

Esquisse d'une phénoménologie du sens incarné. Variations autour de Lorca, Bergamín et Gómez de la Serna

Pablo Posada Varela

Sorbonne Université. Bergische Universität Wuppertal

Résumé : Notre travail esquisse, à l'aune de certains auteurs espagnols du XX^e siècle (Federico García Lorca, Ramón Gómez de la Serna, José Bergamín), une sorte de phénoménologie du sens incarné. Après une introduction aux notions de base de la phénoménologie du corps ainsi qu'un préambule méthodologique inspiré du perspectivisme ortéguien, nous égrenons les traits d'une phénoménologie du sens incarné. Altérité et incommodité, suspension de l'ipséité, indisponibilité et imprévisibilité forment un premier groupe de traits que nous complétons par l'analyse de leur temporalisation. Un bref détour par la question du trauma fait figure de contraste révélateur. Nous finissons sur une réflexion ouverte sur le rapport entre le baroque espagnol et cette esquisse de phénoménologie du sens incarné

Mots-clefs : Phénoménologie, Corps, Vécu, Sens, Altérité, Trauma, Imprévisibilité, Temporalisation, Federico García Lorca, José Bergamín, Ramón Gómez de la Serna, Edmund Husserl, Marc Richir

Resumen: El presente trabajo esboza, a la luz de ciertos autores españoles del siglo XX (Federico García Lorca, Ramón Gómez de la Serna, José Bergamín), una fenomenología del sentido encarnado. Tras algunas consideraciones preliminares sobre nociones básicas de la fenomenología del cuerpo y un preámbulo metodológico inspirado del perspectivismo orteguiano, desgranamos los rasgos de una fenomenología del sentido encarnado. Alteridad e incomodidad, suspensión de la ipseidad, indisponibilidad e imprevisibilidad forman un primer grupo de notas, que se completan con un análisis de su

temporalización. Un breve rodeo por la cuestión del trauma obrará de contraste revelador. Terminamos con una reflexión abierta sobre la relación entre el barroco español y esta fenomenología del sentido encarnado.

Palabras clave : Fenomenología, Cuerpo, Vivencia, Sentido, Alteridad, Trauma, Imprepenibilidad, Temporalización, Federico García Lorca, José Bergamín, Ramón Gómez de la Serna, Edmund Husserl, Marc Richir

Introduction : qu'est-ce que faire du sens ?

Nul ne saurait nier que la pensée est nécessairement incarnée. Or nous savons aussi à quel point les façons d'en prendre acte divergent. La tradition espagnole aura pensé d'une manière toute spécifique ce que c'est que créer, donc faire du sens avec et selon le corps, la vie. Nous soutenons qu'il est possible d'y déceler une sorte de phénoménologie du sens incarné qui s'ignore. En tout cas, aborder la corrélation entre le sens et la vie impose d'avoir recours à la phénoménologie. En effet, un regard phénoménologique sur certains auteurs de cette tradition me semble pertinent. Nous convoquerons, particulièrement, les concepts de *Duende* chez García Lorca, et de *Greguería* chez Ramón Gómez de la Serna, sans que cela n'implique, bien entendu, un recoupement hâtif de ces deux instances du sens incarné. Sans être certes entièrement assimilables, elles partagent, fût-ce abstraitement, les traits communs dessinant une phénoménologie implicite du sens incarné dont nous voudrions ici égrener les notes caractéristiques.

Qu'est ce que faire sens ? Disons, en toute première approximation, que faire sens est nécessairement une rencontre avec une altérité. Rencontrer, rencontrer *vraiment*, c'est forcément avoir affaire à du non-moi, à un « corps » étranger accueilli par mon vécu, donc, en un sens, accueilli par mon « corps », pour autant que l'on entende « corps » en un sens « transcendantal », à savoir, en coalescence avec le vivre et le vécu. En effet, il convient d'entendre « corps » non pas d'une façon réifiée, voire confinée, à l'instar des choses physiques (bien que notre corps soit aussi une chose physique), mais en un sens « large » ou plutôt « élargi » non moins concret pour autant ; d'une façon à vrai dire bien plus concrète, à savoir de l'ordre d'une concrétude non pas physique ou naturelle, mais précisément phénoménologique.

Cet élargissement – qui donc s'avère aussi approfondissement – rejoint le célèbre propos de l'Éthique de Spinoza, repris par Deleuze, et qui soutient que nul ne sait ce que peut un corps. Or voilà qui admet une traduction phénoménologique rigoureuse à même d'en rendre raison bien au-delà du système spinoziste lui-même, et ce moyennant une distinction fondamentale mise en place par la phénoménologie de Husserl : celle qui existe entre les termes allemands *Körper* et *Leib*.

