

La phénoménologie entre pathos et réponse

Autor(en): **Waldenfels, Bernhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **55 (2005)**

Heft 4: **Une philosophie de la réponse : Bernhard Waldenfels**

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381713>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PHÉNOMÉNOLOGIE ENTRE PATHOS ET RÉPONSE

Résumé

L'auteur propose ici une remise en question de l'intentionnalité phénoménologique, qui prend néanmoins celle-ci comme point de départ. Il s'agit d'orienter l'analyse du sens des phénomènes vers la prise en compte d'une dimension pathique qui les conditionne. Ce qui nous arrive ou nous affecte ne se laisse pas réduire à des horizons préalables. Ne serait-ce que parce que nous y avons toujours déjà répondu. Entre pathos et réponse, il y a un écart irréductible qui se traduit comme diastase temporelle et productive. L'auteur en appelle alors à une "réduction responsive" qui reconduit tout sens vers ce à quoi il répond. En conclusion, il évoque quelques-uns des domaines dans lesquels une telle révision pathique et responsive de la phénoménologie pourrait faire valoir sa pertinence : la bioéthique, l'élaboration historique de la mémoire et le rapport à l'étranger.

L'histoire de la phénoménologie est déjà considérable. Mais ce seront ici moins les formes historiques de la phénoménologie qui nous intéresseront que les défis actuels auxquels elle est confrontée ainsi que les nouvelles possibilités qu'elle ouvre. Ce qui est à penser ne se laisse pas imposer à la pensée de l'extérieur mais n'est pas non plus indépendant de constellations qui émergent de son environnement. Nous tenterons ici d'esquisser les lignes fondamentales, ou mieux les lignes de fracture, d'une phénoménologie fondée pathiquement et orientée responsivement ¹.

1. *Dans l'empire du sens*

À l'instar de Freud qui introduisit l'inconscient comme premier Schibboleth de la psychanalyse, on pourrait qualifier l'intentionnalité de Schibboleth de la phénoménologie. Dans sa forme la plus prégnante, l'intentionnalité signifie que quelque chose se montre *comme (als) quelque chose*, que quelque chose est entendu, donné, interprété ², compris ou traité en un certain sens et d'une certaine

¹ Pour une présentation plus détaillée, je renvoie à mes ouvrages *Antwortregister* (1994) et *Bruchlinien der Erfahrung* (2002).

² Si on parle, comme le fait notamment Husserl, du niveau élémentaire de l'interprétation, celui-ci ne peut être compris qu'en un sens productif qui doit être bien distingué de l'interprétation explicative d'éléments de sens ou textuels donnés

manière, que ce soit comme qualité de couleur, comme table, comme animal fabuleux, comme nombre, comme traitement de texte, comme acte de terreur, etc. La formule *quelque chose comme quelque chose* veut dire que quelque chose (du réel, du possible ou aussi de l'impossible) est relié et, en même temps, séparé de quelque chose (un sens, une signification). La réalité et le sens ne se laissent pas imputer l'un à l'autre comme des propriétés ou des valeurs. Le minuscule *comme*, qui marque un rapport brisé, ne constitue pas une troisième entité qui se glisse tel un maillon intermédiaire entre deux réalités de départ, réelle et idéale, physique et psychique; au contraire, le *comme* marque un agencement dynamique sans lequel il n'y aurait littéralement rien qui se montrerait et, conséquemment, non plus personne à qui quelque chose se montrerait. Merleau-Ponty parle volontiers de charnière ou de pli pour désigner cette émergence de sens et de forme. En m'appuyant sur l'aspect productif de sens de ce processus de différenciation, j'ai moi-même parlé à plusieurs reprises de différence signifiante. Si on considère le caractère fondamental de ce processus de différenciation, le recours à des actes qui confèrent et transforment le sens apparaît déjà comme une certaine interprétation. Le fait que je remarque un billet à la porte, un bredouillement ou un étrange bruit de machine n'a encore rien à voir avec un acte que je m'impute.

Si on s'attache au caractère purement différentiel de la théorie de la signification, on peut percevoir non seulement des rapports avec les différents registres de jeu de la phénoménologie, mais aussi des liens avec l'herméneutique du *Dasein*, avec l'interprétation des traditions et des textes, avec des approches sémiotiques, sans oublier la philosophie analytique à la suite de Frege et de Wittgenstein. En ce sens, le changement de paradigme, annoncé par Ernst Tugendhat, d'une philosophie de la conscience vers une sémantique perd de sa plausibilité. Derrière les variations décrites se dessine, malgré les différences et les divergences, quelque chose de commun qui pointe vers une philosophie du sens. Sont alors vaines les habituelles disputes épistémologiques, qui opposent par exemple réalisme et idéalisme, et cela met un terme à la lutte à la corde que se livrent sujet et objet. Le partage entre monde intérieur et monde extérieur – auquel on fait sans cesse appel depuis Locke et qui, pour être complet, nécessite un troisième monde des idées – s'avère être une construction qui quitte le sol de l'expérience avant même de l'avoir trouvé. Une expérience constituée intentionnellement ne se joue ni à l'intérieur, ni à l'extérieur. Même le partage entre données empiriques et idées générales se trouve débordé. En tant qu'elle produit sens et forme, l'expérience est d'emblée en chemin vers la généralisation, sans prendre appui sur des données. Le *comme* et le *comment* qui sont inhérents à l'intentionnalité signifient répétabilité et donc idéalité en un sens génétique et opératoire qui anticipe toute intuition eidétique ou catégoriale. Pour le dire autrement, une expérience constituée intentionnellement et différenciellement réalise une multitude de médiations verticales et horizontales, sans s'en remettre à une raison achevée ou à un sujet directeur. La raison et le sujet traversent eux-mêmes un mouvement de genèse. Avec le concept d'horizon de sens et d'expérience, la phénoménologie introduit une notion-limite par excellence. Elle travaille à sa manière et sans la

résoudre à la question de savoir comment on décrit des limites et comment on les outre passe³.

