

## L'ÉVÈNEMENT DE SENS À L'HORIZON DE L'INFINI<sup>1</sup>

---

ISTVÁN FAZAKAS

### Abstract

The point of departure of the present paper is one of the fundamental questions of Tengelyi's work: namely, that of the emergence of meaning and the possibility of its expression. I will show that, in order to grasp the relationship between the formation and the expression of meaning, Tengelyi replaces the Husserlian difference between lived experience and the thing that appears with the difference between the ipseity of meaning and the ipseity of the self. It is on the basis of this difference that I will distinguish two types of infinities: the potential infinity, rooted in a subject, and the virtual infinity that exceeds the possibilities of a transcendental subjectivity. I will attempt to clarify the transcendental nature of the virtual infinity and to highlight its role in the emergence of meaning understood as an event.

L'une des questions qui n'ont cessé d'intéresser László Tengelyi tout au long de sa vie est celle du surgissement du nouveau dans l'expérience et de la possibilité de son expression. Or, si d'un point de vue phénoménologique, l'expérience est l'expérience d'un sujet sous la forme d'un vécu, alors l'expression n'est rien d'autre que l'activité du sujet, qui consiste à *faire du sens* à partir du vécu, et à fixer ce sens. Il n'est pas difficile de retrouver à l'arrière-fond de cette question une figure de pensée propre à la phénoménologie husserlienne que Karel Novotný a récemment appelée la *différence phénoménologique originelle* [*ursprüngliche phänomenologische Differenz*].<sup>2</sup> Il s'agit de la fameuse distinction entre le vécu et la chose, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle il y a une différence fondamentale

---

<sup>1</sup> Cet article s'inscrit dans le cadre du projet « Performativity in Philosophy: Contexts, Methods, Implications », soutenu par la subvention no. 16-00994Y de Czech Science Foundation, mené au sein de l'Institut de Philosophie de l'Académie Tchèque des Sciences.

<sup>2</sup> Cf. Novotný Karel, *Neue Konzepte der Phänomenalität*, Würzburg, Königshausen et Neumann, pp. 18–19.

entre l'*apparaître* de la chose (le vécu) et la chose *apparaissante*, indiquant notamment que les apparitions elles-mêmes n'apparaissent pas, mais sont vécues.<sup>3</sup> La différence phénoménologique originelle l'est donc de ce qui peut apparaître et de ce qui peut être seulement vécu (sans qu'il apparaisse). Selon cette différence originelle, le phénomène est conçu comme l'apparaissant, contrairement au vécu ou à l'apparaître, qui, quant à lui, ne se phénoménalise pas. Cependant, dans les œuvres de László Tengelyi, même si l'influence de Husserl reste importante, cette différence se présente sous une autre lumière. Le vécu se présente déjà comme une formation de sens et l'expression est l'accueil et la fixation ou l'institution du sens. La différence phénoménologique originelle entre vécu et chose se transforme donc en celle entre formation plus ou moins indépendante et institution du sens. Mais cette différence est, dans les termes de László Tengelyi qu'il s'approprie lors d'une lecture de Merleau-Ponty, une *différence diacritique*, c'est-à-dire une différence dont les éléments restent indépendants malgré cette différence même, ou, pour mieux dire, dont les éléments restent indépendants précisément à cause de cette différence même.<sup>4</sup> Quoique la différence entre formation et institution de sens ne soit pas la seule différence diacritique sur laquelle se base l'œuvre de László Tengelyi, nous proposons ici une lecture de sa pensée à partir de cette différence, que nous considérons comme essentielle et centrale.

Dans un premier temps, nous allons analyser la formation de sens à partir de quatre points de vue en montrant son rôle dans l'histoire de la vie, en analysant son origine dans le surplus de l'expérience, en accentuant son caractère événementiel et finalement en dégagant sa relation avec le réel. Dans un deuxième temps, nous allons montrer que c'est seulement à l'horizon de l'infini que la formation de sens, telle que László Tengelyi l'a conçue, peut avoir lieu et nous distinguerons plusieurs types d'infini correspondant à différentes couches de l'expérience.

