

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de
l'Université de Liège

Volume III, numéro 1
Janvier 2007

<http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Paul DUCROS

« Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? »

Phénoménologie d'une limite de la perception 3-53

« Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? » Phénoménologie d'une limite de la perception

§ 1. Une limite de la perception

La perception, pensée comme vécu dans une dimension radicalement eidétique, est principalement perception en esquisse et par esquisse. Chaque esquisse est une apparition constituant la chose dans son apparaître. En elle-même elle est simplement unilatérale, n'exposant qu'un côté de la chose qui se donne alors en orientation. Si ce n'est à chaque fois qu'une face qui se donne en propre, c'est toujours néanmoins la chose comme multiplicité de ses faces que je perçois. L'apparition en propre s'articule donc nécessairement à une multiplicité d'apparitions impropres, la face donnée en propre — comme pleine présence — est alors accompagnée, bordée, des autres faces improprement données. La pleine présence de la face que je perçois effectivement est dans un lien organique nécessaire avec du non-perçu effectivement, mais qui peut l'être. La présence du perçu comme transcendance est l'articulation de la présence effective d'une face avec la non-encore-présence des autres. L'apparaître comme transcendance de la chose perçue est ainsi constitué de beaucoup plus de vide que de plein, et c'est justement cette articulation d'une simple face

pleine à une multiplicité de faces vides qui fait la présence transcendante du perçu. Il faut comprendre que la chose comme tout est esquissée, parce qu'une apparition unilatérale en propre (l'esquisse elle-même) renvoie et *esquisse* les autres apparitions impropres de la même chose.

Lorsque, à la fin du § 30 de *Chose et espace*¹, Husserl thématise le statut de l'objectivité spatiale, il précise que chaque esquisse « pointe vers l'avant », qu'elle est caractérisée par un « pointer anticipateur » qui consiste en ce qu'elle est le « pressentiment » de la suivante. Chaque esquisse est apparition en propre, tout en anticipant sur une apparition impropre qui devra — dans l'actualisation qu'elle sera — remplir l'attente et la confirmer. Chaque esquisse en tant qu'apparition en propre est donc remplissement de l'apparition impropre qui accompagnait le propre de l'apparition précédente. Cette confirmation dans l'apparition par remplissement fait la perception. Si celle-ci consiste en un remplissement progressif, elle est aussi — et surtout — du remplissable toujours à venir que le sujet, dans sa vie percevante, anticipe perpétuellement. Par ailleurs ce remplissement à venir implique nécessairement un *évidement* de cela même qui s'était donné en propre : l'apparition précédente, si elle est retenue, ne l'est pas comme apparition en propre mais bien comme l'impropre de ce qui est passé. Bref, le remplissement progressif de la perception n'abolit en rien l'apparition en esquisse et unilatérale du percevoir lui-même. Ce n'est toujours, à chaque phase, qu'une face que je perçois — visuellement et tactilement — de la chose. Il n'en reste pas moins vrai, ainsi que Husserl le souligne dans ce même passage du § 30 de *Chose et espace*, que « l'aspect unilatéral s'élargit jusqu'à l'omnilatéral ». L'omnilatéralité de la chose, c'est-à-dire la totalité de ses faces, se donne à partir de l'unilatéralité, qui est l'apparition en propre en esquisse de la chose. Toutefois l'idée n'est pas que le sujet percevant pourrait s'affranchir de l'apparition unilatérale et percevoir en simultanéité toutes les faces de la chose, il faut au contraire entendre que, *dans* l'unilatéralité que je vis, se donne l'omnilatéralité

¹ Husserl, *Hua XVI, Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1973, p. 103 ; *Chose et espace*, tr. Jean-François Lavigne, PUF, Épiméthée, 1989, p. 132.

de la chose qui ne peut alors se donner en propre : dans la face que je perçois en propre l'ensemble de toutes les autres est pressenti, mais seulement pressenti — c'est-à-dire jamais proprement donné. Ce non-donné en propre est ce qui pourra devenir apparition en propre et qui a d'ailleurs déjà pu l'être. Aussi y a-t-il un lien organique entre l'apparition en propre actuelle et celle à venir (ou même celle advenue) ; ce lien est l'omnilatéralité. Cette dernière ne signifie pas que tout est donné, ni même que tout va l'être ou pourrait l'être, mais que chaque apparition unilatérale contient la possibilité de toutes les autres apparitions unilatérales qui la confirmeraient. En ce sens la chose est *multiplicité*, c'est-à-dire ensemble constitué d'une infinité d'éléments reliables par une règle axiomatique telle que pour chaque élément considéré un à un je peux l'articuler à tous les autres, donnables. L'omnilatéralité multiple n'est pas la clôture de l'objet, elle est au contraire l'ouverture à des possibilités multipliables qui ont entre elles un lien, une cohérence. La perception est donc fondée par une règle axiomatique, qui est celle de la confirmation possible de chaque apparition en propre par toute apparition impropre. Mais, répétons-le encore, chaque phase de perception n'est qu'une apparition unilatérale. Le passage à l'omnilatéralité n'est en fait que le passage d'une apparition à l'autre, chacune est unilatérale mais chacune remplit l'attente de la précédente et attend son remplissement par la suivante. L'omnilatéralité est la cohérence du passage d'une unilatéralité à l'autre ; en ce sens l'omnilatéralité est la succession de simples unilatéralités habitées par le vide de la rétention et, surtout, de l'anticipation.

L'omnilatéralité est apparition même de l'objet comme esquissé puisqu'elle est passage d'une unilatéralité à une autre. Cette succession des apparitions à chaque fois unilatérales, mais donnant ainsi l'omnilatéralité, si elle est fondée par une règle axiomatique est — plus originairement encore — *motivée* par des kinesthèses, par des sensations du *se mouvoir* du corps propre vivant. Plus précisément le *décours* des apparitions est toujours parallèle à un *décours* kinesthésique : ainsi des apparitions visuelles (que la psychologie, même phénoménologique, peut appeler *images*) sont-elles toujours liées à des sensations oculomotrices qui, renvoyant au corps propre et par là-

même à la subjectivité constituante, sont plus originaires que les apparitions elles-mêmes, au point qu'il faut comprendre qu'elles *motivent* les images visuelles et les portent¹. Le *pointage anticipateur*, l'*intention en attente de remplissement* — qui sont la dynamique des apparitions de perception — sont fondés par les kinesthèses, par le *se mouvoir du corps* que celui-ci, dans sa vie même, éprouve perpétuellement. Les kinesthèses de la corporéité vivante sont la vie même de la perception, et constituent fondamentalement l'objet perçu. Celui-ci est *chose spatiale*, en ce sens que la chose est toujours spatiale, que la spatialité est sa caractérisation comme chose. S'il y a plusieurs niveaux de constitution de cette spatialité dont le plus primordial (nous y reviendrons ultérieurement) est la bidimensionnalité, il faut considérer que c'est dans la tridimensionnalité, dans la spatialité volumétrique et stéréométrique que la spatialité comme choséité même de la chose culmine. La chose spatiale est téléologiquement tridimensionnelle. Or, dans son volume, elle ne peut apparaître que par la *clôture* de ses apparitions bidimensionnelles. Toutefois celle-ci n'est pas l'achèvement de la chose car les apparitions bidimensionnelles — qui sont unilatérales — sont multiples et multipliables à l'infini dans la *possibilité* qu'elles offrent de remplissement des autres apparitions bidimensionnelles unilatérales. Lorsque toutes les apparitions *possibles* dans leur infinie multiplication, *peuvent* s'articuler à une apparition bidimensionnelle unilatérale en propre, lorsque de celle-ci la multiplicité d'impropriété — dans son impropriété même — peut être pressentie et anticipée, il y a clôture des apparitions, qui donne la chose dans sa volumétrie. Cette clôture, comme pure possibilité, est bien sûr motivée par le *se mouvoir* du corps propre ; celui-ci ayant nécessairement une *situation*, il donnera nécessairement une apparition dans l'unilatéralité. Le volume de la chose n'est pas la saisie en propre de toutes ses faces, mais le pressentiment que la face que je ne perçois pas pourra être perçue et confirmera celle que je perçois actuellement, telle que je la perçois dans la phase que je suis en train de vivre. Le *devant* actuellement perçu a un *arrière* que je sais percevable, et c'est pourquoi la chose m'apparaît en son volume. Le corps propre (mon

¹ *Hua XVI, op. cit.*, § 48 à 57, p. 164 à 203 ; tr. fr., p. 200 à 243.

corps) m'offre cette possibilité : sachant — par un sentir — que je *peux* percevoir cette face cachée, la chose se donne dans sa spatialité authentiquement tridimensionnelle. Plus précisément, Husserl établit qu'une synthèse des apparitions bidimensionnelles unilatérales a lieu lorsque la dernière rejoint à l'identique la première et que ce décours des apparitions s'est accompagné, en parallèle, d'un décours oculaire dont le dernier moment coïncide avec le premier¹. C'est un véritable cycle des apparitions, parallèle à un cycle kinesthésique, c'est-à-dire un *faire le tour* pensé en idéalité qui est constituant de la chose dans sa volumétrie. La chose dans son volume est close, quand un cycle d'apparitions unilatérales et bidimensionnelles se boucle sur lui-même, lorsque le tour de toutes ses apparitions possibles — dans leur infinité multipliable — *peut* advenir. Ce bouclage des apparitions est parallèle au bouclage des kinesthèses, dès lors ce sont elles qui motivent la boucle des apparitions. La chose m'apparaît en volume lorsque j'en fais le tour, lorsque mon corps (qui n'est plus simplement animé de kinesthèses oculomotrices, mais aussi haptiques et tout simplement de motricité, de pur *se mouvoir* du corps) en fait le tour, mais à la condition de penser cette corporéité en dehors de toute facticité empirique mais comme idéalité pure. Ce *bouclage*, ce *faire le tour*, pensé dans une radicalité eidétique ouvre à l'infinité et à l'impossibilité d'un achèvement. En outre le *se mouvoir* du corps dans ce *faire le tour* de la chose, pour la faire chose, impliquera une modification de l'index d'horizon qui accompagne toujours la perception de la chose spatiale. Tout objet perçu, quand bien même mon attention se focalise sur lui, est accompagné d'un *halo*. La forme de l'horizon se donne avec la chose que je perçois. Mon *se mouvoir* qui va donner une autre face de la même chose, va la poser liée à la même forme qu'est l'horizon, mais celui-ci se sera modifié quant à son contenu. Dès lors c'est une nouvelle possibilité d'infinitisation qui s'ouvre au sujet percevant dans sa vie corporante. La perception fondée par le corps propre, lorsqu'elle est saisie comme vécu immanent, ne s'achève jamais, mais s'ouvre à une infinitisation.

La chose, en tant qu'objet perçu, se donne ainsi comme *fixe* : le *repos* est l'apparaître même de la chose constituée par la perception.

¹ *Hua XVI, op. cit.*, § 64 à 69, p. 227 à 243 ; tr. fr. , p. 271 à 287.

Or cette dernière, dans sa dimension archi-subjective, est essentiellement modification et altération. En effet le sujet percevant vit perpétuellement le passage d'une phase perceptive à une autre, et tel que chaque phase est elle-même passage. La modification essentielle du vécu de perception constitue l'identité à soi dans le repos du perçu. Les kinesthèses motivantes sont pure altération, elles motivent des apparitions exposantes qui sont elles aussi en modification. Ces apparitions se confirment par remplissement dans leur propre écoulement, elles constitueront l'identité à soi de la chose. L'apparaître en identité de la chose résulte donc de la confirmation remplissante du flux des apparitions. Cette unité chosique est relayée, renforcée par l'apparaître en *repos* qui est, quant à lui, fondé par les kinesthèses et leur propre continuité d'écoulement. Le repos est bien fondé par l'altération. Plus précisément nous devons dire que l'identité de la chose qui est son unité, qui fait d'elle *une* chose est constituée par la confirmation remplissante des apparitions. Les apparitions se confirmant, c'est *une* chose qui se donne. Cela n'en signifie pas moins que l'unité de la chose se constitue par l'altération des apparitions. L'unicité comme apparaître est renforcée par le *repos* de la chose qui la confirme. Or ce repos chosal est constitué, non pas au niveau de apparitions, mais dans les kinesthèses elles-mêmes et dans leur continuité. C'est dire à nouveau que l'unicité (car le repos est unicité) est constituée par l'altération archi-subjective du corps propre. Ainsi l'identité à soi de la chose spatiale perçue, qui se donne dans son apparaître comme unité et repos, est-elle constituée par la subjectivité foncièrement altérante et en modification des apparitions et de leur motivation kinesthésique. Il faut rigoureusement entendre que l'identité en repos de la chose est le fruit du *se mouvoir* de la corporéité vivante. Cela se joue, ainsi que le précise une note du § 30 de *Chose et espace*, pour la plus minimale modification kinesthésique. Ainsi « la plus légère variation oculaire met déjà en jeu intention et remplissement »¹. Même à considérer un corps propre qui serait rigoureusement immobile (pas même dans une altération céphalotrice) un mouvement latéral ou vertical des yeux est possible qui produira une modification des apparitions visuelles dans laquelle

¹ *Hua XVI, op. cit.*, p. 103 ; tr. fr., p. 132.

chacune anticipera la suivante et remplira (de façon concordante) la précédente. Un champ sensible d'apparitions visuelles se constitue qui, par son remplissement, donnera la chose dans son identité. Or ce champ des apparitions visuelles les plus élémentaires est animé par les variations oculomotrices les plus simples : le seul mouvement du regard est intention de remplissement, c'est lui qui porte l'apparition au-delà de son propre *ponctuel* vers son *à remplir* qui la confirmera. Le corps propre dans ses dimensions les plus élémentaires est toujours un *se mouvoir* qui fonde les apparitions, motive leur remplissement, pour constituer l'apparaître en identité et en repos de la chose. En outre cette simple oculomotion ouvre à un *se mouvoir* plus ample, mettant en jeu des kinesthèses liées au toucher et à la pure motricité, qui constitueront d'autres champs sensibles ; ceux-ci par leur synthèse, radicaliseront la constitution même de la chose dans son identité et son repos intrinsèque. Répétons-le encore : le *se mouvoir* du corps constitue l'apparaître de la chose comme objectité *une et en repos*¹.

Or, juste après avoir ainsi donné les principes phénoménologiques fondamentaux de la perception à la fin du § 30 de *Chose et espace* et les avoir précisés dans la note afférente, Husserl achève celle-ci par une exclamation interrogative qui viendrait, à ses yeux mêmes, ruiner sa propre analyse : « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? »². L'éclair est un phénomène, au sens rigoureusement phénoménologique de vécu (et non essentiellement météorologique), que la phénoménologie de la perception échouerait à décrire. Fink pourra le souligner trente ans après la mort de Husserl³, mais ce dernier l'indiquait dès 1907 lorsqu'il mettait en œuvre les descriptions parmi les plus puissantes du vécu de perception. Par une telle question, Husserl désigne une limite de la phénoménologie de la

¹ Pour une analyse plus complète et plus précise de cette phénoménologie de la perception, nous renvoyons à notre étude *La chose* (in *Recherches husserliennes*, numéro 22, décembre 2004, p. 31 à 110).