La pensée dans et aux limites de l'expérience émerge également du principe que nous avons désigné comme Schibboleth de la phénoménologie; il suffit de peu en effet pour apposer au *quelque chose comme quelque chose* le coefficient de la contingence. Le fait que quelque chose apparaisse comme quelque chose signifie *eo ipso* que quelque chose apparaît *ainsi et pas autrement*. Chaque sens qui se déploie comme un agencement de renvois est – pour parler comme la théorie de la Gestalt – un sens privilégié. Une plante est utilisée comme plante thérapeutique ou rejetée comme mauvaise herbe; un couteau sert de couvert ou d'arme; un étranger est traité comme un demandeur d'asile ou comme un clandestin. Le sens est ainsi sous-tendu, comme Nietzsche le souligne déjà, par un perspectivisme irréductible et conflictuel. Il y a du sens mais pas un sens unique⁴. Par là, la phénoménologie (tout comme l'herméneutique) prend un trait de part en part occasionnel. L'origine du système ici-maintenant-moi – que Karl Bühler, inspiré par les *Recherches logiques* de Husserl, a mis en évidence – ne constitue pas un ensemble de principes mais forme un champ, à savoir un champ déictique dans lequel s'ancre le champ symbolique avec ses élargissements contextuels et ses décontextualisations. Au-delà des constellations de sens quotidiennes, il est aussi possible de discerner des traits historiques à partir de ce caractère occasionnel, traits historiques qui renvoient à des changements d'époques. Même ces événements qualifiés d'institutions [*Stiftung*] à la suite de Husserl et de Heidegger – que ce soient la naissance de la tragédie, de la démocratie ou de la géométrie – ont leur *kairos*, leur phase d'incubation et de décision, dont le déroulement n'est pas saisissable téléologiquement, même si la proximité de la notion de sens avec l'ancienne notion de but ou de fin nous incite volontiers à de telles tentatives.

Globalement, je ne vois aucune raison de renoncer à cette perspective fructueuse et de la remplacer purement et simplement par une autre. Une telle tentative nous ramènerait à une dispute sur les principes ou les méthodes et serait passablement naïve. On ne peut sauter par-dessus l'orientation de sens (qui fonde les différentes théories de l'intention, de la compréhension, de la communication et qui joue même un rôle dans les approches des théories des systèmes) sans se bâillonner soi-même. Mais ce n'est pas parce qu'on ne peut pas sauter par-dessus quelque chose qu'on ne peut l'esquiver ou s'y soustraire. Cela vaut *a fortiori* pour les prétentions de validité ancrées dans la théorie des discours moyennant lesquels les formations de sens sont filtrées normativement⁵. Il ne s'agit pas ici

³ À propos des questions et des paradoxes fondamentaux d'une phénoménologie de la limite, cf. *Der Stachel des Fremden*, chap. 2 et *Vielstimmigkeit der Rede*, chap. 9.

⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 342.

⁵ J'ai présenté ailleurs le débat avec les prétentions normatives du pragmatisme formel ou universel (en dernier lieu sous le titre *Verfremdung der Moderne*). Il n'apparaîtra que marginalement dans la suite.

d'oppositions abruptes ou de simples compléments, mais de glissements dont les effets persistants apparaissent en tant que nuances.

2. *Abîmes du pathique*

La remise en question de l'intentionnalité doit avoir celle-ci pour point de départ; comme pour la compréhension ou l'entente, on ne peut que chercher à échapper à sa saisie. Une confrontation directe aurait pour conséquence qu'on échouerait sur de simples données, libres de sens et de normes, et l'on ferait comme s'il existait *quelque chose* qui resterait épargné par des déterminations sémantiques et normatives. La présupposition d'un tel quelque chose serait rapidement rattrapée par des filets de sens et placée dans des chaînes argumentatives. Mais, comme la formule choisie le suggère déjà, des détours d'un type particulier s'offrent à nous lorsque nous considérons de plus près le processus de sens. Le fait que quelque chose apparaît *comme quelque chose* ne signifie justement pas qu'il *est quelque chose*. Il *devient quelque chose* en recevant un sens et devient ainsi dicible, traitable, répétable. Il ne suffit pas de partir d'une genèse du sens comme si quelque chose émergeait simplement des puits de l'expérience; il s'agit plutôt d'une transposition en sens, d'un gain de sens comme on parle d'un gain d'énergie. Dans cette hétérogenèse, où l'hétéronomie apparaît elle aussi sous un jour nouveau, quelque chose entre en jeu qui n'a pas d'emblée de sens et, du coup, la question s'impose de savoir comment saisir cet *heteron*.

Pour mettre cette question en lumière, j'insère ici une scène qui se trouve chez Robert Musil, un auteur qui non seulement était proche d'Ernst Mach et s'inspira de Nietzsche mais qui, en outre, s'intéressa au jeune Husserl. Dès l'ouverture de *L'homme sans qualités*⁶, on nous présente un couple de passants viennois témoin d'un événement que nous avons coutume de décrire *comme accident de la circulation*, de même que nous désignons habituellement certains processus météorologiques – mesurables par la pression atmosphérique, l'humidité de l'air et la position du soleil – *comme belle journée d'août*. Mais il n'en va pas ainsi dès le début. Voici qu'émergent des récifs sur lesquels le flux de l'événement vient se briser. Tout commence avec un «attroupement», on se presse: quelque chose «avait dévié, en mouvement oblique; quelque chose avait tourné, dérapé à contre-voie: c'était un gros camion qui avait freiné brutalement et qui, comme on pouvait maintenant le voir, avait terminé sa course sur le bord de la route, avec une roue sur le trottoir». Le chauffeur est debout à côté, «gris comme du papier d'emballage», et ne donne aucune explication. Les regards des gens accourus plongent dans la «profondeur du trou» – là où la victime de l'accident gît, comme morte. On attend l'ambulance, cet «auxiliaire autorisé» pour lequel un cas d'urgence représente le cas normal. Pendant ce temps, Monsieur-je-sais-tout

