

Marc Richir – « Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs », in L. Couloubaritsis et J. J. Wunenburger (éds.), *La Couleur*, Ousia - coll. Recueil- 4 - Bruxelles - fév. 1993 - pp. 165-188.

---

Communication présentée dans le cadre du colloque interdisciplinaire sur la couleur, organisé par l'ULB et l'Université de Dijon.

Mis en ligne sur le site [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

[www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

Site consacré à la pensée de Marc Richir

[Marc Richir](#) (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : [postmaster@laphenomenologierichirienne.org](mailto:postmaster@laphenomenologierichirienne.org)

Bonnes lectures !

93/95

QUELQUES PROLÉGOMÈNES  
POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE  
DES COULEURS

par Marc Richir

1. La couleur comme "être" symbolique

Quand nous nous posons la question de savoir ce qu'est la couleur, les simples termes de la question montrent que, du moins, nous en savons toujours déjà quelque chose, suffisamment en tout cas pour orienter notre interrogation. C'est ce savoir implicite qui est lui-même toujours déjà présupposé dans les explications scientifiques que nous sommes tentés de trouver: dire qu'une couleur correspond, à strictement parler, à des photons de telle ou telle énergie – selon la formule:  $E = hv$  –, c'est déjà entendre que notre "sensation" de la couleur correspond à l'interaction physico-chimique de ces photons avec les molécules de notre rétine, et c'est décréter, dans le même mouvement, que la seule réalité est physico-chimique et que la couleur, effet de la physiologie de notre œil, n'en est qu'une sensation qui n'a rien d'"objectif" – de la manière dont, par son pouvoir de brouillage et de composition, mais aussi, par les limites de son pouvoir de "résolution" physique des différentes radiations qui interagissent avec lui, l'œil, en quelque sorte est "déjà subjectif". Il y a là, on le sait, toute une métaphysique, ce qui ne serait pas gênant si, par-delà sa réelle portée explicative, elle ne faisait perdre en chemin une autre dimension, en vertu de laquelle la couleur est toujours plus qu'un *signal* ou qu'un certain effet signalétique déterminé par un "travail" de composition de différents signaux. Percevoir la couleur, c'est tout autre

chose qu'enregistrer des signaux ou des compositions de signaux, ne serait-ce déjà que parce que nous les reconnaissons *comme* couleurs avant d'en élaborer la théorie physico-chimique, et avant de l'apprendre dans des cours ou des manuels, et parce que cette reconnaissance de la couleur *comme telle* excède déjà la simple sélection des signaux ou compositions de signaux par notre appareil sensoriel. Autrement dit, c'est parce que nous savons déjà ce qu'est la couleur que nous pouvons faire correspondre, à tel rouge, une radiation de longueur d'onde d'autant d'Angströms, radiation qui n'est pas elle-même colorée mais dont l'effet est la couleur, et ce n'est pas à l'inverse parce que telle radiation elle-même non colorée a pour effet telle couleur que nous savons ce qu'est la couleur. Il y a, pour paraphraser Merleau-Ponty, toute une "logique" du "champ coloré", dont la peinture, à l'infini, nous offre l'exemple de son caractère incépisable, et dont la physiologie physico-chimique de l'œil humain ne nous donne que les conditions nécessaires, en quelque sorte formelles, mais pas les conditions suffisantes. Un peintre, ou un amateur de peinture qui devraient apprendre la physique pour comprendre quelque chose à la peinture, voilà qui serait une véritable absurdité. Et si nous invoquons d'emblée la peinture, ce n'est pas pour dire que notre pré-savoir de la couleur relève tout simplement de l'esthétique – ce serait là s'en tirer, comme trop souvent, à trop bon compte –, mais pour souligner que, toujours plus que du signal, la couleur compose énigmatiquement avec l'espace, a, dans notre monde, des pouvoirs *spatialisants*. C'est ceux-ci que l'on relève déjà très naïvement, et hors de l'expérience de la peinture, quand on dit, présupposant un espace géométrique déjà constitué, que les couleurs colorent les choses qui y sont. On répète ainsi la distinction entre qualités premières et qualités secondes, et on suppose déjà que les premières sont les seules qui soient "objectives". On ne se demande pas, comme le peintre, si les couleurs ne sont pas là pour autre chose que pour remplir, gorger ou saturer les "formes"

spatiales. Poser une telle question, c'est, on le voit, pressentir que le langage objectiviste de la science ne suffit pas à épuiser notre "pré-savoir" de la couleur, que celui-ci ne se réduit pas à la subjectivité d'un corps sensitif, que la couleur se déploie dans une aire énigmatique d'autonomie, sur les marges ou en-deça de nos savoirs constitués, là où, comme nous le disions, elle déploie indéfiniment sa "logique" propre.