Étant donné que la pensée de László Tengelyi se développe sur les marges des autres figures importantes de l'histoire de la phénoménologie ou de la pensée phénoménologique contemporaine, il est difficile de tracer une ligne pour séparer ce qui constitue la « doctrine » philosophique de László Tengelyi de ce qu'on peut simplement classer sous la rubrique des « commentaires ». Car, au lieu de développer un système clos, László Tengelyi s'engage dans des débats sur les questions fondamentales de la phénoménologie et c'est dans et à partir de ces débats que l'on

---

<sup>3</sup> Cf. Husserl Edmund, *Logische Untersuchungen, Husserliana XIX/1*, Den Haag, Nijhoff, 1984, p. 360.

<sup>4</sup> Cf. Tengelyi László, *Élettörténet és sorsesemény*, Atlantisz Budapest, 1998, pp. 158, 171 ; Tengelyi László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, pp. 66-67, 174 ; Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg – München, Alber, 2014, p. 305.

peut reconstruire sa pensée. Dans ce qui suit, nous allons procéder de la même manière.

\* \* \*

Si, dans une approche husserlienne classique, la différence phénoménologique originelle entre vécu et chose présuppose le Moi comme pôle identique de l'expérience, cela ne va pas de soi pour certaines pensées de la tradition phénoménologique qui nourrissent les réflexions de László Tengelyi. En effet, en s'inspirant des *Médiations phénoménologiques* de Marc Richir, László Tengelyi distingue l'ipséité du sens et l'ipséité du soi pour pouvoir dégager l'importance de la formation de sens pour la *vie* du sujet.<sup>5</sup> À partir d'une telle perspective, l'histoire de vie d'un sujet se présente comme un système compliqué et plus ou moins bien réglé des institutions et des sédimentations de sens qui se passent principalement dans et à travers des récits que l'on raconte et que l'on se raconte sur soi-mêmes. Or, le concept clé dans cette constellation conceptuelle est celui de l'événement destinal qui renvoie « à l'émergence d'un nouveau sens dans l'histoire de vie, dans la mesure où une *formation de sens souterraine à partir de l'indisponible* s'annonce en lui. »<sup>6</sup> En tant que tel, l'événement destinal s'impose en imposant sa propre ipséité – qui est celle d'une formation de sens – comme une rupture dans l'histoire de vie. Pour que cette rupture ne soit pas traumatique, le sujet doit de nouveau procéder à une institution de sens et réécrire sa propre histoire de telle façon que l'événement destinal en fasse partie. Cependant, comme le souligne László Tengelyi, même si l'on réussit à s'appropriier le nouveau sens surgi lors de la formation imprévue et inopinée du sens, on ne peut jamais complètement l'absorber dans le système de l'institution.<sup>7</sup> Il y reste donc toujours quelque chose de l'ipséité du sens se faisant et c'est précisément à cause de cela que du sens peut toujours être réactivé et que des événements qui semblaient ne plus porter du sens peuvent toujours apparaître sous une nouvelle lumière. Pensons à des souvenirs des événements complètement sombrés dans l'oubli ou éclipsés déjà dans le moment de leur apparition sans être devenus une partie de l'histoire d'une vie, qui à un moment donné jaillissent, comme venant de nulle part et imposant leur sens après coup – les événements traumatiques en sont de bons exemples, quoique pas les seuls. La formation et l'institution de sens ne sont donc pas seulement des concepts liés à la phénomé-

<sup>5</sup> Cf. Tengelyi László, *Élettörténet és sorseseemény, op. cit.*, p. 194–211; Tengelyi László, *L'histoire d'une vie, op. cit.*, pp. 175–788.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 200 ; p. 179.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 204 ; p. 182.

nalisation en général, mais ils sont bel et bien des concepts fondamentaux pour une phénoménologie de la vie et une anthropologie phénoménologique. Cela devient encore plus manifeste quand László Tengelyi distingue la formation de notre ipséité et l'institution de notre ipséité en soulignant que la formation de l'ipséité trouve sa source dans l'ipséité de la formation du sens.<sup>8</sup> Mais cela veut dire aussi que le sujet – même s'il vit dans le paysage serein du sens qu'il s'est approprié dans l'institution – est sans cesse exposé à une dimension immaîtrisable de l'expérience qui donne aux choses un surplus irréductible.