² *Hua XVI, ibid.*

³ Eugen Fink, *Analytique de la conscience et problème du monde*, in *Proximité et distance*, tr. Jean Kessler, Millon, 1994, p. 241.

perception. Celle-ci peut rendre compte de la constitution de la chose en volume essentiellement en repos, mais du coup d'autres apparaissances — qui se donnent pourtant comme présents et dans une présence — ne peuvent être reconduits à leur source constituante. Bref, un phénomène de perception échappe à une phénoménologie de la perception. Ainsi pourrait-on trop rapidement conclure, ainsi que semblerait presque le faire Fink, que la phénoménologie de la perception husserlienne est insuffisante et qu'elle doit être dépassée.

Nous remarquerons tout d'abord que cette difficulté n'a pas échappé à Husserl lui-même et que, comme très souvent dans ses cours, lorsqu'il est porté par la radicalité de sa recherche, il n'occulte aucune des limites auxquelles sa propre pensée peut se confronter. Néanmoins Husserl se contente d'énoncer brièvement la difficulté, par une simple interjection : « Mais l'éclair dans la nuit de tempête ? ». Autrement dit la limite en elle-même n'est pas thématifiée, mais simplement suggérée. Nous sommes alors invités à la préciser. Ainsi pourquoi *l'éclair*, lorsqu'il surgit *dans la nuit de tempête*, est-il un problème et une limite pour la phénoménologie de la perception ? En quoi celle-ci a-t-elle ou aurait-elle du mal à décrire notre perception visuelle d'un éclair dans la nuit de tempête ?

La compréhension d'une telle difficulté ne pourra se faire que dans le champ de la phénoménologie de la perception, à partir de sa démarche et de ses principes de fond que nous avons préalablement rappelés. L'objet intentionnel doit donc toujours être notre guide. Aussi est-ce l'éclair dans son apparaître que nous devons tout d'abord prendre en considération. Or l'éclair apparaît simplement dans et comme un surgissement dans lequel, aussitôt, il disparaît. L'apparaître de l'éclair est, presque simultanément son disparaître. Il y a, certes, une certaine stance de l'éclair, mais qui ne se prolonge en rien. L'événementialité de l'éclair le soustrait à la durée qui est le propre même des objets perçus dans leur permanence. Ceux-ci se donnent avec une stabilité, une fixité, que l'éclair contredit. L'éclair est bien perçu, pourtant son être perçu déroge à l'apparaître des choses spatiales mondaines qui sont, il est vrai, l'objet privilégié de la phénoménologie de la perception husserlienne. L'apparaître dans sa transcendance résulte des apparitions immanentes. Dès lors la

spécificité de l'apparaître de l'éclair doit être trouvée dans celle des apparitions de la subjectivité archi-immanente. La permanence des choses perçues courantes provient du *décours* des apparitions et de leur remplissement. Ainsi doit-on provisoirement en conclure que l'apparition d'éclair se résume en une seule phase car elle ne remplit aucune apparition précédente qui anticiperait sur elle, et qu'elle-même n'anticipe sur aucune apparition qui la confirmerait. Il ne s'agit pas simplement d'entendre que l'apparition ponctuelle se trouve déçue par une autre, car cela signifierait — dans le cadre de la phénoménologie husserlienne — que cette apparition serait dans l'attente du remplissement. Plus radicalement il s'agit de comprendre que l'apparition n'anticipe pas. En elle-même elle est apparition en propre qui n'impliquerait aucun impropre qui aurait à la confirmer, et si tel est le cas c'est parce qu'elle n'est le propre remplissement d'aucun impropre qui l'aurait précédée. L'instantanéité de l'éclair doit être eidétiquement saisie comme apparition qui ne s'inscrit pas dans un *décours* porté par le remplissement. Plus précisément l'instantanéité de l'éclair n'est pas sa disparition dans son apparition, l'apparaître de l'éclair propose en effet une certaine stance. C'est elle qui, justement, va disparaître. Cela implique une certaine continuité du *décours* des apparitions et, donc, un remplissement des différentes phases d'apparitions. C'est justement lui qui ne peut tenir, ce qui nous paraît confirmer le non-remplissement des apparitions et que le phénomène de l'éclair ne s'inscrit donc pas dans un *décours* d'ensemble des apparitions. Alors que tout vécu de perception est fondamentalement porté par un tel *décours*, le phénomène de l'éclair s'y soustrait et y fait comme exception. Or nous avons rappelé plus haut que le *décours* des apparitions dans sa continuité par remplissement, est motivé par les kinesthèses et le *se mouvoir* du corps propre. Ainsi doit-on considérer — mais nous nous contentons ici de le suggérer car nous développerons cela plus avant — que le phénomène de l'éclair met en jeu une inhibition du corps propre dans sa motricité la plus interne. Une impossibilisation du *se mouvoir* est certainement, nous le verrons, la source archi-subjective de l'apparaître de l'éclair. Par ailleurs le *décours* des apparitions se remplissant dans la continuité, motivé par le *se mouvoir* du corps propre, fait que les apparitions doivent être

entendues comme des *esquisses*. La chose se donne comme esquissée dans et par les esquisses : par leur continuité, la chose dans son omnilatéralité *peut* se donner mais ne se donne effectivement qu'unilatéralement, dans une esquisse. Se donnant à chaque fois dans une esquisse en propre impliquant comme impropres les autres faces, la chose se donne dans sa volumétrie. La chose est chose spatiale tridimensionnelle parce que les faces restant dans l'ombre accompagnent celle qui se donne pleinement dans une simple bidimensionnalité. Mais si des faces impropres accompagnent, dans une modification toujours possible, la face propre, c'est parce que depuis celle-ci le corps propre sait qu'il peut toujours rendre propres les faces impropres. S'il y a inhibition du corps propre dans son *se mouvoir*, seules des apparitions en propre se donneront, mais qui ne seront pas des esquisses et qui ne seront accompagnées d'aucune ombre pour la perception. Tel est le phénomène de l'éclair : nous ne le voyons pas en esquisses, ainsi que le souligne Fink¹. Or, répétons-le encore, l'éclair est bien perçu, je le vois et il apparaît comme présence que n'annule en rien son évanescence. La présence de l'éclair n'est peut-être même que présence, liée à aucune forme d'absence, et c'est pourquoi il est évanescent. L'éclair déroge alors au statut de la chose qui se constitue par esquisses. Il semblait que seules des esquisses soient constituantes de la chose, que nous ne percevions ainsi que par esquisses. Or l'éclair est bien perçu, mais sans esquisses. On ne peut pas même parler d'unilatéralité à son propos, mais de pure et simple bidimensionnalité. C'est alors dire qu'il y a une dimension de la perception qui relève de la simple bidimensionnalité. Un vécu de perception constituant une stricte platitude se joue ici : il correspond à une dimension archi-originale de la perception.

À ce titre l'éclair constitue bien une limite de la perception et pour une phénoménologie de la perception. Mais une *limite* n'est pas un au-delà, la limite appartient à cela même qu'elle circonscrit et le fait apparaître dans sa dimension la plus essentielle ou tout au moins la plus originale. Ainsi pensons-nous que *l'éclair dans la nuit de tempête* peut être rigoureusement décrit par la phénoménologie de la perception et comme phénomène de perception, sans faire intervenir

¹ *Ibid.*

d'autres vécus. Il ne signifie en rien l'insuffisance de la phénoménologie husserlienne qui échouerait à décrire certains vécus de perception. Nous considérons au contraire — et nous tenterons de l'établir — qu'elle parvient à la décrire. Si Husserl insiste tant sur la description de la chose spatiale dans sa tridimensionnalité, ce n'est pas par indigence mais parce qu'il s'agit là de ce qui *captive* le plus l'attitude naturelle, de ce qui s'impose le plus immédiatement à nous et dont la phénoménologie doit rendre compte. Mais Husserl n'a jamais clôturé sa propre réflexion, il a au contraire toujours invité la postérité à la prolonger au-delà de ce qu'il avait pu dire à la lettre, et en tentant d'éclairer les difficultés qu'il avait parfois lui-même indiquées. Ainsi ne s'agit-il pas d'affirmer que Husserl n'a rien à dire sur l'éclair, mais plutôt de tenter de saisir comment une phénoménologie de la perception qui s'efforce d'être rigoureuse peut élucider le phénomène de l'éclair et rendre compte des limites de la perception en s'installant au cœur même des dimensions les plus primordiales de cette perception pensée comme vécu dans son essence.

§ 2. La présence fugace de l'éclair

L'éclair dans son apparaître possède un caractère disparaissant, une *fugacité* (*Flüchtigkeit*), qui l'apparenterait à un vécu de *phantasia*. La limite perceptive de l'éclair pourrait signifier qu'en lui nous sortons de la perception proprement dite pour verser dans la *phantasia*, ou que l'éclair se définirait comme l'irruption — au sein d'un décours perceptif — d'un vécu de *phantasia*.

Avec ce dernier nous sommes au cœur du champ de la représentation dans lequel les choses apparaissent en images et comme images, où leur apparaître est celui de leur image qui leur ôte toute présence¹. Le vécu de *phantasia*, mais qui n'est pas celui de la perception d'une image mondaine (un tableau ou une photographie,

¹ *Hua XXIII, Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung*, éd. Eduard Marbach, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980, § 26 à 39, p. 54 à 81 ; *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, tr. Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, Millon, 2002, p. 92 à 113.

par exemple), donne les objets dans leur non-présence ; à ce titre il se distingue absolument de toute expérience perceptive. Lorsque, pris dans ma rêverie, j'imagine un centaure, il se donne en dehors de toute perception et son apparaître est celui d'une non-présence. Imaginer un étant c'est se le représenter, c'est-à-dire se le donner et le faire apparaître comme non présent. Cet apparaître en non-présence n'exclut pas la possibilité de la clarté et de la netteté : je peux imaginer très distinctement les différents traits de mon centaure, il n'en apparaîtra pas moins avec une conscience de non-présence. Par ailleurs, Husserl insiste sur le fait que mes vécus de *phantasia*, dans leur majorité, me donneront plutôt des caractères variables et changeants dans lesquels le netteté alternera avec la pâleur, et où l'objet visé apparaîtra pour aussitôt disparaître. Ainsi y a-t-il une variabilité de l'apparaître du représenté en *phantasia*, qui nous conduit à considérer que la netteté n'est qu'une possibilité de la variabilité elle-même. La variabilité caractérise donc fondamentalement le vécu de *phantasia*. Et c'est justement parce qu'il est variable qu'il ne peut donner la présence avec ses caractères d'unité, de fixité, de stabilité et de repos. Or cette variabilité nous devons la comprendre dans le réel immanent des vécus, c'est-à-dire dans les apparitions mêmes. L'apparaître en non-présence du représenté est fondé par la spécificité des apparitions de *phantasia*. En effet celles-ci ont fondamentalement et essentiellement un caractère *protéiforme* (*proteusartig*), c'est-à-dire foncièrement changeant et variable, qui fait que l'objet représenté en *phantasia* ne cesse de se modifier, se donnant tantôt avec netteté, pour s'atténuer ensuite dans sa pâleur, et pour que son apparition alterne aussitôt avec sa disparition. Telle est la non-présence du représenté en image de *phantasia*. L'apparition-de-*phantasia* (*Phantasieerscheinung*) qui donne l'image de la chose, la constitue dans une forme d'apparaître instable qui lui ôte toute présence. Si l'image de la chose, si l'apparaître en image de la chose, est non-présence de la chose c'est par le *protéiforme de l'apparition-de-phantasia*. Le changement répété de la chose en image, qui est sa non-présence constitutive, a sa source dans l'immanence de l'apparition-de-*phantasia* fondamentalement variable. Je peux viser le même objet dans la *phantasia*, mais il se donnera de façon toujours changeante et

par là-même non présente parce que l'apparition-de-*phantasia* qui le donne en image, est fondamentalement protéiforme. Il s'ensuit que, au sein d'un vécu de *phantasia*, et à la différence de tout vécu de perception, il n'y a pas de réel écart entre l'apparaître (*erscheinen*) et l'apparition (*Erscheinung*) : l'apparaître est son apparition. Aussi correspond-il, peut-être plus essentiellement que tout vécu de perception, à l'archi-immanence de la subjectivité. En effet si l'apparaître est lié à la transcendance de la présence et l'apparition à l'immanence même des vécus, leur distinction au sein de la perception implique que le réel des vécus de la subjectivité est toujours lié à une altérité à soi dans laquelle il s'écrase, alors que leur rapprochement et même leur identité, dans la *phantasia*, correspond à la seule immanence de la subjectivité. Mais le plus essentiel nous paraît ici de souligner que tout vécu de *phantasia* met en jeu une discontinuité au cœur même de l'apparition. L'apparition-de-*phantasia*, dans son réel archi-immanent, est essentiellement discontinu¹.

L'enjeu est alors de comprendre comment l'apparition-de-*phantasia* se constitue par ce *protéiforme* qui fait sa discontinuité. Toute apparition-de-*phantasia* constitue, dans une archi-immanence, la chose comme représentée. Cela signifie, pour la phénoménologie husserlienne — qui, ici, reprend toute une tradition métaphysique classique —, qu'un acte d'appréhension vise l'objet pour le donner dans sa spécificité. Ainsi y a-t-il une *appréhension de phantasia* qui constitue l'objet comme représenté, c'est-à-dire se donnant dans une non-présence. Le classicisme de la pensée — jusque dans la phénoménologie — affirme que cet acte d'appréhension s'exerce sur un contenu hylétique, appréhende justement un champ de sensations pour, de la sorte, constituer l'objet. Ainsi pourrait-on croire qu'un

¹ Si l'apparition-de-*phantasia* est subjectivité archi-immanente, peut-être plus authentique que tout vécu perceptif, et si elle est constituée de vécus fondamentalement discontinus, il faut alors affirmer que la subjectivité transcendantale n'est pas essentiellement continuité, ou que sa dimension essentielle ne se résume pas dans la continuité. Contentons-nous de suggérer une telle piste de lecture, qui mériterait de très longs développements. Signalons que c'est dans cette voie que se dirige Marc Richir dans ses derniers ouvrages (notamment dans *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, 2000 et *Phantasia, imagination, affectivité*, Millon, 2004).

même champ sensible serait traversé tantôt par une appréhension perceptive, tantôt par une appréhension de *phantasia* : les mêmes sensations, selon la forme qui les appréhende, pourraient donner aussi bien une perception qu'une apparition-de-*phantasia*. Or, il n'en est rien aux yeux de Husserl : la spécificité de l'acte d'appréhension est nécessairement liée à celle des contenus sensibles qu'elle appréhende. Mieux encore — et la phénoménologie s'écarte alors de tout classicisme philosophique — si nous sommes radicalement dans le réel de la subjectivité dans son archi-immanence, nous devons considérer que la spécificité d'un champ sensible conduit à la spécificité de son acte d'appréhension : champ sensible et appréhension sont étroitement liés l'un à l'autre ; ils sont au fond deux dimensions d'un même vécu d'apparition. Ainsi s'il y a une spécificité de l'appréhension de *phantasia* (qui la distingue de toute appréhension de perception) c'est qu'il y a une spécificité du champ sensible : ainsi existe-t-il un champ sensible de *phantasia* (composé de *phantasmata*), eidétiquement différent de tout champ sensible de sensations. Ces dernières doivent être rigoureusement distinguées des *phantasmata*. Si la perception appréhende des champs sensibles de sensations, la *phantasia* appréhende des champs sensibles de *phantasia*. La spécificité de l'appréhension de *phantasia* est alors motivée par celle des *phantasmata*. La nature même de l'apparition-de-*phantasia* doit donc s'évaluer au niveau même de ses champs sensibles spécifiques. Le protéiforme de l'apparition-de-*phantasia* a sa source dans les *phantasmata*. La variabilité, le changement et l'instabilité du représenté — qui font sa non-présence — sont fondés par la spécificité du sensible de la *phantasia*. Bref, le protéiforme variable et fugace de toute apparition-de-*phantasia* est celle de ses *phantasmata*. En eux gît le sens de l'intermittence et de la discontinuité. En effet un même champ sensible de *phantasia* n'a « pas d'unité continue dans le temps »¹. Un champ visuel de *phantasia*, par exemple, ne se constituera dans aucune continuité de succession. Ses images ne se suivront pas. À ce titre un champ visuel de *phantasia* se distingue de tout champ de sensations visuelles qui sont, dans leur niveau hylétique même, dans une continuité. Or, et

