

Daniel Giovannangeli

FIGURES DE LA FACTICITÉ

Réflexions phénoménologiques

ANTHROPOLOGIE ET PHILOSOPHIE SOCIALE

P.I.E. Peter Lang

Daniel Giovannangeli

FIGURES DE LA FACTICITÉ

Réflexions phénoménologiques

ANTHROPOLOGIE ET PHILOSOPHIE SOCIALE

P.I.E. Peter Lang

INTRODUCTION

Du retard de la conscience à la facticité du monde Réflexion à partir des recherches de Daniel Giovannangeli

Raphaël GÉLY (FNRS/UCL)

L'objectif fondamental de ce texte est de proposer une réflexion centrée de façon plus particulière sur la façon dont les recherches menées par Daniel Giovannangeli développent la question du rapport entre le retard originaire de la conscience et l'épreuve affective de la facticité du monde. Réservant à une autre étude le soin d'interroger pour eux-mêmes les différents chapitres qui composent *Figures de la facticité*, il va avant tout s'agir ici de partir des ouvrages antérieurs et d'en proposer une lecture centrée sur cette problématique précise du retard originaire de la conscience. Au terme de cette étude, je présenterai bien entendu brièvement la structure de *Figures de la facticité*, mais sans tenter de mettre en évidence l'apport spécifique de ce dernier ouvrage de Giovannangeli par rapport aux autres. Dans les limites de cette étude, il me semble beaucoup plus important de proposer une reprise de certaines des thèses précédentes de Giovannangeli en montrant comment celles-ci conduisent au cœur de *Figures de la facticité*. Cet ouvrage s'inscrit en effet en profondeur dans la suite des travaux de l'auteur, si bien qu'avec *Écriture et répétition*, *La Fiction de l'être*, *La Passion de l'origine*, *Le Retard de la conscience* et *Finitude et représentation*, nous avons affaire à une interrogation qui ne cesse de s'approfondir tout en se renouvelant. Une des spécificités des ouvrages de Giovannangeli est qu'ils impliquent sur le plan méthodologique la mobilisation d'une série d'auteurs qu'il s'agit de lire en les mettant en tension et en habitant cette tension, comme si ce qui cherchait à se dire ne pouvait se conquérir et se reconquérir qu'en se tenant dans l'entre-deux de différentes positions philosophiques, qu'en accroissant la tension entre différents régimes réflexifs, parfois jusqu'à ses plus extrêmes limites. Reprenant les débats explicites qui ont eu lieu entre des auteurs comme Derrida, Foucault, Sartre, Merleau-Ponty, et cela toujours avec en arrière-plan une lecture des grands auteurs philosophiques de la modernité, n'hésitant pas à construire des débats qui auraient pu avoir lieu entre ces auteurs, les faisant parfois se rencontrer

autour de questions décalées par rapport à la réception classique de leurs textes mais fondées dans une lecture sans cesse approfondie de ceux-ci, Giovannangeli fait d'une certaine pratique de l'histoire de la philosophie une méthode originale pour faire jaillir, nourrir, donner consistance à certaines interrogations dont le mode d'être consiste à se tenir précisément dans l'entre-deux de certaines positions philosophiques apparemment tout à fait opposées, incompatibles en tout cas pour une pensée de survol. Giovannangeli offre un visage tout à fait singulier de cette pratique de la philosophie dont Merleau-Ponty ne cessait de faire l'éloge, de cette pratique consistant à faire vivre les oppositions, à les rendre vivantes. Il s'agit bien de demeurer dans une interrogation qui ne peut se formuler positivement puisqu'elle surgit dans le contraste même entre des positions tout à la fois opposées et reliées, en conflit et coexistantes. Tout se passe comme si le travail de description phénoménologique avait besoin d'une pratique spécifique de l'histoire de la philosophie pour séjourner de la façon la plus productive possible dans les tensions constitutives de l'expérience vivante, dans ses oppositions internes. L'histoire de la philosophie ainsi pratiquée permet au phénoménologue de donner un cadre à certains conflits internes à l'expérience vivante afin de pouvoir y demeurer.

Dans cette perspective, l'étude que je désire réaliser va consister dans un premier temps à expliciter davantage les enjeux de la méthode de lecture pratiquée par Giovannangeli. Ce travail est nécessaire pour saisir le rapport qu'il y a chez Giovannangeli entre une certaine mobilisation de l'histoire de la philosophie et le désir de décrire l'expérience dans ce que je proposerai de définir à la suite de Merleau-Ponty comme son polymorphisme originaire. Dans un deuxième temps, je montrerai comment cette question s'est au départ construite à partir de recherches visant à mettre en évidence, à partir de certains débats chez les grands auteurs modernes, un polymorphisme interne au rapport de la représentation au représenté. Je montrerai dans un troisième temps que cette problématique a conduit Giovannangeli à développer une phénoménologie de l'imaginaire et une phénoménologie du temps correspondant précisément à ce refus fondamental de fixer le sens de la finitude de l'expérience sur telle ou telle de ses dimensions. Ainsi, si Giovannangeli s'est attaché dans ses premiers travaux à interroger les multiples rapports du fini et de l'infini, c'est pour rendre compte de ce que je propose de définir comme un inachèvement originaire de la finitude. Avec Giovannangeli, il n'est plus possible de vouloir rendre compte de la finitude de l'expérience en prétendant fixer le sens de cette finitude. La finitude originaire de l'expérience consiste dans le fait que le sens même de cette finitude est lui-même inachevé, travaillé par un polymorphisme originaire, si bien que la tâche fondamentale du travail phéno-

ménologique de Giovannangeli tel qu'il sera ici compris est d'interroger, par une méthode de description spécifique impliquant une pratique appropriée de l'histoire de la philosophie, l'inachèvement originaire de la finitude elle-même, le caractère nécessairement pluriel de la facticité, les figures de la facticité. Il est évident que les travaux de Giovannangeli ne peuvent en aucune manière être réduits à la voie que je vais explorer. Mon hypothèse est toutefois que cette question du polymorphisme originaire de l'expérience est au cœur d'un grand nombre des problématiques développées par les textes du phénoménologue. Je vais plus particulièrement m'attacher à montrer en quoi le rapport entre le retard originaire de la conscience et la facticité du monde ne peut manquer d'impliquer chez Giovannangeli l'irréductible diversité des figures de la facticité.

1. L'histoire de la philosophie comme pratique phénoménologique

Dans *Figures de la facticité* tout comme dans les ouvrages précédents, un ensemble de débats sont ainsi mis en scène, des débats qui ont eu effectivement lieu, qui ont toujours lieu, mais également des débats qui auraient pu avoir lieu et qui sont générés par la façon dont Giovannangeli choisit de mettre en présence les textes qu'il mobilise sans faire allégeance à l'un ou à l'autre, mais au contraire en tentant de donner consistance, tant sur un plan synchronique que diachronique, à l'entre-deux même des positions défendues, à la tension entre les textes¹. La tension dont il est alors question a un statut tout autre que négatif. Elle n'exprime pas un déficit de réflexivité de la part de l'un ou l'autre des protagonistes du débat, mais renvoie à quelque chose de l'expérience qui ne peut être révélé que dans cette tension et comme cette tension même. La lecture des textes s'articule chez Giovannangeli à l'exigence phénoménologique d'un retour aux choses elles-mêmes. Il importe ainsi de prendre toute la mesure du sens que revêt l'histoire de la philosophie dans la pratique phénoménologique de Giovannangeli. L'hypothèse fondamentale que j'aimerais défendre est qu'un certain

¹ C'est déjà en ce sens que Jacques Taminiaux écrivait dans sa Préface à la *Fiction de l'être* : « L'un des mérites les plus frappants de ces essais, ce qui les rend si vivants, tient au talent rare qu'ils ont, chacun d'eux, discrètement, de mobiliser – au sens premier de rendre mobiles – au service d'une question précise, à la fois des textes classiques qui l'imposent, leurs historiens et analystes les plus autorisés, et les philosophes qui, jusqu'aux plus contemporains, ont été interpellés par elle. Œuvres de grand savoir, ces essais sont donc tout autant, et davantage même, œuvres de pensée. Ils le sont d'autant plus qu'ils s'interdisent toute allégeance à un penseur déterminé » [J. Taminiaux, « Préface », in D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, 1990, pp. 5-6].

rapport à l'histoire de la philosophie est construit par Giovannangeli comme une méthode de dévoilement de tensions internes à l'expérience elle-même, de tensions qui, précisément, ne peuvent être véritablement saisies et interrogées qu'à partir d'une confrontation entre des textes issus entre autres de l'histoire de la philosophie, le détour par les textes et une façon spécifique de les lire permettant au phénoménologue de s'ajuster à ce qu'il cherche à dévoiler dans l'expérience elle-même. Même s'il ne l'ignore bien évidemment pas, ce n'est pas tant la dimension diachronique de la tradition philosophique qui intéresse Giovannangeli que sa dimension synchronique, que le pouvoir que les grands auteurs de la philosophie ont de continuer à débattre ensemble. L'étude de ces débats du passé tout autant que la construction de débats qui n'eurent pas lieu effectivement mais qui n'en furent pas moins invisiblement agissants est constitutive du travail de description phénoménologique de l'expérience elle-même. Nous verrons dans la suite de cette étude comment cette question se déploie dans les thèses phénoménologiques de Giovannangeli sur le rapport entre le retard originaire de la conscience et l'irréductible facticité de l'expérience.

La spécificité de la lecture que Giovannangeli fait des grands textes réside dans le fait qu'il ouvre ceux-ci à des horizons qui leur sont inattendus mais en procédant pour ce faire à une grande prise au sérieux de leur littéralité. C'est en se tenant au plus près de la lettre du texte que les conflits parfois invisibles qui l'habitent peuvent être véritablement activés et l'ouvrir ce faisant à de nouvelles rencontres, à de nouveaux débats. Comme toujours chez Giovannangeli, c'est le détour parfois le plus minutieux par ce qui est en train de s'écrire, par ce qui est en train de se nouer entre des textes, qui permet à l'expérience vivante de se dévoiler dans la genèse polymorphe de son sens, Giovannangeli refusant à la suite de Derrida, mais également de Merleau-Ponty, d'opposer abstraitement l'expérience telle qu'elle se réfléchit, se dit et s'écrit et l'expérience telle qu'elle se vit. Dans *Figures de la facticité*, une des thèses centrales de Giovannangeli consiste à dire qu'il y a une conflictualité interne à l'épreuve même de la facticité, autrement dit que l'opposition entre différentes façons de dire la facticité renvoie à un conflit interne à la facticité elle-même. Dans cette perspective, il est constitutif de la facticité qu'elle ne cesse d'être à la recherche de son propre sens, qu'elle ne cesse d'avoir à s'inventer à partir du conflit indépassable entre ses différentes dimensions, à partir de son polymorphisme originaire. Si la facticité est ce qui fait que l'expérience est à la recherche de son propre sens, il faut bien saisir que cette facticité comme transcendantal de l'expérience finie est elle-même inachevée, est elle-même à la recherche de son propre sens. C'est pour cette même raison qu'il y a une historicité du transcendantal fondée dans son

polymorphisme originaire. Ce n'est pas seulement la finitude de l'expérience qui la rend historique, c'est la finitude de cette finitude, l'impossible unilatéralisation de l'une des figures de la facticité.

Pour développer de façon plus précise cette question, je vais me référer à titre d'exemple à la fin de la dernière partie de *Figures de la facticité*, où Giovannangeli reconstruit de façon tout à fait originale le débat entre Sartre et Merleau-Ponty à propos du statut de la croyance qu'il importe ou non d'attribuer à la perception, chaque réponse donnée à cette question impliquant une entente particulière du rapport entre la perception et l'imagination. Il ne s'agit pas pour Giovannangeli de tenter d'annuler ce débat en privilégiant l'un ou l'autre des protagonistes. En complexifiant ce débat, en le répétant et en y introduisant des éléments nouveaux, Giovannangeli désire au contraire lui permettre d'être compris et vécu autrement que comme un débat relatif à une expérience dont le sens véritable enfin découvert devrait permettre de trancher en faveur de l'un ou en faveur de l'autre. La position de Giovannangeli consiste à faire de la confrontation entre Sartre et Merleau-Ponty le révélateur d'un débat pour ainsi dire invisible qui se trouve au cœur même de la vie perceptive. Au lieu de se demander si la perception est un acte de croyance ou non, le geste phénoménologique de Giovannangeli consiste à introduire, à même la tension entre les textes, ce débat au cœur même de la vie perceptive, comme si cette dernière était habitée par un polymorphisme constitutif, n'était pas assurée de son propre sens, était sans cesse dans l'invention d'elle-même. Ce n'est en effet que si l'on présuppose que la perception est porteuse d'un ensemble de dimensions dont l'articulation est supposée fixe ou définitive qu'il est possible de se demander qui, de Sartre ou de Merleau-Ponty, a en définitive raison. En sens inverse, si l'on suppose qu'il y a un polymorphisme originaire de l'expérience vivante, il n'est plus possible de faire comme s'il y avait une expérience perceptive dont le sens est assuré et puis une série d'interprétations de cette expérience dont il importerait alors de se demander laquelle est la bonne. En aucune manière cette thèse ne revient à dire qu'il est impossible de dire l'expérience telle qu'elle est, qu'il n'y a que des interprétations de cette expérience qui ricochent pour ainsi dire à sa surface. Il s'agit en un sens tout à fait opposé de dévoiler une dimension bien réelle de cette expérience, interne à son automouvement, à savoir ce débat incessant qui la constitue, cet inachèvement originaire de son propre sens. Les débats phénoménologiques que Giovannangeli reprend et met scène lui permettent de mettre en écho la liberté du phénoménologue qui choisit de réfléchir l'expérience de ce point de vue-ci et non de ce point de vue-là et cette liberté originaire qui est au cœur de l'expérience, en l'occurrence ici au cœur de la perception et de l'imagination. Au lieu de faire comme si le sens de la vie

perceptive était achevé, la tâche que se donne Giovannangeli est de montrer qu'il y a au cœur de la perception une indétermination qui l'ouvre intrinsèquement à une pluralité de façons de s'effectuer. Cette historicité interne au sens de la perception, Giovannangeli en fait l'objet d'une interrogation phénoménologique spécifique.

