

Fantastique Phénomène*

Jean-Luc Nancy

Résumé / Abstract / Resumen

Le texte présenté est représentatif du travail mené depuis un certain temps par Jean-Luc Nancy sur les concepts et les images, la philosophie et l'art. Cette fois sont mis à l'épreuve quelques-uns des concepts les plus représentatifs d'une grande partie de la philosophie de la modernité : phénomène, chose en soi- et représentation, synthétisés dans le rôle que l'imagination et le schématisme jouent dans cette même philosophie. Bien que le fait de la production d'images soit inimaginable, l'inimaginable doit être inscrit d'une certaine façon dans l'imaginable, car il est quelque chose de plus que sa simple limite négative. Au-delà du dilemme entre une philosophie qui plonge l'inimaginable dans le silence et une philosophie confinée à ce qui est phénoméniquement imaginable, se rendrait ainsi visible ce qui pour l'une comme pour l'autre est littéralement inimaginable. Tel est le destin de certaines images capables de donner à lire l'ouverture de sens avant la projection de signifiés. C'est ce que donne à voir d'une manière exemplaire « L'Origine du monde » de Courbet.

Mots-clés

Phénomène, chose en soi, représentation, philosophie de l'art, Courbet.

Présence, représentation : la seconde n'est pas une copie de la première, elle est sa présentation à un sujet (c'est le sens premier du mot « représentation »). Si la présence n'est pas présentée, ou si elle ne se présente pas, comment sera-t-elle présente ?

La présentation de la présence, c'est sa manifestation, son apparition, sa venue au jour. Notre tradition a un mot pour cela : « phénomène ».

Essayons de penser le phénomène comme vérité de la présence, ou de sa présentation.

* * *

On ne doit pas oublier que « fantasma » et « phénomène » sont de même famille, tout comme « fantaisie » et « fantôme », pas plus qu'on ne peut oublier que « phénoménal » prend en langue ordinaire le sens d' « extraordinaire » ou encore, précisément, de « fantastique » lui-même entendu comme « exceptionnel ».

Ce n'est pas des aléas de la langue qu'il faut prendre leçon, mais on peut saisir ici l'occasion d'affirmer simplement ceci : tout phénomène est fantastique, la phénoménalité elle-même, l'apparaître du monde, est un événement exceptionnel. Le monde *est* extraordinaire.

C'est pourquoi le monde est d'abord objet d'imagination. L'imagination transcendante procède à l'ouverture du monde en tant que possibilité générale de l'étant.

Ouverture du monde donc *ex nihilo*.

L'image première, la première *imaginée* au sens fort de *créée*, est présence de cette absence – pas même absence, en vérité, mais simplement *néance* sans « pré » ni « ab ».

Imago de ce qui fut avant tout et donc ne fut pas, ne fut en aucun temps ni hors du temps où rien n'est.

Comment est cette image ?

Elle est l'image de rien. Image par excellence, si l'image est présence de la chose absente. Mais ici nulle chose n'est absente, nul objet, nul sujet. Ici, il n'y a rien.

Rien, c'est ce qu'il y a « derrière » le monde, « au-delà » de lui ou « au fond » de lui. C'est très exactement ce que le nom de Dieu a désigné. Et c'est pourquoi « Dieu est mort » signifie simplement : l'outre-monde n'est pas. Mais que l'outre-monde ne soit pas signifie que l'*être* du monde n'est pas une consistance ou une subsistance qui soutiendrait, fonderait ou créerait le monde.

Editorial

GRAN ANGULAR

Fantastique Phénomène*

Jean-Luc Nancy

PERSPECTIVAS

La fotografía como texto y como discurso

Omar Calabrese

Alberto García-Alix

Nicolás Combarro

DOSSIER

Religion, politique, culture: quel dialogue?

