

SUBLIME, TRAUMA, MALÉDICTION. PASSAGES ET ENTRAVES ENTRE SENS ET EXPRESSION

PABLO POSADA VARELA

Abstract

This paper deals with some fundamental aspects of the work of the Hungarian philosopher László Tengelyi. We will study how lived sense and expressed sense relate to each other in the light of three fundamental experiences: the sublime, the trauma, and the curse, or what Tengelyi names the diabolic or demonic. Appealing to some basic concepts in Tengelyi's work as those of the unprethinkable and the unavailable, transpassibility and transpossibility, *Sinnbildung* and *Sinnstiftung*, we shall illustrate how the very element of narrativity plays a key role in the transition between the lived sense and its expression.

1. Penser la rencontre : de la profondeur architectonique de l'a priori de corrélation

Qu'est-ce que faire du sens ? Et, plus concrètement, qu'est-ce donc, dans une vie et pour une vie, que faire du sens ? Voilà des questions auxquelles László Tengelyi s'est confronté tout au long de son œuvre. Notons, tout d'abord, que l'aventure du sens se présente comme un processus articulé qui, de son *incipit*, sorte d'illumination qui est toujours une *rencontre*, débouchera sur une *expression*, stade ultime de l'appropriation du sens. En tout premier lieu, nous avons affaire à l'étincelle du sens, c'est-à-dire, à une « rencontre » – entendue d'une entièrement générique¹ – avec un sens à faire. En effet, il y a, dans l'histoire d'une vie,

¹ Sur ce point, on peut consulter les deux ouvrages, extraordinaires, de van Kerckhoven Guy: *De la rencontre. La face détournée*, Paris, Hermann 2012 et *Le présent de la rencontre. Essais phénoménologiques*, Paris, Hermann, 2014.

des rencontres insoupçonnées avec du nouveau, de l'inattendu. S'il y va de vraies rencontres, celles-ci ne sauraient nous laisser indemnes si bien qu'elles nous réassignent au plus profond de nous-mêmes et peuvent aller jusqu'à changer notre vie. De quel genre d'événements s'agit-il ? Tout bien réfléchi, le type externe d'événe-mentalité est, ici, extrêmement large, et ce à proportion du fait que l'essentiel ne se joue justement pas dans l'apparence externe de l'événement en question, mais dans le sens qui y fait irruption. Aussi, il peut s'agir d'une rencontre avec autrui, mais il peut tout aussi bien s'agir, par exemple, d'une rencontre avec un beau paysage, ou bien avec une œuvre d'art picturale, musicale, théâtrale ou bien avec le sens d'un poème. Si tant est que ce soient de vraies rencontres – i.e. des rencontres où quelque chose se joue et se noue – ces rencontres entraînent toujours une rencontre non seulement avec quelque chose d'extérieur à nous (au sens de l'immanence intentionnelle ou transcendance dans l'immanence), mais aussi une rencontre avec une part enfouie de notre affectivité (au sens de l'immanence réelle). Il s'agit, tout simplement, de la part qui s'en trouve touchée. C'est précisément de ce fait et à cette occasion (littéralement con-tingente), qu'elle émerge, en attestant par là une architectonique au sein de l'immanence réelle. Celle-ci n'apparaît donc plus comme étant d'une pièce, mais bel et bien striée, architectoniquement scandée. Autrement dit, il y a du proto-ontologique *reell*, du proto-ontologique *reell-immanent*, et c'est d'ailleurs cette immanence réelle qui, se découvrant originairement étagée, en fournit l'attestation première. L'a priori de corrélation se maintient tout au long de l'architectonique.

C'est ce fait architectonique fondamental qui, justement, relativise l'apparence externe de la rencontre dès lors qu'elle nous met, étrangement, « face à » une altérité interne *propre*, à une altérité immanente vers laquelle, tout d'un coup, et précisément à la faveur de cette rencontre, se fraye un passage (par transpassibilité) et la promesse d'une fécondité (transpossible). Les rencontres revêtent donc des aspects très différents, et peuvent même paraître banales. Ainsi, il peut tout aussi bien s'agir d'un simple *Einfall* qui, d'abord imperceptible et drapé de banalité, s'avérera, par après, riche de sens. Aussi peut-il y avoir de la rencontre inaperçue comme telle, à l'occasion de moments parfaitement anodins où le fait d'être là, d'être au monde, devient tout de suite poignant, et en appelle au sens depuis les racines – insistons sur la façon dont l'a priori de corrélation s'étale tout du long de l'architectonique – de notre affectivité. Une carrière inconnue et, pourtant, ô combien nôtre, s'y fait espace. C'est là tout le paradoxe d'une altérité au sein de l'immanence réelle. Altérité féconde mais qui peut aussi prendre – comme on le verra par la suite – la forme, tantôt brutale, tantôt insidieuse, d'un étranger intime évitant la vie du sujet, corrodant sa *Leiblichkeit*. Il y va là d'un indisponible non

fécond ni fécondateur, et entravant toute transpassibilité à des altérités concrètes. En effet, force est de constater qu'il y a aussi, bien entendu, des événements brutaux, à même de casser le sens d'une vie. Qu'est-ce à dire ?

Il y a des événements dont le caractère imprévisible produit, pour le dire ainsi, une trop grande solution de continuité. La vie ne peut plus se reprendre. Ainsi, il y a de l'imprévisible amenant une brisure qui peut s'avérer définitive : le faire du sens languit, n'arrive pas à s'en remettre, à se réenclencher, à se reprendre à la racine. Le sujet subit. S'il lui arrive de se reprendre, ce n'est qu'à la faveur d'initiatives locales, de décisions instrumentales n'engageant point le tout de sa personne. Quelque chose s'est figé ailleurs. Il peut même arriver que le tout d'une vie, jusque dans sa *réalité* la plus profonde, devienne fantomatique, irréaliste. En fin de compte, l'expérience est tantôt hantée (figures du trauma, du diabolique, des psychopathologies), tantôt nourrie (figures du sublime) par de l'imprévisible. Essayons d'affiner le sens de cette notion. Nous finirons par la conjuguer avec la notion d'indisponible, pour en appeler au pair transpassible/transposable, qui permettra un éclairage complémentaire de cette étincelle du sens se faisant qu'est l'imprévisible.

2. L'imprévisible et l'indisponible à la lumière des concepts de transpassibilité et transposabilité

Rappelons que le terme « imprévisible » est, au tout premier chef, une façon de traduire l'expression « *das Unvordenkliche* » de Schelling. L'imprévisible est ce qui est réel avant d'avoir à s'annoncer comme possible, avant d'avoir été possible. C'est donc ce qui, dans l'expérience, met à mal le système de l'Idéal transcendantal, regroupant toutes les possibilités. L'imprévisible est donc ce qui nous prend, irréductiblement, de court. Il est un autre caractère de cette rugosité propre à l'expérience et qui, somme toute, nous dit qu'il y a bel et bien expérience (et non, une sorte d'hallucination sur mesure) : corrélé au caractère d'*imprévisibilité*, il ne s'y confond pourtant pas, il s'agit du caractère d'*indisponibilité*. L'expérience, pour autant qu'elle est ex-périence, donc traversée tout en frottements, comporte nécessairement de l'indisponible. Or, comment se conjuguent ces deux termes ? L'imprévisible est, en un sens, la façon dont se *réalise* l'indisponible. L'imprévisible est la modalité d'avènement d'effectivité qui n'était pas de l'ordre du possible, qui était donc indisponible.

Reprenons cette conjugaison variable entre l'imprévisible et l'indisponible à la lumière d'autres catégories. Nous pensons, au tout premier chef, aux catégories

introduites par H. Maldiney, à savoir, celles de transposable et de transpassible². Afin de montrer l'articulation qui s'y joue, questionnons ce qu'est la transpassibilité au transposable. Qu'est-ce donc que la transpassibilité du transpassible ? Le transposable correspond justement à une possibilité im-prévisible (et foncièrement indisponible) dont l'accès n'est « possible » que par transpassibilité³. Qu'est-ce donc que la transpassibilité ? Elle est cette capacité qu'a une subjectivité d'accéder à de l'indisponible. Or, cette capacité est loin d'être toujours ouverte. Qui plus est, elle est constamment menacée. Autrement dit, la transpassibilité comme « capacité » imprévisible d'accéder à l'indisponible n'est justement pas une *disposition*. La disposition à l'indisponible n'est pas « à disposition ». Elle n'est pas une disposition au premier degré. Elle ne saurait être disposée. Encore moins constituer un quelconque dispositif. Il n'est pas en notre pouvoir de disposer de cette « disposition » qu'est la transpassibilité. Cependant, et malgré sa foncière volatilité, elle est essentielle à l'humain : si sa « possibilité » n'est pas mobilisable sur commande, son impossibilité, son encombrement, se fait *sentir* et nous dés-humanise. C'est, en effet, le propre des modalités psychopathologiques. Celles-ci représentent, en un sens, autant de modalités d'entraves à la transpassibilité. Ces entraves sont plus ou moins directement ressenties ou inconscientes sous la forme d'un malaise que recouvrirait l'exubérance d'une fécondité toute apparente (le cas le plus éclatant étant celui de la fuite des idées, qui, de prime abord, peut apparaître au sujet comme une sorte de transpassibilité *en blanc*, extrêmement large et généreuse, s'épanchant sans entraves). Or il n'en est rien, et le malaise, sous ce bariolage d'amorces de sens sitôt tronquées, finit par percer à jour. Malaise qui, justement, trahit ce qui, au fond, n'est, quoi qu'il en paraisse, qu'un défaut de transpassibilité.

