

## QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ONTOLOGIQUE ?

GÉRARD GRANEL, AU-DELÀ DU DUALISME HEIDEGGÉRIEN

Qu'il y ait autant de conceptions du phénomène que de phénoménologues<sup>1</sup>, voilà sans doute la plus plaisante quoique déconcertante façon d'introduire à la question du phénomène. À laquelle s'ajoute aussitôt qu'elle ne se différencie en rien de la question de l'être. Car c'est là une indication que peu de phénoménologues récuseraient : à savoir qu'être et paraître ne s'opposent pas comme la réalité et l'apparence ou l'essence et la manifestation ou, à distance de Kant, le phénomène et la chose en soi. Être et paraître se tiennent ensemble, sont le même dans cette tenue : « Il faut, écrit Gérard Granel définir le caractère "ontologique" d'une pensée comme son caractère "phénoménologique", c'est-à-dire comme le recueil de ce qui se montre *dans sa façon* de se montrer – laquelle ne 'se montre', pour sa part, jamais tout de suite, et même en un sens jamais (tout court), si ce n'est dans un tour d'écriture (qui n'est pas une dimension du "se montrer"), tel que celui que nous tentons, par exemple, ici. »<sup>2</sup> (*A*, 42). Dans son façonnement caché, le phénomène ne se recueille, le phénomène n'est dans son *logos* en tant que recueil (Heidegger) de sa façon de se montrer, en bref *le phénomène n'apparaît logophénomène* qu'ici. Où et comment en même temps ? Ici, dans un tour d'écriture, c'est-à-dire non seulement dans le texte cité, mais dans l'exercice de penser dans la langue, c'est-à-dire dans l'effort de reprise du geste philosophique, dans le façonnement du questionnement radical vers la chose même... Il ne s'agit pas de la saisie de ses déterminations, pas même de la seule analyse du langage, sa dissolution ou sa déliaison fût-elle logique, et surtout pas de l'interprétation du quotidien, de l'insolite et du fluctuant, quand ce n'est pas du moral et du sentimental, toutes les fadaïses qui sont données aujourd'hui en guise, en déguisement plutôt, de la philosophie. Autant le dire tout net : le questionnement radical de la philosophie n'a de chance d'exister que dans la tension d'une *phénoménologie ontologique*, une expression où l'être et le phénomène sont joints au *logos*. Ce pourquoi il faut l'entendre avec la rigueur de la *déconstruction* pour ne pas s'engluer dans les pièges du langage. Autrement dit, si l'exercice de la pensée

<sup>1</sup> Selon une remarque de Robert Legros, en marge de ses recherches phénoménologiques rigoureuses.

<sup>2</sup> *Apolis*, Mauvezin, T.E.R., 2009. Cité *A*, suivi de la pagination.

peut désormais se détourner de l'ancrage métaphysique de la philosophie, sans la naïveté de croire s'en sortir comme en passant la porte d'une prison, si une telle pensée est encore possible, ce sera seulement, outre ses exigences héritées de remise en questions et de non-contradiction, grâce à des détours et des tours d'écriture par lesquels elle cherche à ouvrir la langue non pas à des objets pour un sujet, mais au phénomène dans sa radicalité d'être. Tel est l'héritage renaissant de Husserl et de Heidegger, de Husserl détourné et brisé par Heidegger, un héritage qu'il nous revient inlassablement de faire renaître, hors duquel il n'y a pas de philosophie, mais des essais parallèles aux sciences ou aux arts et aux littératures. À le suivre aussitôt en reprenant la différence heideggérienne de l'être et de l'étant, nous comprenons d'emblée que cette différence marquée ne permet pas de réduire le phénomène à l'étant. À tous égards, le phénomène, la chose même dans son apparaître, est ce qui surgit loin du donné et du présent autant que loin du représenté et du transcendant – et ce « loin de » nous place d'emblée au départ de la pensée de Gérard Granel...