Claudine Korall

Thèmes, argumentations et style de l'œuvre d'Ibn Bâjja

Silvia di Donato

Sinner or Savior

Geoffrey Herman

Sacralization of political power as an obstacle to global peace

Ali Çaksu

The concept of revelation in Islam, from the book of traditions of al-Bukhârî

Anne-Sylvie Boislivreau

Willing Assent and Forceful Jurisdiction in Bartolomé de Las Casas

Andrew Wilson

Messianism and Political Action

Mahdi Ahouie

L'Autre et la Bible hébraïque

Claudine Korall

CALEIDOSCOPIO

Antes de la novela gráfica

José Manuel Trabado

Lo visible y lo invisible en la imagen fotográfica

Nelly Schnaith

Conversaciones sobre música

Wilhelm Furtwängler

El crash de la información

Max Otte

La ficción audiovisual en España

Miquel Francés i Domènec y Germán Llorca Abad

El arte funcional

Alberto Cairo

WHO'S WHO

Mahdi Ahouie

Anne Sylvie Boislivreau

Ali Çaksu

Omar Calabrese

Nicolás Combarro

Silvia di Donato

Geoffrey Herman

Claudine Korall

Jean-Luc Nancy

Andrew Wilson

Normas de publicación

Normas generales

Citas bibliográficas

Que Dieu *crée* le monde signifie au contraire que le monde sort de rien et pour rien. En ce sens « Dieu crée le monde » dit la même chose que « Dieu est mort ». On peut dire : seul un Dieu mort peut laisser place à cette déflagration de rien – rien jaillissant de rien, fission de la Chose : *res / rien*.

Précisions : il n'y a rien / il y a rien – sont deux propositions équivalentes. Il faut en finir avec la hantise du « rien ». Avec l'une et l'autre des deux hantises possibles : la fascination pour le rien, la peur panique du nihilisme. « Rien », c'est la chose même. C'est la mêmété de la chose – de cette « chose en soi » de Kant devenue plus tard chose de Heidegger et de Lacan. La *chose en soi* n'est pas, n'a jamais été une autre chose, première ou occultée, derrière la chose perceptible.

La chose en soi est la choséité de la chose, ou la possibilité de la chose, elle est l'« être » si toute chose est un « étant », elle est l'« Idée » si toute chose est sensible mais elle est aussi bien la matière si toute chose a une forme. La chose en soi est cela en quoi il y a « chose » en général. Or une chose en général est la négation d'aucune chose ou du néant (de « rien » au sens moderne ordinaire du mot). La négation d'aucune chose est « quelque chose » : une chose quelconque, en somme. Mais la chose en soi n'est pas simplement une chose quelconque : elle est plutôt le « quelconque » en tant que tel, le non particulier, le non différencié considéré pour lui-même. La chose en soi n'est pas une chose, telle ou telle, mais elle est « *quelque* chose » au sens où toute sa teneur chosale se tient dans l'indéterminé du « quelque ».

La chose en soi est l'« il y a » de quoi que ce soit. L'« il y a » indifférencié de tout ce qu'il peut y avoir. En ce sens elle est le monde aussi bien que quelque chose et aussi bien que *rien*, c'est-à-dire *res*, la chose dans sa simple valeur de différenciation du néant. *Un rien*, en français, c'est une chose infime, minuscule, c'est un détail négligeable mais qui peut aussi, bien entendu, avoir une portée ou des conséquences considérables – pour ne pas dire « phénoménales » au sens de « considérable ».

Mais peut-être justement ne faut-il pas éviter, au moins pour un instant, de s'arrêter sur cette acception populaire, en français, des mots « phénoménal » et « phénomène » (« c'est un phénomène » signifie que quelqu'un a des talents très particuliers, remarquables et hors du commun). Ce qui est extraordinaire, on le qualifie souvent aussi d'« inimaginable ». Cela passe les représentations qu'on peut se faire. Ainsi trouve-t-on dans la langue une intéressante convergence entre l'inimaginable et le phénoménal : entre ce qui échappe à l'image, à la monstration et à l'apparition, et ce qui vient au paraître, ce qui se montre dans la lumière.

Cette convergence contingente (du moins la tiendrons-nous ici simplement pour telle) n'a-t-elle pas un *analogon* nécessaire dans l'ordre de la Chose ?

La Chose, en effet, est de soi inimaginable : nous le comprenons d'emblée. Elle est par définition ce qui, n'étant aucune chose, ne saurait avoir d'image. Mais elle est aussi « phénoménale » en ce qu'elle n'est rien de moins considérable, ou prodigieux, que le fait même de l'« il y a ». Elle est le *que* de *qu'il y a*. Elle est la facticité (ou si on veut, avec Heidegger, la facticité) de ceci que quelque chose est, en général.