Tout bien réfléchi, être, en tant que sujets, transpassibles au transposable n'est qu'un fait accompli qui ne peut, en dernière instance, se montrer qu'*après coup*. En d'autres mots, le *fait* de notre transpassibilité au transposable ne peut être attesté, en dernier ressort, que de par l'advenue du transposable lui-même. Il est important de s'entendre sur ce point capital. En effet, la transpassibilité n'est donc jamais fixée. Elle ne consiste pas en une série de catégories qui prédétermineraient à l'aveugle ne fût-ce que les pourtours d'un supposé « transposable = X ». Les limites du transpassible sont, par définition, indéfinissables. On peut, bien enten-

² Cf. Maldiney Henri (1991), « De la transpassibilité », in : *Penser l'homme et la folie*. Grenoble J. Millon, 2007 (3^{ème} édition).

³ Le lecteur peut aussi consulter notre article « L'imprévisible et l'indisponible. Sens, expression et narrativité dans l'œuvre de László Tengelyi », *Eikasia*, 64, Oviedo, 2015, pp. 307–330 dont le présent article constitue une refonte et un prolongement.

du, sentir, à certains instants de notre vie, une aptitude à la transpassibilité, une « disposition » à l'indisponible (de type transpassible). Or cette « disposition » (au second degré) n'assure de rien du tout, et ne saurait se phénoménaliser comme telle (en ce qui serait une réification des conditions de possibilité elles-mêmes, une sorte de proto-phénomène de la phénoménalité elle-même). En tout cas, bien qu'elle paraisse prendre épaisseur phénoménologique, sous la forme d'un certain bien-être, d'une sereine jovialité, la transpassibilité comme telle n'assure pas, de sa *parence*, l'avènement *effectif* d'un transpassible.

Corrélativement, et pour la même raison, des périodes mornes et apparemment imperméables au transpassible peuvent, soudainement, se découvrir transpassibles à l'occasion de l'émergence d'un transpassible. Corrélativement, il y a certaines phénoménalisations au second degré de l'indisposition à l'imprévisible, c'est-à-dire, de la non transpassibilité comme telle, par exemple sous la forme de la tristesse, de la fermeture, de l'étouffement, de la dépression. Or, la non transpassibilité ne s'installe pas non plus pour y rester. Toute figée qu'elle soit – et c'est bien ce qu'elle a de menaçant quand on y plonge – elle peut, heureusement, se laisser surprendre, s'absenter pour un moment de sa pesanteur ; s'en absenter l'instant, justement, d'un imprévisible qui, contre toute attente, et bravant la plus morne des in-dispositions, fait irruption, écarquillant par là une non transpassibilité au transpassible qui menaçait de devenir structurelle, d'étrangler toute possible incarnation d'un sens nouveau. Ainsi, à l'instar de la transpassibilité elle-même, et de ce que nous en disions plus haut, il y a donc aussi, fort heureusement, une foncière non-transcendantalité de la non-transpassibilité : cette dernière ne peut pas faire structure une fois pour toutes et sans retour possible ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, malheureusement, dans l'« Histoire d'une vie », des seuils de non-retour, des irréversibilités ; cependant, précisément parce que l'« Histoire d'une vie » a tout aussi bien sa « région sauvage » (Tengelyi mettant ici à contribution un concept d'inspiration merleau-pontienne), il est impossible de statuer une fois pour toutes sur la non-transpassibilité elle-même. Autrement dit, la non-transpassibilité est suffisamment non achevée (quoi qu'il en paraisse) pour pouvoir quelque chose d'autre que du non-événement à répétition : elle garde une secrète coalescence avec ses propres ressources en transpassibilité, donc avec ceci que Tengelyi appelait la « région sauvage » de toute vie ; mais à ceci près que cette coalescence est braquée, écartée, repliée, et c'est en ce sens précisément que, dans bien des cas, un travail thérapeutique s'impose à elle.

Au demeurant, c'est précisément cette grâce imprévisible du transpassible (et la soudaine transpassibilité à celui-ci) qui peut enclencher la guérison d'une dépression ou même d'une psychose mélancolique. Il y a de ces moments de créa-

tion salvifiques où, tout en étant soi, le sujet s'y absente, se passe de son passé symbolique, et renaît à soi à l'occasion d'un sens. Soudainement, tout se laisse reprendre (spatialiser, temporaliser) sous un jour nouveau. Or, avions-nous avancé, l'imprévisible peut, lors de certaines expériences, *coaguler*, et se poser en travers, de façon à produire une rupture (traumatique) de la transpassibilité au transpossible. Retenons, en tout cas, que l'imprévisible et l'indisponible peuvent nourrir l'expérience et l'inspirer, mais hélas, tout aussi bien, la hanter, l'effrayer, la paralyser, la figer, l'obséder, l'arraisonner et, somme toute, l'appauvrir. László Tengelyi aura eu le grand mérite d'explorer l'immense variété de ces possibilités imprévisibles, de ces impossibilités (ou non-(pré-)possibilités) pourtant possibles *ex post*, effectives, ayant eu lieu. Ces imprévisibles sont tantôt ressourçants, tantôt traumatiques, pour ne citer que les extrêmes d'une gamme affreusement complexe et bariolée, elle-même réfractaire, par définition, à tout étalement sous la forme d'un Idéal Transcendantal. On ne saurait, tout au plus qu'y déceler de vagues modalités dont on entrevoit – avions-nous dit – les extrêmes. Or, justement, l'imprévisible/indisponible ne se joue pas exclusivement sur ces deux extrêmes du spectre affectif-expérientiel que sont le trauma (coupant le sens, le délitant), et le sublime (ouvrant au sens depuis sa racine et, partant, y ouvrant à neuf). On finira justement cet article en nous penchant sur une autre modalité de la formation de sens, à savoir, l'expérience du diabolique, ou plutôt, l'expérience hantée par le diabolique.

3. Les deux extrêmes de la formation de sens : le sublime et le trauma

3.1 L'ineffable sublime

En ce qui concerne le sublime, l'exemple d'un poème de Federico García Lorca dont nous avons traité à d'autres occasions illustre parfaitement certains des points essentiels que nous voudrions mettre en lumière :

« Autrement » / « *De otro modo* ».

Sur la plaine du soir le feu de joie / *La hoguera pone al campo de la tarde*
Met des ramures de cerf en furie. / *unas astas de ciervo enfurecido.*
Tout le vallon s'étend. Sur son dos / *Todo el valle se tiende,*
Caracole un léger zéphyr. / *por sus lomas, caracolea el vientecillo.*

L'air s'affine en cristal sous la fumée / *El aire cristaliza bajo el humo,*
Comme un œil de chat jaune et triste / *ojo de gato triste y amarillo.*
Moi, dans mes yeux, je me promène / *Yo en mis ojos me paseo por las ramas,*
Par le feuillage qui s'en va le long des rives / *las ramas se pasean por el río.*

Il me revient des choses essentielles, / *Llegan a mí mis cosas esenciales*
Ritournelles de ritournelles. / *son estribillos de estribillos.*
Parmi l'arrière-soir peuplé de joncs, / *Entre los juncos y la baja tarde,*
« Federico », curieux que j'ai ce nom / *qué raro que me llame "Federico".*⁴

Ce poème, étrange et fascinant, nous met sur la piste de plusieurs des éléments auxquels on aura à se confronter dans les pages qui suivent. Essayons, pour le moins, d'en repérer quelques-uns.

I. Citons, en premier lieu, ce sur quoi se termine le poème, à savoir le nom propre du poète : « Federico ». Il s'agit là, de toute évidence, d'une nomination, voire d'une expression qui apparaît, soudainement, dans toute son insuffisance, dans tout son cuisant arbitraire.

II. L'arbitraire du nom – comme emblème paroxystique de toute expression – révèle *a contrario* ce sur fond de quoi il se dégage, ce sur quoi il paraît tomber : l'abîme d'une ipséité concrète, non pas tissée de signifiants, mais faite d'une sorte d'accrétion innommable. La force de cette concrétude ipséique, émergeant à l'occasion d'une expérience sublime, vient à vider le nom propre de toute pertinence. Ce dernier apparaît comme la coquille vide qu'il est et que, tout bien pesé, il a toujours été. Cette étrangeté s'emparant soudainement du nom propre n'est que le revers d'une ipséité nouvellement ressourcée dont la concrétude ne dépend pas d'une quelconque nomination. Il s'agit, à vrai dire, d'un sens en deçà de toute expression ; le nom propre étant, justement, comme l'emblème du versant « expression » de la vie du sens.

III. Comment se donne la concrétude de cet *ipse* ? Elle se donne comme un sens à faire. C'est donc une concrétude qui n'est pas de tout repos. Elle est là ; avec sa consistance à elle. Elle fait figure d'altérité, mais elle est pourtant concrétude « se faisant ». C'est bien pourquoi la surprise concernant le nom propre exprimée tout à la fin du poème fait signe vers un sens à faire ; tout en consignait l'insuffi-

⁴ Ce poème appartient à la série des "Canciones para terminar", reprises dans le recueil *Canciones* (1921-1924). Ce poème ou, comme disait Lorca, cette « chanson pour finir » est dédiée à son ami et poète (appartenant aussi à la génération dite « de 1927 ») Rafael Alberti. On reprend la traduction française contenue dans le tome I des *Ceuvres Complètes* de Federico García Lorca dans la bibliothèque de la Pléiade (no. 291), édité par André Belamich, et paru le 24 septembre 1981. On y adosse pourtant le texte original espagnol.

sance du nom propre lui-même. Or, cette concrétude, sens, à faire, certes, recèle, disions-nous, une étrange consistance ayant en elle-même son propre centre de gravité. Elle se présente donc comme l'*imminence* d'un sens, et partant comme une énigme dont on pourrait presque caresser les pourtours.