### *LOIN DE LA SUBSTANCE, LA PENSÉE DU MONDE*

Loin de la substance, tel est en effet le titre donné par lui-même à un geste qu'il provoque depuis ses premiers textes. Loin de la substance, loin de la subsistance, loin du présent subsistant, loin du sujet, autant de réinscriptions de la *Vorhandenheit* qui marque l'impasse de la métaphysique et de l'oubli du sens de l'être. Mais comment le comprendre ? Granel lui donne trois conditions. Cet oubli signifie: (1) l'oubli du monde, (2) celui du dévoilement de l'être dans l'être de l'homme, et (3) l'oubli dans l'être de l'homme de la finitude de sa compréhension de l'être, soit « la triple et unique thèse de *Sein und Zeit* »<sup>3</sup> (*TT*, 117, 122 et 129), comme il le répète fermement. Ce qui récuse toute fondation dans la dite nature, la dite réalité ou, dernier avatar, les dites et redites histoire et conscience, lesquelles restaurent toutes avec le mot de « fondation » la croyance en un arrière-monde où la philosophie en tant que métaphysique reste onto-théologique, réduisant l'être à l'étant et à l'étant suprême. L'impasse dualiste – celle d'un dehors ou d'un autre dont la présence sert de fondement ou d'horizon au discours, fût-il logique ou psychologique, et qu'en même temps il s'agit de décrire selon une représentation qui ne la rejoindra jamais par définition – réside en ce point dont il s'agit de s'éloigner.

<sup>3</sup> *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972. Cité *TT*, suivi de la pagination.

La difficulté de la (non)-description, Granel l'affronte par la question du monde et du *Dasein*, l'être ouvert du langage à l'être. « Traduit » tout simplement par « l'exister » (A, 17), le *Dasein* apparaît tel que l'ex-sistant au monde, ce qui, on vient de l'entendre, ne permet pas simplement, mais bien triplement de remplacer le sub(s)stantial (*TT*, 136) par l'existential. Car le monde est un phénomène et un phénomène dont le retrait – il ne se tient en rien devant ou derrière nous, sous la main ou à portée de la main, ni *Vorhandenheit*, ni même *Zuhandenheit* – manifeste l'inapparence, ce dont aucun étant intra-mondain ne peut rendre compte, ni voir ni savoir. Ainsi, seul l'exister fait l'expérience phénoménale du monde inapparent.

Car le paradoxe tient à ce que cette inapparence ouvre à la phénoménalité du monde, soit à « un tissu d'*a priori* insoupçonnés » (A, 9). Lequel ? Celui du monde qui n'est pas la réalité donnée à un moi qui lui préexisterait, pas plus que l'inverse, un moi qui serait la fondation donnée à un monde qui lui préexisterait. Le monde, le phénomène monde n'est pas un objet devant un sujet et il en va de même par contre-coup des phénomènes au monde. De la sorte, « le Monde n'a pas de forme, n'étant rien qui soit donné; il est la *formalité du don* lui-même, ce qui est tout différent », il signifie « l'unité d'une dispensation », « le Monde comme la pure dépense de “toute chose” » (A,11) - toute chose et non 'toutes les choses' dans un monde qui serait “le tout”. Formalité de la dispensation, le monde est le « Cerne (...) comme la condition du dis-cernement perceptif » (A,13). À peine autrement dit, le phénomène ne se perçoit de la sorte que selon une logique de formes, ce « tissu d'*a priori* insoupçonnés » dont les formes nous donnent « un sentiment du monde, ou bien d'exister » :

« Toujours un détail, et rien qu'un détail dans l'immense peuplement des choses, provoque cet infinitésimal suspens : le cri de la buse, qui raie le ciel gris; le degré du froid soudain, qui me renvoie dans ma peau; un autre jour le vent tiède, caresse dans les cheveux. Et encore : le soleil rouge, qui descend de l'autre côté des choses, l'indémêlable tracé des branches de ce grand arbre, que son ombre répète sur le mur blanc, par une projection exacte, dont rien ne trahit l'opération, puis, le soir, sur la terre des champs disparaissants, une couleur exaltée, comme si elle venait d'être posée. » (A, 9)

Mais de quelles formes (a priori, mais au-delà ou plus justement en deçà de l'espace et du temps kantien) s'agit-il et selon quelle logique ? La logique (tissage d'a priori) du *logos*, des langues et des langages, qui peuvent être formels et mathématiques à condition de les articuler, de les écrire et de les penser, un *logos* des excès contraires recueil-