Dégager cette aire, nous voudrions tout au moins l'indiquer, c'est s'ouvrir, sur ces marges ou sur cet en-deça, à une *phénoménologie* de la couleur. Mais cette ouverture est aussi ce qu'il y a de plus difficile parce qu'elle est toujours déjà *prise*, non seulement dans les découpages symboliques de la langue, mais encore dans ceux, redoublés, qui font notre langue philosophique comme une langue logico-éidétique. Parler de "la" couleur ou de "telle" couleur, c'est déjà la *nominaliser*, et par là, l'*objectiver*. Nul mieux que Husserl n'en a fait l'épreuve, et c'est ce que nous voudrions tout d'abord montrer pour nous initier au petit exercice de phénoménologie que nous allons entreprendre ici: au § 7 de la VI<sup>e</sup> *Recherche logique*<sup>1</sup>, à travers la question que Husserl se pose de la "généralité du mot" sur l'exemple du "nom: rouge". Qu'en est-il de la question du "pré-savoir" dont nous parlons quand il s'agit de la *reconnaissance* de la couleur *comme telle*?

Que se passe-t-il dans la nominalisation de la couleur, par exemple du rouge, par laquelle le nom (ou le mot) "rouge" acquiert une généralité telle qu'il semble lui appartenir "une multiplicité d'intuitions possibles" (LU, II, 2, 26)? Avant de commencer, disons déjà qu'on reconnaît, dans cette question,

1. E. HUSSERL, *Recherches logiques*, tr. fr. par H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer P.U.F., Coll. "Epiméthée", Paris, 1963 (Tome III, pp. 41 sqq.). *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, 1921, Bd. II, 2. Teil, pp. 26 sqq. Nous citerons dans notre texte l'édition allemande mentionnée par le sigle LU, II, 2, suivi de l'indication de page.

comme un écho de l'antique question de la participation. Husserl aborde en ces termes son traitement du problème :

“Dans la mesure où le nom *rouge* nomme rouge (*als rot*) un objet apparaissant, ce nom appartient à cet objet en vertu du moment rouge (*Rotmoment*) qui apparaît en lui. Et tout objet qui comporte en soi un moment du même genre autorise à la même nomination, à chacun *appartient* ce même nom, et il lui appartient en vertu de son sens identique”. (LU, II, 2, 26-27).

Soyons très attentif, car tous les mots, ici, comptent. Le nom “rouge”, qui, notons-le, n'est pas lui-même rouge, nomme *comme* rouge un objet apparaissant : si un tel objet a un “moment rouge” qui apparaît en lui, le nom *lui appartient* – non pas, bien sûr, ce qui serait absurde, en tant qu'objet réel, “en soi”, mais en tant qu'objet *intentionnel*, dans la *visée* duquel apparaît, non pas le nom “rouge”, mais le *moment* rouge. La couleur qui apparaît est donc un “moment” de l'objet qui apparaît : c'est la couleur comme moment phénoménologique, apparaissant, de l'objet apparaissant. Mais qu'est-ce qui permet sa reconnaissance, et en particulier sa reconnaissance dans d'autres objets? Autrement dit : qu'est-ce qui rend possible l'autonomisation du moment rouge, du moment du *même* genre (*gleichartig*) par rapport aux objets auxquels il appartient? Toujours est-il que si cette autonomisation et cette reconnaissance sont possibles, le même nom “rouge” *appartient* à ces différents objets, en vertu du *sens identique* du nom. Cela conduit Husserl à se poser la question : “Or qu'est-ce qui réside à nouveau dans cette nomination en vertu d'un *sens identique*?” (LU, II, 2, 27).

Rappelant toute la doctrine logico-éidétique du langage qu'il défend tout au long des *Recherches*, Husserl explique que cette identité ne vient pas de l'association de l'ensemble phonique constitué par le nom et de l'intuition de tel trait particulier chaque fois qu'il se présente : la signification (*Bedeutung*) du nom

n'est pas de l'ordre du signal, ou plutôt d'une sorte de réflexe conditionné entre signaux (cf. LU, II, 2, 27). La relation entre le nom et ce qui est nommé est en effet une relation *intentionnelle*, c'est-à-dire une “relation *pleinement originale du point de vue phénoménologique*” (LU, II, 2, 27; c'est Husserl qui souligne). Husserl s'en explique en deux temps :

1. “Le mot nomme le rouge comme rouge. Le rouge apparaissant est ce qui est *visé* (*das Gemeinte*) avec le nom, et même ce qui est visé *comme rouge*. C'est sur ce mode du viser qui nomme que le nom apparaît *comme appartenant* au nommé et *comme un avec lui*”. (LU, II, 2, 27).

Reprenons, avec, si c'est possible, le même soin. Le mot “rouge” nomme le rouge, c'est-à-dire le moment-rouge apparaissant qui est ici nominalisé, *en tant que* (als) rouge : c'est dire qu'il le *reconnaît* et, du même mouvement, *l'identifie*. Autrement dit : c'est bien le rouge apparaissant qui est *visé* avec le nom, mais il est visé *en tant que* rouge, c'est-à-dire en tant que *déjà identifié*, et c'est pourquoi, dans ce viser, qui est l'acte intentionnel, nom et nommé s'entre-appartiennent pour ne faire qu'un. La nomination suppose la reconnaissance qu'elle redouble, ou plutôt, elle vise déjà l'identité qu'elle identifie à son tour, par l'identité de sa signification. Nommer, c'est donc identifier une identité qui, de son côté, ne se constitue *comme cette* identité que dans l'identification. Husserl ne dit pas : le mot nomme un moment apparaissant non encore identifié comme rouge. Il dit que ce moment apparaissant est *déjà le* moment-rouge.