⁶ R. MUSIL, *L'homme sans qualités*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil 2004. Traduction modifiée.

explique à la femme qui l'accompagne ce qu'est un «long chemin de freinage». Celle-ci accueille les explications avec gratitude; «il lui suffisait que cet affreux incident pût être inséré dans un ordre quelconque pour se transformer en un problème technique qui ne la concerne plus directement». À cet effet, les «institutions sociales» exercent leur mission avec une admirable précision. «On pouvait presque se fonder sur l'impression justifiée qu'un événement s'était réalisé selon les procédures légales et conformément à l'ordre des choses». Le commentaire du passant qui a la parole et la réaction de la femme qui l'accompagne confirment cette impression. «L'homme remarqua que 'selon les statistiques américaines', les voitures causent là-bas la mort de 190000 personnes et en blessent 450000». «'Vous croyez qu'il est mort?' demanda la femme, alors qu'elle avait encore le sentiment injustifié d'avoir vécu un événement exceptionnel».

L'événement ordinaire-extraordinaire qui trouve ainsi son épilogue démontre comment un accident se métamorphose en un cas statistique normal, en un événement «conforme à l'ordre» et par conséquent doté de sens, un sens qui laisse derrière soi un sentiment subjectif en forme de plus-value affective. Cette plus-value apparaît comme un reliquat privé en regard d'une dynamique croissante d'anonymisation qui touche ce qui apparemment semble être le plus intime – et tôt ou tard nous aboutissons à des «expériences de vie sans personne pour les vivre». Naturellement, ce prologue qui introduit la visite à travers la Cacanie pourrait être analysé plus à fond avec les moyens de Foucault ou de Luhmann. Par exemple en mettant en évidence le système plurifonctionnel que nous appelons «société», avec ses agences de sens. Nous rencontrons alors différents codes et une variété de directives: dans l'expertise médicale, dans le constat et dans le jugement juridique, dans la mise en action des sociétés d'assurances, lesquelles, en fonction de la valeur publique de la victime ou du coupable, appliquent un régime différencié qui prête plus d'attention à l'accident mortel d'une princesse qu'à la mort de son chauffeur. Il reste enfin la représentation littéraire elle-même, laquelle – en fonction de cette division du travail de la production du sens – crée une plus-value esthétique à partir de cet événement. Sans oublier notre propre exploitation phénoménologique de l'événement. Le circuit du sens serait alors bouclé.

Il est vrai que Husserl déjà, dans la *Krisis*, se moque de ceux qui mettent sur le même plan la profession du phénoménologue avec celle du proverbial cordonnier cantonné dans son activité (*Hua VI*, 140), et l'on pourrait derechef citer Musil qui fait remarquer de façon méprisante par la bouche de son protagoniste que l'on aurait créé pour «les pensées qui volent en altitude une ferme avicole, appelée philosophie, théologie ou littérature». Il ne faudrait pourtant pas sacrifier la division du travail sur l'autel des buts majestueux de l'humanité. Même Musil ou Husserl ne le font pas, sans parler de Max Weber. Il se pourrait tout à fait que le philosophe, et avec lui le phénoménologue, soient eux aussi soumis à certaines exigences professionnelles. Bien sûr, il devrait pouvoir être prêt à rendre compte réflexivement de la professionnalisation, et ceci d'une façon exemplaire. Musil s'est acquitté de cette tâche en tant qu'auteur littéraire, en ne racontant pas simplement un accident pour y faire participer son lecteur,

mais en mettant en scène devant nos yeux cette transformation qui fait émerger un événement doté de sens. Il y a là quelque chose qui – dûment, correctement et exactement – trouve sa place dans les ressorts des différentes «provinces du sens». Or comment émerge ce «je-ne-sais-quoi» qui se laisse si volontiers représenter en tant que ceci ou cela ? Il émerge comme un événement surprenant qui – tout comme le *corpus delicti* – «sort de ses gonds», est à contre-voie du cours habituel des choses, suscite une attention, attire les curieux comme des abeilles, aiguillonne le plaisir de voir et métamorphose les spectateurs en voyeurs, après qu'il soit arrivé à la victime dans sa «distraction».

L'accident rapporté dans ce roman représente un prototype pour tout ce qui nous vient à l'esprit, nous frappe, s'impose à nous, nous attire, nous repousse, nous requiert, nous blesse, nous donne à penser et, dans un cas extrême, anéantit le «roseau pensant» que nous sommes. Naturellement, on pourrait mobiliser à cet endroit la phénoménologie de l'attention qui trouve ses racines chez Augustin, Descartes et plus tard chez Wilhelm Wundt. Mais est-ce que l'attention a un sens, est-ce que l'attention n'est qu'une forme sélective de l'intention ? Ce serait le cas si on limitait l'attention de manière volontariste, comme le fait la tradition que l'on vient de mentionner, laquelle traite l'attention comme un phare qui met sous son faisceau de lumière ce qui dans l'ombre attend déjà notre regard⁷. Pourtant les choses qui nous frappent et les idées qui nous viennent à l'esprit ne sont pas des actes que l'on réalise ou que l'on omet. Ces choses nous adviennent, sous la forme de distractions légères et inoffensives, mais aussi sous la forme de dérangements, de dommages et de dangers plus violents, comme c'est le cas dans notre exemple pour la victime de la circulation, laquelle – à condition qu'elle ne fût pas fatiguée de vivre – suivait ses intentions et fut violemment arrachée hors d'elles. Pour de tels événements, qui n'arrivent pas en tant que *quelque chose* de convocable, comme s'ils n'attendaient qu'un mot de notre part ou que nous appuyions sur une touche, mais qui bien plutôt nous arrivent, nous frappent, nous tombent dessus, nous submergent, nous surprennent, nous agressent, il me semble que l'ancien terme de «pathos» est adéquat, celui-là même que l'on retrouve dans le proverbial *pathei mathos*, apprendre par la souffrance – ce qui ne signifie pas un apprentissage de la souffrance⁸. Une telle perspective nous libère du fatras d'états sentimentaux subjectifs et privés, issus d'une «abstraction complémentaire» (*Hua* VI, 231), et qui ont pour mission de compenser sous la forme de données psychiques ce qui s'est perdu lors de la réduction du monde à des données physiques. Car deux abstractions mises ensemble ne

⁷ En se fondant sur le modèle de l'auto-organisation de l'expérience dans la théorie gestaltiste, cette manière de présenter les choses a déjà été radicalement démontée par A. Gurwitsch et par M. Merleau-Ponty.