IV. Le monde, le côté « monde » de l'a priori transcendantal de corrélation, surgit lui-aussi depuis une profondeur inédite. Des renvois jusqu'alors insoupçonnés se mettent en place : la rivière, les branches, l'après-midi, l'air cristallisé, bref des agencements inconnus des sensibles, des concrescences inouïes. Ces agencements semblent aussitôt couler de source. Pourtant, ils se trouvent, le plus souvent, étouffés et, pour le moins, autrement découpés. Ces découpages habituels des sensibles, subitement levés à l'aune du sublime, sont en stricte correspondance avec un « nom propre », c'est-à-dire, avec ce registre des êtres et des choses auquel les noms propres ont cours et peuvent encore fonctionner comme repères pertinents. Ce n'est là qu'une autre confirmation de l'a priori de corrélation, à ceci près qu'il y va d'une instance architectoniquement dérivée de l'a priori de corrélation lui-même. De la même façon, les concrescences de sensibles insoupçonnées sont en coalescence, du côté affectif de la concrescence transcendantale, avec un noyau ipséique qui, lui aussi, fait surface de façon inopinée, déplaçant par là le nom propre, dès lors déchu, dépossédé de toute pertinence. Ainsi, cette toute dernière irruption des profondeurs de monde n'est pas, comme d'aucuns s'évertuent à le souligner, une « rupture » de la corrélation, mais bel et bien une confirmation de l'a priori de corrélation lui-même à un autre registre, et ce dans la mesure où il représente aussi une part insoupçonnée d'affectivité qui, en coalescence avec ces profondeurs de monde, émerge tout aussi bien par la force de la concrescence elle-même. Nous avons donc non seulement une confirmation de l'a priori de corrélation, mais aussi et surtout l'attestation de son étagement, de son organisation architectonique.

V. C'est bien pour cela que nous sommes, désormais, en position de comprendre ce paradoxe qui veut que ce qui m'est, au fond, le plus proche, le plus essentiel, m'apparaît, depuis un certain registre architectonique (celui où je me trouve le plus souvent), comme une altérité intime, comme venant d'ailleurs. C'est ainsi que García Lorca pourra écrire « *vienen a mí mis cosas esenciales* ». Littéralement : « viennent à moi / me parviennent mes choses essentielles / ce qui m'est essentiel / les choses qui me sont essentielles ». Cette altérité intrinsèque⁵ est celle

⁵ Nous employons ici l'expression en un sens bien plus large que celui de l'étranger intime ou de l'inquiétante étrangeté. Nous nous référons, ici, et à ce stade de notre discours à un phénomène fondamental, à un simple écart matriciel où pourrait, par ailleurs, venir se greffer un cas d'étranger intime (mais pas nécessairement et, surtout, pas exclusivement). Nous aurons à revenir sur le cas de l'étranger intime et de l'inquiétant étrangeté dans le tout dernier point de ce travail, concernant le diabolique.

qui révèle, justement, l'étagement architectonique de mon expérience. Il s'agit d'une altérité par rapport à celui que je suis ; c'est-à-dire, à celui que je suis *aussi*, et même de façon *plus essentielle*, à des registres architectoniques plus profonds. C'est précisément à ces registres de profondeur que celui que je suis (que je suis aussi, par ailleurs, et très essentiellement) se trouve être en concrescence avec ces lointains de monde que nous venons de décrire dans le point précédant.

3.2 L'ineffable traumatique

Mais il n'en reste pas moins qu'il y a aussi des événements brutaux, c'est-à-dire, un imprévisible d'une toute autre espèce, désormais à même de briser le sens d'une vie, produisant un choc sans relais possible, un choc vitrifiant empêchant le sens de se reprendre. Qui plus est, l'empêchant de se reprendre à sa racine, donc d'accéder au sublime, cette scission bancale, cette *Spaltung* réifiée, se faisant sentir dans le tout d'une vie, et se soldant non seulement par une fermeture à des concrescences de monde, mais aussi, corrélativement (et selon la stricte logique de l'a priori de corrélation), en un confinement de l'affectivité à un registre architectonique superficiel. Or, l'épaisseur affective de chaque registre (même des registres les plus superficiels et les plus ontologiquement stables) est redevable de la transpassibilité à d'autres registres. Il faut donc que cette transpassibilité, bien que non actualisée, soit tout de même « transpossible ». Dans le cas contraire, même les registres les plus normaux et normés deviennent affectivement invivables. Or, c'est cette transpassibilité que l'imprévisible traumatique vient casser. Cela produit bien plus qu'un simple confinement architectonique tout juste coupé de l'archaïque : c'est toute la vie du sujet, jusques et y compris dans son immédiateté la plus banale, qui s'en trouve touchée ; plus concrètement affectée de nullité, et ce, encore une fois, jusque dans sa *réellité* la plus immédiate et la plus architectoniquement dérivée. Le sujet en vient à ne plus se sentir. Il devient fantomatique, irréal.

Donnons-en un exemple. Il s'agit d'une lettre du roi d'Espagne Philippe IV dirigée à sa conseillère spirituelle, la sœur María de Ágreda. La lettre se réfère à une perte douloureuse ; elle est écrite juste après la mort de son seul fils (et, partant, seul prince héritier) Baltasar Carlos. Cette perte vient s'ajouter à deux autres pertes dans l'espace à peine cinq années : celle de son autre fils, Ferdinand, frère cadet de Baltasar Carlos, et celle de sa femme Isabel. Voici les mots de Philippe IV :

Les prières ne servirent point pour mouvoir l'esprit de Notre Seigneur en faveur de la santé de mon fils. Je reste, pour ma part, dans l'état que vous pouvez imaginer, car j'ai perdu le seul fils que j'avais [...] j'offre à Dieu ce dur coup, qui, je vous l'avoue, me

retrouve le cœur transpercé et dans un état où je ne sais plus si ce qui me traverse / ce qui passe à travers moi / ce dont je fais l'expérience est rêve ou vérité.⁶

À vrai dire, nous avons ici affaire à deux extrêmes de la frise, longue et bariolée, des rapports entre sens et expression. Ces deux extrêmes ont toutefois ceci de commun qu'ils achoppent, tous deux, sur des cas d'interruption de l'expression. Ce sont donc, dans les deux cas, des expériences se situant au *seuil* de l'expression : seuil d'entrée infinie et indéfinie pour le sublime, générant une démultiplication des expressions possibles, seuil de non expression et de déperdition du sens, possible seuil de non-retour pour le trauma. Or, voilà que, entre ces deux extrêmes, il y a toute une gamme de déclinaisons de l'imprévisible et de l'indisponible ayant trait tout aussi bien à la formation de sens, qu'à son lent délitement, voire évaporation. Ces infinies modulations, aux multiples passages et effets tunnel, reposent sur l'élément de la narrativité. C'est donc du point de vue de la narrativité (certes virtuelle dans ces cas limites que sont le sublime et le trauma) qu'il convient de poser la question des rapports entre le sens et l'expression. László Tengelyi est passé maître dans le traitement de cette difficile question.

4. Ipséité et narrativité

C'est sur ces difficiles questions, à peine effleurées, concernant les multiples rapports entre sens à exprimer et expression du sens que s'ouvre l'ouvrage de Tengelyi *L'Histoire d'une vie et sa région sauvage*⁷. L'élément de ces rapports est celui de la narrativité. Tengelyi nous présente une première déclinaison de cette interrogation à l'occasion d'une discussion entre Paul Ricœur et Alasdair MacIntyre: « Le concept d'histoire d'une vie est en effet marqué par une ambiguïté manifeste : il désigne tout aussi bien l'expérience vécue que l'histoire racontée – ou racontable – d'une vie. »⁸. Il faut donc retenir l'idée de deux milieux du sens, à savoir, « l'expérience vécue » et « l'histoire racontée ». Le premier chapitre du

⁶ « Las oraciones no movieron el ánimo de Nuestro Señor por la salud de mi hijo que goza de su gloria. No le debió de convenir a él ni a nosotros otra cosa. Yo quedo en el estado que podéis juzgar, pues he perdido un solo hijo que tenía, tal que vos le visteis, que verdaderamente me alentaba mucho el verle en medio de todos mis cuidados [...] he ofrecido a Dios este golpe, que os confieso me tiene traspasado el corazón y en este estado que no sé si es sueño o verdad lo que pasa por mí ». Lettre de Felipe IV à sor María de Ágreda de octobre de 1646, citée dans: Suárez Fernández, Luis, y Andrés Gallego, José, *Historia general de España y de América* / Tome VIII *Crisis de la hegemonía española: siglo XVII*, Madrid, Rialp, 1986.