2. Revenant un peu plus loin sur l'intimité de fusion (*zusammenschliessen*) de l'acte de nomination, il écrit :

“Naturellement, nous décrivons ce qui a lieu aussi bien par les mots : *Le nom rouge* NOMME rouge *l'objet rouge*, que par ceux-ci : *l'objet rouge est* RECONNU (*erkannt*) COMME ROUGE, et, AU MOYEN de *cette reconnaissance*, il est NOMMÉ ROUGE. *Nommer rouge* – dans le sens actuel de

nommer, qui présuppose l'intuition sous-jacente du nommé – et reconnaître *comme rouge* sont, au fond, des expressions de *signification identique...*" (LU, II, 2, 28)

Reprenons, encore une fois. Le nom "rouge" (signifiant) nomme rouge (signifié) l'objet rouge (réfèrent). Il y a le même terme ("rouge") pour trois éléments distincts: le nom comme signifiant, le nom comme signifié, et ce qui est visé (l'objet) par la nomination. Ce qui en ramène deux: le nom comme signe, comme élément symbolique qui découpe symboliquement le phénomène (ici, l'objet) et le phénomène lui-même, l'objet apparaissant. Autrement dit: le nom comme signe, unité indissociable du signifiant et du signifié, *découpe*, à même le phénomène, le "moment rouge" qui par là, est identifié à soi, *comme tel*.

La réciproque est plus riche, comme l'explique d'ailleurs Husserl (*ibid.*) aussitôt après le passage cité. L'objet rouge, dit-il, est *reconnu* comme rouge, c'est-à-dire découpé selon son "moment-rouge" qui y est *identifié*, et au *moyen de* cette reconnaissance, ce qui est capital, il est nommé rouge. Cela signifie en effet que le découpage du moment rouge et sa reconnaissance préalable est la condition de la nomination: comme si, donc, la nomination comme découpage se précédait elle-même, puisqu'il n'y a pas d'autre moyen de découpage que la nomination elle-même. Nommer, au sens actuel, ajoute même Husserl, présuppose l'intuition sous-jacente, non pas de n'importe quoi, ou de quelque chose d'indéterminé, mais précisément du nommé. C'est dire que l'intuition sous-jacente est à son tour toujours déjà découpée par la nomination, ou que l'intuitionné est toujours déjà identique au nommé, identique à soi. C'est pourquoi Husserl conclut en disant que *nommer rouge* et *reconnaître comme rouge* sont identiques.

Cela signifie, dans nos termes, qu'il y a identité ou *tautologie symbolique* entre la signification (*Bedeutung*) du nom "rouge", entre sa *teneur de sens de pensée*, et l'*eidos* "rouge" qui, consti-

tuant le moment-rouge de l'objet, constitue quant à lui une *teneur de sens d'être*. Il n'y a pas plus, ni moins de sens, selon cette doctrine, dans la teneur de sens de pensée, le concept, que dans la teneur de sens d'être, l'*eidos*. Si le langage est logiquement purifié, et institué dans cette purification jusqu'à la *nomination*, penser et être sont le même, car penser selon le nom, c'est déployer une signification qui est identique, symboliquement, à l'être qui, *ipso facto*, lui *correspond*. Dans cet exercice logico-éidétique du langage, celui-ci est du même coup *apophantique*: il révèle, dévoile l'être tel qu'il est, ou tel qu'il est censé être, puisque nous n'avons pas non plus d'autre moyen de savoir *ce qu'il est* que les moyens de découpage symbolique du logico-éidétique. Le nom découpe selon sa signification la teneur de sens d'être, l'objet de l'intuition éidétique correspondante, et celle-ci est toujours déjà découpée selon le nom: l'intuition sous-jacente n'intuitionne jamais rien d'autre, si elle est ainsi disziplinée, c'est-à-dire instituée, que le *nommé*.

L'unité de la tautologie symbolique entre *concept* et *eidos* est ainsi, il est vrai, infracturable. Mais c'est aussi l'unité d'un *cercle* qui fait tourner en rond du nom au nommé et du nommé au nom. Dès lors, il faut convenir que la couleur ("le rouge"), ainsi symboliquement découpée, constitue, avant toute chose, une *identité* ou un "être" symbolique qui n'a d'existence qu'au champ symbolique en tant que découpée de telle ou telle manière par les codages symboliques de la langue. Mais il s'agit, précisément, de la couleur, du rouge, comportant en eux, comme concepts ou *eidè*, leur généralité, et reposant, soit le problème empiriste de la constitution des concepts généraux, soit le problème platonicien de la participation, soit encore, dans la perspective husserlienne, les deux ensemble, dans leur intime solidarité – la question véritablement phénoménologique étant de savoir si quelque chose comme "le" rouge existe réellement au monde, à même les phénomènes-de-monde.