⁸ Même l'ancienne doctrine de la catharsis devrait être interrogée à nouveaux frais, indépendamment du fait qu'on l'interprète comme purification des affects ou comme purification affective. Ce processus mi-médical, mi-juridique que l'on comprenait autrefois sous le terme de *Laüterung* [purification] et qui aujourd'hui est nommé *Verarbeitung* [travail], fait trop vite bon marché d'une régulation affective du pathique.

donnent aucune concrétion, parce que le medium dans lequel elles pourraient «croître ensemble» est absent. Le motif du pathos, sur lequel de telles tentatives compensatoires rebondissent, peut être mis en rapport avec la langue habituelle des affects et des affections, mais seulement quand le *af-* des *af-*fects et des *af-*fections est entendu comme une forme du «faire à» [*Antun*], du «concerner» [*Angehen*], de l'«appel» [*Anruf*], comme cela apparaît déjà en filigrane chez Husserl, Scheler et Heidegger.

«Pathos» ne signifie pas qu'il y a *quelque chose* qui agit sur nous ; il signifie encore moins que quelque chose est compris et interprété *en tant* que quelque chose. Cela signifie à la fois moins et plus que cela, et échappe à l'alternative de la causalité et de l'intentionnalité dans toutes leurs formes traditionnelles. Si nous nous fondions sur des causalités, nous nous trouverions alors dans la perspective de l'observateur qui juge – tout comme le policier qui fait un test sanguin, ou comme le médecin qui découvre des germes morbides, combat des risques de contamination et établit des causes de mortalité. Si, au contraire, nous nous fondions sur les processus de l'appréhension, de la compréhension et de l'interprétation, nous nous trouverions alors déjà sur le plan de l'élaboration sensée de l'expérience ; avec pour conséquence que les points de rupture de l'expérience sont recouverts par la dotation de sens. «Pathos» signifie que nous sommes touchés par *quelque chose*, et de telle manière que ce *par quoi* [*Wovon*] ne se fonde ni en un *quoi* [*Was*] préalable, et ne relève pas non plus d'un *pour quoi* [*Wozu*] visé après coup. Il existe différentes formes de pathos qu'il faut distinguer, des formes épisodiques, des formes chroniques qui agissent de manière «volcanique» ou de manière «neptunienne». Il y a en outre différents degrés d'intensité ; en tant que passion, le pathos atteint une forme de gradation qui tire tout en termes de compassion. Le contraire du pathos, ce n'est pas le contresens ni même l'insensé au sens habituel qui émerge des attentes déçues, mais c'est l'apathie, l'indifférence ; là où il n'y va pas de savoir si ceci ou cela arrive, là où tout se noie dans la monotonie de l'équi-valence, comme c'est le cas de l'homme ridicule de Dostoïevski, pour lequel le simple fait de porter la main à son revolver demande encore trop d'efforts. Comme déjà avant lui Leibniz, Husserl a recours dans des cas semblables à la métaphore du sommeil : là où le «relief affectif» est aplani, l'expérience se noie dans le sommeil (*Hua* XI, 168). On pourrait se demander si la métaphore du sommeil ne banalise pas trop la diminution de la vie. Platon fait déjà un pas de plus quand il compare l'apathie totale avec l'absence de désir d'une pierre (*Gorgias*, 492 e).

3. *Quelques révisions sous le signe du pathos*

Le pathos, comme quelque chose qui nous frappe, entraîne la mise au banc d'une série de distinctions habituelles. Cela concerne en premier lieu la distinction entre sujet et objet, entre événement objectif et acte subjectif.