⁷ Tengelyi László, *L'Histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Jérôme Million, 2005.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

prélude pose la question de savoir d'où vient l'ipséité, de quoi est-elle redevable en dernière instance. Et Tengelyi de s'exprimer en ces termes : « La question se pose de savoir si c'est la seule histoire racontée d'une vie, le seul récit, qui sert de fondement pour l'identité de soi-même, ou bien si l'unité de cette histoire racontée ne fait que refléter et exprimer l'unité vécue de l'histoire de cette vie. »⁹

Notons donc que double est la source de l'ipséité : 1) d'un côté, l'unité conceptuelle, voire téléologique du symbolique, et 2) de l'autre, l'unité réfléchissante du phénoménologique¹⁰. Cette toute dernière est de l'ordre d'une cohésion sans concept comme aurait dit Merleau-Ponty. Elle est, en dernière instance, le répondant expérientiel de la première des unités, que nous avons nommée conceptuelle, téléologique et symbolique. En tout cas, c'est l'unité phénoménologique qui doit faire figure de pierre d'achoppement pour l'unité conceptuelle ou narrative. Retenons, pour l'heure, que leur caractère disparate n'est pas sans soulever de graves problèmes.

Le débat entre Ricoeur et M^c Intyre amène une question capitale, à savoir : à quel point l'ipséité d'un sujet est redevable d'une identité narrative ? Et bien encore : à quel point l'ipséité pourrait-elle l'être de façon *exclusive* ? Bien entendu, c'est ce cas limite qui est, ici, vraiment révélateur. On pourrait le reformuler comme suit : l'ipséité du sujet, pourrait-elle exclusivement ne se soutenir *rien que* d'une identité narrative ? C'est à cette occasion que Tengelyi mettra en avant la distinction entre une identité imposée de l'extérieur et une identité *découverte*, cette dernière conférant toute son épaisseur à l'expression (sans que, bien entendu – nous aurons à y revenir – le sens puisse passer entièrement dans l'expression) :

Ricoeur dit expressément qu'en racontant des histoires à propos de nos vies, nous essayons de découvrir, et non pas de nous imposer de l'extérieur, l'identité narrative qui nous constitue. Or, il est évident qu'aucun récit ne saurait découvrir l'identité de soi-même si elle n'était rien autre qu'un produit de la création narrative.¹¹

En effet, comme l'indique L. Tengelyi dès la préface de *Histoire d'une vie et sa région sauvage*, et ce à l'instar de Thomas Mann, il ne suffit pas à la vie *vécue* d'être vécue pour être *sue*, ou, pour le dire autrement, le sens du temps ne nous est pas, à nous, hommes, accessible à *même le temps* « comme temps même, comme tel, en soi et pour soi » nous dit Thomas Mann, mais seulement « comme temps terrestre

⁹ *Idem.*

¹⁰ Cette distinction fait écho à la distinction entre le symbolique et le phénoménologique chez Marc Richir.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

et humain »¹². Nous sommes donc, d'une façon ou d'une autre, condamnés à nous écarter du vécu pour nous l'approprier et pour nous en approprier le sens, et c'est bien ce que nous faisons *en nous le racontant*. C'est à ce propos que Tengelyi nous rappelle la formule de Ricœur selon laquelle l'identité de soi-même est « un mixte instable entre fabulation et expérience vive »¹³.

Dès lors, se pose à nous la question de savoir ce qui *vivifie* la fabulation. Et voilà qui peut aller et, en un sens, se doit toujours d'aller à l'encontre du récit, ou du moins à l'encontre des attentes que le récit avait suscitées depuis sa narrativité. Si la vie est un « tissu d'histoires racontées » comme nous dit Ricœur, il y a des lieux d'émergence spontanée d'un sens « qui se soustraient [*scil.* les lieux d'émergence] à l'emprise de tout sujet conscient, parce qu'il ne se laisse ramener à aucune donation de sens »¹⁴. De l'inattendu rencontré dans l'expérience *déchire* ce « tissu d'histoires », et ce selon un « processus immaîtrisable qui donne naissance à un sens nouveau »¹⁵. En effet, les concepts d'histoire d'une vie et d'identité de soi sont deux concepts inséparables à ceci près, précise Tengelyi, que cette inséparabilité n'entraîne ni leur indiscernabilité, ni non plus leur totale indissociabilité :

Si nous disons que l'histoire d'une vie est le lieu de naissance d'un sens spontané, tandis que l'identité de soi-même est bien plutôt l'enjeu principal des efforts qui cherchent à fixer ce sens indisponible en lui conférant l'unité d'une visée intentionnelle, il devient alors clair qu'il s'agit ici de deux choses différentes, même si ces deux choses sont indissolublement liées l'une à l'autre.¹⁶

Nous avons donc deux forces, deux vecteurs non autonomes, dépendant l'un de l'autre, mais en passe de s'autonomiser, en imminence d'envelopper l'autre extrême de ce tissage tendu. Les mots suivants recèlent toute la tension du concept d'expérience qui est ici à l'œuvre : « On défendra l'hypothèse que toute expérience vécue est en rapport avec l'émergence spontanée d'un sens dépossédé, tandis que l'expression conceptuelle et linguistique de cette expérience est nécessairement fondée sur une fixation de sens rétroactive. »¹⁷. Revenons brièvement au poème de García Lorca et à ce mystérieux vers qui dit : « *vienen a mí mis cosas esenciales* » (littéralement : « viennent à moi mes choses essentielles »). Il est difficile de concevoir que le plus propre d'une subjectivité puisse être en même temps le plus

¹² *Ibid.*, p. 6.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

indisponible, que le plus propre soit, au fond, in-appropriable, cet in-appropriable maintenant, l'une hors de l'autre, expérience et expression. Ainsi, quant au soi, une expérience sans expression finit par s'abîmer dans l'immédiate ineffabilité de son vécu. De même, une expression sans expérience ferait complètement passer une subjectivité du côté d'une identité narrative qui, dès lors, deviendrait fantomatique comme Tengelyi le signalera, dans *Erfahrung und Ausdruck*¹⁸, à l'instar de Thomas Mann. C'est l'indissolubilité narrative de cet in-appropriable expérientiel qui constitue l'étoffe phénoménologique de l'ipséité. La subjectivité doit justement se tenir dans cet écart qui est diacritique, comme nous le rappelle Merleau-Ponty.

5. Expression et temporalisation du sens.

Retraçons à nouveaux frais l'expérience de l'expression d'un sens. Notons que nous parlerons de l'*ipse* d'un sens *en général*, ce qui inclut, tout aussi bien, l'*ipse* (au sens large) de mon *ipse* (au sens étroit), c'est-à-dire l'*ipse* du sens que je suis moi-même et que je (me) suis à moi-même en me « racontant » (à moi et aux autres).

Dans un premier moment, une expérience de dépossession laisse place à l'*ipse* d'un sens qui nous fait rencontre et nous dépossède de nous-mêmes, nous *éclipse*. Dans un deuxième moment, une partie de ce sens – une partie de cette expérience – advient à l'expression. Soulignons encore une fois le paradoxe de l'expérience d'un sens dépossédé qui, tout en étant une expérience nôtre, l'est aussi de quelque chose d'indisponible, dont le surgissement est imprévisible. Ce sens dépossédé accède, pour une part, à l'expression, et ce moyennant certaines ressources du langage qui le fixent et le rendent disponible. Bien entendu, les repères symboliques auxquels le sujet de la narration a recours n'éliminent pas pour autant une part indisponible qui, adossée à la partie exprimée, constitue bien ce qui, au fond, fera la vie du sens, et fera même que la part déjà exprimée du sens ait du sens, c'est à dire, qu'elle fasse signe vers son indisponible comme ce qu'il en reste encore à dire. Nous comprenons donc que le passage du sens vécu à l'expression n'est jamais total.

¹⁸ Tengelyi László, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. La Haye, Springer, 2007.

5.1 L'immémorial et l'immature. Temporalisation et proto-temporalisation

Afin de cerner de plus près le vif de l'expérience de l'expression, et de la saisir dans sa temporalisation concrète, rapportons-nous au chapitre V de l'ouvrage de Tengelyi *L'Expérience retrouvée*¹⁹. Nous en retiendrons que la subjectivité est, au plus profond de son être, engrenée sur des rythmes de mondes (de mondes *au pluriel*) qui la dépassent et qui, néanmoins, réveillent par là même l'indisponible d'une affectivité archaïque qui, autrement, serait demeurée enfouie. Il s'agit là de rapports archaïques de concrescence qui ne périssent pas, qui ne s'usent pas selon le rythme propre aux affairments humains. C'est depuis les massifs de l'immémorial et de l'immature qu'émerge le neuf nous précise Tengelyi:

[...] le neuf vient des mondes qui, étant „originellement désaccordés“ par rapport au monde de tout phénomène de monde spécifique et même par rapport à tout phénomène de langage possible, dépassent les possibilités actuellement ouvertes, tout en exerçant une influence sur la temporalisation de tout phénomène-de-monde spécifique et des phénomènes de langage correspondants.²⁰

La subjectivité comme phase de présence est traversée par des rythmes qui la constituent et qui pourtant la dépassent amplement. Néanmoins, une trace est laissée en elle de choses ou mouvements archaïques de toujours qui ne vieillissent pas au même rythme que nous. Dès lors que notre affectivité y plonge, ces mouvements nous rajeunissent et nous donnent à entre-apercevoir ce qu'est l'éternité.

En effet, cette éternité prend les traits d'un revirement entre un passé transcendantal (l'« à jamais immémorial ») et un futur transcendantal (l'« à jamais immature »). Entre ces deux massifs imposants se jouent des proto-temporalisations multiples qui n'ont *pas le temps* de se temporaliser, et c'est justement ce « ne pas avoir le temps » qui fait l'éternité de la proto-temporalisation du sens dépossédé. En effet, il y a quelque chose du sens se faisant qui garde toujours de sa fraîcheur, qui recèle quelque chose d'à jamais inentamé, une énigme, une imminence, qui n'a de cesse de nous parler²¹.