L'historicité dont il est ici question ne renvoie pas seulement à la façon dont une seule et même perception est vécue différemment selon les contextes. Il s'agit de renvoyer à une historicité beaucoup plus profonde, interne à l'acte perceptif lui-même, à son noyau même. Cette dernière thèse n'est bien entendu recevable que si le sens de la vie perceptive est fondamentalement inachevé et en incessante invention de soi. En ce sens, dans leur débat, Sartre et Merleau-Ponty ont tous les deux raison. La perception peut être amenée à se vivre et à se réfléchir tantôt comme un acte de croyance, tantôt au contraire comme n'impliquant aucune forme d'élaboration du sens du perçu. Que la vie perceptive soit explicitée de telle ou telle façon, cela entraîne à chaque fois de profondes conséquences, par exemple en ce qui concerne l'articulation de la perception à l'imagination, au mouvement, au langage, etc. L'inachèvement originaire du sens de la vie perceptive ne renvoie en aucune manière à un chaos, mais bien plutôt à une série de dimensions dont les modalités de composition sont indéfinies. L'histoire du débat entre Sartre et Merleau-Ponty tel que Giovannangeli le met en scène consiste d'une part à pousser jusqu'à ses plus extrêmes conséquences la position de l'un et la position de l'autre et consiste d'autre part à constituer ce débat en révélateur d'un polymorphisme interne de la vie perceptive, la vie perceptive étant ainsi dévoilée dans ce qui en elle est fondamentalement inachevé et en appelle en ce sens à l'exercice d'une responsabilité à l'œuvre dans le moindre de nos vécus perceptifs. Il n'y a donc pas de sens à se demander si la pensée de Giovannangeli se déploie davantage dans une perspective sartrienne ou merleau-pontienne. Sans que cela conduise à quelque syncrétisme ou éclectisme que ce soit, Giovannangeli se tient en ce point de tension où ce que dit chaque auteur n'est vrai, absolument vrai, qu'à se retrouver mis en contraste avec une position différente, ce qui fait l'unité de toutes ces dimensions de l'expérience n'étant rien d'autre que l'expérience elle-même telle qu'elle ne cesse de se créer à partir de son polymorphisme originaire.

Pour en rester au débat entre Sartre et Merleau-Ponty, le rapport de la perception à l'imagination est capable de se déployer et de se réfléchir selon la perspective de Sartre tout autant que selon la perspective de Merleau-Ponty. Ces différentes façons pour la vie perceptive d'être vécue et d'être réfléchie trouvent leur unité fondamentale dans cette énigme qu'elle est pour elle-même et qui la rend en ce sens fondamentalement vulnérable à la façon dont elle est effectuée et décrite. S'il y a en

effet un inachèvement originaire de la vie perceptive, la façon dont celle-ci est amenée à se déployer, à la façon d'un Sartre, à la façon d'un Merleau-Ponty, etc., n'a strictement rien de neutre, mais implique bien au contraire une liberté qui s'y met radicalement en jeu. On retrouve sans cesse chez Giovannangeli cette exigence de faire droit au pouvoir originaire de la liberté et au polymorphisme intrinsèque de chaque expérience. La tâche du phénoménologue est en ce sens de ne pas annuler cette tension entre ces différentes figures possibles d'une expérience originairement inachevée, mais au contraire de la rendre productive. Il est évident qu'en situation, le sujet est amené à vivre sa perception de cette façon-ci ou de cette façon-là, avec toutes les conséquences que cela implique. Mais chaque mode de déploiement de l'expérience perceptive n'est présent à soi que sur le fond d'autres façons possibles de se déployer. Un des premiers apports de la méthode de recherche de Giovannangeli consiste en ce sens à refuser de décharger la liberté du sujet de sa pleine responsabilité quant à ce qu'il est en train de faire lorsqu'il fait usage de sa perception, de son imagination, etc., de cette façon-ci ou de cette façon-là. À toujours nous en tenir au débat entre Sartre et Merleau-Ponty, c'est bien en refusant de trancher abstraitement pour l'une ou l'autre des positions mises en débat à propos du rapport entre perception et imagination que Giovannangeli renvoie tant la perception que l'imagination à l'épreuve que la liberté y fait d'elle-même. Ce n'est pas seulement ce qui est perçu qui est inachevé, c'est le sens même de la vie perceptive. Cet inachèvement interne à l'épreuve que la vie perceptive fait de sa possibilité même, autrement dit sa vulnérabilité radicale, permet d'inscrire la liberté du sujet au cœur même de chacune de ses perceptions, au cœur de chacune de ses façons de vivre la perception.

Dans un sens très proche de la théorie du figural telle qu'elle est développée chez Lyotard et que Giovannangeli discute dans la troisième partie de *Figures de la facticité*, le travail phénoménologique consiste dans cette perspective à ressaisir chaque figure de la vie perceptive comme une façon pour celle-ci de tenter de se trouver, de prendre possession de soi. Mais c'est dire alors que chaque attitude que le sujet prend en situation, par exemple en percevant de cette façon-ci ou en percevant de cette façon-là, en mobilisant l'imaginaire dans ce sens ou dans cet autre sens, etc., ne peut être vécue comme un véritable acte de présence qu'en s'éprouvant partager avec d'autres attitudes possibles une même intrigue originaire. C'est très exactement ce que cherche à faire le travail phénoménologique de Giovannangeli, du moins tel que je propose de le comprendre. Au cœur de chacun des débats qu'il interroge, il s'agit pour lui d'habiter l'entre-deux des positions mobilisées, de faire valoir chaque position dans la mesure et dans la mesure seulement

où elle n'occulte pas le polymorphisme de l'expérience qui la rend possible, dans la mesure où elle ouvre un devenir. C'est pour cette raison que les débats que Giovannangeli reconstruit, s'ils commencent bien souvent par une opposition entre deux protagonistes, accueillent rapidement d'autres voix à partir desquelles l'entre-deux des positions commence à prendre consistance, devient un des lieux d'une expérience originellement en devenir.

La réflexion phénoménologique de Giovannangeli peut en ce sens être comprise comme activant le polymorphisme de l'expérience, comme l'ouvrant à son propre devenir. Si Giovannangeli tient tant au concept de dialectique, c'est entre autres parce que sa pratique de la phénoménologie peut être comprise comme la mise en œuvre d'une dialectique particulière. Par exemple, l'inconscient, qui est un des concepts fondamentaux de *Figures de la facticité*, est chez Giovannangeli habité par une dialectique spécifique. S'il y a un sens à parler avec Giovannangeli d'une dialectique de l'inconscient, c'est dans la mesure où les différentes figures de l'inconscient qui émergent de la réflexion du phénoménologue renvoient à sa dynamique intrinsèque, à l'inachèvement même de son sens. S'il y a une altérité de l'inconscient pour la conscience, il y a plus originellement encore une altérité de l'inconscient pour lui-même, un inachèvement de principe de l'inconscient. Ces figures de l'inconscient renvoient à l'inachèvement originelle de l'inconscient, à son polymorphisme constitutif, l'opposition des figures de l'inconscient et le passage de l'une dans l'autre trouvant son fondement dans une béance constitutive du sens même de l'inconscient, dans l'inachèvement de principe d'un inconscient à la recherche de son propre sens. C'est cet inachèvement que le travail phénoménologique de Giovannangeli s'attache à dévoiler et surtout à activer. *Figures de la facticité* développe cette idée selon laquelle la finitude même de l'expérience est elle-même porteuse d'un sens inachevé et qu'il y a donc une forme de déni de la finitude qui consiste à faire comme si celle-ci était porteuse d'un sens bien établi. Il ne peut être question de dire que l'expérience est finie si l'on ne saisit pas que cette finitude est elle-même habitée par l'énigme de son propre sens, est elle-même travaillée par une impossible fixation de son sens. C'est pour cette raison que la façon dont *Figures de la facticité* redéploie la lecture importante qu'Yvonne Picard fait du débat entre Husserl et Heidegger à propos de la temporalité consiste en partie à critiquer toute philosophie de la finitude qui tenterait de figer le sens de cette finitude dans l'une ou l'autre de ses dimensions.

Giovannangeli reprend pleinement à son compte cette exigence que Picard donne à la réflexion phénoménologique, celle de sa productivité,

c'est-à-dire de sa capacité à relancer l'inventivité originaires de l'expérience². Pour cette dernière, par certains de ses aspects, la phénoménologie heideggerienne du temps occulte cette inventivité intrinsèque du temps, notamment en homogénéisant en dernière instance les différents modes de temporalisation du temps, en les réduisant à l'un de ceux-ci. Si la réflexion phénoménologique telle que la pratique Giovannangeli satisfait à cette exigence de productivité dont parle Picard, c'est dans la mesure où il est question, en séjournant dans l'entre-deux de phénoménologies du temps en débat, de ressaisir la structure même de ces différentes positions à partir du polymorphisme originaires de l'expérience en laquelle elles adviennent. La dialectique de l'inconscient que *Figures de la facticité* met en œuvre a ainsi ceci de tout à fait caractéristique qu'elle permet d'introduire du bougé au cœur même du rapport de l'inconscient à son propre sens, les différentes formes de rapport de l'inconscient à la conscience, les différentes figures de l'inconscient, se distribuant dynamiquement autour de cette énigme interne à l'inconscient lui-même, de sorte que l'on peut dire de l'inconscient qu'il ne coïncide pas purement et simplement avec son sens, autrement dit encore qu'il est sans cesse amené à prendre de nouvelles figures, chacune de celles-ci ayant sa légalité propre, n'étant pas une simple apparence de l'inconscient, étant l'inconscient lui-même mais en tant qu'il ne cesse en même temps de s'inscrire dans de nouveaux devenirs. En ce sens, une des thèses les plus profondes qui sous-tendent la phénoménologie de l'inconscient de Giovannangeli est qu'il n'est pas possible de rendre compte phénoménologiquement de l'altérité de l'inconscient si l'on n'introduit pas de l'altérité dans cette altérité même, si l'on ne fait pas droit à ce qui dans l'inconscient est une énigme, une étrangeté, à ce qui, dans l'inconscient, l'ouvre de l'intérieur à de multiples devenirs possibles.

On retrouve régulièrement dans les textes de Giovannangeli cette idée selon laquelle les pouvoirs constitutifs de la vie subjective ne peuvent être véritablement mis en jeu par la façon dont ils sont effectués dans le monde que parce qu'ils sont en même temps habités par une altérité indépassable, par une énigme intérieure. Si la vie perceptive du sujet est susceptible d'être affectée en profondeur par la façon dont elle est amenée à s'effectuer dans tel contexte, dans telle période de l'histoire, etc., c'est dans la mesure où elle est pour elle-même une énigme, c'est dans la mesure où elle fait l'épreuve de son inachèvement originaires, de la vulnérabilité de son sens ou encore, selon cette expression si importante dans les travaux de Giovannangeli, parce qu'elle est en

² Cf. D. Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2010, le chapitre 1 de la 2^e partie.

retard sur elle-même, ne coïncide pas avec sa propre possibilité, ce retard étant constitutif de la vulnérabilité radicale de la vie perceptive et de tous les autres pouvoirs de la vie subjective par rapport à ce qui advient dans le monde.

C'est pour cette raison qu'il est tout à fait caractéristique des réflexions que Giovannangeli consacre à la temporalité qu'elles cherchent à mettre en évidence une énigme à partir de laquelle différentes figures du temps tout à la fois liées et opposées les unes aux autres surgissent. Au lieu de développer telle ou telle phénoménologie du temps censée rendre compte à elle seule de la finitude de l'expérience temporelle, il faut donc, à suivre Giovannangeli, montrer qu'il y a une indétermination originaire du sens ultime de l'expérience du temps, qu'il y a au cœur même de la temporalité une quête de son propre sens. Le temps est en incessante recherche et invention de lui-même. L'énigme originaire au cœur même de la temporalité permet à celle-ci de se déployer dans des figures tout à la fois opposées et coexistantes. Comme je vais le montrer dans la suite de cette étude, c'est bien en interrogeant cette énigme constitutive de la temporalisation du temps, ce que nous pourrions encore définir comme ce décalage originaire du temps par rapport à son propre sens, que le rapport de la subjectivité à la facticité du monde est pensé par Giovannangeli. En sens inverse, à chaque fois que l'analyse phénoménologique du temps occulte ce polymorphisme originaire du temps, l'épreuve de la réalité même de la situation dans laquelle se trouve le sujet s'en trouve affaiblie. Il y a un rapport très profond dans les travaux de Giovannangeli entre une réflexion phénoménologique attachée à demeurer dans le polymorphisme d'une expérience en quête de son propre sens et l'accroissement du pouvoir de la subjectivité à se laisser radicalement affecter par ce qui se donne à elle.