¹ *Hua XXIII, op. cit.*, § 36, p. 75 ; tr. fr., *op. cit.*, p. 108.

toute la phénoménologie de la perception le montre, cette continuité des impressions sensibles vient de leur dimension essentiellement remplissante. Chaque sensation est un plein qui, s'il implique essentiellement en lui du vide, en appelle à un remplissement à venir. Il y a — ainsi que nous le rappelions plus haut — plus de vide que de plein dans un vécu de perception, mais ce vide est du *à remplir* et cet appel au remplissement fait l'enchaînement de la perception. S'il y a synthèse perceptive c'est par la tension vers le *à remplir*. Un champ sensible de *phantasia* n'est donc pas dans la continuité car toute image qu'il contient n'en appelle à aucun remplissement. Aussi s'épuise-t-elle dans sa propre apparition. Tout *phantasma* est un vide, essentiellement parce qu'il n'y a en lui aucune tension vers une nouvelle apparition susceptible de le remplir. La discontinuité a sa source dans l'absence de tension vers le remplissement. Ainsi ne peut-il y avoir aucune synthèse au niveau de nos *phantasiai*, et l'appréhension s'exerçant sur de tels champs sensibles ne peut donner aucune unité. L'impossible synthèse de la *phantasia* réside bien dans ses couches archi-sensibles spécifiques. Or c'est bien la synthèse (et par là-même la continuité au niveau sensible qui en est la condition) qui fonde la présence. S'il n'y a pas de présence pour une apparition-de-*phantasia*, c'est donc bien à cause de l'intermittence protéiforme propre aux champs sensibles de *phantasia*. Ceux-ci sont composés de *phantasmata* qui sont dans un changement et une variabilité radicaux car ils ne peuvent se succéder puisqu'ils n'ont aucune continuité de remplissement. On en reste à un pur changement qui ne se mue en aucune unité. Ainsi les *phantasmata* impossibilisent-ils la présence.

La fugacité d'une apparition-de-*phantasia* qui est sa non-présence est donc fondée par les *phantasmata* et leur intermittence. Le phénomène de l'éclair, parce qu'il constitue un disparaître juste après l'apparaître, relève d'une *fugacité* que l'on est conduit à rapprocher d'un vécu de *phantasia*. Il faudrait alors, pour que la vision d'un éclair relève d'une apparition-de-*phantasia*, que sa *fugacité* soit celle d'une non-présence, originairement fondée par des *phantasmata* protéiformes. Or, il est totalement absurde de l'affirmer car ce serait rompre avec l'évidence eidétique, considérée ici dans une immédiateté. En

effet quand je vis l'éclair, je suis dans une vision perceptive effective : je vois effectivement l'éclair, qui se donne alors dans une présence. Sa fugacité n'est pas une non-présence, il y a au contraire une intensité de la présence de l'éclair, justement due à sa fugacité. Celle-ci n'est donc pas liée au protéiforme des *phantasmata*, qui ne peuvent donner que la non-présence du représenté. Si le phénomène de l'éclair constitue un apparaître dans la présence, il faut considérer qu'il s'édifie sur un champ sensible de sensations. Aussi l'éclair doit-il être thématiqué comme un vécu radical de perception.

Il n'en demeure pas moins problématique car il déroge à la continuité propre au vécu de perception, pensé eidétiquement. Comment une perception qui reste perception, c'est-à-dire qui donne de la présence, peut-elle en même temps être fugace ? Ce ne peut être qu'en conférant à la *fugacité* une autre dimension, et en la distinguant de l'intermittence et du protéiforme des *phantasmata*. La *fugacité* de l'éclair, et qui est alors intégrable à un vécu de perception, est la non-permanence du perçu en pleine présence. La fugacité n'est pas ici la variabilité de l'apparition de l'objet représenté (qui fait de lui un représenté), mais un apparaître qui ne tient pas, un apparaître qui ne peut que disparaître. Il n'y a pas ici une disparition dans l'apparition, mais plus simplement un apparaître voué à son épuisement. C'est la permanence de cet apparaître qui ne peut *se tenir*. L'éclair est l'impossibilisation de la permanence du perçu, au sein d'un vécu même de perception. L'apparaître de l'éclair possède une certaine durée, tendrait à la permanence, mais y échoue. Ceci ne peut être éclairé phénoménologiquement qu'en se fondant sur la spécificité du champ sensible qui est la couche la plus originaire du vécu de l'éclair. Des sensations appréhendées perceptivement sont la condition et la motivation même d'un vécu d'éclair et rendent compte de sa présence sans permanence. Or, à ce niveau il est très aisé de considérer que l'éclair ne met en jeu qu'un seul champ de sensations : le champ visuel. Il n'y a, pour l'éclair, que des sensations visuelles, à l'exclusion de tout autre champ sensible (haptique, sonore et *a fortiori* olfactif ou gustatif). Je ne fais que *voir* l'éclair, il est un phénomène de perception qui s'épuise dans un seul champ de sensations. Plusieurs sensations visuelles composent l'éclair ; elles constituent

d'ailleurs un décours et sont alors dans un enchaînement remplissant. C'est pourquoi l'éclair possède une présence, dans un apparaître ayant une durée évidente. Toutefois l'essentiel est de considérer que ce champ exclusivement visuel ne se lie à aucun autre : je ne toucherai jamais l'éclair, ni ne l'entendrai comme tel. Il y a dans l'éclair une impuissance à articuler un champ sensible avec d'autres. Les sensations visuelles ne peuvent absolument pas se lier à des sensations haptiques, sonores, olfactives ou gustatives. Leur décours ne peut se prolonger par ceux que pourraient offrir d'autres champs de sensations. Aucune permanence de l'éclair ne peut ainsi se constituer, son apparaître s'épuise alors nécessairement. La fugacité de l'éclair ne s'explique en rien à partir des *phantasmata* mais bien au niveau des sensations, lorsqu'on les pense comme réduites au seul champ visuel, sans aucune possibilité de synthèse avec d'autres champs sensibles.

Ainsi doit-on affirmer que l'éclair n'est pas *chose*. Son *être perçu en présence* n'en fait pas pour autant une *chose*. En effet la lecture attentive des *Leçons de 1907* ou de la première partie des *Ideen II*, conduit à considérer que la chose spatiale est fondamentalement synesthésique. La synthèse qui fonde toute perception pleine de chose est nécessairement synesthésique, dans un rapport articulé et hiérarchisé entre les champs sensibles. Une chose se donne *en chair* dans une apparition visuelle, qui est un décours d'apparitions visuelles dans une continuité remplissante. Percevoir le cube, c'est le voir dans une suite d'apparitions visuelles se fondant les unes dans les autres. Toutefois cette vision, même dans sa multiplicité, n'est pas suffisante pour percevoir le cube dans l'effectivité. Il faut en effet que l'apparition visuelle soit doublée d'apparitions tactiles, elles-mêmes dans la continuité de leur suite remplissante. Le cube est aussi celui que je peux toucher. Un décours de sensations haptiques s'ajoute, son remplissement est parallèle à celui des sensations visuelles et y correspond. Ainsi le *brillant* qui apparaît pour mes yeux coïncide-t-il avec le *lisse* que mes doigts révèlent. Le décours des apparitions haptiques est même nécessaire à la constitution de la volumétrie spatiale de la chose, car les sensations haptiques sont immédiatement liées au *se mouvoir* du corps propre qui est — ainsi que nous le rappelions plus haut — la condition de la profondeur spatiale et par là-

même de la stéréométrie de la chose. La motivation kinesthésique s'exerce donc en premier lieu à travers les sensations haptiques, pour ensuite aller jusqu'aux sensations visuelles et motiver leur décours d'apparition. Toujours est-il que la chose est l'articulation entre apparitions visuelles et apparitions tactiles. Ainsi la chose, dans son unité même, est-elle fondamentalement multiplicité radicale. En effet le décours d'apparitions visuelles est une multiplicité en coïncidence avec la multiplicité des apparitions tactiles. Cette coïncidence renforce l'unité qui est à entendre comme pure multiplicité, car elle se multiplie dans ses apparitions elles-mêmes. Il suffit pour cela que les apparitions se confirment dans leur remplissement mutuel, et il faut alors comprendre qu'une apparition visuelle n'attend pas seulement son remplissement par une autre vision, mais aussi par une sensation tactile. Une règle d'appréhension fonde la perception d'une chose et consiste dans l'attente de sa confirmation dans et par des sensations se confirmant dans leur remplissement. Cette règle n'a alors pas à s'épuiser dans un seul champ sensible, elle multiplie les apparitions possibles et se multiplie ainsi elle-même. Si la chose est d'abord le lien entre apparitions visuelles et haptiques, il s'en suit (et c'est l'idée de multiplicité dans l'unité, de la multiplicité comme sens de l'unité de la chose qui se renforce alors) que la chose perçue est toujours plus que ce que je perçois *hic et nunc* et que le sens phénoménologique du perçu est d'être du *toujours plus à percevoir*. La chose perçue est celle qui est infiniment percevable, ainsi que l'atteste son apparition visuo-tactile. Une telle dimension se renforce d'ailleurs si nous considérons qu'à cette première synesthésie, qui est absolument fondatrice, peuvent (mais il n'y a alors aucune nécessité) s'ajouter des décours olfactifs ou gustatifs. Toutefois l'odeur ou le goût de la chose, seront simplement des dimensions qui s'agrègeront à sa spatialité solidairement visuelle et tactile. Plus riche, d'un point de vue phénoménologique, nous paraît être la sonorité perçue ou percevable de la chose spatiale. Elle peut correspondre à la localisation de la chose, mais aussi lui conférer une dimension supplémentaire qui la liera à la temporalité. L'objet strictement sonore est un tempo-objet, la sonorité de la chose spatiale peut ainsi donner à cette dernière son apparaître temporel. Cette dimension accroîtra alors la multiplicité de

la chose, mais cette multiplicité sera celle de l'unité. En effet la durée d'une chose, si elle est son altération est aussi l'unité de cette modification même. L'horizon temporel de la chose la donne ainsi dans une altération qui est celle de la multiplicité de sa propre altération. La temporalité renforce donc le sens authentiquement phénoménologique de la chose comme unité de la multiplicité et dans la multiplicité. La chose *une* est fondamentalement multiple, car l'unité de la chose est la multiplicité multipliable de ses apparitions se confirmant. C'est dans la synesthésie articulée des apparitions que cela se constitue. L'unité comme multiplicité de la chose est la synesthésie de ses apparitions.

Il est évident que l'éclair ne relève absolument pas d'une si subtile et complexe structure de constitution, car il se donne simplement dans des apparitions visuelles. Il n'y a, pour lui, qu'un seul champ sensible strictement visuel. Il se constitue comme décours d'images (comprises comme sensations de vision), qui auront un certain remplissement mais qui n'en appelleront à aucun remplissement dans un autre champ sensible. L'éclair échappe à la constitution nécessairement synesthésique de la chose. Celle-ci consiste essentiellement en une articulation visuelle et tactile, l'unité radicalement multiple de la chose est ce lien visio-tactile. Or l'éclair exclut la possibilité même d'un toucher. À ce titre il n'est pas chose. Du coup d'ailleurs sa dimension visuelle elle-même n'a qu'un seul décours d'images, car la synesthésie chosale implique la multiplicité de champs sensibles liés à un même organe. Ainsi, si la couleur peut se donner par mon seul regard, le brillant — qui est lui aussi visuel — accroît-il la dimension de la chose et se donne, en grande partie, par son lien avec le toucher. Une telle structure est impossible pour l'éclair qui s'épuise dans un seul champ sensible visuel à l'exclusion de tout autre, y compris visuel. L'apparition de l'éclair ne peut prolonger son propre remplissement, aussi disparaît-il. L'éclair correspond alors à une expérience de singularité (et non d'unicité) et de pauvreté dans laquelle la multiplicité chosique est absente. Or celle-ci est le sens phénoménologique de la chose : la chose, dans son unicité, est multiplicité. Celle-ci est la possibilité pour qu'*une* règle d'appréhension trouve toujours son remplissement dans des sensations

multiples. Or cette possibilité, pour la règle, ne peut se fonder que dans un lien avec la multiplicité des champs sensibles. Une chose n'est donc vraiment chose que dans et par une synesthésie. La multiplicité axiomatique de la chose est sa synesthésie. On ne trouve pas cela dans l'éclair qui ne correspond qu'à un seul champ sensible. Ainsi doit-on affirmer que l'éclair n'est pas chose. Il n'en correspond pas moins à un vécu de perception car il se fonde sur un champ sensible. Il est alors perception pauvre, minimale, qui ne peut que s'épuiser elle-même.

§ 3. *La nuit. L'éclair. La tempête*

L'éclair est donc un vécu pauvre de perception se fondant sur un seul champ sensible visuel délié de tout autre. Toutefois on ne peut simplement affirmer que l'éclair n'est articulé à rien d'autre que lui-même. Plus précisément, s'il n'implique en son sein aucune synesthésie, si le seul champ sensible visuel de son apparition n'en inclut aucun autre, il n'est pas pour autant sans rapport avec d'autres expériences. Le bref déroulement de la perception d'un éclair est un phénomène simple, qui ne se lie en lui-même à aucun autre champ sensible que celui de son immédiateté, mais qui ne se résume pas à son seul isolement. Si plusieurs champs sensibles ne sont pas mis en jeu pour constituer l'éclair, il en appelle pourtant à d'autres dimensions. Husserl lui-même l'affirme dans cette étonnante note du § 30 de *Chose et espace* puisque l'éclair a lieu *dans la nuit de tempête* et se déroule *durant* la nuit de tempête. L'éclair a une localisation et une durée qui impliquent nécessairement son articulation à d'autres phénomènes. Le champ visuel singulier de l'éclair se lie donc et en appelle à d'autres. S'il ne les convoque en rien dans la constitution de l'éclair lui-même, il s'ouvre à eux pour constituer d'autres phénomènes (par synesthésie ou non d'ailleurs) auxquels il sera nécessairement lié. Par cette articulation l'éclair constitue *la nuit de tempête* dans laquelle il va d'ailleurs s'inscrire. Ainsi l'éclair, dans son apparition strictement visuelle, est-il l'anticipation (mais sans réelle nécessité) de l'apparition strictement sonore du tonnerre ou de l'apparition d'un autre éclair. En effet la pauvreté singulière de

l'éclair, par l'apparition singulière dans laquelle son apparaître s'épuise, en appelle à sa répétition. L'éclair s'évanouit à cause de la singularité de son champ sensible, sa continuation ne peut alors être que sa répétition qui sera celle, d'ailleurs, de son épuisement. Le propre d'un vécu de perception est de se prolonger par son remplissement dans la multiplicité proliférante d'apparitions ayant des sensations comme soubassements. Or l'éclair, à cause de la pauvreté sensible qui est la sienne, ne peut se prolonger. Toutefois en tant qu'il relève exclusivement de la vie de la perception, il est porté à le faire à partir des sensations. Cet élan au prolongement impossibilisé, ne pourra se résoudre que dans sa propre répétition et dans l'attente de la répétition. Aussi l'éclair, par l'essence même de son apparition, en appelle-t-il à d'autres éclairs et constitue ainsi la nuit de tempête, qui n'est rien d'autre que la répétition d'éclairs.