Elle n'est pas pour autant elle-même une généralité. Dire qu'il y a quelque chose en général veut seulement dire que, abstraction faite de toute détermination particulière et de toute singularité, il y a quelque chose, il y a un monde, il y a des choses (« quelque chose » suppose plus d'une chose, car une chose unique, ne se distinguant d'aucune autre, s'annulerait elle-même dans son unicité ; il n'y a jamais d'unique que dans un rapport avec un autre ou d'autres uniques).

N'étant ni une généralité, ni une particularité, la Chose n'est ni imaginable, ni concevable. Mais elle *est*. Plus exactement, elle est l'être de l'être, l'effectivité de l'effectuement de l'« il y a ». Or, s'il faut le préciser, on ne peut douter qu'il y a. C'est un argument de Kant : puisque nous sommes là pour parler de la Chose, c'est qu'il y a déjà certaines choses, nous, ce mot « Chose », sa sonorité ou sa graphie, la réalité immatérielle de son sens ou de sa vérité. Il y a tout de suite beaucoup de choses, il y a en fait tout un monde. L'effectivité d'un monde est indubitable – tout aussi peu sujette au doute que l'*ego sum* de Descartes. D'ailleurs cet *ego sum* pourrait bien être une modalisation, un aspect ou un énoncé de la chose en soi.

Que fait l'*ego sum* ? Il se distingue. Il se distingue de tout autre chose – supposée pouvoir ne pas exister – en s'affirmant comme l'existence de cette supposition elle-même (qu'il n'y ait peut-être rien d'existant). La Chose ou la chose en soi n'est ou ne fait pas autre chose : elle est ou elle fait la distinction d'avec la possibilité qu'il n'y ait aucune chose, pas de monde, néant.

Il serait possible qu'il y ait néant seulement s'il n'était pas certain que je peux énoncer cette phrase et qu'elle vous est intelligible. Moi, la phrase et vous nous faisons déjà monde – à défaut de faire véritablement « un monde ». Faire monde, c'est faire renvoi, rapport, de sens et de non-sens, de présence et d'absence, d'un et de plusieurs. Monde, c'est plus d'un, c'est non-un. *Un* monde, c'est plus d'un.

Or ce plus d'un ne peut sortir lui-même ni d'un, ni de plusieurs. Il ne peut sortir – s'il convient de parler ainsi – que de la différence entre un et un autre. Il ne peut sortir que l'écartement de Un : de soi, Un n'est pas, ou bien est sa propre négation. Si Un était, en toute unicité, l'être en lui se réduirait à l'indistinction. Si Un n'est pas, et si l'être n'est pas l'indistinction de l'identité à soi ou en soi, mais s'il *est* au contraire la distinction – si « être » c'est « distinguer », « faire distinction » – alors l'*être* commence par l'ouverture entre l'un et l'autre. Commence. et continue de même.

* * *

La chose en soi ouvre la distinction. Plus exactement, elle s'ouvre en tant que distinction. En elle, toute chose distincte d'abord se retire et s'absente – à commencer, précisément, par toute espèce de Un, de chose, d'être ou d'étant qu'on pourrait imaginer posé de soi, en soi et pour soi (ruine de tout argument ontothéologique). Mais la distinction s'ouvre. Elle n'est pas une chose, elle est *rien* en ce sens qu'elle offre le minimum d'être pour que ça diffère. Le jour et la nuit, le haut et le bas, la droite et la gauche, ici et là-bas, un et deux.

Voilà qui est inimaginable : aucune représentation n'est possible de ce qui n'a pas présence et qui n'est pas non plus absent comme une présence éloignée. Ou bien l'absence ici est celle de toutes les choses – absence du monde en totalité, donc non pas absence de quoi que ce soit qui pourrait être présent ailleurs, mais absence d'aucune présence déjà donnée. Absence d'avant l'absence et la présence.

Ni absence, ni présence : préséance et précédence absolue de l'ouverture entre toutes choses. Telle est la chose en soi. Phénoménale, donc, si elle constitue la très considérable « création du monde », le *rien* imperceptible dont le trait infinitésimal – le trait ou le retrait – ouvre au partage des choses du monde.