C'est précisément parce que les différents pouvoirs de la vie subjective ne coïncident pas purement et simplement avec leur propre possibilité que la façon dont ils sont effectués et décrits a un impact profond sur eux, affectent en profondeur leur propre possibilité. Si la perception était absolument assurée de son propre sens, si elle n'était pas habitée par un polymorphisme originaire, par une énigme indépassable, la façon dont elle est effectuée ne serait porteuse d'aucun enjeu fondamental, ne concernerait pas l'épreuve qu'elle fait de sa possibilité même. Il me semble que les travaux de Giovannangeli impliquent au contraire une performativité spécifique de la réflexion. Cette performativité est liée à l'inachèvement originaire du sens de l'expérience. La réflexion sur l'expérience rejoint une réflexivité interne à l'expérience se faisant, rejoint le mouvement même par lequel les pouvoirs de la vie subjective recherchent et inventent leur propre sens en s'effectuant. Ainsi, le débat entre Sartre et Merleau-Ponty, celui entre Sartre et

Derrida ou celui encore entre Cassirer et Heidegger, pour ne citer qu'eux, ne sont mis en scène par Giovannangeli que pour y révéler et y activer une conflictualité interne à l'expérience, si bien qu'à même les textes et la façon que le phénoménologue a de les faire vivre, c'est l'expérience en sa conflictualité originaire qui est en train de se donner. En mettant en scène différentes figures de la réflexion phénoménologique, en se tenant dans leur entre-deux, la recherche développée par Giovannangeli ne prétend donc pas demeurer sur le seul plan de l'analyse des textes. C'est au contraire ce rapport spécifique aux textes qui permet à Giovannangeli de faire retour à l'inachèvement indépassable des pouvoirs de la vie subjective, à la finitude de la finitude, à ce qui en elle implique l'inventivité de la liberté.

En faisant de sa pratique spécifique de l'histoire de la philosophie une pratique interne à sa propre phénoménologie, Giovannangeli s'approprie de façon très singulière certaines des thèses de Derrida. La pensée et l'amitié de ce dernier occupent une place très importante dans l'itinéraire de Giovannangeli. Il ne peut en effet être question pour Giovannangeli d'opposer à une expérience qui posséderait en elle-même son propre sens une série de textes qui lui seraient plus ou moins ajustés. Comme je l'ai déjà montré, ce n'est que si l'on considère que la perception, l'imagination, l'inconscient, etc., coïncident avec leur propre possibilité, ne sont ni en retard ni en avance sur eux-mêmes, ne sont pas intrinsèquement porteurs d'une énigme, d'un polymorphisme, que l'on peut opposer l'expérience et les débats qui ont lieu à son propos. Sur un plan, il est évident qu'il y a une différence entre l'expérience perceptive et la façon dont celle-ci est représentée. C'est ce qui permet d'interroger telle description qui pourrait être faite de l'expérience perceptive au nom même de cette dernière. Mais, sur un autre plan, l'expérience perceptive telle qu'elle est problématisée ici – et cela vaut bien entendu pour tous les autres pouvoirs de la vie subjective – ne cesse de faire l'épreuve de l'irréductible polymorphisme de son sens et ne peut ce faisant manquer d'en appeler d'elle-même à tout ce qui peut lui permettre de se tenir dans sa propre énigme. Dans cette perspective, il n'y aurait pas de perception, d'imagination, etc., sans l'ensemble des représentations qui en sont toujours déjà faites, pas d'expérience perceptive, imaginative, etc., qui ne serait pas toujours déjà précédée par toute une série de représentations renvoyant dans leur auto-référentialité même à l'irréductible facticité de l'expérience vécue. C'est pour cette raison très profonde que le travail des textes est constitutif chez Giovannangeli d'un souci de retour aux choses elles-mêmes.

2. De la représentation à l'inachèvement originaire de la finitude

Chez Giovannangeli, il n'y a pas de phénoménologie de la perception ou de l'imagination, etc., qui n'implique tout à la fois un retour à l'expérience comme si elle n'avait jamais été dite et un retour à l'expérience en tant qu'elle a toujours déjà été dite. C'est cette tension qu'il s'agit d'activer par une pratique de la phénoménologie qui passe tout à la fois par les textes et par ce qui leur résiste. Dans *Figures de la facticité*, Giovannangeli poursuit les recherches menées dans ses ouvrages précédents en s'efforçant précisément de mettre en évidence ce que l'on pourrait définir comme l'inachèvement de la finitude, autrement dit l'impossibilité pour la finitude d'être enfermée dans un seul sens. C'est ainsi que le polymorphisme de chacun des pouvoirs de la vie subjective renvoie finalement chez Giovannangeli à un polymorphisme originaire, celui de la finitude elle-même. La spécificité du rapport de Giovannangeli à la question de la finitude repose sur cette thèse selon laquelle l'épreuve ultime de la finitude est celle de l'inachèvement de son sens même, est celle de la finitude de la finitude, si bien que la finitude ne peut être véritablement appréhendée que comme étant elle-même inachevée, habitée par une conflictualité originaire. C'est pour cette raison que Giovannangeli refuse de faire comme si l'épreuve de la finitude pouvait être dissociée du processus par lequel celle-ci ne cesse d'être représentée et mise en scène au sein de débats dont le sens ultime est de renvoyer à son polymorphisme originaire, à la pluralité constitutive de son sens.

Ainsi, pour faire écho à cette fameuse proposition selon laquelle il y aurait scandale à se demander comment la subjectivité peut sortir de ses représentations et rejoindre les choses elles-mêmes, il est nécessaire au contraire chez Giovannangeli d'affirmer que cette ouverture aux choses elles-mêmes, dans son évidence même, est encore et toujours habitée par une énigme indépassable³. La possibilité de cette ouverture est constitutivement et paradoxalement liée à l'épreuve d'une impossibilité. C'est pour cette raison que Giovannangeli ne cesse dans ses écrits de revenir à la façon dont la question de la représentation est posée dans la pensée

³ Pour le rapport de Giovannangeli à la lecture heideggerienne de la réfutation kantienne de l'idéalisme, cf. D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et la phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995, pp. 75-91. Pour une discussion du statut de la réfutation kantienne de l'idéalisme dans les travaux de Giovannangeli, notamment du point de vue du rapport entre sens interne et sens externe, cf. entre autres V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Bruxelles, Ousia, 2000, pp. 56-57.

moderne. Au lieu de condamner une certaine pensée moderne au nom de la découverte de l'intentionnalité au sens phénoménologique du terme, il s'agit pour lui d'interroger les tensions constitutives à toute pensée où « le rapport de l'idée au monde est conçu sur le modèle de la représentation picturale »⁴. Je montrerai plus loin comment cette volonté de ne pas trop vite prendre congé du modèle pictural à l'œuvre dans une certaine pensée moderne de la représentation permet à Giovannangeli de développer sur un plan strictement phénoménologique une pensée capable de faire tout autant droit à l'irréalité du noème husserlien tel qu'il est radicalisé par Derrida qu'à son refus par Sartre.

Dès *Écriture et répétition* se met en place chez Giovannangeli une réflexion qui veut pleinement faire droit à ce qui dans la représentation échappe toujours déjà au sujet représentant et à l'objet représenté, mais qui pour cette raison même est constitutif du rapport de l'un à l'autre. C'est tout autant à partir de sa lecture des penseurs modernes qu'à partir de sa lecture et construction du débat entre Derrida et Sartre que Giovannangeli pose les bases d'une telle interrogation sur la représentation. La façon dont Giovannangeli ne cesse de mettre en tension Sartre et Derrida relève en effet de cette volonté de faire tout à la fois droit à l'être transphénoménal du phénomène et à l'originarité de la reproduction. En reprenant la thèse de Derrida qui conclut de la possibilité transcendante de la reproduction à son originarité⁵, il n'est donc pas question pour Giovannangeli de considérer comme dépassée la question de l'être transphénoménal du phénomène telle que Sartre la pose⁶. Il est nécessaire au contraire pour lui de tenir simultanément les deux thèses, ce qui le conduit à un travail de relecture original de la question de la représentation, notamment chez Descartes, Spinoza, Kant et bien entendu chez Husserl.

Si la question du statut phénoménologique du noème est importante chez Giovannangeli, c'est précisément parce que s'y joue la possibilité de nouer l'auto-référentialité de la représentation et l'épreuve que le sujet représentant fait de l'irréductible facticité du monde. Il me semble que c'est pour la même raison que Giovannangeli entend dans sa lecture des philosophes modernes prendre pleinement au sérieux les paradoxes que la dimension picturale de la représentation implique. Dans un premier temps, on pourrait bien entendu problématiser à la suite d'une

⁴ D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, op. cit., p. 69.

⁵ Cf. D. Giovannangeli, *Écriture et répétition. Approche de Derrida*, Paris, U.G.E. (10/18), 1979, p. 37.

⁶ Pour l'articulation des pensées de Derrida et Sartre dans les travaux de Giovannangeli, cf. également R. Steinmetz, *Les Styles de Derrida*, Bruxelles, De Boeck (Le point philosophique), 1994, pp. 66-68.

certaine phénoménologie toute approche de la représentation en tant que tableau. Or, tout en faisant par ailleurs droit au réalisme de la perception sartrienne, ce n'est pas de cette façon que Giovannangeli entend procéder. En reprenant de façon tout à la fois fidèle et originale certaines thèses de Derrida, Giovannangeli fait, dès *Écriture et répétition*, de la question de la *mimesis* une question centrale dans le débat sur le statut de la représentation⁷. Il importe de noter que c'est pour cette raison que l'esthétique n'est jamais dissociée chez Giovannangeli de l'interrogation épistémologique, tout se passant comme si à la question des limites du rapport de la phénoménologie au champ de la vie sociale et politique devait répondre la question des limites du rapport de la phénoménologie à la théorie de la connaissance, ces deux limites en appelant à l'épreuve d'une autre limite encore, celle du rapport de la phénoménologie à l'art⁸. Faire de la phénoménologie à la limite – cela pourrait être un des mots d'ordre de Giovannangeli – implique une pratique de la phénoménologie qui se confronte en même temps à ces trois champs. Cette intrication est dès le départ présente dans la façon dont Giovannangeli articule sur le plan épistémologique la question de la reproduction de la représentation et la question de l'art.

À la suite de Derrida, il s'agit ainsi de substituer à une *mimesis* qui, en dernière instance, donne primauté à un représenté précédant l'acte de représentation, « les thématiques du simulacre platonicien ou du fantasme originaire : autant de doubles sans unité préalable, de répétitions à l'origine »⁹. Sur le plan esthétique, si rien ne préexiste à l'œuvre qui ne soit toujours déjà pris dans une structure de représentation, la question qui se pose est alors celle de savoir ce qui est susceptible d'empêcher de faire de la représentation un nouvel absolu. Si à « la dimension spéculaire de l'art représentatif d'une présence distincte, fait ici place l'œuvre envisagée comme "miroir de miroir" »¹⁰, il faut comprendre comment s'articulent l'épreuve de cette originalité de la représentation et l'épreuve de ce qui, tout en étant représenté, est irréductible à la représentation. Un des enjeux fondamentaux de la lecture que Giovannangeli fait de Derrida consiste précisément à reprendre les thèses de ce dernier sur l'originalité, l'itérativité et l'auto-référentialité de la représentation

⁷ Cf. D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, *op. cit.*, p. 44.

⁸ Pour cette question dans la pensée de Giovannangeli, je renvoie également à la lecture que Jari Kauppinen fait du statut de l'esthétique transcendantale chez ce dernier. Cf. J. Kauppinen, « Death as a limit of phenomenology. The Notion of Death from Husserl to Derrida », in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. LXVI, 2000, pp. 323-348, pp. 330-334.

⁹ D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

tout en n'occultant pas la question de l'épreuve d'une réalité qui, tout en étant représentée, excède radicalement la représentation que nous en avons, lui est absolument irréductible. À la différence de François Wahl qui pose cette même question à Derrida dans *Qu'est-ce que le structuralisme ?*¹¹, Giovannangeli ne veut pas résoudre ce problème en sortant de la phénoménologie, c'est-à-dire en faisant de cette présence irréductible à la représentation une présence absolument étrangère au plan de la phénoménalité. C'est pour cette raison que la thèse de Sartre sur l'être transphénoménal du phénomène est un élément majeur de la lecture que Giovannangeli fait de la pensée de Derrida¹². D'un côté, il faut donc critiquer avec Derrida toute occultation de la dimension originaire de la représentation surtout quand cette occultation se fait comme chez Artaud au nom d'une plénitude de la vie comprise comme origine non représentable de la représentation¹³. Mais d'un autre côté, nous sommes tout autant amenés à rendre compte de ce qui est irréductible à toute médiation, à ce qui s'impose absolument. C'est pour cette raison qu'une grande partie du débat mis en scène par Giovannangeli porte sur le statut du noème. À nouveau, l'objectif est de tenir ensemble, mais dans leur opposition même, les thèses de Derrida et les thèses de Sartre. *Figures de la facticité* ne cesse ainsi de mettre en tension dans l'expérience vécue l'épreuve d'une fiction originaire et l'épreuve de ce qui dans la réalité résiste à toute fiction.