Le phénomène de l'éclair, s'il ne constitue en rien une chose, n'en est pas moins un authentique vécu de perception car il est apparition d'une singularité en présence (l'éclair, justement) nécessairement articulée à d'autres singularités (les éclairs dans leur répétition) pour constituer une expérience perceptive globale (la nuit de tempête). C'est cette articulation entre l'éclair et la nuit de tempête, qui est le phénomène global (problématique pour Husserl lui-même) que nous devons tenter de décrire.

Pour la phénoménologie, l'expérience de la nuit relèvera toujours d'un vécu de perception : la nuit se donne pour le sujet, elle n'est donc pas épreuve de *l'impossible* échappant au sens, d'autant plus que cette présence de la nuit apparaît pour et par le corps propre¹. Toute

¹ L'irréductible vécu incarné de la nuit place donc résolument sa compréhension phénoménologique en opposition radicale avec la thématization qu'a pu en faire Maurice Blanchot dans toute son œuvre. D'une part parce que la nuit se donne et n'est pas ce dans quoi le sujet s'abîme, et quand bien même ce dernier s'y abîmerait la nuit constituerait encore une expérience et donc un sens ; d'autre part parce que la nuit (et toute nuit) est liée à la perception, alors que cette dimension particulière et extrême que Blanchot croit pouvoir conférer à une certaine expérience de la nuit est finalement celle d'un sujet parlant qui, par sa parole, se serait radicalement coupé de toute présence mondaine. L'expérience blanchottienne de la nuit apparaît ainsi comme la métaphore d'une pensée du sens (ou plutôt du non-sens) de l'existence humaine. Comme son exact opposé, la

perception est d'abord saisie d'un perçu, qui est principalement chose. Cette singularité sur laquelle l'attention se focalise est toujours accompagnée d'un environnement et d'un horizon que je sais composé d'autres singularités sur lesquelles mon attention pourra toujours se focaliser. L'effectivement perçu comme présence s'accompagne d'un percevable, qui est l'horizon. Toutefois ces singularités percevables correspondent toujours à la possibilité du corps propre de pouvoir justement les percevoir. Or le corps propre vivant a une limite, se sait limité quant à l'amplitude de ses perceptions possibles. Ainsi mon regard, étayé par mon toucher, se focalise-t-il sur une chose, la saisit dans un environnement confus, pressent d'autres choses percevables, mais sait (et plus encore lorsqu'il est lié au toucher) qu'il y a là une limite, qui est, en ultime instance, l'horizon. Ce dernier est la limite nécessaire de mon corps propre dans ma vie perceptive. Mes perceptions, dans leur effectivité et leur possibilité, ont lieu au sein de l'horizon. La *nuit*, telle que Husserl peut l'évoquer à propos de *l'éclair dans la nuit de tempête*, nous paraît entièrement relever de cette dimension phénoménologique de l'horizon, puisqu'elle est ce *dans quoi* l'éclair a lieu. Bien sûr cela n'est pas à entendre dans une dimension naturelle de localisation : la nuit n'est pas le contenant des éclairs, d'autant plus qu'elle a nécessairement une dimension temporelle. Non, phénoménologiquement, il faut comprendre que la nuit est la limite de toute perception possible d'éclair. La nuit est donc horizon authentique.

Toutefois l'horizontalité de la nuit doit être précisée, car elle correspond à une spatialité primitive et primordiale, antérieure à toute profondeur et donc à toute volumétrie. C'est dans le projet de *Constitution systématique de l'espace* (tel qu'il est exposé par Husserl lui-même dès 1907, et à nouveau rédigé sous une forme plus ordonnée par Edith Stein en 1917) que cette dimension originaire de la spatialité

pensée phénoménologique de la nuit est alors la thématization d'un vécu de perception spécifique, mais relevant irréductiblement de la perception. À propos de cette différence absolue entre Blanchot et toute phénoménologie authentique, nous renvoyons à l'important livre de Marlène Zarader : *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Verdier, coll. Philia, 2001.

et de l'horizontalité est présentée¹. Si le double exposé de ce texte demeure lapidaire et énigmatique, il n'en est pas moins riche de sens et doit être rigoureusement saisi, d'autant plus qu'il nous permettra — pensons-nous — d'éclairer le phénomène de la nuit. En nous fondant sur le § 7 de la rédaction par Edith Stein², qui correspond au début du second moment de l'exposé de Husserl lui-même³, on doit comprendre que l'espace visuel a comme première dimension un simple « espace plan délimité »⁴, strictement délimité et qui n'est que *platitude*. L'espace, tel qu'il se donne dans sa primordialité, est un plan rigoureusement circonscrit. Cette géométrie radicalement bidimensionnelle a son axiomatique, sa règle de constitution, qui est une multiplicité directionnelle : de multiples directions sont possibles sur le plan, mais il faut plus radicalement entendre que le plan lui-même est multiplicité de directions, mais qui possède une limite. Au-delà d'une limite de points, les directions ne peuvent plus se multiplier. Ainsi le plan est-il délimité. Cette multiplicité délimitée de directions a donc elle-même une règle de constitution qui provient du regard et de ses mouvements possibles, qui partent tous d'un point central résolument fixe. La source de constitution est ici le regard dans une simple oculomotion déployant de multiples directions, parce qu'il reste lié à un corps propre rigoureusement immobile. Un corps sans mouvement, dont la tête même reste immobile, possède un regard

¹ *Hua XVI, Ding und Raum, op. cit.*, p. 297 à 336 ; tr. fr., p. 347 à 388. Précisons que ce passage (et notamment la rédaction d'Edith Stein) devait être l'ouverture du chapitre XI de *Chose et espace*, et s'insérer juste avant le § 58. Or celui-ci est l'entame de toute la réflexion, que Husserl va mener jusqu'au § 73, consacrée à la constitution de la profondeur et de la tridimensionnalité (qui culmine notamment au § 69). Autrement dit une bidimensionnalité de l'espace précède et fonde toute profondeur : de la même façon que l'apparition volumétrique de la chose se fonde sur sa simple bidimensionnalité, la profondeur de l'espace a la platitude pour soubassement. Ceci nous conduit d'ailleurs à considérer que le projet d'une réduction génétique est déjà présent dans la phénoménologie transcendantale, sans être réellement thématifiée. Toute généalogie — lorsqu'elle est mise au centre de la description phénoménologique, ainsi que le fera Husserl à partir des années vingt — ne peut alors être comprise qu'à partir d'une dimension transcendantale.

² *Op. cit.*, p. 330 à 332 ; tr. fr., p. 382 à 384.

³ *Op. cit.*, p. 309 à 310 ; tr. fr., p. 359 à 361.

⁴ *Op. cit.*, p. 330-331 et p. 309 ; tr. fr., p. 382-383 et p. 359-360.

tourné vers ce qui est en face et qui constitue cet *en face* comme un plan multidirectionnel, par les mouvements mêmes du regard. La vie de la corporéité est ici simplement le mouvement des yeux dans leur orbite fixe, dans la tête immobile d'un corps immobile. C'est pourquoi les directions ne peuvent être que limitées. Portées par un regard limité par la fixité rigide de l'ensemble du corps, elles ne peuvent infiniment se multiplier et constitueront la limite circonscrivant rigoureusement le plan. Celui-ci est un environnement pauvre, car rivé à son immobilité et qui ne peut constituer aucune profondeur. Il nous semble légitime de considérer que la nuit, dans son apparaître primitif, correspond à ce simple plan multidirectionnel plat et délimité, qui sature le regard parce que celui-ci — à cause de son immobilité — ne peut envisager la possibilité d'un au-delà. Ainsi la nuit est-elle horizon non décloisonnable. Toutefois ce simple plan délimité peut se dé-limiter, s'affranchir partiellement de sa limite et acquérir une deuxième dimension¹. L'espace peut en effet être pourvu d'un *nouvel index*, tout en gardant la même forme. Il sera toujours *espace-plan* constitué comme *en face* par le regard, mais de nouvelles directions peuvent s'y constituer. En effet il faut ici ajouter au niveau de la source de constitution, une capacité céphalomotrice : la tête dans son mouvement accroît les directions possibles du plan, les multiplie encore. Surtout ces mouvements de la tête rendent possible une inversion du décours des images, celles-ci peuvent alors être parcourues bidirectionnellement, ce que ne permettaient pas, pour Husserl, les simples mouvements des yeux d'une tête fixe. Ce parcours à l'envers des images permet leur confirmation, et donc la clôture de leur champ. Par ailleurs Husserl pense que la céphalomotion, motivant le décours des images visuelles, permettra que la dernière d'entre elles retrouve, à l'identique, la première. La possibilité d'une rotation totale et complète de la tête doit ici être pensée, qui fonde un bouclage complet des images visuelles puisque la dernière sera la première. Le champ visuel est alors absolument clôturé². Ainsi l'espace dans une dimension essentiellement visuelle

¹ *Op. cit.*, p. 331-332 et p. 309-310 ; tr. fr., p. 383-384 et p. 360-361.

² Contentons-nous ici d'indiquer que cette possibilité implique la constitution d'un espace, fondé comme champ visuel, qui tend à accéder à la sphéricité. Par

se clôture-t-il radicalement dans sa multidirectionnalité : il est un horizon clos. La dé-limitation de l'horizon n'est pas ici son décloisonnement, mais au contraire accomplissement du cloisonnement. L'espace-plan de l'horizon s'est parfaitement clôturé, car c'est seulement son index qui s'accroît. L'accroissement de l'index par multiplication des images accroît leur confirmation effective et du coup accomplit la clôture. L'expérience de la nuit nous paraît correspondre à cela. Elle est bien cet horizon multidirectionnel dans lequel toutes les images qui constituent ces directions se confirment mutuellement jusqu'à constituer une clôture. La nuit est ainsi l'épreuve d'un espace plein et saturé, d'un horizon sans horizon. Sa source de constitution est le corps propre, ramené au seul regard et sans aucune motricité. Le corps propre inhibé dans son *se mouvoir* authentique fait seulement l'expérience d'un horizon clos et saturé, qui se donne emblématiquement comme nuit. La nuit est horizon non dé-cloisonnable pour un regard en simple oculomotion, mais non motivé par le *se mouvoir* de l'ensemble du corps.

Une telle caractérisation de la nuit comme horizon clôturé a ceci de paradoxal qu'elle en vient à la penser comme un objet même de perception. Précisons : la nuit ne peut être chose puisqu'elle n'est que bidimensionnalité, mais elle est perçue car elle est constituée d'images se confirmant mutuellement dans leur décours. La nuit est apparition visuelle, faite d'apparitions se remplissant à l'identique. Pour elle le décours d'apparitions, caractéristique du vécu de perception, est à l'œuvre. Dans sa stricte bidimensionnalité la nuit est perçue. Le paradoxe vient de ce qu'une telle dimension nous conduit à considérer qu'ici l'horizon est du perçu : il n'est pas seulement du percevable, mais bien du perçu effectif. Phénoménologiquement, l'expérience de la nuit dans sa radicalité, est un vécu de perception. Ce paradoxe s'éclaire si nous considérons que la nuit est horizon pleinement clôturé, rigoureusement délimité, n'ayant pas — puisqu'il est constitué par un corps dépossédé de tout *se mouvoir* — de possibilité

ailleurs Husserl imagine ici la possibilité que ma tête effectue un tour complet sur elle-même, ce qui met en jeu une puissance au *se mouvoir* du corps propre. Nous développerons plus précisément la portée de ces deux dimensions dans le paragraphe suivant de la présente étude.

de dé-cloisonnement et d'au-delà toujours à constituer. La nuit est horizon sous sa forme la plus primordiale, mais aussi la plus pauvre, n'offrant aucune possibilité de *fuite*. Il n'y a donc aucun arrière-fond dans l'expérience de la nuit, elle peut dès lors être perçue, car la perception constitue toujours le perçu comme étant dans l'avant-plan. L'expérience de la nuit est bien expérience primitive de la platitude, dans laquelle le fond est bien au premier plan, de telle sorte qu'il n'y a plus de fond, mais bien le seul *à-plat* de la bidimensionnalité. La perception de l'horizon nocturne est proche de celle d'un mur, face à nous, que notre regard parcourt et que l'oculomotion liée à la céphalomotion constitue comme décours d'apparitions visuelles se confirmant dans leur déroulement. Toutefois, autant le mur est à chaque instant susceptible de s'interrompre, car des apparitions nouvelles pourront infirmer les précédentes, autant l'expérience de la nuit n'offre aucune possibilité de cet ordre. Bref, le mur possède un horizon comme possibilité d'un *à remplir* dont la teneur reste contingente. La nuit ne possède par contre aucun horizon, parce qu'elle est horizon primitif non décloisonnable. À ce titre la nuit est bien du perçu.

Toutefois, il se pourrait que la nuit telle que nous venons de la décrire, comme nuit pure, demeure un vécu abstrait, c'est-à-dire un vécu non vécu, une expérience qui ne s'enracinerait dans aucune effectivité. La nuit absolue, comme épreuve radicale, peut être pensée par un sujet parlant qui la déduirait des vécus de perception descriptibles, mais n'en relèverait pas réellement. La nuit est un vécu purement idéal. Précisons notre point de vue : toute analyse phénoménologique d'un vécu s'efforce de le penser comme idéalité, le pose dans l'idéalité puisqu'elle le pense dans son *eidos* et comme *eidos*. Cependant cette idéalisation est celle de l'expérience même : le phénoménologue idéalise par réduction la perception vécue par tout sujet humain. À cette fin il réduit le vécu, en s'abstenant d'adhérer à ce qu'il constitue pour saisir le vécu de constitution qui est justement l'essence du vécu de perception. Cette idéalisation exclut alors de penser une perception que nous n'effectuons jamais. Par contre la nuit pure relève d'une autre forme d'idéalisation, qui ne pense pas

l'essence de l'expérience, mais invente et (à ce titre seulement) idéalise des épreuves jamais rencontrées. Ce n'est pas le réel qui est pensé comme idéalité, mais un irréel qui est simplement posé. Il n'en reste pas moins vrai que cette forme d'idéalisation peut être mise en place, et que le phénoménologue peut y contribuer. Mais l'attitude phénoménologique dans sa radicalité doit alors conduire au renversement de cette possibilité même. La thématization du pur vécu de la nuit sera menée jusqu'au point où la pure nuit ne peut se donner en elle-même car elle doit nécessairement s'articuler à un autre vécu, et notamment celui de l'éclair.