Il faut, à cet égard, réfléchir un moment sur la constitution,

chez Husserl, de l'intuition éidétique. C'est dans cette constitution, en effet, que s'éclairera le problème de la généralité, et par là, de la participation. Husserl s'en explique, en des propos d'une remarquable netteté, au § 52 de la VI<sup>e</sup> *Recherche logique*. L'intuition éidétique y porte le nom d'"intuition générale", ou d'"abstraction idéatrice" (*ideierende Abstraktion*), où l'idée (*eidōs*) accède à "l'être donné actuel" (LU, II, 2, 162): "L'abstraction se met en œuvre sur la base d'intuitions primaires, et par là surgit un caractère d'acte catégorial nouveau, en lequel un nouveau genre (*Art*) d'objectivité vient à apparaître, lequel à son tour ne peut venir à apparaître que dans de tels actes fondés, comme donné effectivement ou en image". (*Ibid.*) C'est dans ce genre d'acte, poursuit Husserl, que se donne "l'espèce" (*die Art*) comme "une et la même" ou comme "identique".

Remarquons tout d'abord que cette doctrine présuppose en la généralisant la doctrine husserlienne de l'intuition catégoriale, exposée dans tout le chapitre (VI de la VI<sup>e</sup> *Recherche*), en vertu de laquelle, aux formes logiques des propositions énonciatives correspond strictement l'intuition (catégoriale) d'un état-de-choses (*Sachverhalt*). C'est là que se fonde, à proprement parler, le caractère *apophantique* du langage épuré dans sa forme logique. Mais cela signifie, profondément, que nous y retrouvons ce que nous avons déjà trouvé au niveau de la nomination: rien d'autre n'est intuitionné, avec l'intuition catégoriale, que cela même, l'état-de-choses, qui est désigné par l'énoncé – lequel est ainsi conçu lui-même, de la sorte, sur le mode de la nomination, et est toujours, Husserl l'a indiqué dans la V<sup>e</sup> *Recherche* (§§ 35-36, 42-43), nominalisable: ce point, sur lequel nous ne nous attarderons pas ici, est capital pour saisir l'institution logico-éidétique du langage, puisque c'est lui qui permet de rendre *univoque* la référence d'un énoncé. Quoi qu'il en soit, il entre plus dans l'intuition catégoriale que dans la simple intuition sensible: si la première se fonde sur la seconde, en tant que les choses et qualités/propriétés doivent remplir l'intuition sen-

sible, il y entre précisément la *mise en forme catégoriale* de l'intuition, c'est-à-dire son découpage symbolique, strictement parallèle au découpage symbolique des significations (*Bedeutungen*) de l'énoncé. Dans la prédication, par exemple, la copule ne désigne pas seulement le lien de l'état-de-choses, mais la référence objective de l'énoncé à l'état-de-choses, ce par quoi peut se mesurer si la proposition énonce bien, ou pas, l'état-de-choses *tel qu'il est* dans l'intuition (catégoriale), qui est donc aussi intuition de "l'être", et de "l'être-tel" de l'état-de-choses. Mais l'état-de-choses lui-même appartient déjà comme tel, à la sphère de la généralité, et l'intuition catégoriale, toujours déjà symboliquement découpée et structurée par la même tautologie symbolique entre concept et être, est elle-même, déjà, intuition éidétique. Réciproquement, il n'y a donc pas, à proprement parler, pour Husserl, d'intuition éidétique qui ne soit pas intuition catégoriale, c'est-à-dire symboliquement découpée parallèlement au langage dans la forme logique de son institution. C'est par là qu'elle est toujours déjà *intuition de généralité*, ou intuition de l'espèce, du genre, ou de l'*eidōs*.

Comment Husserl conçoit-il plus précisément sa *constitution*? Après avoir expliqué (cf. LU, II, 2, 163) que l'intuition éidétique ne connaît pas la différence qui existe, dans l'intuition sensible, entre "réel" et "imaginaire" – si je puis imaginer un rouge ou un triangle, il n'y a pas et ne peut y avoir d'*eidōs* "rouge" ou d'*eidōs* "triangle" qui seraient des *eidē* imaginaires –, Husserl écrit ceci, qui est capital:

"Le rouge, le triangle de la simple imagination (*Phantasie*), sont spécifiquement la même chose que le rouge, le triangle dans la perception (*Wahrnehmung*). La conscience de généralité s'édifie sur la base de la perception aussi bien (*gleichgüt*) que de l'imagination (*Einbildung*) conforme, et si elle s'édifie tout simplement (*überhaupt*), le général, l'idée rouge, l'idée triangle sont *elles-mêmes* saisies, intuitionnées d'une seule et unique ma-

nière qui ne permet aucune différence entre copie (*Bild*) et original". (LU, II, 2, 163).

Si la différence est ainsi abolie entre, par exemple, le rouge réel et le rouge imaginé, c'est qu'il y a une circularité symbolique en vertu de laquelle ils sont *essentielllement* la même chose : on reconnaît ici ce que Husserl, dans les *Ideen I*, a nommé variation imaginaire comme variation éidétique. Plus profondément, cela signifie que l'*eidos* égalise, ou plutôt *identifie* symboliquement ses "incarnations" ou ses "individuations" réelles et imaginaires, ou encore, selon la réciproque qui, ici aussi, est plus riche (mais peut-être plus illusoire), que l'intuition éidétique se constitue par identification (et donc répétition du même découpage symbolique) des "individuations" réelles et des "individuations" imaginaires.