De tels événements destinaux et le surplus de l'expérience qui s'y rattache nous offrent des attestations phénoménologiques qui font remettre en doute l'idée de la donation de sens. Car selon celle-ci tout sens peut être conçu comme le résultat de l'intentionnalité de la conscience.<sup>9</sup> Cependant, si la différence entre vécu et chose n'est plus maintenue, à moins que cela fût, *mutatis mutandis*, sous la forme de celle entre formation de sens et institution de sens, cela veut dire qu'on s'éloigne ici de la doctrine orthodoxe de la phénoménologie husserlienne. Toutefois, selon László Tengelyi, le surplus n'est pas seulement une découverte de la nouvelle phénoménologie, car il était déjà attesté par Kant et plus précisément par sa doctrine de l'idée esthétique. Une idée esthétique est toujours une représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucun concept ne puisse être adéquat à son idée. Ainsi, l'idée esthétique est le pendant de l'idée de la raison ; l'une ne peut jamais être rendue de façon complètement intelligible, l'autre ne peut jamais être attestée dans une intuition ; et si l'on essaye de subsumer l'idée esthétique sous un concept, celle-là élargit celui-ci d'une manière illimitée.<sup>10</sup> Par une analyse détaillée de l'idée esthétique et de la faculté de juger – que nous ne pouvons pas reproduire ici –, László Tengelyi arrive à la conclusion que le surplus de l'expérience renvoie à une co-appartenance sans concept des intuitions.<sup>11</sup> Ce que l'exemple kantien nous montre, en dernière instance, est que le surplus est à penser comme le surplus de l'ipséité du sens se faisant face à l'ipséité du soi, et il trouve ainsi son origine dans la différence diacritique entre formation et institution du sens.

Il est désormais clair que la donation de sens ne peut plus servir de point de départ pour penser la phénoménalisation. À celle-ci László Tengelyi substitue la figure de l'événement de sens qu'il croit partager avec toute la « nouvelle

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 210 ; p. 186.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 159 ; p. 159.

<sup>10</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §49., B 192–194/A 190–191.

<sup>11</sup> Cf. Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*, *op. cit.*, p. 191 ; « L'esprit selon Kant » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/1 (tome 85), pp. 11–22.

phénoménologie » de langue française. Dans leur ouvrage *Neue Phänomenologie in Frankreich*, H.-D. Gondek et L. Tengelyi insistent sur le fait que le propre (*Eigentümliche*) de la nouvelle phénoménologie en France est la transformation du concept de phénomène : celui-ci est désormais conçu comme un événement lors duquel quelque chose de nouveau fait son irruption dans la conscience.<sup>12</sup> Quoique la question demeure de savoir s'il ne s'agit pas ici d'un *pars pro toto*<sup>13</sup>, nous voyons au moins que le concept de l'événement de sens s'oppose radicalement à celui de la donation de sens. Ce concept s'accorde bien avec la description de la rencontre de l'ipséité du soi et de l'ipséité du sens se faisant, ainsi qu'avec le surplus de l'expérience auquel fait face la conscience. Or, il faut se garder, malgré le fort écho heideggérien de ce concept, de considérer l'événement de sens comme quelque chose de singulier. En effet, pour qu'il puisse se substituer à d'autres définitions du phénomène, il faut que l'événement de sens soit conçu comme *plurale tantum*, c'est-à-dire comme originellement multiple.<sup>14</sup> L'événement de sens n'est donc rien d'autre que le nom de *la phénoménalisation même* en tant que formation de sens à jamais inépuisable, quoique plus ou moins maîtrisable – à moins qu'il ne s'agisse de cas psychopathologiques – dans et par l'institution du sens.