L'apparition de la nuit est décours d'apparitions se confirmant absolument dans leur remplissement. Si, dans un vécu de perception chosique, la sensation présente confirme la précédente en remplissant l'attente qui était la sienne, elle donne en propre une apparition nouvelle de la chose qui *s'accorde* avec elle mais ne lui correspond pas entièrement. C'est bien une apparition *nouvelle* qui est donnée, qui ne peut alors donner qu'une différence avec la précédente. Si la perception implique toujours une altération, c'est au niveau noématique que cela se constitue. Que les modifications de l'apparition même (dans sa dimension exposante) se muent en unité (celle de la chose dans son identité) n'exclut en rien (bien au contraire) leurs différences respectives d'exposition. Une telle dimension est justement absente dans le vécu de nuit hyperbolique : toute apparition exposante est une confirmation absolument à l'identique. Toutefois la phénoménologie de la perception husserlienne n'exclut pas que le décours des apparitions exposantes, s'il en appelle à la confirmation, soit déçu. Une apparition en propre peut présenter un contenu d'apparition qui ne s'accorde en rien avec la suite précédente confirmante d'apparitions. L'éclair dans la nuit relève entièrement d'une telle possibilité pour la perception. Les apparitions de couleur noire qui se confirmaient absolument et rigoureusement dans l'apparition continue de la nuit, sont infirmées par l'apparition lumineuse de l'éclair. Si son éclat déchire le continu de la nuit, c'est parce que l'apparition qui est la sienne infirme absolument le remplissement confirmant du décours d'apparitions qui fait la nuit. L'éclair est donc l'interruption du contenu de remplissement nocturne.

À ce titre l'apparition de l'éclair dans la nuit est l'analogie de l'apparition d'une image (picturale ou photographique) sur un mur que je perçois. En prolongeant les puissantes descriptions du § 22 du cours de 1904-1905 sur la *phantasia* et la conscience d'image¹ et en reprenant nos propos précédents, nous pouvons considérer la perception du mur comme un vécu d'apparitions en confirmation permanente : le mouvement de mon regard constitue des apparitions en propre de mur, qui se remplissent mutuellement dans leur prolongement pour donner l'apparaître du mur. Or lorsque mon regard glisse sur le mur parce qu'il va d'apparition en apparition remplissantes et confirmantes, il peut *tomber* sur une apparition qui sera en *conflit* avec elle, non pas parce qu'elle donnerait la présence d'une autre chose que le mur, mais parce qu'en elle se donne une dimension en rupture avec tout apparaître en présence : une image. Percevant le mur, j'y vois une image dont la phénoménalité sort de tout perçu et qui est à ce titre, un *fictum*. Plus précisément, porté par l'apparition perceptive, j'appréhende une dimension de l'image comme chose perçue : son cadre, son papier et même la matière dont l'image est constituée. Mais en celle-ci apparaît une dimension supplémentaire, qui est celle de l'*objet-image* (*Bildobjekt*) en tant que tel. Une tout autre forme d'appréhension est donc à l'œuvre qui repousse l'appréhension perceptive, en appréhendant le contenu sensible en tant qu'image. Mieux encore l'appréhension en image a pour sens d'écartier l'appréhension perceptive et ainsi de constituer un *objet-image*. Celui-ci peut alors être à son tour le support d'un nouvel acte qui appréhendera le *sujet-image* (*Bildsubjekt*), c'est-à-dire le *représenté* (*Vorstelliges*). Mais cet acte de représentation repose sur la constitution de l'*objet-image* comme tel, c'est-à-dire sur un acte qui repousse l'appréhension perceptive et, du même coup, l'interrompt. Une rupture du vécu de perception s'est ici effectuée : elle consiste précisément en un vécu constituant un *conflit* et une *conscience d'irréalité*. L'*objet-image* est en conflit avec le perçu parce qu'il est irréel, c'est-à-dire qu'il ouvre une dimension absolument inintégréable à la perception. Le sens phénoménologique de l'image est de briser la perception, en interrompant son remplissement continu. L'image

¹ Hua XXIII, *op. cit.*, p. 45 à 48 ; tr. fr., p. 84 à 86.

ouvre à du non-présent qui, à ce titre, ruine la perception. Ce n'est pas seulement la perception du mur qui se trouve interrompue, mais toute perception dans sa continuité de remplissement. Le vécu même de perception, dans son *eidōs*, s'abolit dans le *fictum* de l'image¹.

L'expérience de la nuit ne peut alors être qu'un analogue du conflit propre au *fictum* de la conscience imageante. S'il y a une proximité dans le continu de remplissement de la perception (puisque de la même façon que l'image brise les apparitions confirmantes du mur, l'éclair déchire la nuit qui se donne comme absolue continuité de remplissement) il y a néanmoins une différence évidente et absolue : l'éclair n'est pas un irréel comme l'est l'image. Il possède au contraire une présence pleine, et sa *fugacité* — ainsi que nous le disions dans l'alinéa précédent — n'est pas celle du non-présent : elle renforce l'éclair comme présence. La perception comme telle n'est pas abolie par l'éclair. Ce dernier n'est donc pas non plus illusion, c'est-à-dire perception fautive et rectifiable, il est bien une perception authentique. Nous devons même entendre que l'éclair, s'il déchire la nuit, ne l'abolit pas. Si l'éclair n'annule pas tout vécu de perception parce qu'il n'est pas conscience d'irréalité, il n'annule pas le vécu plus particulier de la nuit. Tout en l'interrompant il ne l'abolit pas. L'éclair s'intègre à la nuit, dans et par la rupture qu'il établit en son sein.

L'évidence phénoménologique nous conduit alors à ouvrir un nouveau sens et une nouvelle dimension dans lesquels l'apparition de

¹ Le *fictum* de la conscience d'image se distingue ainsi de tout *fictum* relevant de la conscience d'illusion. En effet celle-ci, si elle ne s'intègre pas au vécu de perception, peut être corrigée et appartenir ainsi à nouveau à une continuité perceptive. Si l'illusion ne peut être corrigée, on devra considérer que le sujet est dans une hallucination, ce qui revient à dire qu'il n'a jamais cessé d'être dans la perception. Qu'une perception ne puisse être partagée intersubjectivement n'annule en rien la conscience du présent en chair et en os qui est la sienne. Avec la conscience d'image authentique le sujet bascule du champ de la présence dans celui du non-présent. La conscience d'image est bien passage de l'un à l'autre, qui a pour support la présence du perçu. En effet si l'image représente un irréel, elle est néanmoins préalablement perçue comme papier, entouré par un cadre, sur un mur. La conscience d'image proprement dite se distingue alors de la *phantasia*, pour laquelle toute trace de perception est absolument absente, et dans laquelle se donne la profusion d'une pure irréalité.

l'éclair n'est plus fondée par celle de la nuit, mais où l'éclair fonde la nuit et devient la condition même de son apparaître. En effet la *nuit*, que Husserl évoque dans la note du § 30 de *Chose et espace*, est *nuit de tempête*. Il n'y a pas nuit pure, elle se donne, pourvue d'une certaine caractérisation. Si celle-ci est la *tempête* elle ne peut être constituée que par l'éclair, ou mieux encore par les éclairs et leur répétition eidétiquement nécessaire. La pauvreté phénoménologique de l'éclair implique son propre épuisement dans son apparition même, l'éclair ne peut ainsi qu'en appeler à sa réitération, dont la dynamique est constituante de la nuit de tempête car elle est constituante de la tempête, qui est la caractérisation de la nuit dans son apparaître. Dès lors la nuit (en tant que *nuit de tempête*) n'est pas simplement un continuum (fait d'apparitions devant se répéter à l'identique) *déchiré*. Il ne s'agit pas simplement de comprendre qu'un continu est interrompu, syncopé par une discontinuité. La discontinuité — qui est la caractérisation phénoménologique de l'éclair — fonde la nuit et sa continuité. Le continu est ici fondé par le discontinu. Tel est le sens de *l'éclair dans la nuit de tempête*. Seul le sens phénoménologique de l'éclair lui-même en tant que présence radicale permet de le comprendre. L'éclair n'est pas apparition d'irréalité et n'introduit donc, au sein de nos vécus, aucun conflit avec la perception. L'éclair n'est pas expérience d'abolition implosive de la présence, dès lors la discontinuité de son instantanéité ne peut que fonder une continuité. Un *fictum* d'image annule, dans le vécu qui lui est propre, toute présence et toute continuité de présence. L'éclair, s'il est — comme le *fictum* d'image — discontinuité, l'est dans le champ des vécus de perception et peut dès lors — par sa discontinuité — fonder la continuité de la vie perceptive. La perception de la nuit de tempête est bien originée par l'éclair et sa répétition. Plus précisément, le vécu de tempête est une articulation organique de l'individu et de l'ensemble, de la partie et du tout, telle que l'individu (l'éclair) fonde l'ensemble (la tempête) puisqu'il n'y a d'apparition de la tempête que depuis celle de l'éclair. Cependant on doit aussi dire que l'ensemble fonde l'individu et donc que l'éclair est originé par la tempête. En effet celle-ci est répétition d'éclairs, or — ainsi que nous l'avons vu — l'éclair dans sa singularité est fondé par sa propre répétition, c'est-à-

dire par la tempête. Partie et tout, éclair et tempête se lient l'un à l'autre dans une fondation mutuelle qui inclut le phénomène de *l'éclair dans la tempête* au sein des vécus de perception. En effet toute perception consiste en une telle articulation : elle est saisie de l'individu (notamment la *chose*), qui se donne comme présence en chair et en os, toujours lié à un environnement qui n'est pas du donné en propre mais qui peut le devenir. Cet environnement qui s'élargit jusqu'à être horizon et même monde au-delà, ne peut se donner comme non-donné effectif que depuis la chose individuée (dans sa présence incarnée). Ici, l'individu fonde l'ensemble. Toutefois la *chose une* qui se donne en pleine présence, doit être considérée comme ayant préalablement été un élément de l'environnement qui se donnait dans un *halo*. Cela signifie qu'elle ne peut avoir sa présence qu'à partir du lien à l'horizon et que le rapport vécu à celui-ci est déterminant pour l'appréhension de la chose même. Ici, l'ensemble fonde l'individu. Toutefois la phénoménologie husserlienne établit indéfectiblement — car telle est l'évidence de nos vécus — que c'est toujours depuis la saisie de l'individu que le lien à un ensemble peut s'instituer ; que le rapport à ce tout motive à son tour l'appréhension de l'individu n'annule en rien la primauté de cette dernière. Nous trouvons une même articulation dans le phénomène de la nuit de tempête où individu (éclair) et tout (tempête) se fondent mutuellement, mais toujours depuis l'éclair. En effet si la tempête motive l'éclair qui est fondé par sa répétition, cela tient à ce que l'éclair lui-même, dans sa singularité pensée eidétiquement, implique sa propre répétition. Partie et tout se fondent mutuellement depuis la partie, car telle est la structure de tout vécu de perception auquel appartient le phénomène de l'éclair dans la tempête. Ici, tout se joue dans une simple bidimensionnalité, mais on y trouve — sous une forme primitive et primordiale — l'articulation de la chose dans sa tridimensionnalité et du monde dans sa profondeur. Un phénomène de perception qui demeure dans la primitivité de la platitude n'en relève pas moins de l'*eidōs* de la perception.

L'analyse doit alors être prolongée. En effet nous venons ici de caractériser la *nuit de tempête* de telle sorte que la nuit est tempête au sens où l'apparaître de la nuit est la tempête et se résumerait à elle.

L'articulation organique de l'éclair et de la tempête constituerait l'apparaître de la nuit comme tempête. Or si le phénomène qui nous intéresse ici est bien celui de la *nuit de tempête*, une différence et un écart phénoménologiques se constituent entre la tempête et la nuit, car l'éclair constituant la tempête donne également la nuit comme arrière-fond du phénomène de la tempête originée par l'éclair. La nuit n'est pas exclusivement tempête, même dans la nuit de tempête elle est ce dans quoi la tempête des éclairs a lieu. La nuit ne peut donc se donner qu'à partir de la répétition des éclairs de la tempête : l'éclat des éclairs fait apparaître la nuit comme arrière-fond de la tempête. L'articulation entre l'individu et l'ensemble propre au phénomène de perception se retrouve ici dans le lien entre l'éclair (qui est à penser comme tempête) et la nuit. L'éclair et la tempête, dans leur unité intime, constituent à leur tour un individu lié au tout de la nuit, de la même façon que chaque chose s'articule à la totalité de l'horizon et du monde. Rappelons alors que ce tout ne se donne toujours phénoménologiquement que depuis l'individu qui s'inscrit en lui. L'horizon en lequel consiste la nuit ne peut donc se révéler que depuis l'éclair. Ainsi, et pour reprendre le propos initial du présent paragraphe tout en modifiant la portée de son sens, la nuit est-elle toujours — pour le phénoménologue — vécu de perception et c'est pourquoi elle ne peut se donner que par l'éclair¹. Précisons néanmoins que cette horizontalité de la nuit, que cette nuit comme horizon n'est pas à entendre dans une pleine dimension de profondeur. La nuit est horizon en tant que non-donné lié à un donné : la nuit n'est pas un perçu, mais bien ce qui l'accompagne comme un *halo* accompagne ce qui se donne en chair et en os. Le donné incarné se donnant à l'avant-plan, l'horizon est bien la présence simplement pressentie d'un arrière-fond en profondeur. Mais cela ne peut se constituer que si la chose qui se donne en présence à l'avant-plan est bien chose, c'est-à-

¹ Si l'expérience phénoménologique de la nuit se distingue et même s'oppose radicalement à sa thématization langagière dans l'œuvre de Blanchot, elle se rapproche étonnamment d'autres expériences de parole et notamment poétiques. Ainsi l'analyse phénoménologique que nous avons tentée de développer pourrait-elle être conclue par ce vers de Pierre Reverdy : « La nuit sort d'un éclair » (*Cravates de chanvre*, in *Plupart du temps II*, Gallimard, Poésie, 1969, p. 139).

dire volumétrie et tridimensionnalité. Or le phénomène de l'éclair se constitue comme seule et stricte bidimensionnalité. Par là-même l'horizon qui se donne avec lui — quand bien même il est horizon authentique — ne peut avoir de profondeur. La nuit comme horizon de la tempête, et donc de l'éclair, constitue un sens de l'horizon qui a une platitude, qui n'a pas de réelle profondeur. Un horizon se donne comme non donné depuis un donné en chair. Si l'horizon de la nuit se donne depuis la pleine présence de l'éclair, sa forme de présence non donnée sera déterminée par lui. Ainsi la bidimensionnalité de l'éclair déterminera-t-elle la non-profondeur de l'horizontalité de la nuit. Toutefois l'horizon ne peut être platitude radicale ; s'il n'est pas profondeur réelle il ne peut être stricte bidimensionnalité. Il faut donc comprendre que la nuit ouvrée depuis l'éclair est ébauche et entame de la profondeur. Il n'y a là nul paradoxe, si nous comprenons le phénomène de l'éclair comme vécu de perception advenant dans une dimension primordiale primitive, en tant que perception en ébauche, inaboutie dans son *telos* mais dans laquelle l'essence même de la perception peut d'autant mieux être saisie. La pauvreté de l'éclair ne l'exclut en rien de l'*eidos* de la perception, mais nous permet de saisir la perception dans sa forme la plus primitive, à son état naissant.