Les choses sont peut-être plus claires à propos de l'exemple classique du triangle. Tant que je perçois tel triangle dessiné au tableau, je ne perçois que ce triangle sensible et rien d'autre, l'intuition éidétique-catégoriale n'est pas encore entrée en scène : je ne perçois qu'un dessin et pas une figure géométrique. Celle-ci ne commence à m'apparaître que si je réfléchis, pour parler comme Kant, à la règle (ou au schème sensible) de sa construction, ce que je fais si ce triangle ne m'apparaît plus triangle parce qu'il est actuellement perçu dans son dessin sensible, mais l'équivalent de tout autre triangle que, effectivement ou dans l'imaginaire, je puis *dessiner*. Alors ce dessin m'apparaît comme l'une des "individuations" *possibles*, parmi une infinité d'autres, de quelque chose qui, comme triangle en général ou concept du triangle, ne m'apparaîtra jamais autrement que dans le sensible et sous la forme *contingente* de tel ou tel dessin. A ce stade, par conséquent, je ne suis pas encore géomètre, il faut le souligner. En termes kantien, je ne fais encore que reconnaître, dans un jugement téléologique réfléchissant, le concept triangle comme cause intelligible de la *règle* de sa *construction*, par la main sur le tableau, ou par les yeux dans

l'imagination. Ce concept est encore "technique" au sens kantien du terme, c'est-à-dire qu'il est le concept qui réfléchit en sa légalité la contingence de tout triangle rencontré dans la perception ou projetable dans l'imagination : il est de la sorte *indissociable* de ce que Kant, encore, nommait sa *construction* dans l'espace (l'intuition pure). L'intuition éidétique husserlienne, en effet, va plus loin : elle *identifie* ce concept à lui-même, et lui fait reconnaître, dans tout triangle contingent, la même figure, elle-même identifiée, du triangle *en général*. C'est ainsi que se rétablit chez Husserl un intuitionnisme de type platonicien tout à fait absent de l'œuvre de Kant, et on peut, à cet égard, à bon droit, s'interroger sur la légitimité de l'intuition éidétique du triangle comme *eidos*, comme teneur de sens *d'être* correspondant rigoureusement à la teneur de sens de pensée du concept – avec ce problème, que nous ne pouvons ici que laisser en suspens, qu'il y a néanmoins *une* géométrie du triangle *en général* : Husserl était suffisamment mathématicien pour le savoir.

Quoi qu'il en soit, c'est peut-être en vertu d'un "esprit de système" très mathématicien, précisément, que Husserl met sur le même pied l'intuition éidétique de telle ou telle figure géométrique et l'intuition éidétique de la couleur. Si j'intuitions le rouge *comme tel*, c'est que, pour Husserl, en fin de compte, il y a toujours déjà le découpage symbolique logico-éidétique qui me permet de reconnaître le rouge *comme* rouge. Ou mieux, c'est que j'ai toujours déjà le "comme" par quoi le rouge *s'identifie* comme un "être" *symbolique*. C'est parce que ce "comme" est toujours déjà à ma disposition comme structure tout à la fois *réflexive* et *abstractive*, que je ne fais pas de distinction, à son niveau, entre un rouge perçu et un rouge imaginé : l'*identification* du rouge *comme tel* a toujours déjà eu lieu, et ce n'est qu'un simulacre que de penser, de manière quasi-empiriste, que j'y accèderais en "comparant" tel rouge perçu et tel rouge imaginé – simulacre parce que je simule en moi l'absence du savoir que j'ai cependant toujours déjà de ce qu'est le rouge *comme*

rouge, ce pourquoi il y a quelque chose d'illusionnant, nous l'avons remarqué, dans la pensée de la "fondation" de la conscience de généralité sur la base (indifférente) de la perception et de l'imagination. L'illusion serait de prendre la fondation pour une "genèse transcendante" alors même qu'il ne s'agit, en réalité, que d'un *étayage* de l'intuition éidétique sur le monde sensible, perçu ou imaginé.

Il faut bien dire que, par là, le problème de la "participation" (et de la "genèse" conceptuelle) de tel rouge sensible ou imaginé à l'*eidōs* "rouge" n'est "résolu" que par *dissolution* du premier dans le second. Du point de vue phénoménologique, l'extinction de la différence entre original et copie, si elle représente un avantage au plan cognitif (le seul qui intéresse ici Husserl), constitue néanmoins une *perte* que l'on peut juger *irréparable*: les phénomènes comme tels s'évanouissent en tant qu'ils en paraissent toujours déjà découpés et structurés par l'institution symbolique du logico-éidétique. Je n'intuitionnerai jamais en eux que ce que le logico-éidétique y aura, toujours déjà, découpé et formé. Nous en revenons donc à notre problème, que le souci phénoménologique permet de formuler comme *suit*: le rouge existe-t-il réellement au monde des phénomènes-de-monde? N'est-il pas abstrait par l'abstraction idéatrice, au même titre que le triangle en général, de ses conditions phénoménologiques d'apparition? Ne faut-il pas, donc, tout comme pour le triangle, penser autrement que sous l'abstraction idéatrice qui est abstraction réfléchissante, la teneur de sens plus proprement *phénoménologique* de son apparition? Et dès lors, radicalisant la méthode husserlienne de l'*epochè*, ne faut-il pas mettre hors du circuit de la pensée tout ce que nous livre déjà par avance l'institution logico-éidétique du langage où pensée et être se réciproquent absolument? N'est-ce pas là la condition nécessaire pour simplement *commencer* une véritablement phénoménologie de la couleur? En comprenant déjà qu'elle ne peut exister sous ce titre qui la contredirait dans les termes, puisque,

si elle doit exister, c'est seulement comme phénoménologie *des* couleurs, au pluriel, et en un pluriel indéfini qu'aucun concept et aucun *eidōs* ne peuvent en réalité subsumer sans les adultérer.