L'événement de sens en tant que phénomène est donc ce qui nous invite à penser, qui nous invite à faire du sens à partir de sa promesse tout en respectant son exigence. En tant que tel, il nous offre quelque chose qui dépasse toutes les possibilités de notre existence tout en exigeant qu'on l'accueille. On pourrait ici parler d'une transpassibilité selon les termes de Maldiney.<sup>15</sup> Mais ce qui est important, au-delà des termes, pour László Tengelyi, est l'idée selon laquelle ce qui s'impose à nous comme *impossible* est le *réel*. Tout ce qui est digne d'être appelé « réel » se présente comme un événement comportant en soi une étrangeté à jamais impossible de s'approprier.<sup>16</sup> En d'autres termes, la réalité du réel devient manifeste là où quelque chose annule nos projections, où l'institution de sens échoue et

<sup>12</sup> « Wir können feststellen, dass die zeitgenössischen Phänomenologen in Frankreich das Phänomen als ein Ereignis bestimmen, in dem etwas Neues ins Bewusstsein einbricht. » Tengelyi László – Gondek Hans Dieter, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 39.

<sup>13</sup> Serban Claudia, « Notes de lecture », *Philosophie*, 1, 2013, no. 116, p. 94–95.

<sup>14</sup> « [...] die zeitgenössische Phänomenologie [kennt] kein Ereignis im Sinne eines *Tantum singulare*; vielmehr behandelt sie das Ereignis als ein *Tantum plurale*. » cf. Tengelyi L. – Gondek H.-D., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>15</sup> Le concept de la transpassibilité désigne *grosso modo* une possibilité qui est au-delà des possibilités actuellement ou potentiellement disponibles pour un sujet ou pour un être-là. Il va de pair avec le concept de la transpassibilité, qui consiste en une ouverture « à ce dont nous ne sommes pas a priori passibles » donc au transpossible. Cf. Maldiney Henri, « De la transpassibilité », in : *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 263–308 et plus particulièrement p. 306.

<sup>16</sup> Cf. Tengelyi László, *Élettörténet és sorsesemény*, *op. cit.*, p. 162.

se trouve face à quelque chose qui lui résiste ou qui s'oppose à elle. On peut donc affirmer à bon droit que chaque phénoménalisation comporte un moment de réel et que c'est précisément ce réel qui fait l'événement.

Nous venons de voir comment la constellation conceptuelle de l'histoire de vie, du surplus de l'expérience, de l'événement et du réel peut être utile pour repenser la différence phénoménologique originelle entre chose et vécu, et comment cela conduit à la transformation de la phénoménologie husserlienne. Le sujet n'est désormais rien d'autre qu'une institution de sens sédimentés sur la surface d'une formation plurielle de sens qui se phénoménalisent dans un événement à chaque fois que quelque chose de nouveau fait irruption dans la conscience en tant qu'éclat du réel. Cependant – voici notre thèse centrale qui nous conduit à notre deuxième partie –, l'événement de sens (compris dans toute sa complexité décrite auparavant) n'est possible que sous l'horizon de l'infini.

\* \* \*

Dans son dernier livre, László Tengelyi se propose d'aborder la question du monde – ou plus concrètement des projets de monde (*Weltentwürfe*) – s'inscrivant ainsi dans la tradition phénoménologique de Wuppertal, inaugurée par Klaus Held. László Tengelyi souscrit à la thèse de Klaus Held selon laquelle le sujet *kat'exochen* de la phénoménologie n'est autre que le monde, qui dans l'attitude naturelle reste non-thématique et n'est thématiqué que dans la phénoménologie transcendantale.<sup>17</sup> Mais il développe une approche originale, dans la mesure où il pose la question du monde à partir du projet de monde. « Un projet de monde est une idée infinie avec une multiplicité finie d'expériences – qui s'accordent entre elles – servant d'instances d'attestation. »<sup>18</sup> Il est aisé d'entendre dans cette définition l'écho husserlien de « l'Idée au sens kantien »<sup>19</sup>. Or, malgré l'étroite coappartenance du monde et de l'infini,<sup>20</sup> il faut bien distinguer l'idée de l'infini en tant qu'ouverture et l'idée de l'ensemble des êtres, ou dans les termes de László Tengelyi, il faut opérer la

<sup>17</sup> Cf. Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 18.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 411. « Ein Weltentwurf ist eine unendliche Idee mit endlich vielen – unter sich einstimigen – Erfahrungen als Beleginstanzen. »

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 313–317.