1. Le sens incarné

Qu'est-ce donc que le corps au sens de *Körper* ? Le terme allemand de *Körper*, en terminologie phénoménologique, correspond à la corporéité que nous partageons avec les choses. C'est en ce sens que notre corps a un poids, qu'il est mesurable, qu'il a une composition chimique et que, justement, il est voué à se décomposer.

Qu'en est-il du corps au sens de *Leib* ? Ce que Husserl entend par *Leib* s'avère bien plus insaisissable : il s'agit tout simplement de notre corps en tant que vivant, de notre corps vécu, de notre corps de chair pour autant qu'il est éprouvé, d'une corporéité transcendante ou *constituante* – nous dit Husserl – se situant, toujours en-deçà des objets *constitués*. Or, justement, le caractère non physique du *Leib* n'en fait pas pour autant une « chose » moins concrète. La *Leib* revêt une autre forme de concrétion, plus profonde et fondamentale. Tout l'effort de la phénoménologie se joue, d'ailleurs, en un élargissement du donné. C'est en ce sens que Husserl prônait un empirisme radical, et c'est cet élargissement prometteur qui fascina le jeune Ortega et lui permit de s'affranchir définitivement de ses maîtres néokantiens de l'École de Marbourg (Hermann Cohen et Paul Natorp notamment).

Après ce bref détour par la distinction phénoménologique entre corps physique (*Körper*) et corps vivant (*Leib*), revenons à la question du sens pour essayer de mieux cerner la façon dont le corps y prend part.

Qu'est-ce donc que l'incarnation d'un sens ? Qu'est qu'un sens qui s'incarne et comment cela est-il possible ? Il y a lieu, pour le moins, de faire état d'un certain étonnement : si un sens *a* et *est* sens, c'est qu'il n'est pas moi et qu'il n'est pas sens que pour moi. Or ce sens ne peut être produit et compris que par le travail d'une subjectivité. Comment ce qui, tout en étant autre que moi, arrive, néanmoins, à s'incarner et s'incorporer dans une subjectivité ?

Aborder la question requiert de penser cette foncière non-coïncidence, cet écart entre *Leib* et *Körper* au sein du sujet. La façon dont cet écart sera disposé, ménagé, repris mais aussi réifié, vitrifié, figé, correspond à chaque fois à une manière de « faire corps » avec une altérité, de lui prêter corps. La façon de prêter corps au sens revêt, en effet, plusieurs formes : on peut s'y perdre, s'y oublier, s'y adonner « à corps perdu » ou bien, pris de vertige, s'en retirer, laissant le sens s'échapper, mais aussi être pris « à notre corps défendant » dans le déploiement d'un sens. La trajectoire du sens trace des parcours chaque fois différents au sein de la chair transcendante. Celle-ci, par ailleurs, n'a rien d'un réceptacle indifférent.

En effet, faire du sens relève toujours de l'épreuve. Le sens, qu'il soit créé ou reçu (et donc, de tout façon recréé) est nécessairement éprouvé. Il est toujours le fait d'une traversée. Ainsi, la chair transcendante, accueillant l'altérité du sens, n'en sort jamais indemne¹. Elle peut s'en trouver tantôt grandie – le sens s'incarne en m'inspirant (c'est le cas du sublime ou d'un dire inspiré) – tantôt évi-dée, pétrifiée, figée. Ces derniers cas relèvent d'une incarnation traumatique, d'une altérité inassimilable couvant ce que Freud appelait un « corps étranger intime² ». Une incarnation manquée produit

1 Joëlle Mesnil a fourni une magnifique illustration littéraire de l'extrême variété de ces processus dans son remarquable roman, publié sous le pseudonyme *Jeanne Moulin*. MESNIL, Joëlle, *Être un caillou*, Les Impressions Nouvelles, Bruxelles, 2009.

2 FREUD, Sigmund, « Les névroses de défense (1894) », in *Œuvres complètes* 3, PUF, Paris, 1989, p. 1-18.

une sorte de kyste, comme si une part du *Leib* s'était réifiée, comme si le processus d'incarnation avait pris trop vite, comme s'il avait trop soudainement précipité sa cristallisation, comme s'il s'était prématurément incorporé (en *Körper*), abandonnant son déploiement d'« indéterminité » concrète (dans le milieu du *Leib*) ; ce sont là des aspects que la psychiatrie phénoménologique a étudiés de près³.