## 2. Les couleurs comme "êtres" phénoménologiques

A toutes ces questions, nous répondons par l'affirmative. La couleur, le rouge n'existent pas réellement au monde des phénomènes-de-monde, mais seulement des couleurs ou des rouges, des bleus etc., et toutes les nuances de couleur que nous voyons, pour lesquelles, le plus souvent, nous n'avons pas de nom. Il y a, dans le parallélisme logico-éidétique, quelque chose que nous désignons par "nominalisme phénoménologique". Le rouge est avant tout et presque exclusivement un *nom*. Et pourtant, si nous venons de dire "presque exclusivement", c'est qu'il y a néanmoins, au monde, des rouges que nous subsumons par le nom ou le concept "rouge". Et ces rouges ne s'identifient pas purement et simplement aux choses qu'ils colorent – il y a une relative contingence des couleurs par rapport à ce qu'elles colorent – et ne sont pas pour autant de purs et simples accidents des choses – une chose sans couleurs, fussent-elles le noir, le blanc et toutes les nuances de gris, est une abstraction. C'est une caractéristique essentielle du visible que de paraître coloré. Ce qui fait les choses n'est donc pas, à l'inverse, leur pure et simple *Gestalt*, leur stylisation ou leur "interprétation", par exemple dans les cadres du dessin discipliné par l'art géométrique de la perspective, car les couleurs, et les ombres qui les travaillent, font elles-même partie de la *Gestalt*. Ce n'est pas pour autant, cependant, que les couleurs saturent ou gorgent les formes, les remplissent comme de contenus concrets: cela, c'est déjà de l'abstraction logico-éidétique, et tout le travail de la peinture nous fait comprendre qu'il y a, du moins, une certaine

autonomie des couleurs, une certaine "logique" de leur agencement qui, pour jouer des lois de la physiologie des couleurs, n'en est pas moins propre, sinon nécessairement à chaque peintre, du moins à certains styles caractéristiques de périodes ou d'écoles de peinture. En vertu de cette "logique", les couleurs jouent toutes ensemble dans le champ coloré, elles se renvoient les unes aux autres selon des jeux cachés d'harmonies et de contrastes, elles conspirent à la spatialisation du tableau selon des trajets qui sont autant de parcours temporels spatialisés, bref elles se détachent des choses en les irréalisant, commencent à *flotter* par rapport à elles, et par là, à advenir à un être qui est déjà irréductible à la qualité de coloration des choses. Ces couleurs qui ne sont plus couleurs de choses ne sont plus "qualités secondes" et subjectives, mais des *qualia* ou des "êtres" qui, pour être codables, plus ou moins, par les moyens du langage ou telle ou telle règle d'école, n'en échappent pas moins, dans leur autonomisation qui les rend à leur "pouvoir spatialisant", à tout codage symbolique prédéterminé. Ils constituent secrètement les ressources concrètes de ceux-ci depuis ce qui leur échappe comme leur dimension sauvage ou barbare: ce sont, au sens de Merleau-Ponty dans sa dernière œuvre, des "êtres" ou des *Wesen* sauvages, et en tant que tels, ils jouent comme des "existenciaux incarnés", des "rayons de monde".

Cela, les peintres, l'ont toujours su, il appartient à Merleau-Ponty de l'avoir magnifiquement montré, mais il est beaucoup plus difficile de le faire comprendre dans le langage de la phénoménologie, dans la mesure exacte où, nous l'avons indiqué en partant de Husserl, ce langage reste profondément tributaire, fût-ce à son insu, du langage de la philosophie classique – que Husserl, tout au moins dans les *Recherches logiques*, va même jusqu'à réinstaurer à nouveaux frais. Toute la difficulté reste en effet de saisir l'autonomisation des couleurs comme *Wesen* sauvages en deçà de leur reprise dans les découpages symboliques

de l'institution logico-éidétique. Autrement dit: de reprendre autrement la variation éidétique comme variation imaginaire en deçà de l'identification symbolique qui indifférencie, dans l'abstraction idéative, le réel et l'imaginaire. Donc: dans la mesure où cette "variation éidétique" d'un tout autre genre que celle de Husserl a toujours été pratiquée, en fait, par les peintres, de comprendre phénoménologiquement en quoi elle consiste, de saisir comment, en elle, il ne s'agit pas de découper et de repérer les rouges et les bleus, de distribuer les couleurs fondamentales et leurs compositions, mais, par-delà leur identification logico-éidétique, de laisser œuvrer l'imaginaire qui est là pour autre chose que pour celle-ci, de réfléchir l'imagination en tant qu'elle joue autrement que polarisée, toujours déjà, par l'identité – celle-ci fût-elle à la recherche d'elle-même.