lis et triés pour nous ouvrir aux formes qui discernent le “comment” des phénomènes au monde. Granel en distingue deux catégories : les formes du perceptible (la lumière, l’ombre, la perspective, le trait, la tache, l’espace, le rythme...) et les formes des existentiels (« la puissance, la liberté, le désir, la tendresse, la folie, l’être-ensemble, etc. »<sup>4</sup> (*E*, 113)). Ces formes in-forment notre accès aux choses, elles les arrachent à leur inapparence, elles les phénoménalisent. À l’exemple des couleurs. Les Impressionnistes sont les premiers pour qui « *il n’y a pas de couleurs dans la nature* », il n’y a pas à se rapprocher d’une teinte naturelle préexistante pour la représenter. « Les couleurs pures, ce sont les couleurs du monde, non les couleurs des choses, et pourtant ce sont les choses. C’est la *naissance* des choses. » (*TT*, 64). Pas plus qu’un cercle pur, encore moins un nombre quelconque, et moins encore une liberté, il n’y a une couleur pure dans la nature, une couleur *comme telle*, telle que le phénomène en apparaît dans un tableau impressionniste. « Les couleurs pures, ce ne sont pas des couleurs qui sont pures (selon une définition empirique du pur), ce sont des ‘pures couleurs’, des couleurs qui ne sont couleur de rien, qui sont couleur des couleurs. » (*TT*, 65). Le tour d’écriture du peintre nous fait paraître la forme, ici la forme-couleur, qui donne naissance à la chose dans son phénomène, le « comment » de son apparaître au monde, inséparable de son être.

L’expérience artistique, la pensée impliquée dans son écriture, donne formes à la chose perçue dans la formalité du monde. Et ces formes signifient parce qu’en elles le monde laisse être l’ouverture en même temps que la fermeture, telle la lumière depuis l’ombre, en un battement irréductible. La tension, décelée par Heidegger dans *L’origine de l’oeuvre d’art*, entre la terre et le monde se comprend alors dans l’oeuvre d’art par la tension entre le « refermé comme tel – l’inouvable » (*E*, 113) de la terre ou de la matière et l’ouvert de monde qui prend forme dans une « mise-en-oeuvre, où c’est *la matière seule* qui est “ouvrée” » (*E*, 113). L’ouvrage de l’oeuvre ouvre la matière qui témoigne « pour le geste d’une forme » (*E*, 114). Il n’y a ni art de la forme ni art de la matière, mais leur renvoi – face à face plutôt que dos à dos – en tension. Il faut lire l’ensemble de ce commentaire dont, comme toujours, les phrases ciselées avec le soin de l’écriture pensent en travers des embûches et des pièges de la langue héritée de la métaphysique.

Marquons un temps d’arrêt. Puisque l’écriture des formes-matières donne naissance au monde, parler et percevoir, dire et penser, langage et phénomène sont « quelque chose comme une seule vie dans un corps double » (*E*, 93). Et leur tracé constitue

<sup>4</sup> *Études*, Paris, Galilée, 1995. Cité *E*, suivi de la pagination.

une logique qui répond au *logos* énigmatique de l'être par le dis-cernement formel-matériel du phénomène dans le « cerne » du monde...

Ainsi, le monde se discerne selon la logique des formes-matières des phénomènes : pas de monde phénoménal sans *logos*. Mais une question reste en suspens : si tel apparaît le geste de l'exister, du *Dasein* « se faisant » au monde – encore et toujours : *comment ?* –, est-ce qu'il ne fait pas l'économie des méprises du sujet telles que la psychanalyse nous les découvre ? Les « formes » de la perception échappent-elles au « signifiant » de la psychanalyse ? Granel n'a pas abordé frontalement cette question qui agita le différend entre Lacan et Merleau-Ponty. Mais il a pu saluer Lacan dans le sillage de Heidegger en remarquant moins la différence entre leurs « discours » que la violence de leurs deux masques, celui de Lacan, « le masque “analytique” » et celui de Heidegger « le masque “existential” » (*E*, 47). Or de quelle violence s'agit-il ? Elle touche au « même » entre eux. Ce « même », qui tient ensemble les différences, les porte tous deux au « “jeu avec la langue”, c'est-à-dire le fraiement d'un langage : la seule façon dont une pensée puisse se produire à l'existence » (*E*, 51). Et ce geste d'écriture, même différent comme l'a montré Paul Audi, encore, les porte au même refus des illusions de la conscience vers une même sortie de soi par la dissolution du recouvrement imaginaire-symbolique du réel – de la mort et des limites dans la finitude ou de la pulsion de mort dans la jouissance – qui laisse à découvert l'ex-(s)istence. Loin de la substance, toujours, et loin du sujet-substance et de la science moderne qui s'y fonde, radicalement pour Heidegger dans l'auto-enchaînement mathématique en congruence avec l'auto-fondation cartésienne. Loin, pour Lacan, de l'imaginaire-symbolique de la science et de sa forclusion du réel, jouissance et mort, du sujet. Si la psychanalyse, en effet, est bien née à la suite de la science moderne, elle n'y prend pas son modèle, celui « de la subsistance imaginaire que “je” toujours tente de se donner – que littéralement il embrasse dans la névrose du “moi”. Le sujet de la science est la constitution narcissique de l'Occident. », conclut Granel (*E*, 62). En d'autres termes, analyse du sujet ou analytique du *Dasein*, en dépit de leurs différences considérables, décident toutes deux « du sens de “monde” et du sens de “être”, en délivrant l'un et l'autre de la prise imaginaire d'un sujet intra-mondain sur le tout ‘d'une substance qui se trouve imprégnée de la fonction de l'être’ (Lacan) » (*E*, 63). Ce qui met à nu l'enjeu de l'histoire.