Pensons, par exemple à une métaphore dans un poème, à une métaphore réussie, et à l'étonnante façon avec laquelle on y revient, au fil des années, pour y sentir la *même* vibration, le *même* filigrane, la *même* indéterminité concrète qui nous avait jadis touchés. En effet, la temporalisation de ce sens est en franc contraste

¹⁹ Tengelyi László, *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques*, Paris, L'Harmattan, 2006.

²⁰ *Ibid.*, p. 84.

²¹ Cf. Pérez García Pelayo, « La poética del mundo », *Eikasia*, 40, Oviedo, 2011, pp. 291–316.

avec les cours des intrigues et fatigues humaines, de nos petits affairéments. Ainsi, dans le cas d'une métaphore poétique, le contraste se fait sentir lorsque, reprenant un poème déjà lu, on retrouve, des années après, cette métaphore qui nous aurait ému de façon particulière; mais qu'est-ce à dire? Qu'est qui a vraiment lieu à cette occasion? On assiste à une remise en jeu d'une temporalisation du sens jadis amorcée, avec sa part de proto-temporalisation, qui est aussi sa pointe d'ineffabilité. Par là même, quelque chose de notre affectivité, et quelque chose qui est, lui aussi, frais, inentamé, se voit, encore une fois, sollicité, émergeant à cette occasion, et toujours en imminence de s'exprimer.

Quoi qu'il en soit, la profondeur du sens vécu ne passe et ne peut jamais passer complètement dans le sens exprimé. Il faudrait ici déjà se poser la question de deux formes de l'indisponible, et du retour de l'indisponible moyennant sa réactivation par synthèse passive: l'indisponible re-vivifiant (du sens à faire) et l'indisponible déstructurant et arraisonnant qui fait retour de façon traumatique et sans distance, sans espacement, et sans donner littéralement *lieu* (espace ou place) à l'élaboration. Essayons, en guise de conclusion, d'élaborer cette opposition.

5.2 Non temporalisation traumatique et proto-temporalisation archaïque

Pour le dire autrement, le non passage du vécu à l'exprimé n'est pas toujours le fait d'un inachèvement concret ou concrétisant, voire jovial ou, pour le moins, donnant lieu à une élaboration. Il peut se faire que ce non passage, partiel et indéfini, susceptible d'être remis en jeu, cristallise en un non passage étanche : une *non expression*. Le « sens » devient donc plutôt le fait d'un refoulement. Si « formation » il y a, elle se dérobe absolument à la conscience. La rétroaction herméneutique prend désormais la forme angoissante d'une « hantise » du sujet. De son côté, la non expression taraude la « *réalité* » du vécu et finit par l'irréaliser. Il en ressort que des élaborations de sens restent à jamais enfouies, en sécession par rapport à la vie du sens. Mais, à l'instar de Joëlle Mesnil, il convient, ici, de distinguer deux sens du virtuel.²²

En effet, il n'y va pas, ici, d'un virtuel phénoménologique. Il ne s'agit nullement d'élaborations virtuelles et imprévisibles appartenant à une temporalité archaïque, à cette sorte d'éternité dont nous avons parlé et à la recherche de laquelle part l'expression. Ces « formations » tronquées et inconscientes appartiennent, plutôt, à une non-temporalité, aux limbes où rien ne se fait ni ne s'élabore ou

²² Cf. Mesnil Joëlle, « 'Constructions spéculatives' et 'constructions phénoménologiques' dans l'espace de la psychothérapie. Pour une critique de la notion de 'construction' en analyse : l'exemple de Serge Viderman », *Annales de phénoménologie*, 14, 2015, pp. 221–275.

temporalise. C'est donc un type de non dit dont la non temporalisation n'est point de l'ordre de l'éternité et donc d'une virtualité fécondante qui aimanterait des élaborations de sens adjacentes, touchées comme par approximations. Il s'agit, bien au contraire, d'un non dit non temporalisé car en sécession par rapport au lieu de l'élaboration du sens, donc en écart (figé) par rapport à ce que Marc Richir appellerait la « phase de présence » d'un sens en train de se faire. C'est une virtualité qui n'est absolument pas en coalescence avec le sens se faisant. Bien au contraire, de par sa non temporalisation, elle induit des « lacunes en phénoménalité »²³. C'est le non dit de ce qui est tu, de ce qui demeure inchangé non pas du fait de son archaïsme, mais du fait de ne pas pouvoir s'élaborer car en sécession par rapport au lieu – de présence et de conscience – où une élaboration peut avoir lieu. C'est cette non temporalisation répandant l'infécondité et induisant des angles morts que vise, très précisément, ce passage de la pièce de théâtre de García Lorca nommée « *Yerma* »²⁴ (qui, justement, signifie « inféconde », bien que souvent dit d'un terrain, d'un champ qui n'est plus à même de procurer des fruits): « *Yerma*: Il y a des choses qui ne changent point. Des choses enfermées derrière des murs qui ne peuvent pas changer car personne ne les entend. »²⁵

Il y a donc de l'imprévisible traumatique qui, une fois advenu, ne peut plus se reprendre, c'est-à-dire, ne peut plus se temporaliser. L'événement traumatique engendre un indisponible qui semble le rester à tout jamais. C'est ainsi que l'intemporalité du trauma est à distinguer, soigneusement, de l'intemporalité proto-temporelle de l'archaïque. Pour le dire autrement, nous n'avons plus du tout affaire à une expérience qui mordrait indéfiniment sur de l'indisponible: c'est là, en effet, le cas de cet indisponible fécond qu'est l'archaïque, se trouvant à un registre architectonique plus profond, alors que la non accessibilité du traumatique n'est nullement de l'ordre d'une profondeur architectonique verticale, mais bien plutôt d'une simple sécession. Le traumatique, effectivement, s'écarte radicalement de la conscience, c'est-à-dire, de la veille expressive, et même dissout toute coalescence schématique avec le hors langage. Il y a donc de l'imprévisible à tout jamais en écart. Son indisponibilité n'est pas de l'ordre d'une entrée indéfinie dans l'archaïque. Elle l'est par blocs, de façon massive ou bancale. En tout cas, la coalescence avec le sens est cassée ; l'imprévisible traumatique devient inaccessible

²³ Le terme est de Marc Richir dans son ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, J. Million, 1988.

²⁴ García Lorca Federico (1934). *Yerma. Poema trágico en 3 actos, dividido en 2 cuadros cada uno, en prosa y verso* Buenos Aires, Editorial Anaconda, 1937.

²⁵ C'est-à-dire, ne peuvent pas s'élaborer, se temporaliser, se spatialiser, se phénoménaliser. Traduction par nos propres soins.

à moins qu'il n'y ait une sorte de méta-rupture supplémentaire, une discontinuité (de la discontinuité) de type thérapeutique. Sans un événement supplémentaire faisant figure de déclencheur thérapeutique, l'imprévisible de type traumatique reste indisponible à jamais, minant par là, depuis son vide, toute expression.

Insistons sur un point qu'il est important de saisir. La distance à laquelle un imprévisible traumatique repousse toute possibilité d'expression (de reprise, d'élaboration) et, partant, d'expérience tout court, relève, selon une étrange topologie, de l'in-distance de l'expérience traumatique. Autrement dit, l'espace-temps d'élaboration du vécu est étranglé. Il colle trop près ; et ce à tel point que l'« expérience » traumatique finit par devenir une « non expérience ». Ce qui, trop « fort », ne peut pas s'élaborer, reste pareil à lui-même, ne trouvant pas un espace-temps d'élaboration.

Néanmoins, vécu sans distance, encaissé sans la moindre métabolisation, l'événement traumatique peut pourtant refaire surface. Cependant, à l'instar de ce que l'on appelle les *flash back* traumatiques, la façon de refaire surface n'a rien – du moins au premier degré – d'une élaboration. Il ne s'agit pas, en un sens, de ce qui serait une étape parmi d'autres dans l'élaboration dudit sens. Non ; la façon de refaire surface est tout aussi traumatique, tout aussi bancale et brutale qu'elle ne le fut la première fois. C'est que, entre temps, il n'y a pas eu de temporalisation ni même d'élaboration, fût-elle inconsciente. L'événement traumatique ne contribue pas à la concrétion du tout « vécu transcendantal », mais bien plutôt à sa dislocation. C'est plus un facteur de dé-concrétisation en ceci que, amenant une scission, il morcelle la concrescence du tout concret de la vie transcendantale sous la forme de deux ou plusieurs touts étalés et plus ou moins « insularisés ». La part scindée de la conscience ne saurait donc, à l'instar de l'archaïque, pourvoir la conscience éveillée d'un fond, d'une épaisseur à l'aune de cette sorte de concrescence différée que pourvoit la profondeur architectonique dès lors que nous y demeurons transpassibles. Hélas, cette part scindée n'a rien d'une partie concrète, et n'est donc pas à même de nouer quelque rapport de concrescence, i.e. concrétisant qui soit. Bien au contraire, la concrescence prend la forme dé-concrétisante de la simple hantise. Ici, le non temporalisé n'alimente plus le sens ni ne l'étoffe (fût-ce en absence et tout en porte-à-faux), car il ne va plus se temporalisant (depuis une proto-temporalisation).