2. Préambules méthodologiques

Ces quelques outils analytiques étant posés, essayons à présent de dégager, à la lumière de la tradition espagnole, quelques traits d'une phénoménologie du sens incarné. Mais notons, avant de nous y aventurer, deux aspects méthodologiques :

1. Concernant les traits de cette phénoménologie du sens incarné, nous ne prétendons nullement à l'exclusivité. D'ailleurs, une telle prétention serait en contradiction avec le mot de Spinoza que nous avons évoqué, et qui peut être traduit, en phénoménologie contemporaine, par le terme de « transpassibilité »⁴, établi par Henri Maldiney et repris par d'autres phénoménologues comme Jacques Garelli ou Marc Richir. Il serait impossible de cerner a priori et de façon exhaustive les traits – fût-ce de façon *typique* ou *eidétique* – d'une phénoménologie du sens incarné.

2. Nous décidons d'ajourner la question de la spécificité hispanique ou de l'universalité de cette phénoménologie du sens incarné. Retenons, pour le moins, le caractère révélateur de certains textes de la tradition espagnole.

Avançons tout de même le lieu depuis lequel nous postulons qu'il s'agit là d'un faux dilemme. En effet, il nous semble que la question devrait être élaborée à l'aune de ce qu'Ortega y Gasset nommait « perspectivisme », et qui n'est surtout pas à confondre avec un quelconque « relativisme » (c'est même tout le contraire). Le perspectivisme gage que les termes de « perspective » et « vérité » ne sont pas en opposition frontale, mais agencés selon une tension qui les dynamise. Le perspectivisme ortéguien se situant dans la droite ligne de la phénoménologie husserlienne, Ortega reprend à sa façon la distinction entre « sens » et « référence », chère à Husserl (et déclinée de multiples façons, selon des paires de concepts qui, justement, ne s'opposent pas mais se complètent, et qui prolifèrent tout du long de la phénoménologie husserlienne : noèses-noème, esquisses-objet, variantes imaginaires-*eidos*). Tout comme une référence peut être atteinte et dite selon plusieurs sens, une perspective ne saurait s'arroger le monopole de ce sur quoi elle ouvre, et c'est en ce sens que le perspectivisme ortéguien n'a rien d'un relativisme⁵.

3 Voir sur ce point l'œuvre de Marc Richir. Notamment : RICHIR, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité*, Jérôme Millon, Grenoble, 2004. Au sujet de la psychopathologie phénoménologie de Marc Richir : MESNIL, Joëlle, « Marc Richir: una relación totalmente nueva con la psicopatología », in *Eikasia. Revista de Filosofía*, N° 73, Oviedo, 2016, p. 59-83.

4 MALDINEY, Henri, « De la transpassibilité » in *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 361-425.

5 Sur ce point précis, cf. ORTEGA Y GASSET, José, « Particularisme et action directe. Notes de phénoménologie sociale, I, Quelques mots sur la perspective », trad. fr. Julie Cottier et Pablo Posada Varela, in *Annales de Phénoménologie*, N° 16, 2017, à paraître.

Ainsi, « spécificité » et « universalité » ne s’opposent pas car il s’agit de termes qui ne se situent pas sur un même plan. À l’aune du perspectivisme ortéguien, la tradition espagnole ne serait qu’une perspective spécifique ouvrant sur une ressource de l’humain comme tel. La tradition espagnole dessine un accès, certes spécifique, à des ressources propres à l’être humain et à la subjectivité transcendante en général. Ces ressources ne sont peut-être pas accessibles autrement, mais même dans ce cas, elles ne sont en aucun cas réductibles au chemin qui mène vers elles.

Revenons donc aux linéaments (provisoires, fatalement incomplets) de cette phénoménologie du sens incarné.

3. Esquisse d’une phénoménologie du sens incarné

3.1. Altérité et inconfort

Si faire du sens revient littéralement à faire place à du non-moi, ce non-moi n’est certes pas quelconque : il doit avoir un sens pour nous, il doit, d’une façon ou d’une autre, être pertinent pour moi. Ainsi, il ne saurait être ni entièrement *autre* – auquel cas l’effet qui s’en dégagerait serait ou bien traumatique ou bien inintelligible – ni trop familier ou *mien* – auquel cas le sens en jeu serait rébarbatif, de l’ordre du pléonasmisme, de l’infécondité sûre et balisée, le corps n’abandonnant point sa « zone de confort ». Or, c’est exactement cette modalité de l’incarnation, en partie (mais *seulement en partie*) inconfortable que décrit Federico García Lorca lorsqu’il oppose la figure du *Duende* à celle de l’Ange ou de la Muse. Il est important de noter les allusions au corps et donc, en écho à ce que nous avons souligné, la façon dont la création doit nécessairement se faire espace à travers la chair :

Para buscar al duende no hay mapa ni ejercicio. Sólo se sabe que [...] rechaza toda la dulce geometría aprendida, que rompe los estilos, que se apoya en el dolor humano que no tiene consuelo, que hace que Goya, maestro en los grises, en los platas y en los rosas de la mejor pintura inglesa, pinte con las rodillas y los puños con horribles negros de betún⁶.