## LOIN DU SUJET, LA PENSÉE DE L'HISTOIRE

Si l'approche ontologique du monde des phénomènes par Granel dépasse sans nul doute la toujours possible retombée dualiste de la différence de l'être et de l'étant (lorsque l'être est substantifié : substantif au lieu d'actif de verbe...), qu'en est-il de l'approche du monde dans l'histoire ? Il se confirme que l'erreur (politique) et la faute (morale) de Heidegger se fixent dans une interprétation de la distinction de l'historique et de l'historigraphique qui, *via* une empreinte idéologique pour le coup très européenne, a entraîné une retombée de l'histoire de l'être en nationalisme et même en national-socialisme jusque dans sa composante antisémite, afférente à la subjectivisation « destinale » du peuple allemand<sup>5</sup>. Faut-il insister sur le fait que si le commencement de la philosophie fut grec, il fut précédé entre autres par les mathématiques indiennes et la géométrie égyptienne, que plus encore ses recommencements furent aussi cartésiens franco-allemands qu'empiristes anglais, que des Lumières français, qu'historicistes italiens, qu'idéalistes et romantiques allemands, que tragiques danois ou espagnols, et ainsi de suite qui rend dérisoires autant que fumeuses les qualifications nationales autant que l'isolation non seulement des thèmes, mais de la philosophie elle-même ? Fidèle infidèle, Granel échappe à toute retombée dualiste-nationaliste : mais selon quelle façon de penser notre époque ?

Notons d'emblée que, pour lui, l'appui sur la destruction de la métaphysique moderne – métaphysique de la subjectivité, jointe à la déconstruction de la technique selon son essence d'arrondissement ou de disposition (*Gestell*) –, cet appui référé à Heidegger ne va pas sans les références à Hume, à Rousseau, à Marx, à Gramsci... Non que ceux-ci « compenseraient » celui-là : au contraire, Granel à nouveau les tient ensemble pour penser notre époque, annonçons-le par l'expression qu'il lui donne, l'époque en tant que « production automate »<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Même s'il faut marquer la différence entre son « antisémitisme onto-historique » et l'antisémitisme biologique qu'il a critiqué radicalement (cf. Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme*, Paris, Seuil, 2014, p. 125) jusque dans la déconstruction du double et fatal miroir sans fin de la volonté de volonté, mais en demeurant incapable d'affronter l'illimitation de la destruction dans la Shoah. Comme si le narcissisme allemand s'exceptait du narcissisme historique de l'Occident et de ses conséquences désastreuses.

<sup>6</sup> Titre de la seconde partie de *L'époque dénouée*, textes réunis, annotés et préfacés par Elisabeth Rigal, Paris, Hermann, 2012.