Prenons l'exemple classique du plaisir et de la peine. Ce ne sont pas des états ou des événements qui se laisseraient imputer à des choses dans le monde. Des douleurs sans quelqu'un qui les éprouve ne sont pensables que comme produits pathologiques de scission, et même ces derniers exigent un rapport minimal entre le patient et l'état de son corps qui lui est aliéné. Plaisir et douleur ne sont pas non plus des actes subjectifs devant lesquels la personne souffrante est responsable, qui pourraient lui être imputés comme une opération propre et qui sont inscrites dans un horizon de compréhension. Le pathos est un événement, mais c'est un événement d'un type particulier qui frappe *quelqu'un*. Celui ou celle qui est touché comparait au datif, un «datif d'adresse», comme Bühler⁹ appelle ce cas, et non pas au cas nominatif d'un agent; c'est à *moi* que quelque chose arrive, envers quoi *je* me comporte de telle ou telle manière, et à *toi* il arrive quelque chose de pareil. Ce *par quoi* [*Wovon*] de l'être-touché se transforme en un *à quoi du répondre* [*Worauf des Antwortens*], dans la mesure où quelqu'un s'y rapporte en parole ou en action, le repousse, le salue et le verbalise. La capacité de «dire que je souffre», que le poète déclare avec emphase être le don d'un dieu, est aussi dans la vie quotidienne un dire particulier. Il s'agit d'un discours et aussi d'un faire qui ne commence pas auprès de lui-même mais ailleurs, et qui par conséquent porte toujours les traits d'une inspiration étrangère. La sphère du propre, sans laquelle personne ne pourrait être lui-même ou elle-même, est tributaire d'une ouverture à l'étranger qui se dérobe à nous. C'est précisément cela que nous appelons répondre ou réponse [*Response*]. Dans la modernité, l'instance qui porte le titre de «sujet» apparaît d'abord comme patient ou répondant, en étant impliqué sans être initiateur, comme quelqu'un qui est littéralement *soumis* à certaines expériences, comme su-jet au sens peu habituel dont Lacan et Lévinas ont fait usage. De même que le pathos s'amorce en deçà de l'intentionnalité, notre réponse s'accomplit au-delà d'elle. La responsivité dépasse toute intentionnalité puisque l'ouverture à ce qui nous frappe ne s'épuise pas dans la signifiante, l'intelligibilité ou la vérité de la réponse que nous donnons. En témoigne la possibilité de refuser de répondre que l'on rencontre dans la figure du chancelier Bartleby. Ce protagoniste du récit de Melville qui a attiré à de nombreuses reprises l'attention de la philosophie contemporaine, tient plus du déserteur que du héros. Tout cela ne se restreint pas à l'arrière-plan affectif de nos comportements cognitifs et pratiques, mais se situe dans leur noyau même, dans la mesure où rien de neuf n'advient dans la vie quotidienne et dans la politique, l'art, la science ou la philosophie, sans que quelque chose nous frappe ou vienne poindre dans notre esprit. Même l'histoire vit du fait que des souvenirs sont éveillés et non pas seulement sauvegardés et élaborés comme des données enregistrées. Le prestige qui auréole ordinateurs et robots croît au fur et à mesure que nos cognitions et nos pratiques se trouvent *dés-affectées*, refroidies ou rigidifiées en accom-

⁹ K. BÜHLER, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart-New York, G. Fischer, 1982, § 15.

plissements pour lesquels il est indifférent de savoir qui les accomplit. Les *af-fects*, qui recèlent toujours un explosif disfonctionnel, se transforment alors en un carburant dont on peut faire le plein et qu'on peut consommer à volonté. Cela permet finalement de construire des machines à sentiments auxquelles on peut, selon Musil, attribuer librement des émotions sans cœur pour les ressentir [*Gemüt*]¹⁰. Il serait naturellement ridicule de reprocher aux machines ce qui relève du maniement des machines.

Une autre distinction qui se trouve ébranlée est celle que l'on fait entre les questions de fait et de droit, entre l'être et le devoir-être ou encore entre l'être et la valeur. Ce qui nous affecte et déploie ses effets dans les couleurs variées de l'effrayant, du surprenant, de l'alléchant ou de l'inquiétant n'est pas un fait que nous enregistrons, et n'est pas soumis à une norme que nous devons suivre. Ce n'est pas non plus une valeur ou une non-valeur produite par notre évaluation. Chaque justification ou évaluation viendrait trop tard puisqu'il s'agit de quelque chose dont *nolens volens* nous partons, ou dont nous sommes toujours déjà partis quand nous acquiesçons ou refusons, prenons position de façon affirmative ou dénégative. L'accident que nous avons décrit s'avère à nouveau en cela paradigmatique. Il surprend tous les participants, même si les mesures habituelles destinées à le conjurer entrent en jeu, et ne reste finalement que le sable fugitif des statistiques. Les moralistes font comme si on pouvait séparer complètement ce que fait quelqu'un de ce qui lui arrive. Il en résulte la tentation d'étouffer la souffrance par la culpabilité. On le voit déjà chez Job qui doit rejeter les reproches de ses amis comme des mouches indésirables. Le problème réside moins dans la question de savoir s'ils ont raison que dans le fait qu'ils ont, dans le meilleur des cas, *seulement* raison. Ce qui nous arrive atteste, dans les grandes comme dans les petites choses, dans ce qui nous réjouit, nous attriste ou nous effraie, une forme d'incontournabilité [*Unausweichlichkeit*] que les Grecs ont appelé *tyché* et qui se radicalise de manière antimoraliste dans l'*amor fati* de Nietzsche.

Husserl a étudié avec prédilection les processus antéprédicatifs de l'expérience parce que l'ordre des choses en est à un stade naissant, avant toute affirmation ou négation explicites. Nous devons de même partir de processus pré-normatifs qui ne relèvent pas d'une simple «ouverture de monde», c'est-à-dire d'une ouverture de possibilités de sens, mais qui s'adressent à nous et nous concernent. Ce sont des processus qui se prêtent à des prises de position normatives sans s'appuyer eux-mêmes sur elles. Celui qui n'entend et ne voit pas ce qui s'annonce ici ne reste pas seulement en deçà de ses propres possibilités, mais en deçà des requêtes étrangères. On se dérobe de la façon la plus habile aux défis moraux en évitant les situations où ils peuvent survenir. Notre

¹⁰ Il faut à vrai dire aussi faire état de l'importance croissante que les émotions ont retrouvée entre temps en psychologie et en neurophysiologie après qu'elles sont restées dans l'ombre des actes cognitifs qui conviennent plus aux ordinateurs. Hubert Dreyfus a depuis longtemps nourri ce débat dans une perspective phénoménologique.