Nous pouvons, dès lors, dégager un premier trait de cette phénoménologie du sens incarné : faire place à une altérité inspirante se paye, au plus profond de notre chair transcendante, d’un inconfort, de l’entrée dans une *terra incognita* ouvrant vers une ultérieure créativité. Or le signe charnel de cet inconnu se révèle dans l’inconfort et le vertige, dans l’inconfort face à une ressource propre dont nous ne pouvons pas disposer. L’histoire, reprise par Lorca dans sa conférence

6 GARCÍA LORCA, Federico, “Juego y Teoría del Duende”, in *Obras Completas III. Prosa*, Edición de Miguel García-Posada, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987, p. 153.

“Juego y Teoría del Duende”, de la cantaora la *Niña de los Peines*, illustre parfaitement notre propos. J'en citerai quelques passages :

Entonces *La Niña de los Peines* se levantó como una loca, [...] y se bebió de un trago un gran vaso de cazalla como fuego, y se sentó a cantar, sin voz, sin aliento, sin matices, con la garganta abrasada, pero... con duende. Había logrado matar todo el andamiaje de la canción, para dejar paso a un duende furioso y avasallador. [...] Se tuvo que empobrecer de facultades y de seguridades; es decir, tuvo que alejar a su musa y quedarse desamparada⁷.

Incarner un sens revient donc à se tenir entre le Charybde du Tout Autre et le Scylla du Même. Autrement dit, le *Duende* lorsquien s'incarne en moi sans pour autant me dé-subjectiver entièrement. Côté cette ligne de crête où mon *ipse* est presque sur le point de se perdre est justement ce qui me permettra de créer, de faire du nouveau. C'est en ce sens que Lorca nous dit : « El duende ama el borde de la herida y se acerca a los sitios donde las formas se funden en un anhelo superior a sus expresiones visibles⁸ ».

Cette dé-subjectivation est plutôt – nous nous dirigeons vers un deuxième trait de cette phénoménologie du sens incarné – une mise entre parenthèses de ce que nous croyions être notre propre ipséité.

3.2. Suspension de l'ipséité

En effet, toute vraie création suspend les repères de notre identité ou, plus profondément, de notre « identificabilité ». Toute création requiert de retrouver une instance pré-subjective et charnelle encore plus profonde et fondamentale que celle que nous mettons en avant dans notre vie quotidienne. Un poème de jeunesse de Lorca intitulé, justement, “De otro modo”, en fournit l'exemple parfait.

De otro modo
La hoguera pone al campo de la tarde
unas astas de ciervo enfurecido.
Todo el valle se tiende,
por sus lomas, caracolea el vientecillo.
El aire cristaliza bajo el humo,
ojo de gato triste y amarillo.
Yo en mis ojos me paseo por las ramas,
las ramas se pasean por el río.
Llegan a mí mis cosas esenciales,

7 GARCÍA LORCA, Federico, “Juego y Teoría del Duende”, *op. cit.*, pág. 154.

8 *Ibid.*, p. 153.

son estribillos de estribillos.
Entre los juncos y la baja tarde,
qué raro que me llame “ Federico”⁹.

Ce poème, tout en illustrant cette suspension de l'ipséité, nous met sur la voie d'un trait voisin et supplémentaire de cette phénoménologie – provisoire et incomplète – du sens incarné à la lumière de la tradition espagnole. Notons que le poème pointe vers un paradoxe qui veut que ce qui m'est, au fond, le plus proche, le plus essentiel, m'apparaisse, depuis ce registre d'expérience superficielle où je me trouve le plus souvent, comme une altérité intime et, partant, comme (me) venant d'ailleurs. C'est bien pour cela que García Lorca peut écrire « vienen a mí mis cosas esenciales ». Or il est pour le moins étrange que mes « choses essentielles » « viennent à moi ».

Il est cependant nécessaire de souligner – nous y reviendrons plus tard en guise de contre-exemple – que cette étrange hétéro-incarnation ou incarnation différée (c'est tout le paradoxe d'un « se rencontrer soi-même », d'un « entrer finalement en phase avec soi ») donnant sur une créativité n'est pourtant pas à confondre avec la réification excessive de ce « corps étranger intime » dont nous parle la psychanalyse, et qui resterait, quant à lui, dans un retrait délétère et infécond. Autrement dit – on y viendra – l'ineffable sublime n'est pas à confondre avec l'ineffable traumatique.