§ 4. *L'éclair et la « position-zéro »*

Le vécu de *l'éclair dans la nuit de tempête* a donc un sens dans la phénoménologie de la perception husserlienne, en tant qu'expérience primitive et originaire. En elle, l'éclair est fondamentalement constituant. Il est le vécu de perception radicalement primitif et originaire. Nos analyses précédentes nous l'ont montré sur plusieurs plans. L'éclair apparaît tout d'abord comme présence, mais avec une simple caractérisation bidimensionnelle, car ses apparitions ne sont pas synesthésiques mais demeurent strictement visuelles. Ainsi le vécu de l'éclair n'effectue-t-il aucun remplissement ou, au mieux, un remplissement éphémère, qui le voue à sa seule répétition. Nonobstant des caractérisations aussi minimales, l'éclair n'en reste pas moins un authentique vécu de perception, dans lequel la perception est conduite à sa limite, mais afin de montrer d'autant mieux son *eidos*. On peut en

effet considérer que la pure vision de l'éclair s'approche et joute des vécus d'image ou de *phantasia*. L'éclair aurait une dimension commune avec un *fictum* d'image ou une pure représentation de *phantasia*, comme si la perception basculait ici dans d'autres genres de vécus. Or toute confrontation eidétique entre l'éclair et le *fictum* ou la *phantasia* révèle d'autant mieux l'appartenance du premier à la perception. L'analogie de l'éclair avec toute image est trompeuse, et montre ainsi qu'il n'est que perception. L'éclair est bien une limite de la perception qui, du coup, témoigne de son entière appartenance à la perception et qui nous permet ainsi de mieux saisir la perception dans son essence même. Lorsque l'éclair est thématiquement limité, il apparaît comme un vécu pauvre (notamment par la constitution d'une simple bidimensionnalité sans synesthésie), qui n'implique pourtant aucune indigence. Bien au contraire l'éclair renvoie à une primitivité et à une originalité de la perception¹.

Afin de saisir le sens et la portée de la dimension de l'éclair, nous devons faire un long détour en reprenant les couches de *La constitution systématique de l'espace*², qui correspondent aux niveaux originaires de mondanisation. L'enjeu sera alors de comprendre à quelle couche le vécu de l'éclair correspond, ou même s'il ne constitue pas une dimension antérieure à elles.

Le premier niveau d'espace constitué est, nous l'avons vu précédemment, l'*espace plan délimité rigoureusement bidimensionnel*. Une multiplicité de points et de directions se coordonne à partir

¹ De telles caractérisations ne signifient pas que l'éclair aurait un privilège parmi les vécus. Le phénoménologue se donne pour tâche de penser tout vécu dans son essence et comme essence, pour montrer ainsi à quel *eidos* général il appartient. À ce titre, tous sont dignes de description. Si certains sont plus immédiats et peut-être plus faciles car, sans souci de leur essence, ils sont plus fréquemment retenus par l'attitude naturelle qui construit sur eux ses formes de vie, d'autres (et notamment l'éclair), parce qu'ils mettent en place des formes de constitution moins complexes, sont moins immédiatement analysables. En tant que vécus plus simples, ils sont antérieurs aux autres, mais en contiennent la possibilité. C'est à ce titre, mais à ce titre seulement, qu'ils doivent retenir l'attention du phénoménologue.

² *Hua XVI, op. cit.*, p. 297 à 336 ; tr. fr., p. 347 à 388.

de deux axes : *haut-bas* ; *droite-gauche*. Ceux-ci se croisent au niveau d'un *point-zéro*, qui est bien leur source et leur point originaire. Or ce *point-zéro* correspond, comme sa projection sur le plan, au regard d'un sujet percevant qui serait observateur. Ce dernier est sujet de vision, capable d'oculomotion. Ainsi les simples mouvements des yeux constituent-ils des directions coordonnant les points du plan. Mais ces derniers sont fondamentalement coordonnés au *point-zéro* du plan. Celui-ci correspond au regard, mais plus précisément au regard *droit devant*. Les mouvements de notre regard se coordonnent eux-mêmes depuis ce que Husserl appelle une *position-zéro* qui est une fixité de tout notre corps jusqu'à celle de nos yeux. La position originaire de nos yeux est celle d'une rigoureuse fixité correspondant à celle de tout notre corps. Si un mouvement des yeux est possible, il ne se comprend que depuis cette fixité originaire. D'ailleurs si le plan bidimensionnel est délimité c'est en fonction de sa constitution depuis cette fixité du regard du corps en position de repos. S'il est vrai, comme nous le disions plus haut, que le regard a sa limite de pouvoir de constitution dans l'immobilité du corps et dans l'enserrement des yeux dans leurs orbites, il faut penser la dimension plus originaire encore (mais qui est alors une pure idéalité) d'une archi-fixité du regard lui-même, dont l'oculomotion même est tributaire puisqu'elle a sa source en elle. Le regard fixe qui est la position immobile du corps propre est la dimension la plus originaire.

Un second niveau de l'espace, plus riche et plus complexe, se donne alors en s'ajoutant comme par superposition au premier. Il consiste en un *champ de vision cylindrique*. Il s'agit en réalité de l'*espace-plan* du premier niveau, comme multiplicité de points structurée autour du point-zéro, mais qui serait lui-même multiplié. Une multiplicité d'espaces plans constitue ce nouveau champ visuel. Il faut donc penser plusieurs phases de vision constituant chacune la même forme de plan visuel dont l'index se modifie. Ceci n'est concevable qu'à considérer que ma tête se meuve et sente et éprouve son propre mouvement. Une céphalomotion accompagnant l'oculomotion est ici constituante. Ma tête bouge de gauche à droite et de droite à gauche, ainsi que de haut en bas et de bas en haut, afin de constituer deux lignes. Or, Husserl insiste sur le fait que ce

mouvement de la tête s'effectue autour d'un axe qui reste rigoureusement fixe. Les mouvements de la tête restent portés par la fixité du corps propre : ma tête bouge autour de son axe. Ainsi pour la ligne *haut-bas* en reste-t-on à un plan délimité, ou au mieux légèrement incurvé. Par contre ma tête peut tourner sur elle-même autour de son axe, ainsi les différents espaces plans qu'elle constituera pourront-ils se boucler sur eux-mêmes. Aussi faut-il comprendre qu'une circularité spatiale est ici constituée. Tournant intégralement sur son axe, ma tête constitue une horizontalité entièrement circulaire dans laquelle les images visuelles se bouclent elles-mêmes. L'espace-plan vertical délimité et l'espace horizontal circulaire constituent bien un champ visuel cylindrique. L'idée de cette rotation totale sur soi de la tête ne peut que nous intriguer. Elle peut en effet signifier que mon corps, dressé, tourne sur lui-même autour d'un axe. Autrement dit, la céphalomotion serait motivée par un *se mouvoir* du corps lui-même. Toutefois Husserl insiste sur le fait que la céphalomotion s'effectue par elle-même sur un axe. Dès lors il imagine que ma tête, sur mon corps fixe, tourne entièrement sur elle-même. S'il s'agit bien d'une céphalomotion authentique, c'est une telle dimension qu'il faut arriver à penser. Le mouvement de la tête est donc ici à saisir dans une stricte idéalité qu'une imagination productrice permet, seule, de nous représenter. La corporéité vivante, jusque dans le *se mouvoir* qui est le sien, est à penser dans une idéalité et comme absolue idéalité. Dans un tel cadre, le *se mouvoir* du corps dans sa simple céphalomotion se constitue toujours autour d'une *position-zéro* qui est une archi-fixité. Elle était archi-constituante dans l'édification de l'espace-plan, sa fonction est tout aussi éminente pour la constitution d'un espace visuel cylindrique. Un champ visuel est constitué par le regard lié à un *se mouvoir*, mais qui repose toujours sur une archi-fixité. Si le *se mouvoir* de la corporéité propre est archi-constituant pour Husserl, il apparaît ici porté par une fixité qui est alors plus originaire encore. Une telle dimension ne pourra être éclairée qu'en prolongeant notre effort de compréhension de la *constitution systématique de l'espace*.

La description du troisième niveau d'espace et de sa constitution nous le permettra. Il s'agit ici de l'*espace riemannien* qui est un *espace sphérique clos*. Il s'édifie sur le précédent et à partir de lui, ce

qui implique qu'il est son *telos* : l'espace cylindrique se parachève dans l'espace sphérique rigoureusement clos. La circularité qui était celle de la seule ligne *droite-gauche* se constitue ici pour l'axe *haut-bas*, ainsi y aura-t-il circularité aussi bien horizontale que verticale, qui consiste bien en la sphère. La forme de l'*espace-plan* est ainsi entièrement dépassée puisque son résidu vertical s'est transformé en circularité, mais ce dépassement s'effectue à partir de lui et de sa structure propre. La sphère close riemannienne se constitue dans la bidimensionnalité, elle est la culmination de la bidimensionnalité. Deux lignes circulaires closes se coupent en un point d'intersection qui est toujours le même point-zéro, auquel correspond ce que Husserl baptise un *contre-point-zéro*, qui est celui que mon regard toujours *droit devant* ne peut saisir en propre mais pressent. Il est le point d'espace invisible mais pouvant être vu. L'espace sphérique est donc rigoureusement clos car les points qui composent les deux lignes qui le coordonnent se recourent parfaitement, se *bouclent* définitivement. L'image du premier point peut alors être celle du dernier. À l'intérieur d'un tel espace sphérique structuré autour de ces deux lignes, la multiplicité des points peut être entièrement déterminée. Chaque chose, chaque point est coordonné par ces deux lignes, sa localisation est ainsi entièrement déterminable. Cet espace visuel sphérique, qui se structure autour des deux lignes circulaires se croisant dans le point-zéro possède une perfection, mais qui ne retiendra pas l'intérêt essentiel du phénoménologue car l'important est *toujours* pour lui d'en saisir la constitution. Or la source constituante de cet espace sphérique clos ne peut être que le corps voyant caractérisé par une céphalomotion complète. À la capacité de ma tête à pouvoir tourner entièrement sur elle-même de droite à gauche ou de gauche à droite, il faut ajouter l'aptitude à tourner totalement sur elle-même de bas en haut et de haut en bas de telle sorte que le dernier point de cette rotation corresponde entièrement au premier. Plus précisément un *se mouvoir* du corps, avec ses kinesthèses coordonnées aux images qui peuvent être les seuls points de l'espace, est ici à l'œuvre. Le recouvrement intégral de la première image par la dernière correspond à celui de la première sensation de mouvement avec la dernière. Ainsi peut-il y avoir un bouclage complet des images et de leur source

constituante qui fait la sphéricité close du champ visuel. Mais l'essentiel — qui est aussi le plus étonnant et qui nous conduit certainement au point culminant de l'idéalisation phénoménologique radicale — est de considérer que Husserl envisage une telle possibilité pour une ligne *haut-bas ; bas-haut*. Le corps est capable de se tourner entièrement sur lui-même selon une telle ligne. S'il est aisé de le concevoir pour une ligne *droite-gauche*, seul un effort d'idéalisation extrême — que Husserl appelle ici *appropriée* — le rend possible¹. Ainsi le *se mouvoir* du corps est-il une aptitude à la motricité totalement idéalisée, mais qui n'est en rien irréelle, bien au contraire. Nous sommes ici dans le réel le plus immanent de la subjectivité, dans lequel le *se mouvoir* qui est le sien s'est affranchi de la matérialité du corps mais pour justement se donner comme pur *se mouvoir*. Le corps propre se meut absolument lorsqu'on peut penser son automouvement indépendamment de la dimension inertielle du corps. Ce pur *se mouvoir* est idéalisation de la motricité de ma propre expérience, prolongée par l'imagination productrice, en dehors de cette expérience même mais pour qu'elle puisse être pensée dans son réel qui ne peut être qu'idéalité. Par ailleurs l'analyse de Husserl se situe ici dans une dimension géométrique, et nous pourrions presque y voir une histoire de la géométrie, depuis une pensée de l'espace-plan bidimensionnel jusqu'à Riemann (qui est explicitement nommé dans cette description de l'espace sphérique clos). La géométrie idéalise notre expérience du monde et de l'espace, aussi présuppose-t-elle un sujet percevant, voyant et se mouvant comme idéalité. Mais, justement, elle ne fait que le présupposer : toutes ses analyses reposent sur un corps percevant idéalisé à partir d'une imagination productrice, mais presque en l'ignorant. La tâche du philosophe, c'est-à-dire du phénoménologue, est alors de mettre au jour ce sujet originaire de la perception incarnée. Non pas en le ramenant au rang d'individu dans une expérience immédiate mondaine et naturelle, mais justement en

¹ Précisons ainsi que, à propos du niveau précédent d'espace constitué (l'espace cylindrique), l'aptitude de la tête à se tourner entièrement sur elle-même, pour constituer un axe courbe d'abscisses parfaitement clos, ne correspondait pas à un mouvement du corps lui-même, et notamment des jambes, mais relevait déjà de cette idéalité. Le corps propre se mouvant est le corps de l'idéalité philosophique.

tant que sujet percevant dans l'idéalité, c'est-à-dire dans le réel. Cette idéalité du réel du corps propre dans sa constitution de la spatialité sphérique par son *se mouvoir*, apparaît d'ailleurs d'autant mieux si nous considérons que cette pure céphalomotion s'effectue, ici encore, autour du point fixe de la *position-zéro* comme immobilité, qui n'est pas seulement celle du regard droit devant mais du corps propre dans son ensemble. Pour penser que mon corps puisse se tourner entièrement sur lui-même en suivant la ligne *haut-bas ; bas-haut*, il faut absolument considérer qu'un tel mouvement s'effectue autour d'une *position-zéro* résolument et absolument fixe dans une immobilité originaire. Celle-ci est la condition même du *se mouvoir*, elle est l'absolu depuis lequel le *se mouvoir* est possible. Ce point fixe du corps propre dans sa position-zéro immobile est alors l'absolu de la corporéité constituante. Si le corps se meut et que son *se mouvoir* nous est apparu comme la source de constitution de la chose et du monde, il apparaît ici de plus en plus précisément que ce *se mouvoir* lui-même a pour origine une position-zéro de fixité et d'immobilité, comme si le *se mouvoir* était toujours celui d'une *position-zéro* immobile.