accident reste relativement anodin puisqu'aucun de ceux qui y ont assisté par hasard n'est particulièrement sollicité. Mais ce n'est pas toujours le cas, d'une certaine façon ce n'est jamais le cas puisque même le «spectateur étranger» peut être poursuivi pour non-assistance à personne en danger. La façon de voir et de penser ici développée ne reçoit tout son poids que lorsque la passivité de ce que Husserl appelle les synthèses passives n'est pas comprise comme la simple étape préliminaire de formations actives de sens, mais comme une forme radicale de «passivité originaire» qui provient de l'affection, et qui met toujours en jeu une étrangeté au Je. En un mot, une expérience qui procède de ce que quelque chose nous arrive contre. Cela nous amène vers le point où des événements se produisent, pour lesquels on ne peut pas trouver de conditions de possibilités suffisantes. Cela vaut pour toutes les institutions [*Stiftung*] qui ouvrent un domaine de sens, que ce soit des découvertes scientifiques, des nouveautés artistiques, des réformes politiques ou religieuses ou des ruptures dans la pensée philosophique. La naissance d'un ordre apparaît toujours après coup comme étant survenue au sein d'un ordre existant; mais cela ne veut pas dire que cette naissance trouve dans cet ordre un appui suffisant. On rencontre aussi des événements capitaux au quotidien, où ils nous surprennent sous la forme d'*objets trouvés* ou de *personnes trouvées* et mènent leur jeu souterrain dans les inspirations du *jeu d'esprit*¹¹. Tous ces événements-clé nous contraignent à opposer au principe de raison suffisante un principe de raison insuffisante, puisqu'il apparaît dans chaque cas que toutes les tentatives de justification se heurtent à des limites insurmontables. Cela nous met face à la question de savoir comment ce qui se dérobe à une description et à une explication expertes peut être placé devant le regard et porté à l'expression langagière. Même le silence [*Schweigen*] à ce propos devrait être éloquent s'il doit pouvoir dire quelque chose.

4. *Diastase temporelle*

Nous nous approchons d'une réponse aux questions qui se posent ici si nous interrogeons le pathos et la réponse relativement à la temporalité qui leur revient. Reprenons encore une fois l'exemple de l'accident de circulation. Le couple de passants qui accompagne l'incident de beaux discours ne vient qu'après coup. «Déjà un moment auparavant quelque chose avait dévié», est-il dit. Les spectateurs sont-ils arrivés trop tard ? Quand auraient-ils dû entrer en jeu pour saisir l'événement *in flagranti* ? Auraient-ils dû l'attendre comme on attend un coucher de soleil ? Dans ce cas, rien d'inhabituel ne se serait passé. Le proverbe *nil novi sub sole* s'applique en retour au soleil lui-même quand l'habitude triomphe. Mais qu'en est-il de la personne responsable de l'accident qui se démène pour trouver des explications, et de la victime qui a provoqué

¹¹ Les trois expressions sont en français dans le texte.

l'accident par son inattention ? Ce qui nous arrive contre se caractérise manifestement par le fait de venir trop tôt, et la réponse par le fait de venir trop tard – mais trop tôt et trop tard mesuré à quoi ? Certainement pas à l'événement lui-même qui surgit dans ce déplacement temporel [*zeitliche Verschiebung*] et à aucun autre moment. Cette temporalité ne vient pas du tout au regard si nous nous situons d'emblée sur un sol dialogique où les contributions propres et étrangères sont synchronisées au moyen de la réciprocité et de la réversibilité. Dans le dialogue, rien ni personne ne vient trop tard, parce que toute avance peut être rattrapée sur la base de présuppositions communes.

Le déplacement temporel, qui se différencie en avance du pathos et en retard de la réponse, et transforme le dialogue homogène en un dialogue hétérogène, sera caractérisé comme diastase, à savoir comme écartement [*Auseinander-treten*] originaire qui crée un lien – quoique brisé. Le pathos en avance et la réponse en retard doivent être pensés ensemble, mais par-delà un écart qui ne se ferme pas et qui, précisément pour cette raison, exige des réponses inventives. Ce qui nous arrive contre fait plus que nous donner à penser, cela nous force à penser. L'écart en question est aussi constitutif de ce qui nous arrive contre que la perspective l'est de la perception, à laquelle, selon Husserl, même un dieu percevant serait soumis. Si nous tentons de résoudre cette tension dans l'une ou l'autre direction en détachant le pathos de la réponse ou inversement, nous tombons soit dans le fondamentalisme, soit dans le constructivisme, où chacun profite de ce que l'autre est minimisé. Mais l'expérience qui commence par le fait que quelque chose nous arrive contre requiert un autre langage et une autre logique. Nous nous trouvons devant un cas insolite où l'effet précède sa cause. L'être-atteint engendre après coup une histoire en rayonnant sur le passé (cf. *Hua X*, 54). Pathos et réponse ne se suivent pas comme deux événements ; ce ne sont pas des événements, mais une seule et même expérience qui se décale par rapport à elle-même, un authentique déplacement temporel. On ne peut pas le surmonter par une synchronisation car celle-ci présuppose déjà une *distensio* temporelle qui distend toute *intentio* signifiante¹². L'esprit du pathos est, pour le dire avec Pascal, un «esprit boiteux», ou, dans une formulation plus modérée, un esprit qui retarde sur lui-même. C'est précisément pour cette raison que nous ne rencontrons pas d'abord le pathos comme *quelque chose* que nous visons, comprenons, jugeons, refusons ou saluons. Mais le pathos constitue à la fois le lieu et le temps à partir duquel nous accomplissons toutes ces actions par le fait que nous y répondons. Tout ce qui m'atteint et à quoi je réponds n'a en tant que tel aucun sens et n'est soumis à aucune règle. Si on s'entête à parler d'une surprise légitime, d'un étonnement justifié ou d'une fausse angoisse, on attribue faussement à l'expérience des critères qui ne proviennent qu'après coup de l'élaboration de cette expérience. Une surprise reste une surprise, un étonnement un étonnement et une angoisse une angoisse, sauf à dire que

¹² L'utilisation de ces termes augustiniens vise à montrer des potentialités de cette pensée. Je ne suggère pas qu'on les y trouve déjà.

nous n'aurions affaire là qu'à de l'ignorance, de la naïveté ou des phantasmes qui, avec une maîtrise encore plus poussée de l'expérience, finiraient par se résoudre à rien.