La tension ainsi tenue ensemble est parfaitement résumée par l'intitulé d'André Tosal : « Infinité de la production et finitude du *Dasein* ». Que l'autofondement et l'autodéveloppement – qui marquent le mouvement de la « subjectivité » moderne jusque dans la volonté de volonté de la puissance technique et signent son ancrage métaphysique depuis la « présence à soi du *subjectum egologique* » (E, 73) – culminent dans la production infinie de la richesse ou de la valeur, celle qui découle de la fameuse formule de Marx : A(rgent)-M(archandise)-A'(rgent prime – c'est le cas de le dire !), tel apparaît le versant critique, mieux, avec Jacques Derrida, le versant de déconstruction de l'archi-politique de Granel. S'y trouve comprise l'extorsion exponentielle de la plus-value et la volonté de volonté animant la disposition ou l'arraisonnement technique, voire même le plus-de-jouir effréné et répétitif – Heidegger, Marx et Lacan sont de la sorte convoqués à l'aide du « dénouement » de notre époque et de sa perte, de son retrait ou même de sa privation de monde. Or, tel est le point crucial, ce nihilisme nous menace moins par sa productivité qui en elle-même ne renvoie qu'à l'essence du travail humain que par l'*infinité* de la production qui devient l'essence du monde comme si l'infini pouvait se totaliser : d'où sa catastrophe. La production infinie de richesses enferme toute activité, à commencer par le travail, dans une équivalence générale – l'argent – et veut ainsi tout totaliser. Le jeu de transformation – la *poiësis* du travail – d'une matière est certes infini, mais se marque d'un achevé, d'une finitude - d'une prise ou d'une mise en formes formatrices de monde – qui se trouve négligée, emportée, aliénée à la production infinie. Tel apparaît le phénomène de notre monde, celui d'un marché qui fait du travail lui-même une marchandise prise dans le processus infini d'accroissement du capital. Et tel apparaît du même coup notre époque : le phénomène du monde total – sa « Monoculture mondiale » (A, 81) destructrice de toute culture hors celle de l'économie productrice infinie de richesse – fait advenir l'événement « historial », vocabulaire heideggerien, de notre époque en tant qu'époque de l'Être dont le sens se réduit désormais à la production...

Mais, en dépit de cette référence, Granel ne manque pas d'infidélité dans cette fidélité à Heidegger qui dissocie l'historial de l'historique. Non parce que n'importe quel « fait » empirique, par exemple l'« avènement » au pouvoir d'un chef d'État, donnerait l'essence de son époque, bien sûr, mais parce que l'historialité de l'histoire n'échappe à aucune société humaine. Que la philosophie soit née en Grèce ne lui donne pas l'exclusivité d'un « destin de l'Être », pas plus que l'Allemagne ne lui en donne le destin de sa renaissance, Heidegger lui-même a fini par s'en apercevoir – nullement par hasard puisque dès les années trente il se préoccupait des pensées orientales, en contradiction avec ses illusions nationales-socialistes. D'où l'entente de l'être comme verbe

intransitif, non comme substantif qui le reconduirait à la substance. Jean-Luc Nancy a expressément poursuivi l'ultime texte de Granel<sup>7</sup> en ce sens, celui de « l'évidement de l'être » : « Si l'être est pensé comme ce qui *est* l'étant (comme s'il le « faisait », ou le « recueillait » ou l'« exposait » sans pourtant se confondre avec aucune de ces actions, ou bien si l'être n'« est » rien que le propre événement (*Ereignis*) de l'étant, alors l'être *en étant* se vide de toute substantialité »<sup>8</sup>, comme de toute subjectivité. Cette « poursuite » de Nancy l'amène à esquisser le « dépassement de Heidegger » (*Une foi*, 352) par Granel vers « l'art comme perception » (*Une foi*, 353), mais une perception « poïétique », « créatrice », grâce au « comment » en retrait de la « formalité » du monde, grâce au « corps », « le divers de l'ouvert » (*Une foi*, 354), « la vacuité comme ouverture diversifiante du paraître » (*Une foi*, 355)... Mais de la sorte, ce « corps dis-cernant » (*Une foi*, 361) qui est le « là » du *Dasein*, ce « corps creux » (*Une foi*, 360), s'il est bien geste de l'être ouvert du langage à l'être – si à mon tour j'ose « poursuivre » en réitérant ma « traduction » de *Dasein* –, outre qu'il transparait à toute époque dans toute culture, ce corps de l'exister humain n'est-il pas ce qui échappe à toute réduction de son opération œuvrante au travail ?