Le point d'entrée dans la problématique est donc, si l'on veut, dans la saisie de l'imagination comme "pouvoir" de "variation" qui ne ramène pas, *ipso facto*, à l'identité symbolique de l'*eidos*, mais qui ouvre, tout au contraire à la différenciation et au contraste harmoniques, à ce qui est susceptible de faire "résonner" les couleurs entre elles, quasi-musicalement, de les faire de la sorte "composer" quelque chose comme "de l'espace". Non pas, donc, en ce qui serait l'identité reconnaissable d'un concept ou d'un *eidos*, mais en une sorte d'unité *sans concept*, ayant sa cohésion propre, reconnaissable, dans un autre type de réflexion, à son *rythme* ou à son style. Il faut, dès lors, mettre hors circuit cette identification, qui recouvre une erreur fort ancienne de la philosophie, de la réflexion et de la reconnaissance qui identifie dans un concept ou un être. Il faut d'abord comprendre que réfléchir, c'est bien reconnaître, mais pas nécessairement identifier un concept et un être – je puis reconnaître, par exemple, Pierre ou Paul, sans que j'en aie à passer par l'identification de leur concept, auquel, de toute façon, ils sont irréductibles. Réfléchir, nous l'avons vu déjà à propos du triangle, ce peut être reconnaître un concept comme la

cause intelligible d'un certain agencement de contingences: cette réflexion, en termes kantien, est téléologique, elle consiste à chercher et à trouver, quand c'est possible, de la légalité à du contingent toujours déjà *donné* avec ses déterminités apparentes, sans que le concept, censé régler depuis lui-même cette légalité, soit, *ipso facto*, assimilable à un être – toute la troisième *Critique* est là pour montrer ce qu'il y a d'abusif et de dogmatique dans cette assimilation. Le concept, dans ce cas, n'est là que pour unifier sous l'unité d'une loi le cours paraissant donné de la contingence – par exemple la croissance d'une plante, d'un animal, le déroulement d'une maladie ou la manière d'enchaîner le geste de tracer pour dessiner un triangle: en ce sens, il ne détermine rien, mais réfléchit, simplement, en l'unité à laquelle ne correspond aucune intuition, ce qui paraît constituer un type d'enchaînement légal. Il y a donc, dans ce cas, une sorte d'auto-régulation, par réflexion réciproque à la fois anticipative et rétroceptive, de la contingence du tracement, du déroulement, et de sa nécessité. C'est ce qui se passe, dans le champ coloré, quand il s'agit de reconnaître les rouges, les bleus, etc, donc quand commence le travail de l'intelligence et de l'analyse, qui doit bien s'élaborer par des mots (des concepts), pour chercher ce qui paraît comme la légalité (cachée) de ce qui paraît comme *donné* (tel ou tel tableau), mais ce n'est sûrement pas par là que passent, tant le travail créateur de l'artiste, qui, pas plus que nous, ne possède ni ne maîtrise cette légalité, que le travail caché de l'émotion (du plaisir) esthétique qui n'a pas besoin de l'analyse, fût-elle inconsciente, pour advenir. Bref, la reconnaissance à l'œuvre dans la réflexion téléologique, est à la fois reconnaissance et recherche d'un *sens* pour le contingent *donné*: reconnaissance de ce qu'il y a quelque chose (la légalité) qui fait l'harmonie, recherche dans la mesure où ce quelque chose, le sens, ne fait jamais que s'amorcer, requiert sa maturation dans le langage de l'analyse (qui n'est pas, notons-le, celui de l'artiste), c'est-à-dire sa *temporalisation* selon un

*autre* trajet que celui de l'artiste et de son œuvre, mais si possible, lui-même *harmonique* au premier. C'est de ce champ précis de la reconnaissance et de la recherche d'un sens à l'œuvre en l'œuvre, mais d'un sens que nous ne possédons pas, toujours déjà, par devers nous, que procéderait la reconnaissance et la recherche d'une "logique" des couleurs chez tel ou tel peintre, dans tel ou tel paysage. C'est le champ de la critique ou de l'esthétique, qui vient toujours *après coup*, et qui est toujours *relatif* dans la mesure où la reconnaissance et la recherche *du sens* à l'œuvre pour *lui-même* (ce en quoi, aussi, il y a, ici, téléologie), est tout autant *faire de ce sens par d'autres moyens*, faire en lequel le sens, nous le savons, peut tout aussi facilement se perdre qu'il a été difficile, précisément, à reconnaître.