3. 3. Indisponibilité

Reprenons : toute vraie rencontre entraîne toujours et nécessairement une rencontre non seulement avec quelque chose d'*extérieur* à nous (au sens de ce qui est susceptible d'une référence), mais aussi, bel et bien, une rencontre avec une part enfouie de notre affectivité, ce qui nous met en présence d'un autre aspect du phénomène du sens incarné : celui de son indisponibilité. En effet, cette émergence du nouveau ne peut pas se faire sur commande. Ce qui fait écho à ce que nous lisons chez García Lorca à l'instant : « Para buscar al duende no hay mapa ni ejercicio ». L'expérience du sens est donc une traversée (*ex-perire*) tout en frottements qui comporte nécessairement de l'*indisponible*, c'est-à-dire, une part qui ne peut pas être mise à disposition au gré de nos désirs ou nécessités. La volonté n'a pas, ici, son mot à dire, elle n'a pas – du moins pas essentiellement – voix au chapitre. C'est ce trait que détecte Gómez de la Serna quand il nous dit des *greguerías* : « La greguería es silvestre, enconradiza, inencontrable¹⁰ » et immédiatement après : « Hay que esperarla deambulando o sentados. Ni un paso voluntario hacia la imagen¹¹ ».

Ou encore :

La greguería no se encuentra a punto fijo o con seguridad en ninguna parte, pero de pronto se encuentra mirando esa escala de polvo que baja desde el sol hasta

9 GARCÍA LORCA, Federico, “De otro modo”, 10 février 2017, <www.federicogarcialorca.net> <http://www.federicogarcialorca.net/obras_lorca/canciones.htm#88>.

10 GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón, *Prólogo a Greguerías* (edición de 1960), 10 de febrero de 2017, <<http://www.oocities.org/greguerias/prologo.htm>>.

11 *Ibid.*

el suelo de la habitación y que se forma al dejar abierto sólo un intersticio de las contraventanas bajo el sol de las siestas de veraneo. ¡Con qué presentimiento de la greguería veíamos de niños esa espiritualidad material de la luz en la casa entornada de nuestra abuela!¹²

Une note ultérieure de l'expérience phénoménologique du sens incarné, proche de celle de l'indisponibilité, est celle de son « imprépensabilité ». Qu'est-ce que nous entendons par « imprépensable » ?

3.4. Imprépensabilité (Schelling) et mise en échec de « l'Idéal Transcendantal » (Kant)

« Imprépensable » correspond à la traduction française d'un terme appartenant à la dernière philosophie de Schelling : l'« *Unvordenklich* ». L'imprépensable est ce qui est réel avant d'avoir à s'annoncer comme possible, avant d'avoir été repéré comme possible. Qui plus est, c'est ce qui ne peut pas être repéré comme possible et donc ce qui ne peut manifester sa possibilité que par son effectivité.

Ainsi, l'imprépensable est ce qui, dans l'expérience, met à mal ce que Kant entendait comme le système de l'Idéal transcendantal, le système de toutes les possibilités. D'ailleurs, croire à la préséance d'une totalité des possibilités (comme si toute réalité n'était que l'actualisation d'une possibilité préexistante) équivaut à une forme d'illusion transcendantale propre à la métaphysique. Toute existence préexiste comme possible, et il y aurait lieu de l'anticiper. Or les *greguerías*, dans leur caractère fulgurant et inopiné, contrent explicitement ce supposé système des pré-pensables que la vocation métaphysique de l'être humain ne peut s'empêcher de déployer. Et Ramón Gómez de la Serna de nous dire au sujet des *greguerías* : « Nunca se sabe qué cosa es greguería, cuántas quedan posibles, dónde se encuentran las buenas¹³ ».

L'imprépensable est donc ce qui nous prend, irréductiblement, de court. Nul ne saurait le chercher ; or c'est bien ce que l'acte créateur cherche. Tout créateur est aux prises avec ce qui risque de devenir une contradiction performative. Et Gómez de la Serna d'exprimer ici la difficulté d'avoir affaire à l'imprépensable : « La greguería es lo más casual del pensamiento, al que hay que conducir, para encontrarla, por caminos de serpiente, de hormiga o de carcoma, hasta ese punto de casualidad¹⁴ ».

Nous avons vu la façon dont le sens se fraie un chemin au dedans de notre chair transcendantale, l'écartant d'elle-même (sans pour autant l'aliéner) de telle sorte qu'une promesse de renouveau, de fraîcheur, de fécondité s'y inscrit, s'y dépose. À vrai dire, c'est la question du temps ou de la temporalité du sens se faisant que nous avons frôlée, ne serait-ce qu'en pointillés. Abordons donc de front cet aspect, car il mérite une place de choix dans notre esquisse provisoire de phénoménologie

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

du sens incarné. C'est encore une fois à l'école des remarques de Ramón Gómez de la Serna et de sa richissime préface des *Greguerías* que nous tenterons de déceler le propre de la temporalisation du sens se faisant. Tout comme pour le reste des traits, l'intrication du corps et de la vie est manifeste.