En tout cas il échappe au travail mort, au travail marchandise pour la richesse de notre époque de la production infinie. Mais y en a-t-il un autre, qu'il soit « vivant » comme pour le marxisme ou « artisanal » comme pour l'heideggérianisme ? En tout cas, il n'y en a pas et plus pour nous. Dès lors, comment l'archi-politique pourrait-elle « être pensée à partir d'un surgissement de la finitude du travail déliée de l'infinité de la production » comme le demande André Tosel<sup>9</sup>, hors de la subjectivité et de la totalité, comme sans retour à l'artisanat ? La déconstruction n'invite ni à une régression ni à une futurition. À suivre la remarque d'Élisabeth Rigal, « prendre la mesure de la précarité de l'histoire, c'est tenir bon sur le fait que l'avenir est sans figure, cesser une bonne fois pour toute d'identifier irréversibilité et nécessité »<sup>10</sup>. Le réel de notre époque, la double infinitisation du sujet et de la richesse, n'était pas irréversible : l'avenir de cette nécessité actuelle ne l'est pas plus.

Qu'est-ce que cela indique ? Que l'ontologique ne signifie pas le destin aveugle d'un Être dont l'historialité, si elle échappait à l'historique dont elle reste indiscernable,

<sup>7</sup> « Loin de la substance : jusqu'où ? Essai sur la kenôse ontologique de la pensée depuis Kant » (*A*, 8-18).

<sup>8</sup> « Une foi de rien du tout » in *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*. Textes réunis par Jean-Luc Nancy et Élisabeth Rigal, Paris, Belin, 2001, p. 349. Cité : *Une foi*, suivi de la pagination.

<sup>9</sup> « Le Marx historial de Gérard Granel », in *Granel, l'éclat, le combat, l'ouvert*, op. cit., p. 408.

<sup>10</sup> « Éléments pour une archéologie des Temps Modernes » (Préface à *L'époque dénouée*), loc. cit., p. 17.

perpétuerait l'onto-théo-logique, mais qu'il garde la différence d'avec l'ontique par la tenue phénoménologique. La résistance à l'infinitisation matérielle-subjective, si elle fait appel à ce qui nous manque, n'a pas pour autant le pouvoir de sauter par-dessus la nécessité historique. Granel l'écrit clairement, dans sa fidélité à la phénoménologie : « Ce qui nous manque est d'oser concevoir que l'existence n'est dans sa vérité que si, entre les deux bornes d'une finitude absolue – la naissance et la mort –, elle se voue au découverte et à l'expression des idéalités, c'est-à-dire des formalités irréelles où vient apparaître *comment* le réel est ce qu'il est. » (« Monoculture », *A*, 87). Et il ajoute ceci : « La peinture, mais aussi la musique, et éminemment la poésie, sont des modes de réalisation de cette tâche, où les dites formalités sont elles-mêmes enfermées dans le mouvement des matières de l'Art. L'Art est philosophie muette. » (*ibid.*) L'art, ses façonnements, sa fiction matérielle-formelle qui découvre le monde à ras de terre... Et il confirme, contre l'abandon à l'inculture, à « l'inculturation » qui serait « irréversible » : « rien n'est irréversible que ce à quoi on ne résiste pas » (*ibid.*).

\*

Risquons un pas de plus. Car d'où vient la résistance *à même l'être* sinon de cette transformation de l'existence et de ses perceptions dont les pratiques artistiques, mais pas elles seules et pas la perception seule, opèrent, ouvrent et œuvrent à la phénoménologie ? Comme en relais de Gérard Granel, Georges Bataille expose l'existence humaine à la dépense au-delà de l'économie restreinte à la production et à la consommation. On le sait, cette dimension de dépense comprend autant le sacré que l'érotisme, autant la science que le rire et le non-savoir, autant la fête que son inversion guerrière, autant l'art que toutes les ressources de la négation et de l'affirmation, autant l'abandon au hasard et au jeu que, ajoutons-le, la liberté pour la destruction et la création, par laquelle je retranscris la liberté selon Schelling en tant que pouvoir pour le mal et le bien. Sous le titre « L'univers matériel n'est qu'un jeu et non un travail. C'est un monde théiste ou idéaliste qui est représenté comme un atelier de production », Bataille précise : « Dans un monde libre, la production est réduite au rôle de condition de l'existence et l'existence elle-même commence seulement à partir du moment où elle est quitte du travail : une chose *est* indépendamment de ses propres conditions ou elle *n'est pas* et il n'y a encore que ses conditions. » Et il conclut : « Le temps arrive, peut-être, où il faut

commencer à choisir entre l'accès de l'homme à une existence inconditionnelle et un esclavage sans fin. »<sup>11</sup>