Les étonnantes pages de *La constitution systématique de l'espace* dégagent enfin un quatrième niveau de spatialité qui est *l'espace visuel complet*. Il correspond à ce que l'ensemble des leçons de *Chose et espace* développe. Ainsi ne nous appesantirons-nous pas dessus ne serait-ce que parce que nous avons déjà tenté de les analyser par ailleurs¹. Nous insisterons plutôt sur l'idée que ce quatrième niveau de spatialité visuelle est ouvert par le regard (ce qui implique qu'il inclut en lui les trois premiers niveaux de constitution et notamment celui de l'espace visuel sphérique clos), mais surtout par la marche du corps propre. Lorsque celui-ci marche, lorsque mon corps propre se meut dans la marche qu'il effectue, lorsqu'il se meut dans et par sa marche, l'espace visuel s'ouvre à une dimension supplémentaire et passe de l'espace sphérique clos riemannien à un espace visuel complet que la géométrie euclidienne a simplement retenu en oubliant ses couches plus originaires de constitution. Pris dans l'espace sphérique clos, je

¹ Nous renvoyons pour cela à nos études *La chose* (art. cit.) et *Le monde et le rien* (in *Recherches husserliennes*, numéro 23, juin 2005, p. 65 à 153).

peux me déplacer et atteindre tout point inclus en lui, et c'est ainsi d'ailleurs que sa sphéricité est attestée. Toutefois ce *se mouvoir* ne peut que conduire à la reproduction de la forme sphérique de l'espace avec la modification de son index. Ainsi faut-il penser que la sphéricité est l'horizon de mon corps propre voyant et marchant. Cet horizon est la limite de mes capacités visuelles et motrices, mais une limite qui peut être déplacée et littéralement dé-limitée. L'horizon est décloisonnable à la condition d'entendre que la limite qu'il constitue peut être repoussée sans fin, en fonction du *se mouvoir* du corps qui se saisit dans son *marcher* propre. Lorsque je marche, je saisis la possibilité du *se mouvoir* de mon corps qui dé-limite l'horizon de la sphère close de la spatialité. Ainsi la *marche* est-elle la source constituante de toute profondeur, d'autant plus que par *mon marcher* se constitue la tridimensionnalité de chaque chose. Alors que l'espace riemannien demeure dans la bidimensionnalité, jusque — et même surtout — dans la constitution de la sphéricité par la clôture, ici c'est la volumétrie qui est constituée. Le seul *tourner autour de soi* de la corporéité en reste à une bidimensionnalité, qui se dépasse en une stéréométrie authentique par le *se mouvoir* du *marcheur*. Est-ce à dire que l'immobilité de la *position-zéro* du corps propre est ici radicalement oubliée ? Si elle demeurerait archi-constituante lorsque le corps propre se mouvait simplement autour de lui-même et de son axe central, n'est-elle pas dépassée lorsque le corps propre se fait marcheur ? À y regarder de plus près, nous devons plutôt dire que cette fixité originaire est, dans cette nouvelle dimension, occultée et dissimulée, mais n'en est pas moins présente. Le *je marche* enfouit mon immobilité première mais ne l'annule pas pour autant. Nous remarquerons tout d'abord que la marche, si elle dé-limite l'horizon fondamental qu'est la sphéricité close, ne l'annule pas en tant que cette limite primordiale. Cet horizon se modifie dans son index : ce ne sont pas les mêmes coordonnées (celles en abscisse sur la ligne *gauche-droite* ; *droite-gauche*, et celles en ordonnées sur la ligne *haut-bas* ; *bas-haut*) qui permettront de le déterminer, mais il y aura toujours ces axes de coordonnées sur des lignes en clôture ; par là-même le sujet percevant — qui aura marché — fera toujours l'épreuve de l'irréductible forme de la sphère close. Or celle-ci en tant

qu'horizon irréductible est fondamentalement constituée par un *se mouvoir autour de soi* qui repose — nous l'avons vu — sur une immobilité archi-originale. La dynamique du *je marche* ne s'affranchit pas du *je tourne sur moi-même* qui se fonde sur la fixité de son point de rotation. Je ne me meus que depuis le point d'immobilité de mon corps propre. Par ailleurs la *marche en avant* de ce dernier est la source de constitution des choses et de leur tridimensionnalité. Or, et nous avons pu longuement insister dessus, cette dimension est celle de la perception (notamment visuelle) par esquisses. La chose ne se donne qu'unilatéralement dans une autre anticipation de ses autres faces, qui est fondée par le *se mouvoir* du corps propre et donc par le *je marche*. Il n'en reste pas moins vrai que c'est, à chaque fois, dans une seule face en propre que la chose se donne pour moi. Or la perception de la chose dans son unilatéralité renvoie à une immobilité du corps. La perception unilatérale de la chose est le vécu premier d'une immobilité de mon corps percevant, qui se révèle toujours et indéfectiblement archi-originale. Le *en propre* de l'unilatéralité avec la multiplicité des faces donnée improprement met en jeu une immobilité du corps dans la saisie même de la seule face donnée comme présence pleinement incarnée. Que la face effectivement donnée change et que cette face mette en jeu à chaque fois de l'impropre, n'annule en rien que la saisie de la face elle-même est expérience d'immobilité. Cette immobilité se mouvra, mais pour s'impliquer toujours elle-même puisqu'elle sera au terme et à l'origine de tout mouvement. Elle possède donc une inévacuable absoluité.

L'enjeu est alors de saisir le statut de cette immobilité de la *position-zéro* en son caractère d'absolu. Nous avons pu la voir à propos de la rotation sur soi de la tête, totalement idéalisée. Mon corps ne peut tourner sur lui-même qu'autour du point fixe. Celui-ci est donc la condition du *se mouvoir*. D'autant plus que si le *se mouvoir* s'accomplit dans une *marche en avant*, celle-ci est tributaire du *se mouvoir autour de soi* et, par là-même, du point fixe dans la position-zéro de l'immobilité. Ce *se mouvoir* du corps dans une motricité des membres et de la tête est aussi oculomotion : mes yeux bougent et constituent ainsi un champ visuel. L'oculomotion, plus originale que

la céphalomotion, est aussi fondée sur ce point fixe de rigoureuse immobilité. En effet le champ visuel constitué, se structure autour d'un point-zéro qui correspond à un *regard droit devant* ayant pour source le point fixe de la position-zéro. Mon corps, dans sa vie qui s'éprouve comme *se mouvoir*, se fonde sur cette immobilité archi-originale. Celle-ci est le *se* du *se mouvoir*, elle est la réflexivité originale qui fonde l'identité du *se mouvoir*. Celui-ci implique modification, altération, mais qui garde une identité à soi. Mieux encore, l'altération est toujours celle d'une identité qui se manifeste comme telle dans son altération. C'est dire que l'altération est fondée, motivée par une identité. Ainsi l'altération du *bouger* ne peut qu'être fondée par une immobilité. C'est pourquoi je ne bouge que depuis un point fixe. Il faut alors penser le point fixe absolument immobile de la position-zéro comme étant le *je* lui-même, l'*ego* transcendantal en tant qu'absolue identité à soi. Je bouge, je me meus dans une modification qui est toujours celle de mon moi qui, lui, reste donc résolument immobile. L'immobilité foncière est bien celle du *moi*. La *position-zéro* est le *point-je* qui est la source même de mon corps propre et qui fait, ainsi que Husserl le dit au § 83 de *Chose et espace*¹, mon corps lui-même. En effet mes membres sont tous rattachables à ce point-je du corps propre, qui fait qu'ils sont bien mes membres et que j'ai un corps propre ou même que je suis un corps propre. Si tout vécu implique une altération, et notamment pour la motricité, il est altération d'une identité : c'est mon corps, le même corps qui est le mien, qui bouge et vit dans ses modifications ; celles-ci sont donc rattachées à une identité qui est une immobilité et qui est le *je* lui-même. Dans son identité à soi, en tant qu'*ego*, il a une dimension absolument transcendantale. La *position-zéro* immobile est transcendantale, elle est pour le corps propre l'*ego* transcendantal comme identité à soi de toutes les modifications de la subjectivité. La *position-zéro* est donc bien l'*ego* transcendantal².

¹ *Hua XVI, op. cit.*, p. 280, tr. fr., p. 329-330.

² Contentons-nous de suggérer ici que le rapprochement de l'*ego* transcendantal et de l'immobilité est la raison phénoménologique profonde du géostatisme que Husserl développera si puissamment dans la dernière partie de son œuvre : *La terre ne se meut pas*, tr. Didier Franck, éd. de Minuit, 1989. Sur cette question,

Ce statut absolument transcendantal de l'immobilité pourrait nous conduire à des problèmes d'interprétation. Nous avons en effet établi et rappelé, au début de la présente étude, que la subjectivité corporante était constituante, essentiellement par son *se mouvoir* : le corps propre, par sa motricité intérieurement ressentie, constituait les apparitions et l'apparaître de la chose dans le monde. Dans cette dimension il fallait absolument comprendre que la multiplicité de la subjectivité constituait l'unicité du chosique. Or, il nous est ici apparu que cette aptitude au mouvement du corps était elle-même fondée sur une immobilité, comme si l'immobilité était archi-constituante du *se mouvoir*. En outre cette immobilité était le propre d'une absolue identité à soi, c'est-à-dire au fond d'une unité qui se révélait alors constituante de la multiplicité. Le *se mouvoir* met en jeu une multiplicité, fondée par l'unicité de l'immobilité. Dès lors une tension est à l'œuvre au cœur même de la pensée husserlienne : est-ce l'*un* ou le *multiple* qui détient un privilège ? Les contempteurs de la phénoménologie de Husserl (qui peuvent parfois, avec un certain paradoxe, se revendiquer de la phénoménologie elle-même) auront tôt fait d'y voir l'indice de contradictions flagrantes au sein de sa philosophie. Mieux encore cette tension de la problématique — qui apparaît dans la mise en relation entre différents textes — montrerait que, dans l'articulation problématique entre l'*un* et le *multiple*, Husserl trancherait en ultime instance en faveur de la primauté de l'*un*, témoignant ainsi de son appartenance intégrale à l'histoire (mais au fond légendaire à nos yeux) de la métaphysique depuis Platon. Une telle interprétation annule, en croyant la résoudre, la tension elle-même. Or il s'agit plutôt de la laisser vivre dans sa fécondité conceptuelle. L'ego dans son identité à soi comme unité et, ici, comme immobilité, peut être pensé comme la fonction identitaire de la subjectivité. Cette dernière, multiple dans son altération temporelle, possède une unité : celle de la continuité du passage, et c'est elle qui se donne dans l'unité identitaire de l'*ego*. Ce dernier est l'unité du passage de l'altération multiple, il en est bien la fonction identitaire, ainsi que Husserl en caresse l'idée dans les premiers paragraphes de la

nous renvoyons au remarquable ouvrage de Jean-Jacques Szczeciniarz : *La terre immobile. Aristote, Ptolémée, Husserl*, PUF, 2003.

deuxième section des *Ideen II*¹. C'est alors dire que la subjectivité multiple est plus fondamentale que l'ego identitaire car sa multiplicité fonde l'unité que l'ego, seule, retient. Mais on peut aussi dire, à l'appui d'autres textes, et notamment de la *Constitution systématique de l'espace*, que l'identité à soi de l'ego fonde la multiplicité de la subjectivité. L'altération de celle-ci n'est que la modification d'une unité préalable qui, donc, la fonde intégralement. La subjectivité est alors, de part en part, *ego* car l'ego est son principe même, et c'est pourquoi l'immobilité du corps propre est source même du *se mouvoir*. Que la subjectivité *fasse* l'ego ou que la subjectivité *soit* l'ego, elle est toujours, pour la phénoménologie husserlienne, *l'absolu*. Du coup, toute tension, toute contradiction, peut exister en elle sans qu'il y ait nécessité de résoudre le conflit ou de soumettre un des deux pôles à l'autre. S'il en va de l'absolu il y aura aussi bien unité que multiplicité et une multiplicité fondant l'unité, comme une unité fondant la multiplicité². Le caractère absolu de l'absolu — que la phénoménologie recherche dans l'idéalité (et qui est, pour le coup, l'essence même de la philosophie authentique tout au long de son histoire) — réside dans son caractère archi-constituant. Est absolu ce qui constitue sans être constitué, et c'est dans la subjectivité (sujet ou ego) que Husserl l'établit indéfectiblement. Si Husserl bâtit une pensée de la subjectivité c'est parce qu'elle est l'absolu archi-constituant. Celui-ci est constituant de tout, et il ne peut l'être que selon des actes divers, au point de pouvoir être contraires les uns aux autres. Ainsi sera-ce l'unité de l'ego qui pourra être prépondérante, mais parfois aussi la pure multiplicité de la subjectivité. C'est alors pourquoi tantôt la pure motricité, tantôt l'immobilité la plus radicale, seront foncièrement constituantes.

Tout ce long développement à propos des différents niveaux de la *constitution de l'espace*, qui nous a révélé le caractère archi-

¹ *Hua IV, Ideen II*, éd. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, 1952, § 25, p. 105 à 107 ; *Idées directrices ... II*, tr. Éliane Escoubas, PUF, Épiméthée, 1982, p. 157 à 159.

² On ne peut ici qu'être frappé par la proximité de Husserl avec l'idéalisme allemand. L'interprétation que nous proposons lie en effet très intimement la pensée de Husserl à celle de Schelling.

originaires de l'immobilité du corps propre, peut nous permettre de mieux saisir le vécu de l'éclair dans sa dimension originaires. Il est, nous l'avons vu, perception mais sans esquisses. Percevoir une chose en esquisses, c'est-à-dire avec *une* face donnée en propre et toutes les autres comme impropres, est fondé par le *se mouvoir* du corps, qui implique la possibilité de lier la multiplicité multipliable des faces cachées à la face effective. Dès lors un perçu non esquissé se réduit à *une* apparition en propre, nécessairement constituée par l'absence de motricité du corps propre. Un perçu non esquissé tel que l'éclair, a donc pour source archi-constituante l'immobilité radicale du corps propre. Le sens de l'éclair ne peut être élucidé qu'en le fondant sur le *point-je* absolument fixe du corps propre dans sa *position-zéro* comme immobilité absolue.

Celle-ci nous est apparue pour tous les niveaux de la constitution de l'espace, lorsqu'elle est pensée dans son idéalité, mais surtout à propos des deuxième, troisième et quatrième niveaux. En ce qui concerne le premier, qui est la constitution du plan délimité bidimensionnel, Husserl insistait sur l'oculomotion. Le mouvement des yeux constitue une multiplicité directionnelle qui est le plan. L'immobilité est ici celle du corps propre, debout, fixé sur la terre, qui — par son immobilité même — limite les mouvements des yeux et délimite ainsi le plan. S'il y a une fixité du corps il n'y en a pas moins un mouvement des yeux et du regard. L'originarité ne serait alors pas l'immobilité, mais une articulation très subtile entre le corps fixe et la motricité du regard. Toutefois la logique de ce texte de Husserl nous conduit à faire l'hypothèse d'une rigoureuse immobilité du regard lui-même¹. Husserl le suggère lorsqu'il établit que le plan lui-même (comme constitué) est coordonné à partir de son point-zéro, qui — ainsi que nous l'avons vu — correspond très rigoureusement au regard droit devant. Celui-ci ne peut à son tour avoir qu'une absolue fixité. Certes, nous pouvons considérer qu'en tant que regard vivant il est *en avant de soi* et possède un *se mouvoir* comme pure aptitude qui n'a

¹ Indiquons que d'autres passages de l'immense œuvre de Husserl (nous pensons par exemple aux première et deuxième sections des *Ideen II*, *op. cit.*) nous permettraient de maintenir et même d'approfondir l'interprétation que nous venons de donner dans la phrase précédente.

