gallimard, 1967
- KRV KANT, I. : *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1787 (A); 1789 (B). (trad. fr. Alain Renaut, Paris, Aubier, 1997).
- MICHALEWSKI 2005 MICHALEWSKI, A. : *Commentaire du Le Timée de Platon de Schelling* in. *Le Timée de Platon*, Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2005
- SALLIS 1999 SALLIS, John 1999, *Chorology*, Indiana University Press, Bloomington.
- LE SENS SE FAISANT SCHNELL, A: *Le sens se faisant*, Bruxelles,. Editions Ousia, 2011
- TENGELYI-GONDEK TENGELYI, László ; GONDEK, Hans-Dieter: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- CORNFORD CORNFORD, F. M., *Platos Cosmology*, Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing, 1997
- VETŐ 1977 VETŐ, M. : *Le Fondement selon Schelling*, Paris : Beauchesne, 1977

**Dans le cas où on donne la référence selon deux paginations, la première se réfère à l'édition de la langue originelle, tandis que la deuxième à la traduction française.*

Ex : SP p.436 (édition allemande)/217 (édition française)