Inimaginable, donc ? Ne nous faut-il pas pourtant l'imaginer ? Comment pourrions-nous l'éviter ? L'imagination n'est-elle pas tout autre chose que la représentation au sens de ce qui vient reproduire l'aspect d'un objet donné ? N'est-elle pas ce qui, bien avant toute représentation, se porte au devant de la possibilité que quelque chose se présente ?

L'image n'est pas d'abord la figure ou le tableau. L'*imago* est la venue en présence (du défunt, comme on le sait : espèce de fantôme, donc, fantasma, phénomène, apparition). Ce qui vaut en elle n'est pas la (re)présentation, mais la *venue*. L'image vient, et l'imagination est la faculté de susciter ou d'accueillir cette venue. Pour ce faire, l'imagination s'avance. Il n'y a pas de venue sans que lui réponde une avance qui vient à sa rencontre. Un « venir » ne peut être unilatéral.

* * *

L'imagination – en sa valeur qu'on disait autrefois productrice ou créatrice, non reproductrice – n'est pas une production d'images. Elle vient à la rencontre de la venue d'images possibles : c'est-à-dire à la rencontre du monde.

L'imagination s'ouvre donc d'abord au monde en tant que tel, c'est-à-dire à ce dont la chose en soi porte la possibilité ou le don, comme on voudra dire. Elle s'ouvre à l'ouverture, à la déhiscence de *rien* esquissée entre toutes les choses possibles. Que *rien* (*nihil*) s'écarte de soi-même d'un *rien* (*res infima*), c'est la création du monde.

L'imagination se porte vers la création. C'est elle qu'elle imagine avant tout et c'est elle qu'elle imagine au fond de tout. Elle imagine ainsi le *fond*, en effet, elle imagine la forme du fond informe. Elle imagine le contour de l'ouverture qui s'ouvre de rien dans rien. Elle imagine la fente dont se fend cela qui de soi n'est pas, qui ne consiste pas ou dont la consistance est toute donnée dans l'écartement. La chose en soi s'écarte de soi : s'ouvre comme la possibilité qu'il y ait l'une et l'autre chose.

Raison pour laquelle l'imagination – la fantaisie, la fantastique, la fantasmatique – des créations du monde est imagination d'une ouverture, déhiscence ou déchirure, partage entre ciel et terre ou entre terre et mer, partage entre jour et jour, donc entre jour et nuit, partage de lumière et ténèbres. Toujours c'est de l'indifférent et de l'informe – chaos, océan primordial, grand animal cosmique, magma – qui se différencie. Toujours c'est un écart, une fissure, une fente ou un pli qui divise la Chose et la rapporte à soi. La chose en soi se fend.

Cette réflexivité pourtant n'est pas celle d'un sujet. Cela ne veut pas dire qu'elle s'engendre ni qu'elle n'obéit qu'à sa propre loi – bien que cela veuille dire *presque* la même chose (*presque* la propriété d'un Dieu unique). *Presque*, car la réflexivité ou l'autonomie, bref la subjectivité ainsi comprise, comme rapport de maîtrise de soi sur soi, s'offre ici comme passivité et comme rapport de sujétion de soi à soi. Cette sujétion toutefois ne reconstitue pas un autre sujet subreptice : la Chose n'est définie que par sa sujétion à l'écartement qui l'ouvre.

C'est ainsi qu'elle est chose *en soi* : le *soi* vaut ici intégralement comme cas-régime. En soi la chose n'est qu'être-soi – à soi, pour soi, de soi mais sans sujet de ces divers datifs ou ablatifs. Sans nominatif, donc : *la chose* n'est pas le nom d'un sujet, n'est pas même le nom d'un nom. *La Chose* n'est pas une nomination, c'est au contraire une dénomination, c'est le nom par défaut de ce qui subsiste sans nom ni qualité de sujet et qui, subsistant ainsi, ne subsiste qu'à fléchir, céder et se fendre sous son propre poids. La chose *s'ouvre* – essentiellement.