L'actualité de ces soulèvements est incontestable et des plus concrètes : comment ne pas entendre qu'elle fait écho à l'infinité de la production et qu'elle se retrouve dans l'appel au Revenu de Base Inconditionnel – peut-être, dans l'état du monde, l'unique et périlleuse voie politique de libération du travail asservi au capital ? En 1949 déjà, avec une lucidité sur notre époque plus actuelle que jamais, Bataille affirme sous le titre « L'homme en tant que réponse au problème de l'extension »: « Du fait que vous disposez de toutes les ressources du monde, puisqu'elles ne peuvent sans fin servir à s'étendre, il vous les faudrait *dépenser activement sans autre raison qu'un désir que vous en avez. SINON VOUS DEVREZ, PASSIVEMENT, ALLER DU CHÔMAGE À LA GUERRE* [je souligne]. Vous ne pouvez le nier : le désir est en vous, il est vif; vous ne pourrez jamais le séparer de l'homme. Essentiellement, l'être humain a la charge ici de dépenser dans la gloire ce qu'accumule la terre, que le soleil prodigue. Essentiellement, c'est un rieur, un danseur, un donneur de fêtes. »<sup>12</sup>

Dernière question philosophique : y a-t-il un autre dépassement ontologique de la modernité que l'appui phénoménologique sur la mise en jeu de la finitude pour saper l'infini subjectif-producteur par l'infini de la dépense non violente ou non annihilante malgré le risque de la liberté pour la destruction et la création ? Et ne se fait-elle pas dans le saut de la liberté qui, loin des déterminations de l'époque ou plutôt pour s'éloigner des autodestructions de l'époque, découvre par ses œuvres et ses désœuvrements les façons d'apparaître au monde qui le creusent de l'infinité de ses créations en brisant leur enchaînement dans la production ? Nul ne peut sauter par-dessus l'héritage de la modernité sans prendre appui sur elle : n'est-ce pas seulement par un autre tour d'infini que nous nous rouvrirons le monde loin de l'infini accumulé et totalisé ? Et l'enjeu de la liberté n'apparaît-il pas dans cette mise en jeu finie de l'infini contre l'infini, une mise en jeu qui contient, dans sa surabondance même, la ressource d'un dépense délivrante parce que sans but, sans fin productive-marchande ? Telle apparaît la responsabilité de chaque exister, de pouvoir s'abandonner à la liberté de la dépense en répondant de la non-destruction violente, en offrant des réponses au désir, à son phénomène, dans la déconstruction-formation, tenant en respect la pulsion de mort et

<sup>11</sup> G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. II, Écrits posthumes 1922-1940, Paris, Gallimard, 1970, p. 153 et 154.

<sup>12</sup> G. Bataille, « L'économie à la mesure de l'univers » in *Œuvres complètes*, VII, Paris, Gallimard, 1976, p. 16.

son issue guerrière à l'infinité de la liberté ? Et concrètement, phénoménologiquement, la transformation de la matière par le travail a-t-elle un autre sens à venir que la transformation du travail capitalisé lui-même en dépense partagée ?

Certes, la dépense à connotation énergétique de Bataille n'est pas la « pure dépense de toutes choses » (*A*, 11) de Granel, mais tous deux mettent en jeu le corps, le langage et la dispensation du monde. Suis-je donc loin de Granel ? Je ne le crois pas et je voudrais le montrer, dans la pensée phénoménologique elle-même, singulièrement depuis son livre initiateur sur Husserl<sup>13</sup>, par un rappel qui rejoint une des premières affirmations citées. Elle concerne le *comment* de l'apparaître. Si le « sens même de l'Être consiste dans le “comment” de l'apparaître » (*STP*, 269), si « un *langage* n'est cependant pas une *description* » (*STP*, 253), si le don et le discernement de la diversité des choses est « un trait qui *est* tracé en retrait » (*STP*, 119) dans le cerne du monde, comment réduire la philosophie à la production de concepts ? L'écriture granélienne ne rapproche pas sa pensée de la littérature en vertu d'un abandon à je ne sais quelle fantaisie stylistique qui définirait stupidement celle-ci. Arc-boutée sur l'exigence logique, elle joue d'une même dépense qui, dans le dépassement du travail conceptuel, ouvre au dépassement de la métaphysique. Dans la dépense, il y a la chance de la pensée.

Éric CLÉMENS

<sup>13</sup> *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1969. Cité *STP*, suivi de la pagination.