rien à voir avec une quelconque translation ; il n'en reste pas moins vrai que cet *en avant* est lié à une position résolument fixe, et que celle-ci (dans son immobilité) est alors la condition de tout *se mouvoir* surtout lorsqu'il est pensé comme *pouvoir être*. Nous devons ici faire l'effort de penser — et nous atteignons ainsi un niveau de constitution antérieur encore à celui qui donne le plan bidimensionnel — un regard fixant droit devant un point-zéro. Un champ l'entoure, en tant que *halo*, c'est-à-dire milieu accompagnant le donné en propre. Le regard ne balaie aucun champ pour le constituer, il est simplement fixe, droit devant lui. On peut considérer qu'un tel infra-niveau a pour condition l'oculomotion. Si le point-zéro fixé s'accompagne d'un environnement latent, c'est que celui-ci a été préalablement constitué par le *balayage* du champ. Il faudra alors que mes yeux, ayant multiplié les directions autour du point-zéro, puissent à présent se reposer dans sa seule vision. Ainsi voir le point-zéro n'est-il qu'une possibilité de la constitution visuelle de l'ensemble du champ. Elle est coordonnée à partir du point-zéro et donc fondée par la vision *droit devant* d'un regard fixe vers lui. Celle-ci en est donc la source qu'il faut idéalement présupposer à toute constitution de champ visuel. Ainsi y a-t-il un *niveau zéro* de constitution dans lequel se donne le point des coordonnées pour un regard *droit devant*, absolument immobile. C'est ici que se trouve la position-zéro dans sa dimension d'immobilité radicalement absolue. Un point fixe se donne donc dans l'effectivité avec son environnement non effectif qui n'est que pur halo sans même être un effectif possible car le corps propre qui est archi-constituant est dans la fixité. Nous devons alors considérer, dans la continuation de notre hypothèse, que le corps propre ne possède aucune kinesthèse, que son expérience est caractérisée par l'absence de toute sensation de mouvement. L'œil résolument fixe, sans oculomotion, ne possède pas un sentir sur lui-même. Il voit, mais ce voir n'a pas son auto-sentir. Les sensations visuelles ne s'éprouvent pas elles-mêmes car il n'y a pas la couche des sensations de mouvement qui peuvent leur être liées. Un organe a des sensations exposantes, ainsi un œil a-t-il des sensations visuelles auxquelles sont liées les sensations du mouvement de cet organe. Dans l'expérience archi-originnaire que nous tentons de décrire, nous devons considérer que des sensations

visuelles ne sont accompagnées d'aucune sensation de leur propre sentir. L'œil voit sans sentir son voir. Les kinesthèses, en plus d'être condition d'une réflexivité, sont aussi condition de constitution de la chose puisque le *se mouvoir* de mon corps permet de clôturer les apparitions et de donner la possibilité de leur multiplicité. Toutes les analyses de Husserl conduisent à considérer que ce *se mouvoir* du corps propre et de ses kinesthèses donne la chose dans un repos et une immobilité. La chose constituée par le *se mouvoir* du corps propre est stable et même figée, elle est le corps physique en repos dans l'espace. Mon corps fait le tour de l'objet, fait de l'objet son propre tour, mais du coup le pose et le repose dans le monde comme immobile. Se mouvoir autour de l'objet de telle sorte que ce *se mouvoir* le constitue comme objet, le donne dans son repos immobile. Les apparitions constituées par un corps propre se mouvant fondent un apparaître immobile. Mais alors si le corps propre est, lui, dans la fixité, si on peut le penser comme ne se mouvant pas tout en possédant des sensations exposantes, il constituera l'apparaître d'un mouvement mondain. Un corps propre résolument fixe et immobile a des apparitions qui ne pourront alors que constituer l'apparaître d'un mouvement. Le mouvement exposé ne peut être que ce qui se donne pour un corps absolument et résolument fixe. L'apparaître est dans un contraste avec ce qui le constitue : le corps propre. Ainsi le *se mouvoir* de ce dernier ne pourra-t-il que donner l'immobilité de la chose, et l'immobilité du corps propre ne pourra donner que le mouvement de la chose. Toute apparition pour le corps immobile visant le seul point fixe sera alors apparaître de mouvement. Telle est, nous semble-t-il, la description ultime possible du phénomène de l'éclair. Il se constitue pour et par ce regard fixe droit devant vers le point zéro entouré d'un simple halo. Toute apparition dans un tel champ à peine ébauché ne peut être saisie par le corps propre, elle le déborde car ce corps est dans la seule immobilité. Le *se mouvoir* saisit ce qui se donne pour lui en clôturant ses apparitions. Or cette clôture est fondée par le *se mouvoir*, et se parachève dans l'immobilité de la chose. Celle-ci est la saisie même de la chose. Immobile, le corps ne le peut, dès lors ce qui se donne à lui est un mouvement qui déborde son propre voir et que celui-ci ne peut fixer en l'immobilisant. Le mouvement mondain est

ici apparaître en excès pour le corps propre, parce que celui-ci est dans sa propre immobilité. L'éclair est cette expérience liée à un corps propre ne visant que le point dans un champ indistinct, et lorsqu'une apparition s'y donne, elle ne peut qu'excéder la vision. L'éclair est irruption pour le regard en tant qu'il est pur mouvement que la vision, propre à un corps fixe, ne peut rigoureusement saisir. L'apparaître d'un éclair est apparaître d'un pur mouvement. Il n'est pas apparaître d'une chose en mouvement, il est apparaître du seul mouvement. L'enjeu pour le phénoménologue est alors d'en comprendre la constitution. Il ne peut ainsi y avoir qu'apparition d'éclair dans des sensations purement visuelles pour un corps propre résolument fixe. Si l'apparition de l'éclair implique un excès pour le corps propre, c'est parce que celui-ci est figé, impossibilisé dans son *se mouvoir*. L'originarité du vécu de l'éclair réside donc dans son appartenance à cette expérience d'immobilité radicale du corps propre¹.

Cette dernière, nous l'avons vu, met en jeu l'ego pur. Tout vécu a pour pôle identitaire l'ego pur, en ce que chaque vécu est un rayon partant de l'ego pur. Avec l'éclair nous avons à faire à un vécu qui n'est pas simplement celui de l'ego (comme n'importe quel autre) mais qui est à *même* l'ego et dans lequel l'ego en lui-même pourrait se donner. Plus précisément le phénomène de l'éclair est constitué par un regard fixe, simplement *droit devant*, porté par l'immobilité radicale du corps propre. Ce regard *droit devant* est un rayon de l'ego pur, il

¹ Nous soulignons, dans une note précédente, l'affinité entre Husserl et l'idéalisme allemand, dans un rapprochement possible avec Schelling. Ici un lien très évident avec Fichte doit être repéré. En effet, de même que le *moi* produit le *non-moi* dans sa non-identité avec lui, la subjectivité constitue le mondain dans une différence radicale avec lui. Ainsi le *se mouvoir* de la subjectivité est-il la source archi-constituante de la chose dans son immobilité, et l'immobilité de la subjectivité l'*archè* du mouvement mondain. Cette subjectivité constituante n'est pas relative à son constitué. Elle est, au contraire, l'absolu qui, dans et par son absoluté, fait du mondain un relatif à elle et le constitue comme son *autre*, comme le *non-identique* radical à elle. C'est pourquoi le *se mouvoir* subjectif donne l'objet immobile, et le *voir immobile* du sujet constitue le mouvement mondain. On est ici en droit de considérer que la pensée de Fichte a pu inspirer Husserl, ainsi que l'attesteront les conférences consacrées à Fichte en 1917 et 1918 (*Fichtes Menschheitsideal*, in *Hua XXV, Aufsätze und Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, 1986, p. 267-293).

vient directement du point-je dans son absolue fixité. Mais, justement, dans ce regard a-kinesthésique se donne l'ego lui-même comme absolue identité à soi qui ne peut être qu'immobilité. Si l'ego pur est toujours pôle des rayons de chaque acte, il est occulté par eux ; par contre si l'ego demeure derrière le *regard droit devant*, il transparait en lui, se fait sentir dans cet acte en tant qu'ego pur. Le seul regard *droit devant* fixant le *point-zéro* est un vécu actif, il se dirige et s'élançait vers le point-zéro. L'ego est donc, lui aussi, dans une activité lorsque le rayon du regard droit devant émane de lui. Cependant le phénomène de l'éclair en tant qu'apparaître d'un pur mouvement débordant le regard lui-même, n'est pas un vécu actif, il est au contraire passivité radicale. Avec l'éclair nous sommes dans la situation où ce qui se donne possède des rayons allant vers l'ego. Ce dernier est alors dans une réceptivité, qui est l'essence même de la passivité. Lorsque, au § 22 des *Ideen II*¹, Husserl décrit cette dernière il évoque des phénomènes d'affect (le désir, l'amour, la haine, la tristesse) : en eux la constitution de l'objet est celle où ce dernier affecte la subjectivité. La passivité est une constitution de et par la subjectivité dans laquelle le pôle noématique du vécu influe sur la subjectivité et c'est pourquoi, dans un tel vécu, le rayon va de l'objet jusqu'à l'ego. Il n'y a ici nul réalisme naïf : l'objet aimé apparaît comme tel par la subjectivité constituante, de telle sorte que la modalité de constitution est passive et donne l'objet comme affectant la subjectivité et rayonnant de lui vers l'ego. Notre analyse nous conduit à penser une passivité sans affect, liée à la perception. Il y a une dimension absolument passive de la perception elle-même² dont témoigne le phénomène de l'éclair. L'essentiel nous paraît alors résider dans l'apparition de l'ego comme passif. Nous devons alors rapprocher passivité et immobilité, en considérant que la passivité est le sens même de l'immobilité. Nous avons vu que l'ego pur est

¹ *Hua IV, op. cit.*, p. 98 ; tr. fr., p. 148-149.

² Il s'en suit que la perception husserlienne n'a pas essentiellement une dimension intellectualiste. Husserl est résolument non kantien, et c'est au niveau du corps propre, dans ses dimensions aussi bien actives que passives, que se joue tout vécu de perception. Ajoutons par ailleurs que cette dimension essentiellement passive met également en jeu des vécus d'affect.

identité à soi et que celle-ci se donnait dans l'immobilité du corps propre. Un vécu tel que l'éclair révèle cette immobilité, mais est essentiellement passif. En lui le sujet reçoit un pur mouvement qu'il ne peut saisir. Il faut alors arriver à comprendre que le sens ultime de l'ego est passivité. L'ego serait une passivité foncière, qui se révèle comme immobilité du corps propre que donne le phénomène de l'éclair. Par lui je reçois un apparaître pour lequel le corps propre est immobile parce que l'ego est purement passif. On devra donc en conclure que le sens même de l'ego est la passivité qui se joue dans l'immobilité du corps propre. Immobile, saisi par le mouvement fugace de l'éclair, le corps propre révèle sa dimension originaire comme purement passive et nous donne à penser le sens ultime de l'ego comme lui-même passif. L'identité à soi de l'ego serait donc cette archi-passivité. L'éclair est le seul phénomène qui révèle cette dimension. Toutefois ceci doit être nuancé car l'ego peut être aussi bien actif (par le rayon du regard *droit devant*) que passif (par le rayon de l'éclair), ce qui revient à dire qu'il n'est en lui-même ni actif ni passif. Il est le pôle identitaire des vécus actifs (tel que le regard droit devant) ou passifs (tel que la vision de l'éclair), qui fait qu'ils sont tous *mes vécus*. À ce titre l'ego pur n'est en lui-même ni actif, ni passif. Il est simplement lui-même dans une absolue identité à soi. On est cependant en droit de penser qu'un vécu passif, tel que la vision de l'éclair, peut (certainement mieux qu'un vécu actif) faire apparaître l'ego pur dans son absolue identité à soi. Un vécu passif offre à la pensée la possibilité de saisir l'immobilité du corps propre en tant que dimension exemplaire de l'identité à soi de l'ego. L'éclair, lorsque la phénoménologie s'efforce de le penser comme un vécu dans son essence, nous ouvre cette possibilité. C'est ici que réside, en ultime instance, son caractère absolument originaire. L'éclair est apparaître de pur mouvement saisissant le corps propre, révélant son immobilité foncière et sa passivité, qui révèlent alors l'identité à soi de l'ego. Il s'agit d'un vécu passif, originaire à ce titre, dont le sens ultime n'est pas de révéler la passivité foncière de la subjectivité, mais l'identité à soi de l'ego. L'ego pur absolument identique à lui-même se donne dans l'immobilité du corps propre qu'offre le vécu radicalement passif de l'éclair. Tel est le sens ultime de ce dernier, qui explique la

fascination qu'il peut exercer sur l'homme (sur le plan de la science¹, mais aussi bien de l'art²), mais ce dernier — lorsqu'il reste pris dans l'attitude naturelle — lui garde toujours une part de *mystère*, attestant cette dimension originaire mais se refusant à l'élucider. La phénoménologie, parce qu'elle s'efforce de saisir le vécu dans son essence peut, seule, tenter de donner le sens originaire de l'éclair.

Paul DUCROS

¹ L'attitude de connaissance dans son effort d'élucidation de la causalité a pu se préoccuper du phénomène (entendu ici comme simple fait naturel) de l'éclair. Déjà Aristote pouvait s'y intéresser dans les *Météorologiques*, et toute la tradition scolastique le suivra dans cette voie. Avec la mise en place de la science moderne le phénomène de l'éclair continue de susciter l'intérêt, ainsi Descartes consacre-t-il à l'orage tout le *Discours septième des Météores* (*Œuvres*, éd. Adam-Tannery, tome VI, p. 692 à 699). Toutefois ses explications reprennent, parfois même à la lettre, les développements de la scolastique et notamment des *Commentarii in libros Meteororum Aristotelis Stagyrtae*. L'explication se modifiera radicalement à partir de l'électromagnétisme mis en place par Maxwell. L'orage et les faits naturels qui lui sont liés (notamment l'éclair) s'expliquent à partir du concept de *champ électromagnétique*. Des charges électriques différentes dans un nuage, ou des nuages voisins ayant des charges électriques différentes, causent l'éclair. Nous remarquerons que certains aspects de ces phénomènes ne sont pas entièrement élucidés par cette théorie, notamment celui de la *foudre en boule*. Par ailleurs ces explications intègrent toujours l'éclair à un fait plus large (l'orage, le champ électromagnétique) qui rend compte causalement du fait ponctuel de l'éclair, comme si celui-ci ne pouvait être réellement élucidé, par la science, dans sa singularité rigoureusement phénoménale.

² Nous mentionnions, dans une note précédente, un vers de Pierre Reverdy, indiquons ici le célèbre tableau de Giorgione *La tempête* qui, lui aussi, s'efforce de représenter (plastiquement) l'apparition d'un éclair qui, dans la nuit, fait apparaître le monde et la nuit elle-même. Comme pour Reverdy et comme pour Husserl, avec Giorgione « La nuit sort d'un éclair ». C'est à cette même expérience que Baudelaire peut être sensible lorsqu'il écrit au tout début du premier tercet de *À une passante* : « Un éclair... puis la nuit ! Fugitive beauté » (*Les fleurs du mal*, GF, p. 114). Dans la fulgurance du vers, Baudelaire restitue la fugacité constituante du phénomène de l'éclair. Toutefois l'éclair et la nuit sont ici métaphorisés, ils signifient indirectement le passage et la disparition d'une femme ainsi que l'état interne qui en résulte pour l'artiste. Le vécu de l'éclair et de la nuit est verbalement saisi dans son sens originaire, mais pour être aussitôt mis à distance par une métaphorisation, aussi minimale soit-elle.

BULLETIN D'ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

<http://www.bap.ulg.ac.be/>

Numéros parus

Vol. I (2005), numéro 1 : *Présentation* 3-5 – Arnaud DEWALQUE, Denis SERON, *Quelques réflexions introductives* 6-15 – Daniel GIOVANNANGELI, *L'homme en question* 16-29

Vol. I (2005), numéro 2 : Denis SERON, *Métaphysique phénoménologique* 3-173

Vol. I (2005), numéro 3 : Grégori JEAN, « *Le mondain, le transcendantal, l'absolu - et le reste* » : *Essai sur la « clôture du transcendantal » dans la Sixième Méditation cartésienne de Fink* 3-75

Vol. II (2006), numéro 1 : Gaëlle JEANMART, *Acédie et conscience intime du temps* 3-33

Vol. II (2006), numéro 2 : Denis SERON, *Métaphysique phénoménologique, suite* 3-75

Vol. II (2006), numéro 3 : Roland BREEUR, *Passion à volonté* 3-21

Vol. II (2006), numéro 4 : Delphine DIDDEREN, *Itérabilité et parasitisme : Essai sur le débat entre Searle et Derrida autour du langage et de l'intentionnalité* 3-182

Vol. II (2006), numéro 5 : John TRYSESOONE, *Les chemins de l'intersubjectivité dans la philosophie de Husserl* 3-76