Notons le contraste avec un autre type de reprise, correspondant à un type de temporalisation en coalescence avec la proto-temporalisation archaïque : celle, citée plus haut comme exemple, d'un poème que l'on relirait après plusieurs années, et à l'occasion duquel on verrait comment se réaniment des proto-temporalisations dont on reprendrait l'élaboration, et à la pointe desquelles on retrouverait l'*ipse* de

tel ou tel sens, inépuisable et inentamé, qui nous avait, jadis, sollicité. On retrouve, à distance, selon un espacement et une temporalisation permettant l'élaboration et l'appropriation, la fraîcheur de cet inépuisable, de cette énigme toujours en imminence de se phénoménaliser, et qui dessine, dans son échappée, ce filigrane d'antan, qui nous fait ce même clin d'œil ouvrant sur un indisponible qu'il y aura lieu, peut-être, de traverser autrement, depuis un nouveau présent qui est le nôtre, et sous un autre horizon immédiat; tout en sachant, par ailleurs, que les horizons lointains et abscons, à savoir, les massifs du passé transcendantal immémorial et du futur transcendantal immature, restent, quant à eux, à jamais inentamés. Cette reprise n'a que peu à voir avec la façon dont le trauma nous « reprend ». Si le trauma vient à resurgir, ce n'est que par bouffées qui n'ont rien (du moins au premier degré) d'une élaboration. C'est que, entre surgissement et resurgissement, il n'y a pas de temporalisation ni d'élaboration, fût-elle inconsciente, mais simple retour brutal, imprévisible, d'un indisponible.

Il est pourtant un autre type d'empêchement dans la formation de sens qui correspond plutôt à une élaboration manquée car tournant en rond et toujours déjà élaborée. Il ne s'agit pas d'une élaboration impossible, non atteinte, mais, justement, d'une élaboration manquée car toujours déjà faite. C'est là le cas de ce que Tengelyi nomme « le diabolique [das *Teuflerische*] ». Il représente, lui aussi, une autre déclinaison de l'élaboration du sens ou, en l'occurrence de son manque ou défaut d'élaboration. Or, sa spécificité est telle qu'il mérite un traitement à part.

6. Le cas du diabolique: fausse fécondité et excès de narrativité

En effet, le diabolique dessine un manque ou défaut dont il nous faudra approcher la spécificité. Quoi qu'il en soit, notons, tout d'abord, que le diabolique porte atteinte au moment de l'élaboration du sens et en montre, fût-ce *a contrario*, l'importance, le caractère nodal pour l'histoire d'une vie. Ceci dit, il y porte atteinte d'une façon tout à fait spécifique et que nous nous devons donc de distinguer soigneusement du trauma. C'est à la fin de *Erfahrung und Ausdruck*, et s'inspirant du roman de Thomas Mann *Le Docteur Faustus*, que Tengelyi analysera, avec une extrême acuité et pertinence, l'expérience du diabolique ou, si l'on veut, ce qu'est ou peut être une expérience hantée ou transie de diabolique.²⁶ Qu'est-ce à dire ?

²⁶ Tengelyi renoue avec le thème du mal radical, dont il traite de façon sourcilieuse dans sa thèse ainsi que dans certains écrits de jeunesse. Ce sont là des travaux qui mériteraient certes d'être republiés, voire traduits.

L'analyse du diabolique témoigne de la force révélatrice que peut avoir, en phénoménologie, la reprise de la figure cartésienne du Malin Génie. D'aucuns, comme Marc Richir, reprocheront à Husserl (mais aussi à Heidegger²⁷) d'avoir trop vite et trop simplement écarté cette possibilité de l'expérience. Elle n'en est que la déclinaison diabolique. Or il est essentiel de s'interroger sur ce que cette décantation diabolique de l'expérience révèle quant au faire du sens mais surtout quant à la question de l'incarnation, à savoir, de la modalité de l'accueil d'une subjectivité dans son être-au-monde et, plus profondément, dans son être le monde (« être » pris, ici, au sens transitif). Le Malin Génie se présente, nous dit Tengelyi dans *L'expérience retrouvée*, commentant l'*époque hyperbolique* richirienne, « comme une figure qui, pour ainsi dire, me vole les pensées et, par là, remet en question l'hypothèse apparemment naturelle de la *Jemeinigkeit* de la pensée »²⁸. Mais comment advient le diabolique ? Quel est son caractère événementiel ? En quoi se distingue-t-il de l'avènement et du sublime et du trauma ?

Le diabolique est certes, lui aussi, de l'ordre de l'imprévisible. Il y va, en effet, d'un événement qui arrive. Or, est-ce exact de parler ainsi ? Nous serions plutôt enclins à souligner que le diabolique est plutôt de l'ordre d'une structure qui s'installe, qui se fait espace, et qui façonne, d'une manière toute particulière, la facticité transcendantale d'un sujet. Ainsi, il est vrai que l'imprévisible comme tel est, dans le cas du diabolique, moins facilement localisable qu'il ne l'est dans le cas du trauma ou de l'illumination sublime. C'est bien ce qui nous pousse à parler de « structure » plutôt que d'événement. Pour ce qu'il en est de sa modalité événementielle, le diabolique, bien qu'empêchant et entravant le faire du sens, n'est pas, dans le mode de son arrivée, l'équivalent du traumatique. Aussi entrave-t-il et empêche-t-il le sens d'une façon tout à fait spécifique. Il y va, comme on le verra, d'un ratage par excès (excès d'expression, excès de narrativité) plutôt que par défaut. Si événement(s) diabolique(s) il y a, au fond, ils ne font que révéler – et non pas instituer – une structure toujours préexistante dont l'institution est toujours déjà accomplie et dont on ne ferait que découvrir, tout d'un coup, la hantise et la pertinacité.

Par là même, on y découvre aussi, à l'occasion de l'un ou l'autre signal-événement diabolique) mais, justement, toujours dans un irrémédiable *a posteriori* (i.e. le diabolique s'est déjà institué comme structure, comme façonnement imperceptible de ma facticité transcendantale), le caractère foncièrement *ancien* de l'emprise du Malin Génie sur nous : c'est qu'on y était depuis toujours, et que tout

²⁷ Sur ce point, cf. Carlson Sacha, « El cartesianismo de Richir. Aproximación a la Tercera Meditación Fenomenológica », *Investigaciones Fenomenológicas*, 9, 2012, pp. 383–406.

²⁸ Tengelyi L., *L'expérience retrouvée*, op. cit., p. 74.

se trouvait déjà joué d'avance. Aussi, ce que l'on avait pris jadis pour de la spontanéité n'était que confirmation d'un projet déjà tracé par un Autre. L'aperception de nos actes passés en vient donc à changer du tout au tout : ce que nous crûmes liberté et spontanéité créatrice ne fut qu'illusion. Il en est de même, *a fortiori*, pour les actes futurs et présents : c'est ainsi qu'une suspicion plane, désormais, sur toute supposée spontanéité dans la formation de sens. Quoiqu'il en soit, ce mode de « constitution » désappropriée qu'est le diabolique révèle certes *a contrario* – disions-nous – ce lieu nodal qu'est la formation de sens dans l'histoire d'une vie. En tout cas, retenons que le caractère événementiel du diabolique reste diffus, difficilement localisable. L'altérité qui y est en jeu – avec sa part d'imprévisibilité – est, en effet, bien plus insidieuse. Elle revêt plutôt les caractères de l'*Unheimlichkeit*. Essayons d'approfondir ce point.

Dans le cas du diabolique, l'inquiétant vient de ce que l'empêchement dont pâtit la formation de sens, la *Sinnbildung*, est insidieux et inapparent et peut prendre la parure d'une fausse fécondité. La narrativité prend alors une tournure perfide et insidieuse : elle regorge de réussite pour le dire ainsi. Voilà donc à quel point le diabolique se situe, en un sens, aux antipodes du traumatique bien qu'il y aille, dans les deux cas, de deux modalités tronqués de la « formation de sens ». Si le traumatique est tout d'un coup face à l'indicible, pris de mutisme, le mode de formation du sens propre du diabolique est, quant à lui, tout le contraire, bercé qu'il est par ce qui serait plutôt un *excès* de succès étalant des performances herméneutiques et tout simplement aperceptives qui, tout d'abord, se présentent comme grisantes : voilà que tout semble faire déjà sens ; ou, mieux (et pis) encore, le sens est tout fait ; le travail du jugement réfléchissant devient tout à fait superflu, voire surfait. C'est donc la spontanéité de la *Sinnbildung*, normalement réfléchie dans son effort (on sent que l'on pense, on remarque que l'on pense), qui passe, ici, à la trappe. Et c'est bien pour cela que le sujet qui s'en trouve atteint (en l'occurrence, dans l'exemple choisi par Tengelyi, le personnage de Leverkühn dans le roman de Thomas Mann) peut passer, sans solution de continuité, d'une impression de surpuissance (tout fait sens, j'ai déjà tout compris) à un profond malaise (tout cela ne vient pas de moi, je n'ai pas le temps de penser, tout a déjà été pensé pour moi mais sans moi). Tout interstice où situer une réflexion se referme. Il n'y a plus d'espace pour le réfléchissant. Toute indéterminité concrète bat en brèche. En revanche, il n'y a que du déjà fait, du déjà dit et déterminé ; or voilà que je ne suis rien dans tout cela : je n'en suis que le simple témoin passif, je subis le sens plutôt que de le faire, de le reprendre, de le prolonger.