En même temps, ce qui ébranle un ordre retourne à ce même ordre, en tant qu'il se voit nommé, classé, daté, localisé, et soumis à des explications. Cette «re-entry» comme la nomment les théoriciens des systèmes, fait partie des effets produits par tout événement qui survient, et lui confère une certaine durée. C'est ce que Musil nous met sous les yeux à travers sa description. Mais il fait encore plus que cela: il suspend cette normalisation en rendant visible son action, en la plaçant sous une lumière légèrement ironique, et en enlevant ainsi la parure de son faux prestige. Nous expérimentons alors de quelle manière l'événement disparaît derrière ses «habits de signification», et gagne peu à peu un sens, tout en produisant également des intérêts de signification, avec lesquels on peut sans autre se mettre à faire de l'usure. Ce qui est ici décisif, c'est moins le ton non pathétique de l'ironie que la manière indirecte qu'elle a de procéder, et qui nous indique de quelle manière ce qui est dit et compris de l'événement ne recouvre pas ce qui s'est passé. Le pathos, qui ne s'épuise dans aucune expression pathétique et qui n'en dépend même pas, nous atteint comme un excès jamais entièrement récupérable, comme quelque chose qui doit être décrit en tant qu'il est dépourvu de sens et de but, puisqu'il déchire le réseau du sens, qu'il interrompt le mécanisme des règles, et qu'il décontextualise ainsi l'événement. Il ne peut être dit im-médiat qu'en tant qu'il perce [*durchbricht*] les médiations. Selon la manière phénoménologique de parler, on peut en appeler à une réduction responsive, dans le mouvement de laquelle les propositions dotées d'un sens, orientées par une règle et prétendant à la validité, se voient reconduites vers ce à quoi elles répondent. La résorption du Dire et du Faire dans la signification du Dit et du Fait est ainsi contrecarrée par un mouvement de Dé-dire ou de Contre-dire, qui intervient toujours à nouveau¹³. On ne saute pas par-dessus la cohérence de la signification et par-dessus le canon des règles, mais ceux-ci se voient interrompus par la marque [*Aufweis*] de ce qui nous arrive contre et qui nous enjoint à répondre. Le pathos, que l'on range traditionnellement du côté de l'irrationnel et de l'a-logique, est ici à l'œuvre dans le logos même. On ne peut accomplir une généalogie de la logique, pour autant que celle-ci doive être plus qu'une simple histoire des idées et des mœurs, que si l'on quitte le sol ferme du sens commun, et si la raison et la liberté retrouvent leur dimension abyssale. Pour la phénoménologie, cela signifie qu'elle doit constamment se retourner contre elle-même afin de résister à une certaine euphorie du sens, par laquelle elle risque de se laisser bercer, comme il arrive pour d'autres philosophies de la signification. C'est là que je vois pour ma part le problème décisif de la phénoménologie, et

¹³ Pour plus de détails sur ce sujet, cf. *Antwortregister*, chap. II, 2 et 3.

non pas dans l'héritage depuis longtemps poussiéreux de la philosophie de la conscience¹⁴.

5. *Essais de confirmation*

On devrait attendre d'une phénoménologie imprégnée par le pathos et la réponse qu'elle puisse mettre ses propres accents dans les débats courants. Par quel biais, nous allons le mettre à l'épreuve en conclusion et de façon lapidaire à travers quelques cas significatifs.

Considérons tout d'abord la violence que l'on rencontre au sein d'histoires personnelles ou collectives, telle qu'elle a pu être envisagée au titre du Mal dans la tradition judéo-chrétienne et telle qu'elle a été reconduite dans des périodes plus contemporaines et sans doute trop hâtivement, à une signification générale [*allgemeine Sinnfindung*], respectivement à un jugement juridico-moral. Cette violence se montre sous une lumière plus tranchante si on la comprend d'emblée comme pathos, comme blessure qui affecte quelqu'un ou qu'on inflige à quelqu'un. Elle apparaît alors comme un corps étranger, qui vient déchirer le réseau de sens disponible. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait là rien à saisir, expliquer, comprendre, juger, à réparer et à empêcher. Mais le foyer de tous ces efforts échappe à toute pseudo-rationalisation et à toute moralisation étroite. Aucune réparation ne suffit à soigner les «cicatrices de l'histoire». Les blessures peuvent prendre la forme extrême du traumatisme qui bloque ou étouffe toutes les tentatives de réponse. Par-delà tous les refus de parole, il y a un mutisme, un enfoncement dans le silence, et l'on minimise ce que signifie une expérience lorsqu'on abandonne de tels dérangements à la seule responsabilité de la clinique. Dans le champ du traumatisme, nous retrouvons par ailleurs ce retard ou cet après coup caractéristique de tout ce qui est pathique. La phénoménologie du temps et la psychanalyse se rencontrent en ce point, comme nous l'avons déjà montré sous différents angles. L'écriture de l'histoire ne demeure en fin de compte pas non plus épargnée par cette problématique. Le passé est oublié ou refoulé; il a besoin d'être éveillé avant que le travail de la mémoire, qu'il soit d'archivage, monumental ou moral, ne puisse accomplir son œuvre, et que puisse ainsi se former une quelconque culture de la mémoire. Nietzsche a montré avec insistance de quelle manière la douleur et la mémoire, la chose

¹⁴ Il faut insister fortement sur le fait que philosophie de la conscience, et par là même phénoménologie de la conscience, veut dire que l'on part de la conscience en tant que «région originaire» ou en tant que champ de référence général, et qu'on ne se limite pas à n'interroger que des formes de conscience. Cette dernière orientation est de fait indispensable comme le montre également la recherche contemporaine en neurophysiologie. Il en va de même pour la question de savoir si l'on doit reconnaître un rôle au Je, ou si on doit le substantiver et l'élever jusqu'à une «égologie». Même Husserl, dans ses passages les plus forts, n'utilise les termes de «conscience», «conscience de soi» et «ego» que comme étiquettes de travail dont il interroge la constitution.

qu'on a subie et la chose dont on se souvient, tiennent fortement l'une à l'autre. Par ailleurs, l'avertissement de Burckhardt, selon lequel, en histoire, il faut considérer également l'homme souffrant à côté de l'homme désirant et de l'homme agissant, est devenu entre temps presque un impératif officiel, tandis qu'en philosophie c'est un activisme, issu de théories de l'action unilatérales, qui, pour diverses raisons, donne le ton jusqu'à aujourd'hui.