3.5. Temporalisation diachronique : fraîcheur et archaïsme

Ramón Gómez de la Serna constelle chair et temporalité pour souligner l'essentielle diachronie de ce qui, *autre*, nous inspire et nous réassigne au plus profond de nous-mêmes : « La greguería es una mirada fructífera que, después de enterrada en la carne, ha dado su espiga de palabras o realidades¹⁵ ». La subjectivité est, au plus profond de son être, engrenée sur des rythmes de mondes (de mondes *au pluriel*) qui la dépassent et qui, comme nous avons pu le constater, réveillent, dans le versant de la subjectivité, une affectivité archaïque qui, autrement, demeurerait enfouie. Ainsi, Ramón nous dit des *greguerías* : « Me las concede esa adolescencia de la vida que es pareja de nuestra adolescencia o de nuestra vejez... Tienen que ser lentas y naturales. Son una gota de los siglos que atraviesa mi cráneo¹⁶ ».

Pour parler encore une fois comme Schelling, ces temporalisations semblent échapper à notre présent, ou plutôt, au présent dans son sens le plus superficiel et accablant, car nous aurons vu à quel point la subjectivité – et, partant, le présent – est tout en étagements et feuilletages.

À lire de près ce que Ramón Gómez de la Serna avance, ces temporalisations ou proto-temporalisations se tiennent entre un passé transcendantal (l'« à jamais immémorial », ce qu'il nomme « nuestra vejez ») et un futur transcendantal (l'« à jamais immature », ce qu'il appelle « nuestra adolescencia »). Comment cela se traduit-il du point de vue de la chair transcendante ? Par une sensation charnelle de fraîcheur et d'ouverture produite par le fait d'être en phase avec quelque chose à dire qui était là de tout temps, qui attendait d'être exprimée. 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 parler¹⁷ et qui recoupe et fait passer l'une dans l'autre « nuestra adolescencia » et « nuestra adolescencia » : il s'agit de cette autre instance qui ne se confond pas avec les deux autres mais pointe, bien plutôt, vers leur clignotement réciproque (pour reprendre un concept cher au phénoménologue belge Marc Richir¹⁸), à savoir, ce que Ramón Gómez de la Serna nomme « esa adolescencia de la vida », sorte d'innocence située en-deçà de ce qui n'est pas « nôtre » mais appartient à « la vie » : nous *en* sommes.

C'est par le « esa » de « esa adolescencia de la vida » que Gómez de la Serna marque l'altérité relative de ce qui nous saisit, nous ressource et nous inspire. Ramón Gómez de la Serna insiste

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 Marc Richir a amplement travaillé autour de ces questions. Voir par exemple : RICHIR, Marc, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, J. Millon, Grenoble, 1996.

18 La phénoménologie du langage de Marc Richir inspire ces développements. Sur ce point précis : RICHIR, Marc, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, J. Millon, Grenoble, 1992.

plus loin sur l'essentielle diachronicité du sens : « Lo único que quedará, que en realidad ha quedado, de unos tiempos y de otros ha sido la gracia de las metáforas salvadas¹⁹ ».

Les *greguerías* tissent des rapports archaïques de concrescence entre vie et monde qui ne périssent pas, qui ne s'usent pas selon le rythme propre aux préoccupations humaines, à nos petites besognes et affairéments. C'est sur ce motif que Ramón Gómez de la Serna insistera tant et plus: « La greguería resarce, consuela, es un refrigerio inesperado. Sacia como un cuscurro de pan entre planes y planes, o como un vaso de agua entre la sed falsa de los negocios o de las especulaciones incurables²⁰ » ou « la greguería desobceca²¹ », et encore, « la greguería resuelve las hinchazones con que todo se hinchaba²² ».

Ainsi, l'incarnation d'un sens fécond se traduit par une fraîcheur tout en diachronie avec des rythmes de temporalisation moins archaïques, comme si l'incarnation d'un sens découvrait une sorte de double fond, frais et inentamé, à l'intérieur du présent lui-même, un autre rythme de temporalisation depuis lequel il est possible de créer, de faire advenir du nouveau. García Lorca y est aussi sensible qui nous dit :

La llegada del duende presupone siempre un cambio radical en todas las formas. Sobre planos viejos, da sensaciones de frescura totalmente inéditas, con una calidad de rosa recién creada, de milagro, que llega a producir un entusiasmo casi religioso²³.