Le dernier chapitre de *Finitude et représentation*, intitulé « L'ontologie à la limite de la phénoménologie », portait déjà sur cette problématique. Il s'agissait pour Giovannangeli de penser ce qui, dans l'épreuve du sens, échappe radicalement au sens sans pour autant cesser de lui être coextensif. Selon lui, c'est bien ce que Sartre cherche à faire : « En somme, Sartre s'appuie sur le sens pour dépasser le sens, pour désigner l'être transphénoménal dans sa facticité brute »¹⁴. Mais cette dernière affirmation ne demande pas que l'on prenne pour autant congé de la thèse derridienne sur la représentation originaire. Il importe de

¹¹ Cf. F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 440. Cité in D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, op. cit., p. 129.

¹² Dans les limites de cette étude, il ne peut être possible de rendre compte des implications de cette problématique dans la lecture que Giovannangeli fait du débat entre Sartre et Henry. Pour une lecture de ce débat inspirée par les travaux de Giovannangeli, je me permets de renvoyer à R. Gély, « Immanence, affectivité et intentionnalité. Réflexions à partir du débat entre Sartre et Henry », in Gr. Cormann, J. Simont (dir.), *Études sartriennes. 13. Sartre et la philosophie française*, Bruxelles, Ousia, 2009, pp. 127-150.

¹³ Cf. D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, op. cit., pp. 43-44.

¹⁴ D. Giovannangeli, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 113.

cesser d'unilatéraliser telle ou telle figure de la facticité, par exemple celle qui articule l'épreuve de la finitude à l'impossibilité de sortir du plan de la représentation et celle qui articule la finitude à l'impossibilité de réduire même tendanciellement la facticité de ce qui apparaît aux représentations que l'on en a. Ces différentes épreuves de la finitude, il importe de les tenir ensemble, de les tenir dans leur opposition même, ce qui implique que l'on n'occulte pas le polymorphisme originaire du rapport entre la finitude et la représentation. Giovannangeli ne cherche jamais à résoudre la tension entre ces différentes figures de la facticité en faisant des distinctions tranchées entre différents types de phénomènes, en cloisonnant les différentes figures de la facticité. C'est au sein même de chaque expérience que ces différentes figures doivent être composées. Giovannangeli rejoint en ce sens la critique que Derrida adresse à la façon dont Levinas tente d'articuler la représentation et ce qui lui échappe radicalement : « En particulier, Derrida avait su rappeler à Levinas la négativité de l'infini. De l'idée d'un infini positif, il soulignait que, sauf à se maintenir dans l'indicible, sa plénitude ne peut se dire qu'en se trahissant »¹⁵. Mais le risque est grand à s'en tenir à cette seule thèse derridienne d'unilatéraliser le plan de la représentation originaire, de ne pas articuler ce qui paraît de prime abord incomposable, à savoir l'épreuve d'une réalité toujours déjà prise dans la représentation et l'épreuve d'une réalité qui ne se laisse pas réduire aux représentations que l'on en a, qui résiste radicalement à la représentation. Au lieu de chercher à ramener les différentes figures de la facticité à l'une d'entre elles, le geste philosophique caractéristique des recherches phénoménologiques réalisées par Giovannangeli est de tenter de saisir ce qui dans la représentation atteste à la fois de l'impossibilité d'en sortir et de l'impossibilité de ne pas en sortir.

La lecture que Giovannangeli fait de Descartes est très significative à cet égard. D'une part, il prend très au sérieux le dépassement de la question de la ressemblance que Descartes opère dans *La Dioptrique* en quittant l'univers de l'analogie au profit de l'arbitraire du signe¹⁶. C'est ce qui permet à Giovannangeli lecteur de Derrida de montrer comment chez Descartes le décrochage de l'image par rapport à la question du modèle et donc la possibilité d'une fiction absolue comprise comme image de l'image est constitutive de l'épreuve de la vérité¹⁷. D'autre part, il interroge ce qui dans l'épreuve d'une telle ressemblance est irréductible au plan de la représentation. C'est ainsi que Giovannangeli montre que la philosophie cartésienne de la représentation reste par la

¹⁵ *Ibid.*, p. 112.

¹⁶ Cf. D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷ Cf. D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, *op. cit.*, pp. 44-52.

médiation de la question de la volonté travaillée par une ressemblance d'un autre ordre, à savoir cette ressemblance qui lie le tableau et l'artiste. Cette seconde ressemblance au sein de laquelle l'image ne renvoie pas à un modèle ou encore à de l'image, mais à l'origine même de l'acte imageant comme échappant en même temps à tout redoublement mimétique, atteste d'une présence irréprésentable au cœur même de la représentation¹⁸. Si on peut faire de Descartes un penseur de la représentation au sens où « représenter, c'est pour Descartes, se représenter les choses à soi-même, se donner de la chose un tableau disponible »¹⁹, la conception cartésienne d'une volonté qui est et n'est pas coextensive au plan de la représentation introduit au cœur même de la représentation une réalité qui lui échappe radicalement. Jacques Taminiaux a tout à fait raison en ce sens de présenter le rationalisme moderne tel qu'il est lu par Giovannangeli comme ne cessant « d'associer l'assurance proclamée de la représentation à l'affolement plus ou moins secret de la fiction »²⁰, cet affolement devant être pensé comme ce qui atteste tout à la fois de l'impossibilité de sortir et de ne pas sortir de la représentation²¹.

Cette dernière expression pourrait être une formule de l'énigme que Cézanne cherche à habiter et que Merleau-Ponty pense à sa suite, à savoir la simultanéité de l'auto-figuration du tableau et son pouvoir de renvoi à ce qui résiste à la représentation. Un des aspects des recherches en esthétique picturale de Giovannangeli consiste précisément à ne pas dissocier le travail du peintre de ce polymorphisme interne de la représentation. Partant de l'idée que Descartes, tout en réduisant sur un plan la peinture à la gravure, fait néanmoins de la création picturale le modèle de la création divine²², Giovannangeli constitue l'expérience picturale en lieu d'expérimentation de ce qui dans le voir même renvoie à ce qui ne peut pas échapper à la représentation et à ce qui ne peut pas ne pas échapper à la représentation, comme si donnant à voir du semblant le peintre poussait à bout la représentation visuelle pour chercher en elle ce qui la fait et ne la fait pas sortir d'elle-même, ce qui la conduit et ne la conduit pas aux choses elles-mêmes, ce qui lui donne la chose et

¹⁸ Cf. D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, op. cit., p. 17.

¹⁹ D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 22.

²⁰ J. Taminiaux, « Préface », in D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, op. cit., p. 16.

²¹ Cette question du rapport derridien entre la fiction et l'épreuve de ce qui tout à la fois ne peut échapper et ne peut pas ne pas échapper à la représentation est traitée par Giovannangeli dès 1973 dans un article tout à fait important et annonciateur de toute une série de travaux ultérieurs [D. Giovannangeli, « La question de la littérature », in *L'Arc*, n° 45, 1973, pp. 81-86].

²² Cf. D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 44.

la lui dérobe²³. Dans ses recherches esthétiques, Giovannangeli pousse à bout la logique de la représentation pour saisir en son sein même ce qui tout à la fois ne peut lui échapper et ne peut pas ne pas lui échapper. Dans un chapitre consacré à la folie du cogito cartésien, Giovannangeli écrit : « C'est dire que l'extravagance du peintre ne peut être si complète que, tout dans sa peinture, soit de l'ordre de la fiction. [...] Jusque dans son invention la plus débridée, la peinture laisse donc subsister un indécomposable impossible à feindre »²⁴. Un des intérêts de cette citation est qu'elle met bien en évidence la façon dont le questionnement épistémologique au sens strict du terme et l'esthétique phénoménologique ne cessent chez Giovannangeli de renvoyer l'un à l'autre, comme si pour ne pas occulter le polymorphisme originaire du rapport entre finitude et représentation, il fallait non seulement mettre en tension différentes figures de la facticité, mais encore différents modes de construction de cette question. Il apparaît plus encore que la question du rapport entre être et apparaître fait désormais place à la question du rapport entre fini et infini²⁵. À la suite de la thèse merleau-pontienne du grand rationalisme, il s'agit bien d'inscrire dans la finitude elle-même la dynamique d'un infini qui empêche précisément le fini d'être en pure et simple possession de son sens, qui lui permet autrement dit encore d'être habité par un polymorphisme. Chez Daniel Giovannangeli, l'épreuve de cet infini est indissociable de l'épreuve du polymorphisme originaire des pouvoirs de la vie subjective. C'est ce que je vais tenter de montrer maintenant à propos de la question de l'imaginaire. À nouveau, il ne va pas tant être question d'exposer les thèses développées sur l'imaginaire dans *Figures de la facticité* que de reprendre cette question à partir de différents textes de Giovannangeli, l'enjeu de ce travail étant de montrer en quoi la question de l'imaginaire implique bien chez Giovannangeli un polymorphisme.

3. Le polymorphisme de l'imaginaire

À partir des dernières considérations que je viens de faire, il est possible de proposer comme hypothèse l'idée que Giovannangeli cherche à introduire dans le rapport du sujet à l'objet une double excédence – pour reprendre cette expression à Jacques Taminiaux – qu'il s'agit de tenir ensemble : celle liée à l'idéalité et à l'itérativité de la représentation et celle liée à ce qui dans la facticité même de l'objet représenté échappe

²³ Cf. entre autres D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, op. cit., pp. 41-49 ; *id.*, *Le Retard de la conscience*, op. cit., pp. 45-54.

²⁴ D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, op. cit., p. 23.

²⁵ Cf. D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 111.

radicalement aux visées de sens qui le constituent. Il faut associer l'idée d'une représentation qui renvoie toujours et encore à de la représentation et qui ne peut donc s'effacer au profit de la pure et simple présence de ce qui est représenté et l'idée d'une réalité qui ne se donne véritablement en présence qu'à partir de ce qui en elle résiste à toute représentation. L'analyse de cette tension interne au rapport de la représentation au représenté nous conduit à une phénoménologie où c'est la finitude elle-même qui se laisse décrire dans son propre inachèvement de principe. Avant de montrer de quelle façon une telle réflexion sur le polymorphisme originaire de la finitude implique une phénoménologie spécifique du temps, il va donc s'agir de développer l'hypothèse selon laquelle la phénoménologie de l'imaginaire réalisée par Giovannangeli a comme caractéristique fondamentale de rendre compte de l'irréductible pluralité de ses fonctions dans l'épreuve que la liberté fait de sa situation. C'est à partir du débat entre Derrida et Sartre que je vais développer cette question. Il est toutefois évident que ce débat renvoie aux différentes autres figures de l'imaginaire mobilisées par Giovannangeli.

Comme je viens de l'explicitier, une des thèses qui se dégage des recherches menées par Giovannangeli consiste à dire que l'épreuve du caractère originairement itératif de la représentation – qui fait que toute représentation est toujours déjà et encore représentation de représentation – est corrélée à l'épreuve de la facticité irréductible du monde, et inversement. L'occultation de cette dimension originairement itérative de la représentation ne peut donc qu'affaiblir l'épreuve que le sujet fait de la présence même de ce qu'il est en train de se représenter. La réalité représentée est de moins en moins vécue alors comme s'offrant à la représentation à partir de ce qui lui résiste. Inversement, lorsque ce qui est représenté n'est plus éprouvé comme habité d'une facticité qui le rend irréductible aux représentations que l'on s'en fait, c'est l'épreuve de l'itérativité originaire de la représentation qui à son tour s'affaiblit, tout se passant alors comme si la représentation n'avait de sens que de s'effacer au profit de la réalité mondaine représentée ou, inversement, n'était plus habitée par une dynamique infinie de renvoi de la représentation à de la représentation. L'épreuve de l'itérativité originaire de la représentation s'affaiblit en même temps que l'épreuve de la densité du représenté. Il reste néanmoins que la facticité dont il est question chez Derrida est avant tout la facticité de ce qui ne se donne qu'en se déroband. Pour Derrida et contrairement à une certaine phénoménologie, la chose même se déroband toujours²⁶. Il faut donc pour Giovannangeli

²⁶ D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 134.

articuler à cette épreuve d'une chose dont la facticité est sa dérobadie même l'épreuve d'une chose dont la facticité est sa présence impérieuse.

Avant de développer plus précisément ce point, il est nécessaire de souligner toute la force de la lecture que Giovannangeli fait de la question de l'imaginaire chez Derrida. Chez Derrida tel qu'il est lu par Giovannangeli, il y a une indissociabilité de l'imaginaire et de l'effectif qui permet au représenté d'excéder toujours déjà et encore les représentations que l'on s'en fait²⁷. Cette indissociabilité n'implique bien entendu aucune confusion entre l'effectif et l'imaginaire. Au contraire, une telle confusion ne se produit que si ce lien originaire de l'effectif et de l'imaginaire est occulté. Ce n'est que lorsque le signe cesse d'être vécu comme originairement travaillé par de la fiction que la représentation et le représenté peuvent être réduits réciproquement l'un à l'autre. Pour Derrida, c'est précisément parce que la situation représentée est toujours déjà hantée par de la fiction qu'elle peut être vécue comme ne se réduisant pas aux représentations actuelles que l'on en a et peut donc s'affirmer dans sa facticité. Il y a une forme de désimaginarisation de la situation vécue, une façon de dépouiller la situation de tout imaginaire au nom de ce qui en elle est irréductible aux représentations que l'on s'en fait, qui consiste en fait à enfermer la situation dans le cercle mimétique de la représentation. C'est alors que l'épreuve du réel dans ce qu'il a de plus brut entre en relation dialectique abstraite avec l'épreuve d'un réel saturé d'imaginaire. La lecture que Giovannangeli fait de Derrida permet de sortir de ce rapport spéculaire de la représentation et du représenté.