<sup>20</sup> C'est d'ailleurs à cause de cette coappartenance que la première antinomie de la *Critique de la raison pure* et le projet cantorien d'une mathématique du transfini peuvent être plus ou moins facilement rapprochés. A cet égard cf. Richir Marc, « Une antinomie quasi-kantienne dans la théorie cantorienne des ensembles », *Études phénoménologiques* N°3 : Phénoménologie et sciences exactes, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 86–79.

différence diacritique entre totalité et infini.<sup>21</sup> Comment penser donc ensembles les concepts du monde et de l'infini, sans tomber dans le piège de l'ontothéologie c'est-à-dire, en faisant allusion à la définition heideggerienne de celle-ci, sans être capté dans le bavardage tautologique de l'identification (symbolique) de la totalité des êtres (*theos*) et de l'essence de l'être en général (*on*) ?<sup>22</sup> Penser l'infini du monde sans le reconduire à la totalité, c'est la tâche que László Tengelyi se donne dans *Welt und Unendlichkeit* et c'est tout l'enjeu de la confrontation de la théorie cantorienne des ensembles avec la phénoménologie husserlienne de l'infini comme ouverture. Cependant, au lieu de récapituler ici les thèses les plus importantes que László Tengelyi met en avant dans son dernier ouvrage, nous voudrions plutôt aborder la question de l'infini du point de vue de l'événement de sens et montrer que l'infini husserlien dégagé par László Tengelyi n'est qu'une transposition architectonique d'un autre type d'infini, plus enfoui dans les régions anonymes du surgissement du sens se faisant, et qui a été dégagé en tant que l'*apeiron* du champ phénoménologique dans les travaux de Marc Richir. Pour ce faire, nous nous rapporterons non seulement à *Welt und Unendlichkeit*, mais aussi à un article de László Tengelyi sur Marc Richir intitulé « La formation de sens comme événement » ainsi qu'à certains textes de Marc Richir lui-même.

Comprendre l'infini comme horizon est essentiel non seulement pour la compréhension de l'événement de sens, mais aussi pour la compréhension correcte de la phénoménologie husserlienne. On connaît la doctrine husserlienne de la perception par moyen d'esquisses (*Abschattungen*). Cependant, cette doctrine pourrait donner lieu à des critiques qui comprendraient la phénoménologie de façon subjectiviste. En effet, si une esquisse apparaît toujours à partir du point de vue d'un sujet individuel, le spectre menaçant du subjectivisme est manifeste. Néanmoins, dit László Tengelyi, c'est précisément par la prise en compte de l'infini que ce spectre peut être écarté. Certes, les esquisses actuelles sont des apparitions pour un sujet individuel empirique, mais ces esquisses sont des exemples d'une série infinie d'autres esquisses.<sup>23</sup> L'expérience concrète avec sa finitude n'est donc rien d'autre que l'écume à la surface d'une mer infinie d'autres expériences potentielles et c'est notamment à cause de cela que le reproche du subjectivisme n'est pas fondé.

<sup>21</sup> Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 553.

<sup>22</sup> Heidegger Martin, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971, p. 62.

<sup>23</sup> « Vom Gesichtspunkt des Unendlichen aus betrachtet erweist sich der Subjektivismus, den die Perspektivengebundenheit einzelner Abschattungen nahelegt, als ein bloßer Schein. Die Spur von Beliebigkeit und Willkür, die jeder endlichen Reihe subjektiver Abschattungen anhaftet, wird im Unendlichen abgestreift. Deshalb ist der phänomenologische Perspektivismus alles andere als ein Subjektrelativismus. » cf. Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., p. 253.