Le *se* de l'accusatif, ici, donne la forme primordiale du non-nominatif qui est aussi non-nomination (et qui devrait bien entendu communiquer avec une réflexion sur les nominations et dénominations de Dieu). Il n'y a pas d'abord la chose, puis son acte qui l'ouvre elle-même. Elle est d'emblée en acte et cet acte est sa passion : elle s'ouvre. Cette passion doit s'entendre comme passivité et comme affectivité. La chose en soi est avant tout chose affectée et chose d'affect. En soi, elle est affectée, elle est de soi affectée. Cette affection est en elle ou d'elle le plus ancien, le plus archi-originaire où se dérobe tout principe d'origine. Toujours déjà et en

deçà de toute primitivité ou primordialité il y a, il y a eu ou il y aura eu, comme on voudra dire, affection de la chose et chose affectée, chose en affection. En d'autres termes : l'être est une passion, il n'est pas une action.

C'est d'ailleurs pourquoi la proposition heideggerienne d'entendre le verbe « être » comme transitif ne peut que rester agrammaticale. Car « être » en tant que transitivité de l'étant – « être » comme « faire être », ou même comme « laisser être » l'étant – doit en dernier ressort se faire comprendre comme passion et passivité. Pour forcer le trait, on pourrait dire : être – transitivement – l'étant, c'est être eu par l'étant.

C'est bien pourquoi l'être ne précède pas l'étant. Il viendrait plutôt – s'il vient – après lui, ou du moins avec lui. Il n'est, de fait, rien d'autre que l'être *de* l'étant, ce qu'il est *que l'étant est (existe)*.

La Chose ne précède pas non plus les choses. Elle est la chose *des* choses, elle est la chose *que* les choses sont choses – multiples, singulières et coexistantes. La fente que la chose est ou bin comme laquelle elle s'ouvre n'est en somme rien d'autre que la bouche qui s'ouvre au passage du sens entre les choses – car s'il y a pluralité et coexistence, il y a « sens », même si le sens ou la vérité de ce « sens » reste à considérer entièrement à partir de cette bouche-là, de cette énonciation-là, et non à partir des signifiants langagières et logiques.

On pourrait dire : la Chose s'abouche avec soi. Ou bien : dans la passion de la chose qui s'ouvre, les choses, les étants, s'abouchent entre elles ou entre eux.

Une bouche serait la première image. Moins une bouche parlante qu'une bouche « simplement » sonore en même temps qu'ouverte au partage du dehors et du dedans – une bouche qui avale et qui crache, qui avale et qui boit, qui aspire et qui expire, qui exhale et qui inhale.

Pareille bouche n'est pas seulement celle du visage. Elle est plus ancienne que lui. Elle est dans une conjonction de lèvres qui sont aussi bien celles d'une plaie ou celles d'une vulve, celles d'une source ou celles d'un méat que celles d'une bouche. L'image est de lèvres : elle ne les représente pas, elle est faite de lèvres qui en se joignant et pour se joindre s'écartent l'une de l'autre. L'écart des lèvres est le plus intime et le plus délicat qui soit. Pensez à celles de la Joconde, à celles de *L'Origine du monde*.

A travers de telles représentations, nous approchons quelque chose de l'image première qu'est l'image de la Chose ou bien la Chose en tant qu'image : la Chose affleurant hors de son invisibilité et de son irréprésentabilité.

Nous comprenons alors que cette image primordiale – et qui se tient au cœur de toutes les « images » – cette image vers laquelle nous sommes tournés, tendus et ouverts, lèvres entr'ouvertes, n'est pas d'abord ni seulement une vision. Elle n'est pas d'abord ni seulement une figure, un contour ou un dessin présenté aux yeux. Elle ne se contente pas en effet de montrer ni de « faire voir » : elle offre un toucher, une saveur, un goût, une résonance. Elle n'est même pas immobile : son ouverture palpite. Loin d'offrir une représentation, elle donne un tout de présence : la présence de ce qui vient au devant et par cette venue forme un « devant », c'est-à-dire un « dehors », ce par quoi et à quoi seulement je peux me trouver *exposé*, c'est-à-dire existant.