Mais force est de constater qu'il y a aussi, bien entendu, des événements brutaux, à même de casser le sens ou d'entraver son déploiement. En évoquant cette figure du non-sens qu'est le traumatique, nous voudrions, pour le dire ainsi, délimiter de l'extérieur cette phénoménologie du sens incarné.

4. Un contraste révélateur : l'altérité traumatique.

Tout choc traumatique produit une rupture qui peut s'avérer définitive, structurelle : Faire sens languit, n'arrive pas à s'en remettre, à se réenclencher, à se reprendre à la racine. Quelque chose s'est figé dans un ailleurs qui est *autrement* indisponible. Or cet ailleurs, bien qu'à l'écart, n'est pas sans induire des effets, notamment des effets d'évaporation. Il peut même arriver que le tout d'une vie, jusque dans son immanence vécue la plus profonde, devienne fantomatique et irréel. Donnons-en un exemple, certes non littéraire, mais qui met en lumière la coalescence entre la vie et le corps à travers son contraire : le rêve, le fantomatique (on y viendra à l'occasion de Bergamín) à l'issue d'un choc traumatique.

19 GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón, *Prólogo a Greguerías (edición de 1960)*, op. cit.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

23 GARCÍA LORCA, Federico, « Juego y teoría del duende », op. cit., pág. 155.

Il s'agit d'une lettre du roi d'Espagne Philippe IV adressée à sa conseillère spirituelle, la sœur María de Ágreda. La lettre se réfère à une perte douloureuse. En effet, 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 en l'espace d'à peine cinq ans : celle de son autre fils, Ferdinand, frère cadet de Baltasar Carlos, et celle de sa femme, Isabel. Voici les mots de Philippe IV :

Las oraciones no movieron el ánimo de Nuestro Señor por la salud de mi hijo que goza de su gloria. [...] Yo quedo en el estado que podéis juzgar, pues he perdido un solo hijo que tenía [...]. 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.²⁴

Si de la corporéité nous passons à l'aspect de la temporalité, il vient que le trauma correspond à des élaborations de sens irrécupérables, en sécession par rapport à la conscience. Il ne s'agit nullement d'une proto-temporalité portée vers l'archaïque, mais d'une temporalité tronquée, se situant dans un limbe infécond où rien ne se fait ni ne s'élabore ou temporalise. C'est le non-dit de ce qui est tu, de ce qui demeure inchangé du fait de ne pas pouvoir s'élaborer. C'est cette non-temporalisation inféconde que vise très précisément cette phrase de la pièce de théâtre de García Lorca intitulée *Yerma* :

Yerma: Te portaste bien. Siendo zagalón me llevaste una vez en brazos; ¿no recuerdas? Nunca se sabe lo que va a pasar.

Víctor: Todo cambia.

Yerma: Hay cosas que nunca cambian. Cosas encerradas detrás de los muros que no pueden cambiar porque nadie las oye.

Víctor: Así es²⁵.

Conclusion: un détour baroque vers la vie du sens ?

La pensée espagnole de la première moitié du XX^e siècle appelle à un retour au corps, à la vie, qui est loin d'être naïf et direct. Ce « réalisme » du corps et de la vie porte avec lui, comme son ombre ou sa hantise, les embûches du baroque, mouvement très espagnol aussi, voire du diabolique. Le corps, la vie, une certaine fraîcheur et innocence représentent autant de sorties en dehors du pré-pensable, en-dehors et au-delà de toutes sortes de fausses réalités montées de toutes pièces par ensorcellement. Ces dernières instances, situées en marge de la vie, font finalement office de

24 Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda de octubre de 1646 citada en: SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis "Crisis de la hegemonía española, siglo XVII", in *Historia general de España y América / T. VIII, La crisis de la hegemonía española : siglo XVII*, coord. Andrés-Gallego, J. Rialp, Madrid, 1986.

25 C'est-à-dire, ne peuvent pas s'élaborer, se temporaliser, se spatialiser, se phénoménaliser. GARCÍA LORCA, Federico, *Yerma*, in *Obras Completas II. Teatro*, Edición de Miguel García-Posada, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987, p. 508-509.

repoussoir pour que la vie, dans son abyssale profondeur et spontanéité, apparaisse de plus belle. Dé-jouer le Démon du baroque pour retrouver une vérité de la vie – et de la foi –, voilà l'enjeu de l'interprétation bergaminienne de Calderón. Chez Lope de Vega, selon la fine interprétation de José Bergamín, cette traversée renouant avec l'imprévisible se fait par la mise en jeu de ce que Bergamín appelle la légèreté.