En effet, si la phénoménologie n'était qu'une forme de subjectivisme, il lui serait impossible de rendre compte du caractère d'événement de la formation de sens. Mais cette infinité basée sur la potentialité, est-elle suffisante pour y satisfaire ?

László Tengelyi souligne que contrairement à Kant ou Aristote, Husserl n'avait aucune raison d'introduire une hiérarchie entre infini potentiel et infini actuel.<sup>24</sup> S'il en est ainsi, c'est parce que l'infini potentiel que l'on peut dégager à partir des œuvres de Husserl a une spécificité – notamment celle qu'il a sa fondation dans le Moi transcendantal et qu'il est ancré dans le *Leib*. La perception, selon Husserl, est aperception, c'est-à-dire qu'elle est régulée par une Idée au sens kantien. Dans l'aperception d'une chose, la chose même demeure invisible et on a affaire à des esquisses finies qui apparaissent sous l'horizon infini de la chose. Ce qui assure le saut du fini de l'apparition concrète à l'infini de l'idée, c'est l'intentionnalité en tant que visée du sens. Or, l'horizon infini que l'intentionnalité doit parcourir d'un coup n'est rien d'autre que le *continuum* des esquisses possibles de la même chose. « Les horizons sont des potentialités pré-esquissées. »<sup>25</sup> Mais les potentialités ne sont pas, pour Husserl, de simples possibilités, elles renvoient plutôt à une *puissance* du Moi transcendantal exprimé par le « Je peux » et éventuellement par le « Je peux autrement que je fais »<sup>26</sup>. En ce sens, l'Idée au sens kantien trouve sa fondation dans un *pouvoir* inséparable du Moi transcendantal avec sa vie et son *Leib*. Ainsi se définit un système des expériences possibles – qu'il ne faut pas confondre avec le système structuraliste – plongé dans l'infini, qui seul garantit l'ouverture nécessaire pour le surplus de l'expérience.<sup>27</sup> L'infini husserlien est donc un infini compris comme ouverture (*Offenheit*) certes inépuisable – car jamais toutes les possibilités ne pourront passer à l'actualité –, mais en même temps ancrée dans et déployée par la *puissance* du Moi transcendantal, et en ce sens il reste pensé à partir du sujet, fût-il transcendantal.

Pour élaborer un concept de l'infini qui ne dépend pas d'un sujet et qui peut donc rendre compte du caractère d'événement de la formation de sens – mais aussi pour échapper à la circularité de la logique du potentiel et de l'actuel mise en relief par Marc Richir<sup>28</sup> – il faudrait aborder la question de l'infini, sinon à partir d'une

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 536.

<sup>25</sup> « Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten. » Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 47.

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Pour tout cela cf. Tengelyi László, *Welt und Unendlichkeit*, op. cit., pp. 541–543.

<sup>28</sup> Il s'agit de l'idée selon laquelle le potentiel n'apparaît comme tel que dans la lumière de l'actuel et vice versa. Richir Marc : « Potentiel et virtuel », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1998, pp. 160–168. ; cf. également Bellato, E. – Fazakas, I., « Le virtuel et le transcendantal », *Metodo*, vol 2, no. 2 : *On virtuality*, 2014, pp. 203–225.



phénoménologie a-subjective,<sup>29</sup> au moins à partir de la « *défenestration* » du sujet transcendantal. La *défenestration* est une image proposée par Marc Richir pour désigner une rupture avec l'idée d'une vie transcendantale du Moi dans son intimité :

Il n'y a pas de vie pure du sujet transcendantal, sinon à l'horizon de la vie mondaine. Tout comme la perception des choses du monde, le *cogito* renferme le *fait* de l'aperception. Tout comme le monde, le moi est anticipé, il est au dehors, à l'infini, à l'horizon. *Le moi est défenestré.*<sup>30</sup>

C'est-à-dire que le Moi transcendantal, au lieu d'être le fondement de l'infini potentiel, est déjà lui-même immergé dans l'infini. Déjà le « Je » du « Je peux » n'est jamais donné sinon par une anticipation d'une aperception, c'est-à-dire sous l'horizon d'un infini. Mais si le Moi transcendantal apparaît déjà sous l'horizon de l'infini, cet infini ne peut pas être ancré dans celui-ci. Alors de quel type d'infini s'agit-il ?