Revenons sur le caractère insidieux du diabolique. Il est important de saisir que l'irruption du diabolique dans l'histoire d'une vie n'est pas tant de l'ordre

d'une désincarnation violente (à l'instar du trauma), mais plutôt de l'ordre d'une sorte de désincarnation douce (et menée, justement, « en douce »²⁹). Désincarnation douce qui n'en est pas moins implacable, menée qu'elle est jusqu'à ce que rien de *nouveau* ne semble pouvoir advenir, épanchée jusqu'au dernier interstice de *Leiblichkeit*. C'est ainsi que Thomas Mann fait dire à son personnage principal, Leverkühn, la chose suivante : « Es gibt nur ein Problem: wie bricht man durch, wie kommt man ins Freie... ». ³⁰ Comment « percer à jour » ? Voilà un possible énoncé du problème que pose à l'expérience humaine l'emprise du diabolique. Comment abandonner un enfermement essentiel bien que celui-ci puisse prendre l'aspect d'une fécondité symbolique foisonnante, voire d'une surpuissance herméneutique ?

Tout se passe, à vrai dire, comme si Leverkühn faisait l'expérience d'une sorte de *Gestell* vécu du dedans qui, dans sa dérélition, produit une prolifération symbolique. Nous avons donc ici affaire non pas à un mutisme traumatisé qui aurait perdu ses moyens d'expressions, mais plutôt à l'omnipuissance symbolique d'un idéal transcendantal *réalisé* qui se déploierait à l'infini, étouffant d'emblée toute indétermination concrète ou, si l'on veut, rendant unilatéral le sens de la concrétude, entendue, dès lors, et ce exclusivement, comme détermination. Or, dès lors que l'irruption et mise en place du diabolique s'attaque à la *Sinnbildung*, qu'en est-il de la *Sinnstiftung* ? Quel sort en est-il fait au sein de cette modalité d'expérience qu'est le cercle sans dehors du diabolique ? Nous savons, en effet, que l'un des concepts phénoménologiques essentiels par rapport auquel la *Sinnbildung* se délimite n'est autre que celui de la *Sinnstiftung*. Quelle conjugaison particulière de *Sinnbildung* et *Sinnstiftung* est spécifique à cette « constitution » de sens tout en trompe-l'œil qu'est le diabolique ?

Si le trauma produit un arraisonnement de toute *Sinnbildung* dès lors que toute *Sinnstiftung* y semble désormais impossible (ce qui voue le sujet à un mutisme souffrant), le diabolique, quant à lui, nous tend tour à tour, et même à foison, des *Sinnbildungen* qui ne le sont *plus*, c'est-à-dire, qui se présentent *toujours déjà* comme des *Sinnstiftungen*, comme des acquis, voire des succès. Le fait du diabolique, comme le souligne L. Tengelyi³¹, est justement de pourvoir, surnaturellement, des *Sinnbildungen* qui sont toujours déjà des *Sinnstiftungen* ; autrement dit,

²⁹ Il existe une expression bruxelloise qui fait référence de façon encore plus exacte à cette modalité du faire propre au diabolique, à savoir : « *en stoemelings* », dont l'équivalent approximatif (mais moins riche) français serait « faire quelque chose en douce ». Nous devons la connaissance de cette expression à Sacha Carlson, et à Alice Lévy le fait de nous en avoir fait remarquer le lien avec le mode d'effectivité du diabolique.

³⁰ Tengelyi, L., *Erfahrung und Ausdruck. op. cit.*, p. 343.

³¹ *Ibid.*, p. 300.

des *Sinnbildungen* toutes faites. C'est donc ici que Tengelyi fera à nouveau appel aux concepts, déjà mobilisés pour penser sublime et trauma, de disponibilité et d'indisponible, centraux dans son œuvre, afin d'approcher, cette fois-ci, le phénomène du diabolique. Qu'est-ce donc que le diabolique au regard de l'indisponible du sens à faire ? Et qu'en est-il du diabolique eu égard à ce lent travail de l'expression (et la narration), consistant à rendre-disponible l'indisponible ? Nous avons vu, à l'aune de la temporalisation des proto-temporalisations immémoriales et immatures, à quel point l'expression gagne, péniblement, sur l'indisponible d'un sens à faire ; qu'en est-il de ce travail – et, partant, de la dialectique sens-expression et sens-narrativité dans le cas d'une expérience autour de laquelle rôde le diabolique ?

La réponse de Tengelyi est tout à fait brillante : le diabolique est ce qui rend immédiatement « disponible [*verfügbar*] » ce qui était « indisponible [*unverfügbar*] »³². Or cela ne peut se faire qu'en sautant par-dessus la différence architectonique entre *Sinnbildung* et *Sinnstiftung* : en y sautant par-dessus et, pis encore, en la faisant sauter. L'emprise du diabolique produit un écrasement du registre du phénoménologique sur le registre symbolique. Il se pare de la surpuissance consistant à monnayer, du moins prétendument, les concrétudes indéterminées du premier (approchées et phénoménalisées dans des jugements réfléchissants) dans les termes étalés et découpés du second (et qui sont toujours le fait de jugements déterminants).

Nous avons vu pourtant à quel point une trouvaille expressive heureuse, un sens qui commence à se faire, se trouve irréductiblement nimbé, au registre architectonique de la *Sinnbildung*, par de l'*indisponible* de principe ; et c'est bien cette frange d'indisponible qui nourrit le sens à faire. Or voilà que le diabolique résorbe cette frange d'indisponible dès lors qu'il a pour effet de rabattre *immédiatement* le registre architectonique du sens se faisant sur le registre du sens établi ou de la signification. C'est bien pour cela que la « conquête » de l'indisponible (le milieu du sens se faisant) reste, à l'aune du diabolique, inaperçue comme telle : l'indisponible nous est toujours déjà *donné* en termes de symboles. Autrement dit, le diabolique rend l'indisponible disponible non pas au bout d'un travail réfléchissant, à la pointe d'une phénoménalisation, c'est-à-dire, d'une temporalisation ouverte sur des horizons béants de proto-temporalisation : le diabolique rend l'indisponible disponible de façon *directement* symbolique et sans reste, i.e. sans possibilité de reprise réfléchissante ou d'élaboration ultérieure du sens (toute reprise n'est qu'une reprise cabalistico-herméneutique, voire magique).

³² *Ibid.*, p. 331.

On a donc affaire, avec le diabolique, à une disponibilité sur-codifiée qui apparaît comme arbitraire et désincarnée, extrinsèque à la vie du sujet. D'être trop étalée – le sens s'en trouve découpé, *partes extra partes* – cette prédisponibilité symbolique devient inépousable, non susceptible d'être incarnée. Toute *verticalité*, toute profondeur architectonique, tout porte-à-faux de l'archaïque, tout double fond du vécu, se voit symboliquement résorbé, troqué en une intrication symbolique *horizontale*, en une sorte de cauchemar cabalistique enchevêtré à l'infini. Le symbolique tel que le fait soudainement émerger la surpuissance diabolique n'apparaît donc plus nimbé d'indétermination. L'omni-symbolisme diabolique produit désormais, sur le symbolique, un arraisonnement complet de tout double fond d'indétermination concrète. C'est cette disparition de ce fond de sens à faire qui rend toute reprise et élaboration symbolique impossibles : plus rien ne reste, désormais, à élaborer, aucun ineffable concret sur lequel puisse mordre le travail du sens et de son expression.

Tout renvoi architectoniquement vertical (faisant signe vers de l'indisponible à dire) se voit troqué en une foule intriquée de renvois horizontaux symboliques, toujours déjà disponibles mais inextricables et réfractaires à toute incarnation. L'excès de disponibilité du sens en symbole ne permet plus qu'une *Leiblichkeit* s'y loge et en épouse le mouvement. C'est que le supposé mouvement s'est toujours déjà joué ailleurs. Il y a toujours déjà eu décantation de l'indéterminé concret. Qui plus est, une décantation *complète* qui ne nous a pas attendus, qui s'est jouée en sous-main, et qui ne peut être que l'œuvre d'une surpuissance Autre. Il ne nous reste qu'à lire ce qui, de toute évidence, a déjà été écrit. Et cela inclut aussi notre « destin » (concept, effectivement, « insidieux », comme Tengelyi l'aura fait remarquer à maintes reprises). Tout se joue à l'aune de renvois extérieurs (car exclusivement symboliques) n'engageant plus la *Leiblichkeit* mais la mettant à contribution (en tant que *Körperlichkeit*) aux fins d'un dessein diabolique se jouant de toute spontanéité *leiblich*. Dessein unilatéralement symbolique, pré-déterminé et, somme toute, inhumain. Comme le souligne Tengelyi³³, le diabolique se fait espace quand le symbolique devient clé de toute réalité. Conséquemment, il n'y a plus aucun espace ou interstice par où une incarnation du sens puisse prendre, aucune épaisseur d'indétermination à laquelle puisse accrocher l'élan, épousé du dedans, d'une vraie expression. C'est ce mouvement de quête d'un vrai dire, d'une vraie expression, que Tengelyi, rejouant le drame de Leverkühn, nommera « Durchbruch zum Ausdruck »³⁴.

³³ *Ibid.*, p. 332.

³⁴ *Ibid.*, p. 338.