Giovannangeli ne peut toutefois se contenter de cette thèse qui conduit en dernière instance à ne pas faire droit à ce qui dans la situation s'impose à la conscience comme précédant radicalement tout travail de représentation. La thèse de Giovannangeli telle que je propose de la reprendre consiste précisément à honorer ces deux dimensions fondamentales du rapport de la représentation au représenté, à rendre compte de la nécessité de la fiction tout autant que de la nécessité de ce qui lui échappe radicalement. Il s'agit donc bien ici de demeurer dans une tension entre Derrida et Sartre. Une telle thèse est porteuse de conséquences très importantes du point de vue de l'entente du rapport de la liberté du sujet aux déterminations de la situation dans laquelle il se trouve. Chez Giovannangeli, pour dépasser toute dialectique abstraite entre la liberté et sa situation, il importe que le travail phénoménologique fasse droit à l'itérativité originaire de la représentation comme chez Derrida tout autant qu'à ce qui dans la situation renvoie comme

²⁷ D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, op. cit., pp. 112-113.

chez Sartre à la facticité indépassable de l'en-soi, résiste à tout travail de constitution, s'impose directement, sans médiation. Tout le pari du travail phénoménologique de Giovannangeli consiste à demeurer dans la tension entre ces dimensions impossibles. Avant de montrer comment cette problématique conduit Giovannangeli à une phénoménologie du temps originale, il est important de préciser davantage encore certaines des caractéristiques de cette tension entre ces différents rapports de l'imaginaire à la facticité de la situation vécue par le sujet.

L'hypothèse consiste à dire que les travaux de Giovannangeli permettent de dépasser le rapport spéculaire de la représentation et du représenté, et ce d'une double façon. La thèse derridienne de l'itérativité de la représentation originaria empêche d'une part la représentation d'être purement et simplement subordonnée au représenté ou en sens inverse empêche le représenté d'être purement et simplement subordonné à la représentation. Une première asymétrie est ainsi introduite entre la représentation et le représenté. Cette asymétrie implique en fait une antériorité de l'épreuve du possible sur l'épreuve de l'effectif. Une telle itérativité de la représentation inscrit de la fiction au cœur même de l'épreuve que le sujet fait de l'irréductible facticité de sa situation. Si la chose même se dérobe toujours chez Derrida, ce n'est pas seulement au sens où elle ne peut jamais être définitivement déterminée par les représentations que l'on s'en fait. C'est plus profondément parce qu'elle est toujours déjà habitée par des représentations qui ont leur vie propre, qui ne portent pas seulement sur une réalité qui les précède, mais encore et d'abord sur d'autres représentations. C'est en libérant pleinement le noème de tout statut d'image renvoyant nécessairement à un objet transcendant qui la précède que Derrida introduit dans l'intentionnalité l'originarité et l'itérativité de la fiction. En procédant de la sorte, c'est bien à la facticité même de l'objet que Derrida fait droit. Ce qui échappe à la fiction implique l'originarité de cette dernière. Dans cette première perspective, c'est en accentuant le décalage entre l'idéalité du noème et l'objet transcendant que Derrida fait valoir tout à la fois la liberté du sujet et la facticité de ce qui est : « L'idée que l'être eût pu n'être pas ce qu'il est, et, davantage, l'idée qu'il eût pu n'être pas, ménage un décalage entre l'être et la nécessité. La possibilité de la fiction – c'est-à-dire la pure possibilité elle-même – réside dans ce décalage »²⁸. Il y a ainsi une préséance et une vie propre du possible qui permet de dépasser le rapport d'absorption réciproque de la représentation et du représenté²⁹.

²⁸ D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, op. cit., pp. 70-71.

²⁹ C'est toute la question des possibles non réalisés qui est ici posée. Pour les implications de cette thèse dans la lecture que Giovannangeli fait du débat entre Leibniz et Spinoza, cf. *ibid.*, pp. 71-75.

Mais cette première asymétrie constitutive du rapport de la représentation à la facticité du représenté ne peut manquer de s'articuler selon Giovannangeli à une autre asymétrie, mise en évidence par Sartre, celle de l'irréductibilité absolue de ce qui est représenté par rapport aux représentations que l'on en a. C'est bien une préséance absolue de l'effectif sur le possible que Giovannangeli cherche à penser lorsqu'il est question de « la facticité de l'en-soi qui précède la conscience jusqu'au cœur d'elle-même »³⁰. Si la première voie consiste à pousser à bout la logique de la représentation, à accentuer l'itérativité originaire de la représentation, la seconde voie consiste à mettre en évidence dans la réalité même des objets transcendants une résistance qui n'est pas le simple corrélat d'un pouvoir de constitution tout assuré de lui-même, mais qui renvoie la liberté du sujet à l'épreuve radicale de la contingence de son auto-affectation comme ouverture au monde. À la thèse derridienne de la représentation originaire impliquant l'immémorialité de l'origine du temps, il faut donc articuler la thèse sartrienne qui, en faisant droit à l'irréductible facticité de l'en-soi, met en évidence l'incessant surgissement de la liberté comme ouverture du possible, comme acte inaugural de temporalisation de soi. Lorsque l'épreuve que le sujet fait de la réalité de l'objet entretient un pur et simple rapport de corrélation avec l'épreuve qu'il fait de son pouvoir de constitution de l'objet – sujet et objet étant en ce sens les purs reflets l'un de l'autre –, on perd tant sur le plan de la liberté que sur le plan de l'épreuve de ce qui est irréductible à cette dernière. D'une part, avec Derrida, c'est parce qu'il n'y a pas de représentation sans fiction que la réalité ne peut manquer d'être vécue comme résistant à sa mise en représentation, ne se donne qu'en se dérochant. D'autre part, avec Sartre, c'est bien en étant au contact de ce qui dans la réalité relève de la facticité radicale de l'en-soi que la liberté est amenée à éprouver la puissance de son surgissement originaire, à faire autrement dit l'épreuve tout à la fois de la contingence de son ouverture au monde et de sa puissance corrélatrice de refuser ce qui s'impose absolument à elle. D'un côté, il faut que la situation puisse être travaillée de l'intérieur par un imaginaire qui fait tourner le « temps hors de ses gonds », qui brise le cercle de la représentation et du représenté, l'alliance de la liberté constituante et du déterminisme. D'un autre côté, il faut que la situation puisse être éprouvée dans ce qui en elle ne relève pas seulement de la facticité de l'objet – cette facticité n'étant que le corrélat d'une subjectivité toujours déjà assurée de son pouvoir de constitution – mais de celle de l'en-soi. Cette facticité ultime ne renvoie pas à une liberté assurée d'elle-même, mais à une liberté travaillée par la contingence radi-

³⁰ D. Giovannangeli, *Finitude et représentation*, op. cit., p. 117.

cale de son ouverture au monde, ne cessant d'avoir à opter pour elle-même, à surgir comme pouvoir d'ouverture des possibles.

C'est pour faire droit à ce qui dans la réalité échappe à la représentation que Derrida libère la représentation de son seul rapport de renvoi à une réalité qui la précède. En ce sens, l'imaginaire spectral de Derrida est ce qui vient dissocier la spécularité du rapport de la représentation au représenté. Il permet à une liberté d'éprouver sa possibilité au contact de ce qui ne cesse en même temps de se dérober à elle³¹. C'est tout autant pour faire droit à l'épreuve que la liberté fait de sa possibilité même au contact de ce qui lui résiste absolument que Sartre défend un réalisme de la vie perceptive, refuse de faire de l'acte perceptif un acte de croyance. Les pages décisives que Giovannangeli consacre à cette question dans la dernière partie de *Figures de la facticité* ont, du point de vue développé ici, comme objectif de mettre en évidence ce qui dans la perception de la situation renvoie à la facticité de l'en-soi et active ce faisant l'épreuve que la subjectivité fait de la vulnérabilité originariaire de sa liberté. À une liberté qui ne cesse de se précéder et d'être précédée par de la liberté, il s'agit d'articuler une liberté qui ne cesse d'avoir à se retemporaliser. À une réalité qui n'est éprouvée dans son irréductibilité aux représentations que l'on s'en fait que parce qu'elle est toujours déjà en même temps habitée par de l'imaginaire, Giovannangeli articule l'épreuve d'une réalité qui, par ce qui en elle est facticité brute, renvoie la liberté à la contingence de son incessante retemporalisation.

Sans pouvoir développer toutes les implications de cette thèse sur la double excédence présente dans le rapport de la représentation au représenté, je désire souligner une de ses implications, celle relative à la question fondamentale de la relation du noème à la facticité de l'objet transcendant. Dans un premier temps, on pourrait en effet penser que le débat entre Sartre et Derrida par rapport à la question du noème est sans autre destin que celui d'une opposition tout à fait improductive. Il faudrait donc aller dans le sens de l'un ou aller dans le sens de l'autre. La spécificité des recherches menées par Giovannangeli est de refuser un tel dilemme et de montrer au contraire que ce conflit est, dans son indécidabilité même, constitutif du rapport de la liberté à l'irréductible réalité de la situation dans laquelle elle se trouve chaque fois. Dans cette perspective, Derrida choisit de pousser à bout la question du noème chez Husserl tandis que Sartre semble vouloir s'en départir tout aussi absolument. Mais ce qui semble évident si l'on veut à tout prix choisir entre

³¹ Pour cette question du rapport entre spectralité et liberté, cf. le dialogue entre Giovannangeli et Derrida en 2001 [J. Derrida, D. Giovannangeli, R. Steinmetz, « Jacques Derrida. La décision, la fiction, la présence. Conversation à trois voix », in *Ah !*, n° 2, 2005, pp. 167-172, particulièrement pp. 167-170].

l'une ou l'autre voie – tout se passant alors comme si les deux phénoménologues travaillaient exactement sur le même plan – devient beaucoup complexe si l'on tente à la suite de Giovannangeli de demeurer dans la tension même entre ces voies. Il apparaît alors que la question du noème est tout aussi investie par Sartre que par Derrida, mais sur un autre plan, celui du surgissement inaugural de la liberté comme pouvoir imageant. Giovannangeli montre avec Derrida lui-même comment dès ses premiers travaux, « en thématissant l'imagination comme vécu au moyen de l'imagination comme instrument, autrement dit “en décrivant librement les conditions phénoménologiques de la fiction”», Sartre a bouleversé la phénoménologie husserlienne avant de l'abandonner³². Il reste toutefois évident d'un point de vue derridien que Sartre, en opposant dans *L'Imaginaire* l'intention vide du signe et la plénitude de l'image, reste d'une certaine façon complètement pris par le privilège de l'intuition donatrice³³. Mais ce n'est pas exactement sur ce plan que se situe Sartre. Giovannangeli insiste dans la plupart de ses textes consacrés à l'imaginaire chez Sartre sur le fait que l'objet imagé n'est donné que comme absent. L'imagination donne bien son objet, mais elle le donne comme un néant, comme un néant qui permet précisément de révéler comme son envers l'irréductible facticité de l'en-soi³⁴, cette irréductible facticité de l'en-soi renvoyant à l'épreuve que la liberté fait de la contingence radicale de son ouverture au monde. C'est ce qui conduit Giovannangeli à montrer avec Sartre que l'épreuve même de la facticité radicale du réel implique le travail de l'imaginaire³⁵.

C'est à partir de ces considérations que Giovannangeli entreprend une lecture de l'expérience esthétique sartrienne qui, en dialogue avec Kant et Dufrenne notamment, mais encore avec Derrida, cherche à montrer comment l'investissement de l'objet réel par l'objet irréel, la transformation de la toile peinte ou des sons réels de la symphonie en *analogia*, permet par contraste d'activer l'épreuve de ce qui dans le réel résiste à sa transformation en objet constitué. Un tel usage de l'imaginaire renvoie au surgissement originnaire d'une liberté en prise avec une réalité qui s'impose à elle dans toute son hétérogénéité. L'imaginaire dont il est ici question ne renvoie pas à l'épreuve d'une liberté qui ne cesse d'être précédée d'elle-même mais à l'épreuve d'une liberté qui ne cesse d'avoir à opter pour elle-même, qui ne cesse d'avoir à se retemporaliser comme être-au-monde, à se choisir comme pouvoir d'ouverture des possibles. À nous en tenir à la façon dont la pensée de Giovannangeli

³² D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, op. cit., p. 113, note 2.

³³ Cf. D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, op. cit., le chapitre 4 de la 2^e partie.

³⁴ Cf. D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, op. cit., p. 131.