Il s'agit de l'infini ou plutôt de l'*apeiron* du champ phénoménologique et de l'inconscient phénoménologique que l'on peut entre-apercevoir dans le *clignotement* du fini et de l'infini dans la rencontre avec la phénoménalité telle que Marc Richir la conçoit à l'époque des *Méditations phénoménologiques* : « la rencontre phénoménologique de la phénoménalité est tout à la fois rencontre de la facticité *incarnée* (y compris la mienne) des phénomènes, de cela qui les individue et les rend 'finis', et rencontre de l'*anonymat phénoménologique*, de cela qui, les désindividuant, les porte vers l'illimité. »<sup>31</sup> Pour s'ouvrir à cette phénoménalisation, on doit, selon Marc Richir, effectuer l'épochè phénoménologique hyperbolique qui consiste dans la mise entre parenthèse de toute forme d'intentionnalité. Une telle épochè s'opère, à chaque fois, dans le sens inverse de l'institution symbolique. Or, une fois cette épochè effectuée, ou, en d'autres termes, une fois le sujet défenestré, il ne reste qu'un double mouvement de l'apparition et de la disparition, ou encore la phénoménalisation en clignotement du phénomène en tant que *rien* que phénomène. Et selon Marc Richir le « moi », fût-il transcendantal, n'est pas une exception à cette phénoménalisation. Dans un passage de *Phantasía, Imagination, Affectivité* M. Richir récapitule les acquis de ses *Méditations* dans les termes suivants :

<sup>29</sup> Pour une analyse plus détaillée de la problématique d'une phénoménologie a-subjective, cf. Richir M., « Possibilité et nécessité de la phénoménologie a-subjective », in : *Jan Patočka – philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 101–120.

<sup>30</sup> Richir Marc, « La Défenestration », *L'ARC*, no. 46 : *Merleau-Ponty*, Aix en Provence, 1971 pp. 31–42.

<sup>31</sup> Richir Marc, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992, p. 54.

Je n'existe donc que sur fond d'un infini qui peut toujours me « reprendre », mais dont l'instance la plus originaire ou archaïque est l'enchevêtrement, à l'infini, des schématismes phénoménologiques donnant d'eux-mêmes « vie » à la « vivacité » du double mouvement lui-même, c'est-à-dire à la « vie » ou à la « vivacité » du « soi » dans le cogito hyperbolique.<sup>32</sup>

Les schématismes ici en question sont les schématismes du sens se faisant, et cela veut donc dire que le « moi » transcendantal – loin d'être le fondement stable d'un infini – n'est rien d'autre que l'écume sur la mer houleuse et infinie de la formation de sens dans lequel il peut se dissoudre pour ressurgir de nouveau à tout moment. C'est ainsi que ce moi s'ouvre à l'avènement imprévu du sens qui a le caractère d'un événement transposable dans le sens de Maldiney. Dans les termes de ce dernier on peut dire que c'est dans cette constellation que le moi est transmissible à l'événement de sens qui lui reste transmissible, c'est-à-dire que le moi s'ouvre à l'accueil de quelque chose qui ne lui était jamais possible, mais seulement virtuel.<sup>33</sup> Et c'est précisément à ce moment de l'analyse que, dans son article sur Marc Richir, László Tengelyi s'attache à mettre en relief le phénomène compris comme événement de sens ou, en d'autres termes, à insister sur « l'émergence du neuf dans la formation spontanée du sens. »<sup>34</sup> Et László Tengelyi d'ajouter un peu plus loin dans le texte : « Le neuf est quelque chose de présent qui n'a jamais été futur. Il surgit tout d'un coup sans avoir été anticipé dans une protention quelconque. C'est pourquoi il nous surprend. »<sup>35</sup> Cela étant le cas, il est désormais clair qu'il ne peut pas trouver son fondement dans l'infini potentiel compris comme ouverture par Husserl. Car celui-ci ne surgit qu'avec le Moi transcendantal et sa temporalisation en rétentions et protentions. Derrière cela se cache donc l'autre infini, l'*apeiron* du sens se faisant et du champ phénoménologique. Et Marc Richir de souligner à propos de ce dernier que « [l]e champ phénoménologique, ou le champ de l'inconscient phénoménologique dans son incessante schématisation sauvage, est un *apeiron* phénoménologique en „éternel” miroitement ou chatoirement de la phénoménalité. »<sup>36</sup>