En effet, l'expérience décrite par Thomas Mann dans *Dr. Faustus* rejoint tout à fait cette problématique de la sortie impossible vers un vrai dehors ou, pis encore, de la fécondité apparente d'un faux faire sens croyant atteindre ce qui n'est qu'un faux dehors (tout en trompe-l'œil). Un faux faire sens qui ne ferait, somme toute, que tourner en rond. Nous retrouvons ici le côté insidieux de tout ce qui, voisin du diabolique, est de l'ordre de toute une supposée malédiction ; et nous savons à quel point c'est précisément une malédiction qui aura esseulé la vie de Leverkühn. Il y a certes des plages d'une (apparente ?) liberté ou spontanéité. Or voilà que, prises dans un mouvement de plus grande haleine, sorte de mondanisation secondaire omni-englobante, ces spontanéités locales se découvrent entièrement mises à contribution d'un projet déjà défini, comme si des plages entières de *Leiblichkeit* se voyaient tout d'un coup chapeautées par une méta-aperception certes inconnue du sujet mais non pas inconnue ou inconnaissable en soi : sue, connue et décidée, elle l'aura été *ailleurs*, par les soins et dessein d'un Grand Autre.

La thématique du diabolique rejoint – on l'aura compris – la figure cartésienne du Malin Génie. Au sein d'une configuration de ce genre, tout essai de fuite n'est que faux-fuyant : tout mouvement de fuite a déjà été prévu, calculé, et mis à contribution aux fins de confirmer le dessein pré-établi du Malin Génie. Ce qui entend contredire ou infirmer, ne ferait que confirmer ; ce qui prétend s'écarter, ne fait que s'enfoncer dans le sens d'un mouvement dicté par un Autre depuis un ailleurs. La façon de vivre et de se vivre souffre donc un volte-face qui assume en son sein l'incommode suspicion hyperbolique d'une méta-aperception englobant tout présent et toute présence, et ce jusques et y compris dans leur vivacité même. Par conséquent, le sujet se mettra à douter de toute spontanéité du faire du sens pourtant vécue du dedans comme bel et bien spontanée. Une fois la suspicion diabolique instillée, la subjectivité sera désormais gagnée par une sorte d'*Einstellung* fantomatique qui réinterprète tout sous le signe d'un Destin figé par une puissance supérieure disposant à son gré de notre liberté. Cette méta-aperception instillée par le diabolique, sorte de mondanisation impropre qui pré-engloberait la mondanisation primaire (la constitution directe), ne peut se solder que par une dénaturalisation dramatique du vivre, par un évidement de la chair : tout l'à vif du sens se faisant n'est, dans le meilleur des cas, que simple apparence ; au pire, prise à partie, par les moyens d'une liberté illusoire, dans un jeu macabre et absurde ourdie par un Tout Autre. Aussi assiste-t-on à une pré-incorporation de toute incarnation. Le chiffre du sens se faisant en devient tout extrinsèque et exclusivement symbolique. Incorporation avant la lettre d'une incarnation de sens toujours déjà enrobée et qui, par là même, n'arrive pas à se faire depuis elle-même.

Retenons, en conclusion, que le diabolique trahit, à vrai dire, et tout paradoxal que cela puisse paraître, un excès de narrativité. Se parant d'une expressivité grissante et même péremptoire, le diabolique demeure, au fond, promis à une fécondité apparente. Paradoxalement, un excès de narrativité, une expressivité exubérante, coupe le sujet des horizons d'immémorial et d'immature. Il en est pourtant coupé d'une toute autre façon que ne le fait le trauma. Le problème ne situe donc pas tellement, dans le cas du diabolique, dans un ineffable inaccessible mais, bien au contraire, dans son absence totale, dans sa dissolution au profit d'une prolifération de symboles. Au sein de la configuration diabolique, happée par la malédiction, le « sens » n'ouvre plus sur un dehors. Or, contrairement au cas du trauma, on retire pourtant l'impression de « dire », qui plus est, de « réussir » des expressions. Néanmoins, « buter » sur une référence, sur du « à dire », n'est ici que le fait d'un mirage. Le problème n'est donc pas tant, ici, celui d'un dehors inatteignable et ineffable (déclinaisons sublimes et traumatiques du sens), mais plutôt celui de son inquiétante dissolution.

Quant au sujet lui-même, il en ressort, bien entendu, transformé. Le sujet n'est plus une concrétude muette, noyau d'affectivité hyperdense (pour reprendre les termes de Marc Richir) qui est à soi même non seulement une énigme symbolique, mais aussi et surtout phénoménologique. Tout bien réfléchi, je ne suis, à moi-même, même pas une énigme symbolique susceptible d'élaboration. Dès lors que le symbolique est coupé du phénoménologique (c'est une frange d'expérience tout simplement dissoute dans le symbolique lui-même), je ne suis même pas une énigme en soi, mais bien plus une solution connue d'un Autre et qui n'est approchable qu'à la faveur d'une herméneutique parfaitement aseptique et désengagée. L'énigme de mon être n'est plus dans un rapport d'expression gagnant sur l'océan de l'archaïque, sur les rives de l'immémorial et de l'immature. J'ai certes affaire à une altérité ; mais celle-ci n'a rien d'une altérité proto-ontologique, et tout du rapport à un Autre surpuissant sur le mode du soupçon hyperbolique. Le soupçon n'est plus de l'ordre de la fausseté (i.e. les sens me trompent, je puis être dans l'erreur), mais de l'ordre de la tromperie, du mensonge (i.e. non pas de l'ordre d'un « je me suis trompé », mais relevant d'un « j'ai été trompé » ; non pas que je puisse commettre une erreur, mais que je sois induit en erreur par la volonté et « toute l'industrie » d'un Malin Génie tout-puissant).

Bref, c'est tout le moment intermédiaire de formation de sens qui passe ici à la trappe, ce qui, adoué d'omni-symbolisation débouchera sur un excès de narrativité qui fera donc que la réalité devienne fiction. À vrai dire, la réalité glisse imperceptiblement vers une auto-aperception sous le mode de la prophétie, du déjà écrit. Le mouvement nous prend irrémédiablement de court, sans qu'il n'y ait ni

le temps ni l'espace d'élaborer une question, de travailler une distance, un porte-à-faux qui est toujours la clef – comme on a pu le voir plus haut, à l'occasion du sublime – de toute phénoménalisation d'un *ipse* sujet, l'écart même qui permet l'incarnation de la facticité. En effet, dès lors que le diabolique prend le dessus, une profonde désincarnation s'en suit. La disparition, par saturation symbolique, de l'écart ouvert par le milieu de la formation de sens précipite une adhérence (i.e. une exposition à manipulation) qui entraîne, elle aussi, certes à l'instar du trauma mais d'une toute autre façon, une profonde sécession. Citons en conclusion ces vers du *Faust* de Fernando Pessoa, où résonne cette sur-expressivité et cet omni-symbolisme du diabolique :³⁵

Ah, tudo é símbolo e analogia!
O vento que passa, a noite que esfria
São outra cousa que a noite e o vento –
Sombras de vida e de pensamento.
Tudo que vemos é outra cousa.
A maré vasta, a maré ansiosa,
É o eco de outra maré que está
Onde é real o mundo que há.
Tudo que temos é esquecimento.
A noite fria, o passar do vento
São sombras de mãos cujos gestos são
A ilusão mãe desta ilusão.³⁶

³⁵ Ce texte a bénéficié de la lecture généreuse, attentive et compétente d'Alice Lévy, à qui nous devons des corrections et de très pertinentes améliorations dans l'expression française. Qu'elle en soit ici très vivement remerciée. Je remercie aussi mes deux rapporteurs pour quelques corrections supplémentaires et conseils hautement pertinents.

³⁶ Pessoa Fernando, « Primeiro Fausto », in : *Obra poética VII. Poesias Inéditas e Poemas Dramáticos*, Lisboa, L&PM, 2014. Nous proposons, par nos soins, une traduction (assez peu élégante mais fidèle) de ces magnifiques vers portugais:

Ah, tout est symbole et analogie!
Le vent qui passe, la froide nuit
Sont autre chose que nuit et vent :
Ombres de vie et de pensée.
Tout ce que l'on voit est autre chose.
Cette mer vaste, cette mer anxieuse
N'est que l'écho d'une autre mer
Qui est là où le monde est réel.
On ne possède que de l'oubli.
La nuit froide et ce vent qui passe
Ne sont qu'ombres d'une main dont les gestes
Sont l'illusion mère de cette illusion.

Pablo Posada Varela mène ses recherches dans le champ de la phénoménologie. S'occupant du sujet de la méthode phénoménologique, sa thèse (en co-tutelle entre les Universités de Paris – La Sorbonne et Wuppertal) et certains de ses travaux, publiés notamment dans *Annales de Phénoménologie*, *Eikasia* www.revistadefilosofia.com ou *Investigaciones Fenomenológicas* tournent autour de la réduction phénoménologique comme faire concrétisant et insistent sur le rôle (architectonique et opératoire) de la méréologie. Son champ de recherche s'étend aussi à la logique (notamment à la question du rapport entre méréologie et théorie des ensembles), à l'esthétique (ayant récemment publié l'ouvrage *A contracuerpo*. Bruce Nauman y la fenomenología. Brumaria. Madrid. 2016) et à la réflexion politique (voir *Phénoménologie de la frontière*, à paraître, prochainement, chez l'Harmattan, dans la collection *Eidos* série *Retina*).

Membre de la Société Espagnole de Phénoménologie, du Cercle Latino-Américain de Phénoménologie, ainsi que du comité éditorial des revues *Eikasia* et *Annales de Phénoménologie*, il entreprend aussi un important travail de traduction en espagnol de textes de phénoménologie francophone contemporaine (notamment de Marc Richir), ainsi que de traduction en français, de textes de la tradition philosophique et phénoménologique espagnole (Ortega y Gasset, Gaos, A. Machado).

E-mail : pabloposadavarela@gmail.com