³⁵ Cf. D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, op. cit., le chapitre 3 de la 4^e partie.

se déploie dans l'entre-deux de Sartre et de Derrida, il apparaît ainsi que le rapport de la liberté à la réalité de sa situation exige que des effectuations opposées de l'imaginaire soient tenues ensemble, une effectuation qui comme chez Derrida libère la facticité du monde en y introduisant l'originarité de la fiction, une effectuation de l'imaginaire qui comme chez Sartre permet à la liberté de s'affronter à l'irréductible facticité de l'en-soi et par là même à l'énigme de son propre surgissement comme liberté engagée dans un monde. Sans l'apport de Derrida, on ne parvient pas à rendre compte de cette figure spécifique d'un imaginaire qui dans sa fonction spectrale permet précisément de mettre en question la fixation imaginaire du sens de la situation, permet à la situation d'être éprouvée comme excédant les représentations que l'on s'en fait. Pour penser une facticité radicale du monde, nous sommes amenés avec Derrida à laisser l'imaginaire s'autonomiser et par là même hanter le réel. Si tout commence par de la reproduction chez Derrida, c'est pour empêcher des représentations données d'entretenir un rapport spéculaire et par conséquent d'assujettissement réciproque avec la facticité de ce qui est représenté. Ce n'est pas en s'associant au pouvoir néantisant de la liberté que l'imaginaire derridien fait droit à la facticité du monde. C'est au contraire en faisant l'épreuve de son immémoriale origine, en sortant de la dialectique de l'être et du néant. La position prise par Sartre l'empêche en ce sens de saisir qu'une certaine forme d'autonomisation du noème, loin de dénier l'épreuve de la facticité irréductible du monde, en est constitutive. Mais en sens inverse, la position prise par Derrida l'empêche de saisir que cette nécessité de la fiction, si elle apparaît sur un plan comme immémoriale, comme ne provenant que du surgissement ayant toujours déjà eu lieu de la fiction, doit se nourrir en même temps de l'épreuve que la liberté fait, au contact de ce qui s'impose absolument à elle, de son incessant choix de soi comme liberté incarnée.

Loin en ce sens que la question du rapport entre l'imaginaire et l'irréel soit désertée chez Sartre, Giovannangeli montre qu'un investissement imaginaire de l'irréel est tout aussi central chez Sartre que chez Derrida pour faire tout à la fois droit à la liberté et à l'irréductible facticité de sa situation³⁶. Cette problématique que j'ai déployée à partir du débat entre Derrida et Sartre implique beaucoup d'autres protagonistes. Une des thèses centrales de Giovannangeli est que c'est en mettant à mal la spécularité d'une certaine corrélation entre représentation et représenté que l'on peut véritablement rendre compte du polymorphisme originaire du rapport de la liberté à la facticité de sa situation. Chez Derrida comme chez Sartre, l'imagination excède la place qu'elle a dans le rapport constitutif du sujet à l'objet. C'est pour

³⁶ Cf. D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, pp. 107-108.

cette même raison que le débat de Davos est très important dans les recherches de Giovannangeli, notamment parce qu'il lui permet de montrer de quelle façon la lecture heideggerienne de Kant demeure dans l'évidence de l'être-au-monde tandis que la lecture que Cassirer propose de Kant, en refusant de comprendre l'impératif catégorique à partir du seul plan de la finitude de l'être-au-monde, introduit une brèche dans l'évidence de cet être-au-monde. Dans *La Passion de l'origine*, Giovannangeli avait déjà entrepris une lecture de ce même débat mais en discutant davantage la lecture heideggerienne du rapport entre l'imagination, l'auto-affection du temps et l'aperception chez Kant³⁷. Dans son remarquable ouvrage sur Kant, Jocelyn Benoist note le caractère judicieux de la façon dont Giovannangeli discute la transformation heideggerienne de la synthèse de la reconnaissance en synthèse de la précognition³⁸. Un des enjeux de cette transformation est précisément de savoir si la sensibilité peut, *sans reste*, être enfermée dans la synthèse temporelle de l'être-au-monde. C'est ainsi que Jocelyn Benoist écrit à la fin de son ouvrage :

[...] il y a un reste à l'étant dans son apparaître, et dans ce "reste", dans sa relative indifférence à l'étant (au sens de sa neutralité par rapport à l'étant), il y va pourtant d'une certaine façon de l'apparaître de l'étant. Telle est l'intuition vertigineuse de Kant au bout de sa démarche critique, qui creuse une opacité radicale au cœur de la conscience, mais par là même y ménage une apparence d'autant plus forte et indépassable : celle-là même de la "subjectivité"³⁹.

S'il ne peut être question dans le cadre de cette étude de discuter davantage la spécificité de ces lectures de Kant, leur convergence et leur divergence, nous avons bien affaire dans un cas comme dans l'autre à un travail qui s'efforce, contre toute sensibilisation unilatérale ou intellectualisation unilatérale de la synthèse kantienne, de montrer ce qui dans la synthèse est son reste même, son dehors le plus intérieur, cette « lacune de synthèse dans l'apparaître même de ce qui est synthétisé »⁴⁰. Le chapitre « Finitude et anthropologie » de *Figures de la facticité* est notamment consacré à radicaliser cette problématique. Il y a ainsi une façon de lire Cassirer qui permet de rendre compte de ce qui dans la liberté résiste à l'évidence de son être-au-monde et la rend ce faisant capable de faire l'épreuve de la facticité radicale non pas seulement du monde en tant que monde constitué, mais du réel lui-même dans ce qui

³⁷ Cf. D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, op. cit., pp. 75-91.

³⁸ J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996, p. 187.

³⁹ *Ibid.*, pp. 326-327.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

en lui échappe au monde. Il importe encore de noter que c'est bien cette même thèse que Giovannangeli développe dans le rapprochement derridien qu'il fait de Kant et de Freud. Non seulement, Giovannangeli articule la contingence sartrienne et la supplémentarité derridienne comme deux figures complémentaires de l'épreuve de la facticité⁴¹, mais il montre encore que la question de l'imprésentable idéalité de la loi telle qu'elle est pensée par Derrida à la suite de Kafka est nécessaire à l'épreuve de ce qui dans le réel résiste à toute représentation, renvoie finalement à l'épreuve sartrienne de la contingence : « L'antériorité de la chose, indiscernable à ses yeux de sa dérobade, Derrida donne à la penser, en rapprochant à l'extrême Kant et Freud, à partir de l'imprésentable idéalité de la loi »⁴². Mais c'est dire alors qu'il y a un rapport entre l'idéalité de la loi et l'épreuve que la liberté fait de son contact avec ce qui sur un plan ne cesse de se dérober et sur un autre plan ne cesse de s'imposer absolument, l'incarnation de la liberté supposant ainsi qu'elle s'éprouve déjà précédée d'elle-même et toujours déjà se choisissant comme au premier jour. Une telle expérience ne peut manquer d'en appeler à une phénoménologie du temps qui fasse droit à la pluralité des figures du temps au lieu de tenter d'unilatéraliser l'une d'elles.

4. Le retard de la conscience

Il ressort des réflexions qui viennent d'être faites qu'il y a un rapport très profond chez Giovannangeli entre la question de l'imaginaire et la question du temps. Si l'on veut en même temps prendre au sérieux l'approche de Derrida et l'approche de Sartre – pour nous en tenir toujours à ces deux figures –, il est nécessaire de découvrir dans l'épreuve même de la temporalité la mise en oeuvre d'un polymorphisme originaire, si bien que la finitude du temps doit être en dernière instance comprise comme l'impossible clôture des formes d'épreuve du temps ou encore comme l'épreuve de la partageabilité originaire des figures du temps. Il importe à cet égard de souligner l'importance du texte que Giovannangeli consacre à l'ouvrage de son ami Dominique Janicaud sur le partage du temps⁴³. Il s'agit clairement dans cet article de refuser toute forme d'unification de l'épreuve du temps à partir de l'une ou l'autre de ses figures. Au fur et à mesure de l'avancement de sa recherche, la

⁴¹ D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, op. cit., pp. 131-132.

⁴² *Ibid.*, pp. 137-138.

⁴³ Cf. D. Janicaud, *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997 ; D. Giovannangeli, « L'immanence et le partage », in F. Dastur (dir.), *Dominique Janicaud. L'intelligence du partage*, Paris, Belin (L'extrême contemporain), 2006, pp. 197-212.

question du temps occupe une place de plus en plus déterminante dans les recherches de Giovannangeli. Une thématique plus particulière ne peut manquer de retenir l'attention, celle du retard originaire de la conscience, dont je vais tenter de montrer comment elle ne prend son sens qu'à partir des différentes figures de la facticité qu'elle implique, notamment celles mises en évidence par Derrida et Sartre. C'est essentiellement à partir de celles-ci que je me propose d'expliciter certains des enjeux de la phénoménologie du temps élaborée par Giovannangeli dans *Le Retard de la conscience*, laissant le soin à une autre étude d'explicitier l'apport plus spécifique de *Figures de la facticité*⁴⁴.

Un des enjeux les plus fondamentaux du *Retard de la conscience* est de montrer qu'un « retard originaire de la conscience » est constitutif de la vulnérabilité radicale de cette dernière par rapport à la réalité même de sa situation. L'hypothèse de lecture que je vais développer consiste à dire que l'affectivité originaire de la conscience, comprise comme capacité de la conscience à être atteinte en profondeur par ce qui lui est en même temps irréductible, implique chez Giovannangeli une phénoménologie du temps qui introduit une brèche dans l'évidence du mouvement de temporalisation de la subjectivité comme être-au-monde. Une des questions développées dans *Le Retard de la conscience* consiste à se demander si cet être toujours hors de soi de la subjectivité, sa contamination originaire par un dehors irréductible, loin de pouvoir être élucidée à partir d'une compréhension linéaire de la temporalité, n'exige pas pour être correctement décrite l'élaboration d'une phénoménologie de la temporalité articulée à une élucidation phénoménologique du concept freudien « d'après-coup » (*Nachträglichkeit*). Comme l'écrit Derrida, il s'agit, au terme, dans le travail de Giovannangeli, d'interroger la genèse de l'ouverture au monde à partir de l'épreuve d'un paradoxe insurmontable, à partir de l'épreuve d'un « possible-impossible » :

Au-delà des lectures lumineuses par lesquelles, depuis quelques années, Giovannangeli me rappelle à un héritage sartrien que je peux grâce à lui réinterpréter, j'aurais aimé poursuivre ici, dans ce sillage, la discussion du possible-impossible comme loi du désir ou de l'amour (chez Heidegger et en rapport avec une autre pensée de l'*Ereignis* – qu'on traduise ou non ce mot par « événement »). Je le ferais, si la place et le temps nous en étaient

⁴⁴ Une partie des réflexions consacrées ici au *Retard de la conscience* est la reprise d'une étude critique [R. Gély, « Vers une phénoménologie radicale de la temporalité. À propos du *Retard de la conscience* de Daniel Giovannangeli, in *Science et esprit*, vol. 56, n° 2, 2004, pp. 203-210].

donnés en prenant en compte ce que Giovannangeli développe autour de la «possibilité d'un affect inconscient»⁴⁵.

À partir des lectures que Giovannangeli fait de Sartre et Derrida, je vais tenter de montrer en quoi cette brèche dans le temps de l'être-au-monde ne peut manquer de se déployer chez Giovannangeli de façon polymorphe. Dans *La Passion de l'origine*, Giovannangeli se posait déjà la question de savoir quel sens il peut y avoir à parler d'un affect inconscient, d'un « affect qui n'affecterait personne »⁴⁶. Dans cette perspective, la question était de comprendre comment une excitation peut affecter l'appareil psychique sans y être présentée⁴⁷. Ou encore, il s'agissait de se demander comment penser un choc dont ne serait pas affecté celui qui le reçoit. En reprenant certaines thèses défendues par Jean-François Lyotard dans *Heidegger et les « juifs »*, Giovannangeli montrait déjà que cette problématique de l'affect inconscient, telle qu'elle se développe chez Freud, est indissociable d'une certaine phénoménologie du temps. La spécificité de l'inconscient freudien tient en effet à ce qu'il est le produit d'un clivage au sein de la subjectivité. L'inconscient freudien est de l'ordre du refoulé. Dans cette perspective, la question de l'affect inconscient ne peut pas seulement être envisagée du point de vue d'une compréhension statique de l'inconscient, mais doit également l'être du point de vue d'une compréhension dynamique. La formation de l'affect inconscient dans la perspective de Freud est liée à l'articulation d'un double moment, celui d'un premier choc lié au processus de refoulement et celui d'une expérience affective lié au processus de retour du refoulé. C'est ainsi que, dans *Métapsychologie*, l'argument de Freud tel qu'il est repris par Lyotard consiste à introduire une dimension dynamique pour penser le processus de formation de l'affect inconscient :

Le premier coup frappe l'appareil sans effet interne perceptible, sans l'affecter. Un choc sans affect. Au deuxième coup a lieu un affect sans choc : j'achète du linge dans le magasin, l'angoisse me brise, je fuis, il ne s'était rien passé pourtant. [...] Et c'est cette fuite, le sentiment qui

⁴⁵ J. Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 299. En 2000, Jacques Derrida renvoyait déjà dans le même sens à un article important de Giovannangeli sur la question du don [J. Derrida, *Le Toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 112]. Dans cet article, Giovannangeli met en tension Derrida et Sartre à partir de Mauss et ouvre la possibilité d'une phénoménologie du don capable de rendre compte de son polymorphisme originaire, l'impossibilité pour le don de se refermer sur l'une de ses figures étant constitutive de sa possibilité même [D. Giovannangeli, « Mauss entre Sartre et Derrida », in *Le Passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, pp. 65-68].

⁴⁶ D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine, op. cit.*, p. 19.

⁴⁷ Cf. *ibid.*

l'accompagne, qui apprend à la conscience *qu'il y a là quelque chose*, sans qu'elle puisse savoir *ce que c'est*. Avertie du *quod*, mais pas du *quid*⁴⁸.