L'infini potentiel du « Je peux » n'apparaît donc qu'avec la transposition architectonique, corrélatrice d'une *Stiftung*, et du même coup d'une déformation cohérente, de l'infini virtuel de l'ipséité du sens se faisant à l'ipséité du soi. Ainsi peut-on dire que l'infini potentiel est une transposition architectonique de l'*apei-*

<sup>32</sup> Richir Marc, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 241.

<sup>33</sup> Cf. Richir Marc, *Médiations phénoménologiques*, op. cit., pp. 48, 54.

<sup>34</sup> Tengelyi László, « La formation de sens comme événement », *Eikasia*, no. 34 – sep. 2010, p. 3.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>36</sup> Cf. Richir Marc, *Médiations phénoménologiques*, op. cit., p. 58.

ron phénoménologique à jamais virtuel, qui a lieu lors de l'institution du Moi transcendantal comme fixation du clignotement à l'horizon de l'infini. Et c'est seulement cet *apeiron* avec sa dimension transposable qui peut véritablement rendre compte du caractère d'événement de la formation du sens qui nous surprend sans jamais avoir été anticipé dans des protentions.

S'il est vrai que l'œuvre de László Tengelyi peut être lue comme une tentative de rendre compte du surgissement du sens dans l'expérience, il faut d'emblée supposer que ce qu'on appelle « sens » dépasse, d'une certaine manière, le cadre de ce qui est déjà disponible. En effet, s'il y a sens, il est toujours le sens de quelque chose qu'on ne peut pas anticiper à partir d'un système clos de renvois qui se referme sur lui-même. Au contraire : le sens ouvre et nous ouvre sur une altérité qui ne reste cependant pas une altérité pure, mais qui, en ayant sa propre ipséité, peut entrer en relation avec l'ipséité d'un soi. L'enjeu est alors de naviguer entre deux extrêmes : l'implosion du sens qui se referme sur lui-même et qui ne veut par là plus rien dire et, de l'autre côté, la dispersion de toute ipséité dans un infini sans bords. Le concept d'un infini virtuel, ou de l'*apeiron* phénoménologique qui sert comme *horizon* à toute formation de sens permet précisément d'articuler ce double aspect de la formation de sens : son caractère à jamais inépuisable est en même temps la possibilité de devenir sens *pour* une ipséité qui est celle d'un soi. En effet, si l'on peut parler, comme Maldiney, de transpossibilité, il faut autant accentuer le « *trans* » que la « *possibilité* ». Ce que nous avons essayé de montrer dans le présent article c'est que le caractère transcendantal de la formation de sens nous pousse à construire – par construction phénoménologique – le concept d'un *apeiron* qui est comme une condition transcendantale de l'infini potentiel du « je peux ». Et c'est précisément cette dimension transcendantale qui permet également de saisir la formation de sens comme événement.

**István Fazakas**, ancien élève étranger de l'Ecole Normale Supérieure et du programme Erasmus Mundus Europhilosophie, s'intéresse principalement à la phénoménologie du sens et de l'imagination. Il prépare actuellement une thèse sur la *phantasia* en phénoménologie sous la direction de Karel Novotný à la Faculté des sciences humaines de l'Université Charles à Prague. Il participe également dans le projet de recherche « Performativity in Philosophy: Contexts, Methods, Implications » à l'Académie tchèque des sciences.

E-mail: fazakasisti@gmail.com