Les débats en bioéthique peuvent prendre également un autre tour, pour ce qui est de la naissance et de la mort, mais aussi pour les maladies qui entravent ou mettent en péril la vie, si l'on part d'un soi corporel, avec sa préhistoire, son avance sur lui-même et ses couches profondes. Un tel soi serait d'emblée bien plus qu'un simple «quelque chose» auquel on ajoute certaines marques distinctives, ou qu'un «quelqu'un» auquel on attribue certains rôles, droits ou capacités. Une représentation aussi monstrueuse que celle d'un amas de cellules pourvu de dignité se verrait ainsi démasquée comme exemple de la double abstraction à laquelle nous avons déjà fait référence. Ce qui atteint corporellement le soi [*Widerfahrniss*] se démultiplie en accidents d'accidents [*Widerfahrnissen von Widerfahrnissen*], si l'on prend en considération toute la part du monde commun, à savoir toute la part de ceux qui dans la naissance attendent ce qui ne peut être attendu, et dans la mort pleurent et donnent congé à tout ce qui ne peut être remémoré. Sans toutes ces pré- et post-histoires, avec toutes les ruptures qui en résultent, la vie ne serait en effet qu'un bricolage, et ce quand bien même on ajouterait à l'œuvre produite toute une potentialité autopoïétique. L'ancienne détermination de la vie comme capacité à se mouvoir par soi-même n'est pas sans pertinence, mais elle n'est cependant pas suffisante pour penser une avance sur soi-même qui comprend une forme pathique d'hétérokinèse.

Dans le cadre du débat sur l'étranger, on ne peut se libérer du va-et-vient entre appropriation et dépropriation, entre saisir l'étranger et être livré à l'étranger, que si l'on pense l'étranger à partir du pathos, comme dérangement, comme être-atteint par quelque chose qui ne se laisse jamais réifier et dont le sens ne se laisse jamais fixer. Cela est valable autant pour les rapports personnels que pour les échanges intra- et interculturels. L'expérience de l'étranger ne commence ni avec la bonne ni avec la mauvaise volonté, précisément parce qu'elle interrompt ces anticipations de sens et ces règles de précaution dont se nourrit la volonté. Le pathos n'est pas simplement l'involontaire, mais ce qui ne peut être voulu. Considéré philosophiquement, l'étranger est ce qui se révèle, au sein même de toutes les conditions de possibilité, que celles-ci soient de type personnelles-dispositionnelles, historico-culturelles, ou encore transcendantales, comme im-possible, ou comme ébranlement et mise en question des possibilités disponibles. On va ici dans la direction de ce qui s'annonce déjà comme «empirisme radical» chez des auteurs comme Bergson et James, et qui se dessinera plus tard de manière différente chez Lévinas et chez Deleuze.

S'ouvre enfin tout le champ immense de l'autre, que nous avons largement laissé dans l'arrière-plan afin de ne pas trop vite personnaliser la phénoméno-

logie de l'expérience dont il est avant tout question ici, et de ne pas la mettre d'emblée sur des voies éthiques ou religieuses prétracées. La transposition du pathos dans des requêtes ad-ressées, qui ne me touchent pas seulement mais me distinguent et me saisissent, demanderait d'autres réflexions plus approfondies, pour lesquelles il n'y a pas ici de place suffisante. Il faut cependant insister particulièrement sur un point central. Ce que l'on nomme depuis Husserl expérience de l'étranger [*Fremderfahrung*] se voit émoussé si l'on pense l'autre en premier lieu à partir d'une participation symbiotique ou d'une reconnaissance réciproque. Des formulations plus anciennes comme celle de Freund, ἕτερον αὐτῷ ou sa version latine *alter ego*, n'acquièrent leur pleine puissance que si l'altérité est pensée comme une sorte de double [*Doppelgängertum*], comme confrontation avec moi-même dans l'autre, avec tout le malaise [*Unheimlichkeit*] qui réside dans cet être-livré à un presque-soi. Afin de placer cette relation pathique à autrui, qui va plus loin que toute sympathie ou antipathie, dans une lumière plus précise, je laisserai le mot de conclusion à Paul Valéry. Ainsi déclare-t-il dans ses *Cahiers* : «Autrui, un autre semblable, ou peut-être double de moi, c'est le gouffre le plus magnétique – la question la plus renaissante, l'obstacle le plus malin – chose qui seule empêche tout le reste de ne pas se confondre, s'éloigner ensemble. Singe plus qu'imitateur – reflet qui répond, devance, étonne». ¹⁵

¹⁵ P. VALÉRY, *Cahiers*, Paris, Gallimard, 1973-74, t. I, p. 499.

Références des articles :

1. «Grenzen der Ordnung», in V. BORSÒ, B. GOLDAMMER (éds), *Moderne(n) der Jahrhundertwenden*, Baden-Baden, Nomos, 2000.
2. Article inédit.
3. «Leibliche Erfahrung zwischen Selbstheit und Andersheit», in: U. BRÖCKLING, A. T. PAUL, ST. KAUFMANN (éds), *Vernunft – Entwicklung – Leben*, München, W. Fink, 2004.
4. «Zwischen der Kulturen», in: A. WIERLACHER et al. (éds), *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, vol. 26, München, Iudicium, 2000.
5. «Phänomenologie zwischen Pathos und Response», in W. HOGREBE (éd.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX Deutscher Kongress für Philkosophie, Bonn, 23-27 septembre 2002, Vorträge und Kolloquien*, Berlin, Akademie, 2004.