L'affect inconscient serait ainsi interrogé par Freud à partir d'une phénoménologie inscrivant dans la temporalisation même du temps l'énigme de l'après-coup : « Ce que Freud met notamment en évidence, c'est précisément qu'au *premier coup* d'un choc sans affect répond le *second coup* d'un affect sans choc »⁴⁹. Dans *La Passion de l'origine*, l'enjeu fondamental de cette question consistait à montrer que l'affectivité ne peut en aucune manière être subordonnée à l'ordre de la sensibilité pas plus qu'elle ne peut être subordonnée à l'ordre de la représentation. C'est en ce sens que Giovannangeli faisait appel à la phénoménologie radicale de Henry pour dégager ce mode spécifique de phénoménalisation de l'affectivité⁵⁰. Mais la question était plus encore de savoir si cette pure impressionnalité de l'expérience affective ne devait précisément pas être interrogée à partir de cette temporalité « paradoxale » où l'origine ne peut manquer d'arriver toujours après l'origine⁵¹.

Dans *Le Retard de la conscience*, Giovannangeli reprend cette question :

Donner à penser qu'il n'est pas de frappe initiale sans quelque chose qui la précède, n'est-ce pas suggérer cette implacable aporie : le *maintenant*, même initial, reste en son principe toujours différé ? Que, dès l'origine, le présent soit déjà en retard, qu'il soit saisi après coup, n'est-ce pas s'obliger à reconnaître que l'origine arrive toujours après l'origine ?⁵²

C'est entre autres à partir d'une lecture de Husserl que *Le Retard de la conscience* développe cette thèse. Est-ce que le statut problématique de l'origine de la conscience telle que la conçoit Husserl, notamment dans ses *Leçons* de 1905, ne permettrait pas de repenser à nouveaux frais l'aporie freudienne de l'affect inconscient ? C'est en mettant en tension les paragraphes 31 et 32 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* que Giovannangeli pose la question

⁴⁸ J.-F. Lyotard, *Heidegger et les « juifs »*, Paris, Galilée, 1988, pp. 34-35. Cité par D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine. op. cit.*, p. 19, note 3.

⁴⁹ Cf. *ibid.*

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 20.

⁵¹ C'est dans cette perspective que Jean-Luc Nancy montre que *La Passion de l'origine* de Giovannangeli ouvre une autre entente phénoménologique de la mortalité : « Que l'intime, l'absolument propre, consiste dans l'absolument autre, c'est ce qui altère l'origine en elle-même, dans un rapport à soi "originellement endeuillé". L'autre est dans un rapport originaire à la mort, et dans un rapport à la mort originaire » [J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 102].

⁵² D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience. op. cit.*, pp. 12-13.

d'un nécessaire retard originaire de la conscience⁵³. Dans un premier temps, il semble qu'il y ait un refus husserlien « d'une inconscience – d'une crise, d'un oubli, d'un refoulé peut-être – qui, d'entrée, entamerait et compliquerait jusqu'à l'empêcher la plénitude d'une origine »⁵⁴. C'est à partir de ce même refus qu'il serait possible de montrer avec Henry de quelle façon la question de l'affect inconscient permet de faire sauter la dépendance de l'expérience affective à l'égard de la représentation et permet plus encore de retrouver l'affectivité dans son originalité phénoménologique : « Rendu à son destin proprement phénoménologique, l'inconscient offrirait un synonyme de la subjectivité conçue comme affectivité »⁵⁵. Toute la question est alors de savoir s'il n'est pas possible d'interroger plus avant cette structure paradoxale de la temporalité dans son rapport à l'émergence d'une expérience pure de l'affectivité :

C'est dans la même perspective qu'il conviendrait peut-être alors d'interroger la *Nachträglichkeit*, le retardement et le supplément de l'après-coup freudien, sur le point de savoir dans quelle mesure ce n'est pas seulement au regard d'une certaine conception du temps – que Heidegger eût qualifiée de vulgaire – que l'inconscient est déterminé comme intemporel⁵⁶.

Dans le cinquième chapitre du *Retard de la conscience*, intitulé « Être et contretemps », Giovannangeli pose cette question à partir de la notion de *trace*, introduite par Derrida dans *De la Grammatologie* pour penser la « dialectique » de la rétention et de la protention : « C'est le problème de l'effet à retardement (*nachträglich*) dont parle Freud. La temporalité à laquelle il se réfère ne peut être celle qui se prête à une phénoménologie de la conscience ou de la présence »⁵⁷. Il s'agit donc d'interroger le rapport entre la phénoménalité de l'affect pur et cette structure spécifique de la temporalité. Dans cette perspective, l'intemporalité de l'inconscient dont parle Freud devrait être comprise comme une temporalité libérée du primat de l'étant-présent :

Dans la mesure où elle se libère de la primauté de l'étant-présent, la temporalité phénoménologique ne fait-elle pas place nette pour une autre figure du temps, dont la spécificité légitimerait l'idée d'une temporalité de l'inconscient ? Le rejet d'une temporalité de l'inconscient ne vaudrait alors que contre la conception vulgaire du temps dont Husserl et

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 36.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁷ J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 98. Cité par D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience, op. cit.*, p. 97.

Heidegger – mettant leurs pas dans les pas d'un Kant que Freud aurait ignoré – ont précisément délivré la philosophie⁵⁸.

Mais le problème n'est pas encore résolu pour autant. Tout l'enjeu de la réflexion de Giovannangeli consiste en effet à tenter de tenir ensemble à la fois le refus husserlien, radicalisé par Henry, d'un contenu « inconscient » qui ne deviendrait conscient qu'après coup, et cette structure temporelle de *l'après-coup* impliquée dans tous les textes de Freud :

Si Derrida acquiesce à cette nécessité à laquelle Husserl résiste, s'il accomplit le pas en direction de Freud, il n'est toutefois aucunement question pour lui de laisser l'un pour l'autre. La structure complexe qui "produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter" n'est pas rigoureusement justiciable de l'opposition pure et simple de la conscience et de l'inconscient⁵⁹.

La réflexion de Giovannangeli nous amène ainsi à l'idée d'une origine qui ne cesse pas d'être origine tout en étant constituée⁶⁰. Il est donc question d'une « temporalité inconsciente, structurellement associée au procès de la plus originaire auto-affection »⁶¹. Le présent phénoménologique ne peut s'apparaître ainsi qu'en tant que génétiquement composé⁶². L'épreuve de l'après-coup telle qu'elle est ici interrogée implique tout à la fois l'engagement du sujet dans sa situation et l'épreuve de ce qui au sein même de cette situation lui échappe radicalement, l'épreuve de ce qui vient interrompre et a toujours déjà interrompu l'évidence du rapport de corrélation entre la liberté du sujet et sa situation ou encore, si l'on veut, le cercle mimétique de la représentation. C'est dans cette perspective que les réflexions de Giovannangeli nous amènent à dépasser toute dialectique négative centrée sur l'opposition abstraite entre la présence et l'absence, l'actif et le passif, etc., comme s'il fallait choisir entre l'une et l'autre. Comprise à partir d'une temporalité paradoxale, pensée à partir de l'après-coup, l'auto-affection de la subjectivité est simultanément une expérience de présence à soi et de dépossession radicale de soi, l'expérience d'un rapport de corrélation entre soi et sa situation et l'expérience de la contamination originaire de ce rapport de corrélation par un dehors irréductible. L'expérience phénoménologique de l'auto-affection est constitutivement liée à l'expérience de ce qui dans la présence des choses et des autres résiste absolument. Giovannangeli ne dit pas seulement que la présence advient sur fond d'absence ou encore

⁵⁸ D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, op. cit., p. 99.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁶¹ *Ibid.*, p. 15.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 75.

que la présence ne cesse de différer par rapport à elle-même. Dépassant ces oppositions abstraites, il montre que la genèse de l'auto-affection de la subjectivité ne peut se comprendre qu'à partir d'une dépossession originaire et comme l'expérience même de cette dépossession : « L'anachronie de la *Nachträglichkeit* borde et déborde la philosophie. Son étrange temporalité désigne du dehors à la philosophie l'*anachronie du temps lui-même*, qui est au temps phénoménologique comme sa condition »⁶³.

Dans le chapitre 6 du *Retard de la conscience* intitulé « La chose même », Giovannangeli pousse jusqu'à ses plus profondes conséquences la thèse fondamentale qu'il a ainsi élaborée. Sur le fond d'un débat avec la dialectique hegelienne de la certitude sensible, où l'expérience de l'étrangeté du monde, de son irréductibilité aux représentations que la subjectivité peut s'en faire, ne fait que creuser celle-ci d'une absence à soi, Giovannangeli montre au contraire que c'est dans le moment même de cette dépossession que la subjectivité se vit comme donnée impérieusement à elle-même⁶⁴. Relisant Ponge à partir de Derrida et non plus seulement à partir de Sartre, brouillant en ce sens le partage trop abrupt que commande l'ontologie phénoménologique de *L'Être et le néant*, Giovannangeli montre que c'est dans l'expérience même de l'étrangeté radicale des choses que la subjectivité, renvoyée ainsi à l'événement même de son retard originaire, advient à soi comme présence radicalement nouée à soi. Dans cette perspective, il ne peut être question de dire que la subjectivité est sans cesse en quête d'elle-même si l'on ne voit pas que cette quête implique son inscription originaire dans un temps paradoxal. C'est précisément parce que la subjectivité ne peut s'auto-affecter que dans l'expérience même de ce retard originaire sur elle-même et sur les choses que l'absence des choses, leur dérobade, éprouvée dans l'acte de les dire, se noue à la possibilité même d'une présence donnée et à tenir⁶⁵.

C'est dans l'expérience de ce retard originaire de la conscience, porté pour ainsi dire à vif par l'expérience esthétique, que s'éprouve la possibilité d'une vulnérabilité radicale de la liberté par rapport à la réalité même de sa situation. Dans cette perspective, *Le Retard de la conscience* conduit à une phénoménologie radicale de la temporalité permettant d'interroger avec la profondeur requise l'auto-affection d'une sub-

⁶³ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁴ Pour la discussion effectuée par Jean-Luc Marion autour de concept de don chez Jacques Derrida et le rapprochement de celui-ci avec la pensée de Mauss tel qu'il est proposé par Daniel Giovannangeli, cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF (Epiméthée), 1997, p. 109.

⁶⁵ Cf. D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience, op. cit.*, p. 117.

jectivité capable d'éprouver, par le fait même qu'elle s'y engage, la dérobade originaire du monde tout autant que sa présence impérative. Comme on peut s'en apercevoir, différentes figures de la facticité sont donc tenues ensemble, la dérobade de la chose elle-même et sa présence impérative, d'une part, une subjectivité qui s'est toujours déjà temporalisée et qui est toujours engagée autrement qu'elle ne le pensait, d'autre part, une subjectivité qui ne cesse d'avoir à se temporaliser en s'engageant face à ce qui s'impose directement à elle et la renvoie à l'énigme de son engagement dans le monde.

Dans *Figures de la facticité*, Giovannangeli poursuit cette recherche, comme en témoigne par exemple la seconde partie de l'ouvrage. Plus que jamais, la temporalité apparaît dans cet ouvrage comme travaillée par un inachèvement de principe. Le temps est pour ainsi dire affecté par sa propre finitude, par l'inachèvement même de son sens. Il ne cesse de se temporaliser à partir d'un conflit indépassable qui l'habite. C'est entre autres à partir de cette question qu'il importe de comprendre l'importance que prend dans les travaux de Giovannangeli la convocation de différentes phénoménologies du temps. Ainsi, pour poursuivre cette réflexion à partir du débat entre Derrida et Sartre, nous sommes bien avec ceux-ci en présence de deux figures du retard de la conscience tout à la fois opposées et intrinsèquement liées l'une à l'autre. Il importe de noter que c'est dès *La Fiction de l'être* que Giovannangeli articule le retard de la conscience à la transphénoménalité de l'être sartrien. Le retard de la conscience par rapport à elle-même serait indiscernable du retard de la conscience sur l'être⁶⁶. On trouve bien entendu une réflexion similaire dans la lecture que Giovannangeli entreprend de Derrida. En introduisant une antériorité originaire au cœur de la conscience constituante, c'est bien la transcendance du constitué qui est déjà là au cœur même de l'épreuve que la conscience fait de son pouvoir de constitution⁶⁷. C'est ce qui fait dire à Giovannangeli que la rétention du passé doit être pensée en même temps que la facticité du monde : « Une commune antériorité imposerait à la conscience le monde et le passé qu'elle retient »⁶⁸. Mais alors que chez Sartre l'épreuve du retard de la conscience est liée à l'épreuve de l'antériorité radicale de l'en-soi et à l'épreuve corrélatrice de la vulnérabilité de l'adhésion à elle-même de la liberté comme ouverture au monde, chez Derrida, cette antériorité est d'abord celle du possible par rapport à l'effectif, ou encore celle d'un passé qui n'a jamais été présent et c'est pour cette raison que Derrida occulte la distinction husserlienne entre le souvenir primaire et le souvenir secondaire. Sans le

⁶⁶ Cf. D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, op. cit., p. 117.

⁶⁷ Cf. D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, op. cit., p. 101.

⁶⁸ *Ibid.*

refus de cette distinction, Derrida ne pourrait parler d'une anachronie du temps comme condition du temps phénoménologique, comme condition originaire du temps de l'ouverture au monde⁶⁹.