Exister c'est d'abord aller au dehors. Il faut pour cela, pour aller à lui, se tourner ou se laisser tourner vers lui. C'est l'acte de l'imagination qui avant toute image imagine ce que Kant nommait le *schème* : l'image de la possibilité des images. Elle rend possible que le concept – la pensée du monde, de la totalité de sens possible – soit conjoint à une intuition, c'est-à-dire à une pénétration sensible. A l'imagination primordiale se fait sentir – comme dans une espèce de baiser (d'où peut-être ce que nous nommons « baiser » tire sa force) – la possibilité ou pour mieux dire l'ouverture du monde. De la totalité du sens possible, donc, mais justement pas comme un « sens », pas comme un « signifié ». L'image, toute image, précède tout sens constitué. Elle est bien plutôt elle-même l'ouverture d'une possibilité de sens, c'est-à-dire de renvoi dans l'image – en vérité de renvois indéfiniment multipliés. Le sens, c'est le renvoi entre les multiples, ce n'est jamais « un sens ». Mais ainsi l'image première est avant tout sens comme elle est avant toute image. Les lèvres de la Chose – les lèvres qui *sont* la Chose – ne parlent pas. Elles n'annoncent ni ne promettent un sens du monde tout en ouvrant le monde comme écartement du et des sens.

Il vaut mieux dire que ces lèvres me regardent. Elles me dévisagent et me situent : face au monde, en lui, exposé à lui, par lui, moi-même en lui, moi-même enveloppé dans le dehors.

C'est ainsi que le phénomène est fantastique : tout ce qui se montre se montre dans l'ouverture de cette monstration première – monstrueuse à quelque égard – qui montre l'invisible, l'immontrable écartement de la chose en soi. Ainsi l'aurons imaginée inimaginable.

Lorsque le monde semble dérober jusqu'à sa faculté d'ouvrir un espace de sens, un jeu infini de signifiants, lorsqu'il semble se réduire à n'être plus « monde » mais magma et violent désordre de calculs interminables, alors nous devons nous remémorer, si nous le pouvons, cette imagination primordiale et combien la Chose – cette chose en soi dont en fin de compte nous *sommes* l'existence – demeure irrésistiblement ouverte (sauf à admettre que son ouverture puisse aussi devenir un abîme où nous disparaissions, et tout phénomène avec nous).

* * *

L'origine du monde de Courbet dit parfaitement cela : ce qui fait véritablement l'image de ce tableau, ce qui le rend phénoménal, ce n'est pas la nudité d'un sexe féminin ; ce n'est pas même

seulement le fait que cette nudité, n'étant plus épilée comme l'étaient le plus souvent les nudités antérieures, atteste par le buisson des poils qu'il s'agit bien de la nature, de l'origine, de l'embouchure du ventre du fond duquel la chose peut venir ; plus encore, ce qui fait l'image, c'est très exactement l'infime ouverture des lèvres, le dessin de leur ajointement qui se montre entre les poils mêmes et qui tout ajointé qu'il est n'en indique que mieux l'écartement dont elles sont le lieu, cet écartement dont celui des cuisses, qui porte toute la force de l'image, n'est que le vestibule et la promesse.

A moins qu'il en porte la vérité. Vérité de l'image inimaginable, image de rien, image du rien, de la *res infima*, ou bien image du *ne – ens*, du néant qui n'est pas le *nihil negativum*, mais qui est le non-étant, cela qui n'est pas posé dans le monde parmi les autres étants, mais qu'il est donc juste de nommer leur être : leur *exister*, leur *sortir du néant*, précisément (ou du rien : *ex nihilo*).

Le né-ant de l'être, ce né-ant que l'être est, ou qui fait l'être de l'être, a pour unique propriété de sortir de lui-même – de sortir du néant en tant qu'aucune chose. Comment ça sort d'aucune chose et vient au monde en absolue nouveauté – en nouveau-né – et comment cela même, ce jaillissement, est une jouissance, une joie qui vient au monde avec ou sans enfant, mais toujours signe de la *venue* même : du *venir* de l'être – voilà l'inimaginable dont pour finir sans doute bien plus qu'un tableau porte l'image.

Toute œuvre d'art, indéfiniment, renouvelle cette image. L'image de l'inimaginable jouissance du monde : celle que le monde est, celle que nous prenons à lui, à le *sentir*, c'est-à-dire à ressentir l'infigurable dans la figure, l'inaudible dans le son, l'intraçable dans la ligne et l'innommable dans nos mots. Toutes les œuvres ont pour titre secret « l'origine du monde ».

* La conferencia que ahora publicamos fue pronunciada por Jean-Luc Nancy el 15 de noviembre de 2011 en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y CC.EE. de la Universidad de Valencia.