C'est cette dis-parité par rapport à l'appareillé, au pré-pensable, que cherche le « disparate » comme façon typiquement espagnole de rejoindre l'imprévisible et de renouer avec le corps et la vie du sens. C'est, du moins, l'une des thèses de José Bergamín dans son texte *El disparate en la literatura española*. Nous y trouvons, d'ailleurs, toute une partie consacrée à Ramón Gómez de la Serna (les deux autres étant consacrées à Valle Inclán et à Unamuno) où nous lisons :

Lo profundo, en nosotros, es el disparate. Cuando ahondamos en nosotros mismos, encontramos siempre ese disparate frustrado de nuestro ser: el que debió haber sido nuestra vida o lo que debió haber sido nuestra vida y, por una razón o por otra –por razones tontas, por tontería o tonterías– hemos ido enterrando, invisiblemente, en nosotros, para siempre. Sentimos, entonces, en la vida, más que el remordimiento de los errores, de los pecados que cometimos, algo así como el remordimiento de los dispartes que no hemos hecho. Toda la vida se nos llena de esta nostalgia. Y nuestra conducta nos parece el despojo de un disparate muerto²⁶.

Ce qui fait écho à ce poème que José Bergamín envoie à sa chère amie María Zambrano, exilée comme lui, le 22 juillet 1957, depuis sa petite chambre de la maison du Mexique à la Cité Universitaire de Paris et où reviennent, comme l'ombre de la vie (ce qu'est la figure du « Démon », pour Bergamín), ces sortes de hantises-repoussoirs typiques du baroque espagnol : le rêve trompeur, le trompe-l'œil, le faux soi ou faux *self* (au sens psychanalytique), bref, toutes ces figures espagnoles du Malin Génie cartésien agissant comme revers et contrastes de cette pensée partant non naïve du corps et de la vie. C'est sur ces vers de Bergamín adressés à María Zambrano que nous clôturons notre exposé :

Óyeme [dit-il en introduisant ces quelques vers] estas últimas coplillas que me salen de más allá de mí mismo, como las otras del Cancionerillo, que llamo del Duende²⁷ por eso. Del Duende y no del Ángel. Y son así:

-Ése que tú te crees que eres tú mismo,
Ése que tú te crees que llevas dentro,
No eres tú, ni es tu vida, ni es tu alma,
Ni siquiera es la sombra de tu cuerpo.
-¿Pues quién es ese yo que yo no soy?
¿En qué puede serme sin yo serlo?
-Pregúntaselo al otro, al que dejaste
Por la senda perdida de tu sueño²⁸.

26 BERGAMÍN, José, *El disparate en la literatura española*, Ed. Nigel Dennis, Editorial Renacimiento, S.A., Sevilla, 2005, págs. 96-97.

27 Cf. *Id.*, *Duendecillos y coplas*, Cruz del Sur, Santiago de Chile, Madrid, 1963.

28 *Id.*, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, Ed. Nigel Dennis, Col. El Clavo Ardiendo, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004, p. 32.

Bibliografía

- BERGAMÍN, José, *Duendecillos y coplas*, Cruz del Sur, Santiago de Chile, Madrid, 1963.
- , *El disparate en la literatura española*, Ed. Nigel Dennis, Editorial Renacimiento, S.A., Sevilla, 2005.
- GARCÍA LORCA, Federico, « Juego y Teoría del Duende », in *Obras Completas III. Prosa*, Edición de Miguel García-Posada, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987.
- , *Yerma*. En *Obras Completas II. Teatro*. Edición de Miguel García-Posada. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona. 1987.
- , « De otro modo », 10 février 2017, <www.federicogarcialorca.net> <http://www.federicogarcialorca.net/obras_lorca/canciones.htm#88>.
- GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón, *Prólogo a Greguerías (edición de 1960)*, <<http://www.oocities.org/greguerias/prologo.htm>>
- MESNIL, Joëlle, *Être un caillou*, Les Impressions Nouvelles, Bruxelles, 2009.
- , « Marc Richir: una relación totalmente nueva con la psicopatología », in *Eikasia. Revista de Filosofía*, N° 73, Oviedo, 2016.
- ORTEGA Y GASSET, José, « Particularisme et action directe. Notes de phénoménologie sociale. I. Quelques mots sur la perspective », trad. fr. Julie Cottier et Pablo Posada Varela, in *Annales de Phénoménologie*, N° 16, 2017.
- RICHIR, Marc, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, J. Millon, Grenoble, 1992.
- , *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, J. Millon, Grenoble, 1996.
- , *Phantasia, Imagination, Affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, J. Millon, Grenoble, 2004.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis “Crisis de la hegemonía española, siglo XVII”, in *Historia general de España y América / T. VIII, La crisis de la hegemonía española : siglo XVII*, coord. Andrés-Gallego, J. Rialp, Madrid, 1986.