Dans cette perspective, la tension dialectique entre un choc sans affect et un affect sans choc dont je viens de montrer qu'elle est au cœur de la phénoménologie du temps développée par Giovannangeli apparaît comme habitée par une pluralité de figures du retard. Si Lyotard pense que la prise au sérieux de l'expérience freudienne de l'après-coup implique une temporalité incommensurable au temps de l'être-au-monde, il est nécessaire pour Giovannangeli de faire de ce temps incommensurable au temps de l'être-au-monde un temps qui conditionne la dynamique de l'engagement de la subjectivité dans le monde. C'est pour cette raison qu'il ne peut être question chez Giovannangeli d'opposer frontalement ces différentes phénoménologies du temps. Il faut au contraire les accueillir comme étant en prise avec une conflictualité interne au temps, avec un polymorphisme des figures du temps. Telle situation sera davantage vécue selon la temporalité explorée par Derrida, Sartre, etc., d'où l'extrême responsabilité que nous prenons en décrivant en situation l'expérience du temps de cette façon-ci ou de cette façon-là. C'est ainsi par exemple que tel phénomène imaginaire qui revient avec insistance pourrait se temporaliser d'une façon qui l'apparente au souvenir d'être chez Sartre ou au spectre chez Derrida, avec des implications subjectives très différentes. C'est pourquoi il est important de ne pas isoler ces différentes figures du temps, de saisir ce qui dans leur conflictualité même les unit les unes aux autres, de saisir ce à partir de quoi telle figure peut se transformer d'elle-même en une autre et ouvrir ainsi de nouveaux possibles.

Une thèse centrale qui se dégage des recherches menées par Giovannangeli est qu'il n'est pas possible de véritablement rendre compte de l'inachèvement originaire de la finitude humaine si l'on ne fait pas droit à ce qui dans la vie subjective échappe à l'évidence de son ouverture au monde, à ce qui introduit une brèche dans le rapport de corrélation entre la liberté et sa situation. Chez le jeune Sartre de façon tout à fait manifeste, la thématique du retard originaire de la conscience renvoie en dernière instance à la contingence de l'auto-transformation de la conscience absolue en conscience égologique ouverte à un monde, autrement dit encore à l'incessant acte d'auto-temporalisation de la conscience. Le retard dont il est question est donc plus profond que celui seulement lié au fait que cette conscience aurait toujours déjà été donnée à elle-même comme être-au-monde. Dans ce cas, l'épreuve de la factici-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 105.

té de l'en-soi s'efface pour ainsi dire au profit de l'épreuve d'objets toujours déjà constitués et corrélatifs d'une liberté qui aussi située soit-elle est tout assurée de soi. En sens inverse, il s'agit ici de renvoyer la liberté à l'énigme de son surgissement dans la facticité absolue de l'en-soi et à l'énigme corrélatrice de son auto-affection comme liberté inscrite dans un monde. Dans la dernière partie de *Figures de la facticité*, Giovannangeli met remarquablement en évidence les enjeux du refus sartrien de faire de l'acte perceptif un acte de croyance. Indépendamment de la façon très féconde dont Giovannangeli articule la question du réalisme chez Sartre et la question des genres de la connaissance chez Spinoza⁷⁰, il faut souligner le fait que ce réalisme de Sartre est nécessaire à l'épreuve que la liberté fait de ce qui dans l'objet perçu renvoie à la facticité irréductible de l'en-soi et par conséquent à la contingence même de l'auto-affection de la conscience comme être-au-monde.

En ce sens, ce fameux réalisme sartrien de la perception, loin de contredire l'épreuve que la liberté fait de son originaire spontanéité, l'implique. On n'a pas affaire ici à une liberté toujours déjà assurée de son rapport au monde et qui fait l'épreuve d'une situation qui tout à la fois est constituée par elle et lui résiste. L'incessant événement de l'incarnation de la liberté, son surgissement comme ouverture au monde, requiert qu'elle fasse en même temps l'épreuve de ce qui résiste absolument à cette incarnation, à cette ouverture au monde. Il y a dans l'attention de Sartre à ce qui dans l'épreuve perceptive ne se laisse pas interpréter, s'impose absolument, un enjeu lié à la vulnérabilité originaire de l'auto-affection de la liberté comme être-au-monde. C'est dire qu'il y a une façon chez Sartre de ne pas prendre en considération la dimension noématique du rapport de l'acte perceptif à l'objet transcendant qui est nécessaire si l'on veut rendre compte de l'épreuve que la liberté fait de la contingence de son auto-constitution comme liberté ouverte au monde et s'engageant dans le monde. Le réalisme perceptif de Sartre est lié à l'épreuve que la liberté fait de son incessant surgissement comme pouvoir de néantisation. Selon l'hypothèse que je développe, il va de soi que ce mode de rapport à l'objet implique toute une série d'autres modes possibles, s'ancre dans un polymorphisme du rapport de la liberté à sa situation. Au lieu donc de se demander qui de Sartre ou de Merleau-Ponty a raison par rapport à l'articulation de la perception et de la croyance, il faut montrer de quelle façon ces différents modes possibles de rapport perceptif à l'objet sont nécessaires l'un à l'autre dans leur opposition même, sont l'expression d'une expérience dont la finitude est pour ainsi dire elle-même finie. La lecture sartrienne que Giovannangeli entend de faire de la question de l'après-coup freudien peut ainsi se

⁷⁰ Cf. D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, le chapitre 3 de la 4^e partie.

comprendre comme investissant la tension entre la conscience en tant qu'elle s'est toujours déjà temporalisée comme être-au-monde et la conscience en tant qu'elle ne cesse de surgir comme désir de s'ouvrir au monde, de s'égologiser, de se temporaliser. Une certaine forme d'expérience de l'après-coup, de ce fameux choc sans affect qui se transforme ensuite en affect sans choc, peut être interprétée à partir de cette thèse d'un retard originaire de la conscience par rapport à l'incessant événement de son auto-affection comme conscience ouverte à un monde. Dans cette perspective, au sein même du monde, une situation donnée peut être vécue comme traumatisante non pour le sens qu'elle a au regard des projets de la conscience, mais en tant qu'elle renvoie à l'épreuve que celle-ci fait d'elle-même en tant que conscience absolue en prise non avec la facticité d'un monde, mais avec la facticité de l'en-soi. Pour reprendre la distinction précédemment faite entre le choc sans affect et l'affect sans choc, nous pourrions ainsi dire que le traumatisme vécu par la conscience égologique renvoie à un traumatisme plus originaire, à un choc primitif, celui de la confrontation de la liberté avec la facticité même de l'en-soi. Ce serait dans cette tension primitive entre la conscience égologique et la conscience absolue, dans ce retard de la conscience par rapport à elle-même, que l'on pourrait fonder la possibilité de cette épreuve spécifique du temps vécu qui est celle de l'après-coup freudien.

Si cette épreuve de l'après-coup est susceptible de différents niveaux phénoménologiques d'explicitation qui reposent sur l'évidence de l'être-au-monde, il s'agit avec Giovannangeli lecteur de Sartre d'en rendre compte à partir de cette structure ontologique d'un retard de la conscience par rapport à la facticité de l'en-soi. Autrement dit, seule une conscience s'éprouvant habitée par l'énigme de son égologisation serait susceptible de faire l'épreuve freudienne de l'après-coup. Mais comme toujours dans les recherches de Giovannangeli, il s'agit d'articuler différentes formes du retard originaire de la conscience. Si l'on pourrait montrer à la suite de ce qui vient d'être explicité que la question freudienne de l'après-coup renvoie à la thématique sartrienne du souvenir d'être telle qu'elle est travaillée par Roland Breeur⁷¹, il importe de bien saisir que cette figure sartrienne du retard originaire de la conscience ne peut manquer de s'articuler à la figure derridienne. Dans leur opposition même, le souvenir d'être sartrien implique le spectre derridien. Dans cette seconde perspective, l'épreuve de l'après-coup repose sur ce qui de la représentation ne renvoie pas à ce qui est factuellement représenté, mais à une fictionnalité originaire précédant toute épreuve possible de la

⁷¹ Cf. R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, pp. 231-256.

réalité mondaine. Cette précession se traduit dans l'expérience sous la modalité du spectre. Le retard de la conscience dont il est ici question ne renvoie à la facticité même du monde qu'à partir d'un passé qui n'a jamais été présent et qui pour cette raison même ne cesse de hanter l'apparaître des choses⁷². L'épreuve de ce qui dans la situation présente renvoie à un passé qui n'a jamais été présent est bien ainsi une autre figure du retard originaire de la conscience, une figure qui loin d'impliquer l'antériorité de l'effectif sur le possible comme c'est le cas chez Sartre, implique l'antériorité du possible sur l'effectif. Selon la situation, l'après-coup freudien renvoie à l'épreuve que la liberté fait de son incessant surgissement comme être-au-monde comme chez Sartre ou à l'épreuve que la liberté fait de la fictionnalité interne à son épreuve même de la facticité du monde comme chez Derrida. Un des enjeux fondamentaux de la voie derridienne consiste à montrer que l'action à distance du vécu sur lui-même ne repose pas seulement sur la liaison temporelle des vécus, sur la modification de leur sens au fur et à mesure du déroulement de l'expérience, mais implique un déphasage beaucoup plus profond, un déphasage tel que le vécu échappe pour une part à la séparation de ce qui est effectivement vécu et de ce qui est fictif. Une telle figure derridienne du retard originaire de la conscience est intrinsèquement nouée chez Giovannangeli à la figure sartrienne de ce même retard. Ces figures renvoient au polymorphisme originaire de l'épreuve affective que le temps ne cesse de faire de son énigme.

5. Plan de l'ouvrage

La réflexion que je viens de développer avait comme fonction principale de proposer une lecture possible de certaines des recherches réalisées par Giovannangeli. Dans *Figures de la facticité*, celui-ci continue ce travail. Si les textes réunis dans cet ouvrage n'ont pas été initialement écrits en vue de celui-ci et si nous avons voulu préserver la spécificité de chacun, ne pas donc forcer leur articulation, ils restent néanmoins profondément unifiés autour d'une pratique phénoménologique centrée sur le polymorphisme originaire de l'expérience. C'est ainsi que nous avons articulé les différents articles qui composent cet ouvrage en quatre parties. La première partie de l'ouvrage consiste à reprendre la question de l'inachèvement originaire de la finitude. À partir essentiellement de Sartre, Kant, Cassirer, Heidegger et Foucault, Giovannangeli met la finitude en débat, en débat interne avec elle-même, la mise en tension de ces différentes approches de la question de la finitude permettant de révéler ce que j'ai défini précédemment comme l'inachèvement origi-

⁷² Cf. D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 108.

naire de la finitude. La deuxième partie de l'ouvrage se concentre sur la question de la temporalité. Elle met en tension différentes phénoménologies du temps – celles de Husserl, Heidegger, Derrida, mais également celle de Picard – et permet entre autres de montrer de quelle façon cette tension interne au sens même du temps est bien ce qui permet de faire tenir ensemble la liberté de l'individu et la facticité de sa situation. La troisième partie est consacrée à la question de l'inconscient et permet de montrer de quelle façon les apories de certaines approches phénoménologiques de l'inconscient sont liées à l'occultation de son polymorphisme originaire. L'altérité de l'inconscient réside en dernière instance chez Giovannangeli dans cette énigme que l'inconscient est pour lui-même, cette énigme impliquant différentes figures constitutives de son rapport au conscient. À partir essentiellement de Ricœur, Henry, Foucault, Lyotard et Didi-Huberman, l'objectif de cette troisième partie est de se tenir dans l'entre-deux de différentes figures de l'inconscient en montrant comment la dynamique même du rapport de la conscience et de l'inconscient repose sur un polymorphisme interne. La quatrième partie de l'ouvrage prolonge cette problématique à partir de la question de l'imaginaire. À partir du débat entre Sartre et Merleau-Ponty, Giovannangeli ressaisit l'imaginaire dans l'articulation polymorphique de ses différentes puissances. En allant au plus loin de la tension entre Sartre et Merleau-Ponty, en refusant de choisir pour l'un ou pour l'autre, Giovannangeli permet à la phénoménologie de l'imaginaire de renvoyer à ce qui dans l'imaginaire lui-même est épreuve de la finitude de la finitude, est épreuve de l'inachèvement originaire de la finitude. Chez Giovannangeli, la puissance de l'imaginaire est indissociable d'une expérience dont la finitude est elle-même originairement inachevée et polymorphe.

Figures de la facticité est en ce sens un ouvrage qui entend faire phénoménologiquement droit à une finitude habitée par l'épreuve affective radicale de son propre inachèvement. Il ne s'agit pas seulement de dire que l'expérience est ouverte parce qu'elle est finie. Les recherches menées par Giovannangeli ne cessent de montrer comment une certaine forme de fixation du sens de la finitude ne peut manquer d'occulter cette ouverture de l'expérience qu'elle est censée rendre possible. C'est pour cette raison que la responsabilité du phénoménologue consiste dans cette perspective à permettre à la finitude d'être le lieu même d'une créativité de l'existence dans sa dimension tant individuelle que collective. C'est ce polymorphisme originaire de l'épreuve de la finitude qui fait également que c'est au croisement des textes et des autres que la facticité se donne à éprouver dans ce qu'elle a de plus redoutablement oppressant et dans la puissance de création que son polymorphisme même rend possible. Au terme de cette étude, la question de la partageabilité origi-

naire de la finitude apparaît comme indissociable de son polymorphisme. C'est pour cette raison qu'une telle phénoménologie de l'inachèvement originaire du sens de la finitude ne peut se construire que dans un art de faire se rencontrer les textes autant que les personnes, que dans un art de partager avec les autres et en situation l'énigme intérieure du fini.