La caractéristique de ce type de "discours" critique et esthétique est qu'il est toujours tributaire d'un particulier ou d'un contingent qui est *donné*. Bien qu'ouvrant, s'il est intelligent et bien compris, à la phénoménologie – et en particulier à la phénoménologie des couleurs –, il ne peut être, lui-même, phénoménologie, du moins *stricto sensu*. Celle-ci, en effet, dans notre conception, se doit de remonter en deçà du donné lui-même, de comprendre ce que nous appelions l'unité sans concept *en tant que telle*. Car, on l'aura compris, c'est cette unité elle-même, toujours elle-même contingente, et précisément jamais *donnée* – l'existence physique du tableau ne signifie pas encore son existence comme phénomène: je puis passer devant lui sans le voir, de même pour tout paysage ou phénomène-de-monde –, qui est ce que nous nommons le phénomène comme *rien que* phénomène. C'est à *même* le phénomène, avant ou en marge de la réflexion téléologique qui, déjà, repère, découpe et analyse, qu'une phénoménologie des couleurs comme *qualia* ou "êtres" sauvages doit se déployer. Elle ne peut le faire, donc, qu'en deçà de la reconnaissance et de la recherche d'un sens, dans la *phénoménalisation* du phénomène, sans aucun sens ou aucun concept préalable, dans leur *epochè*, dans cela même que Kant

visait, dans la troisième *Critique*, comme réflexion esthétique sans concept. D'après ce que nous avons dit, celle-ci est donc, non pas reconnaissance et recherche d'un sens, d'une légalité pour un contingent donné, mais reconnaissance et recherche, pour ainsi dire, de *proto-sens* dans les ressources duquel doivent se penser tout autant la contingence que la donation, le fait qu'il y a de la *non-donation* dans la donation de la contingence, et que, dans cette mesure, il y a aussi de la contingence, et même de la contingence *radicale* – contingence radicale de la phénoménalisation –, dans la donation même de la contingence. Ce n'est donc plus tant la "légalité" de la contingence donnée qui est réfléchie que sa contingence même, irréductible et radicale, c'est-à-dire aussi, mais par un tout autre côté, comme Kant lui-même l'avait compris, contingence elle-même universelle et nécessaire: sans la radicalité de cette contingence, il n'y aurait tout simplement pas du tout de contingence, et le donné ne pourrait lui-même jamais apparaître comme contingent: la pensée serait pour ainsi dire absolument aveugle à ses déterminités, elle serait incapable de *réfléchir*<sup>2</sup>.

Contingence radicale de la phénoménalisation en vertu de laquelle il y a contingence relative du particulier donné: cette formule condense tout l'abîme infranchissable qu'il y a entre la réflexion esthétique (phénoménologique) sans concept et la réflexion téléologique. On pourrait dire, s'il n'y avait, précisément, la contingence de la phénoménalisation *qui n'est pas la contingence d'une donation*, que la première a à réfléchir le tout du phénomène alors que la seconde n'a qu'à en prolonger certaines directions, certaines "intentions", fussent-elles inconscientes ou cachées, qui semblent faire sens. La difficulté est jus-

tement que le "tout" du phénomène en est déjà comme l'illusion transcendantale, ou que réfléchir tout ensemble ce qui se sédimente (par exemple: les couleurs) à même le phénomène, c'est réfléchir autant, en lui, ce qui n'est pas donné que cela même qui, de cette non-donation, paraît donné.

Formulé de la sorte, le problème paraît insoluble. Car on ne voit pas comment réfléchir ce qui, non-donné, ne peut relever que de l'absence, dans le moment même où il faudrait réfléchir ce qui, *de* cette absence, paraît se donner dans quelque chose comme une présence. Or, il suffit de se rappeler que l'imagination, précisément, et classiquement, imagine *in absentia*, pour trouver l'issue à cette aporie. Mais il faut entendre, au niveau où nous nous situons ici d'une *époque* radicale de tout décapage symbolique préalable, que l'imagination n'a *absolument rien à voir*, en l'occurrence, *avec l'image* de quoi que ce soit. Il faut entendre imagination au sens allemand d'*Einbildungskraft*, c'est-à-dire au sens de pouvoir de "formation" par quoi, dans une variation imaginaire et éidétique d'un tout autre style que celle de Husserl, l'absence compte autant au *phénomène* que la présence. Autrement dit, il faut comprendre l'imagination tout autrement que comme pouvoir de "présentifier" quelque chose, de le "représenter", à l'instar du cas classique, en son absence. De la sorte, l'imagination est, derrière sa conception traditionnelle qui en avait à tout le moins saisi quelque chose, pouvoir de l'absence dans la présence, c'est-à-dire aussi, si l'on veut, pouvoir d'*irréalisation*, non pas en vue d'une autre réalité, éidétique, plus réelle que la première qui serait la sensible, mais en vue d'une irréalité ou "surréalité" où toute entité déterminée, tout *eidos* s'engloutit. De la sorte, si telle variation concrète du champ coloré, telle harmonie de couleurs ou telles couleurs indéfinissables m'émeuvent, ce n'est pas, comme on dit si souvent, par tout ce qu'elles "évoquent" en moi de souvenirs ou de reminiscences, mais parce que toute une part du champ phénoménologique des phénomènes *y est* dans son absence, les habite

2. Cf. notre étude: "Métaphysique et phénoménologie. Sur le sens du renversement critique kantien", *La liberté de l'esprit*, N° 14, Hachette, Paris, Hiver 1986/87, pp. 99-155. Repris dans *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 1990.

de son absence, non pas, il est vrai, à l'état de tel ou tel souvenir que je pourrais identifier et dater, mais à l'état de réminiscence indéfinie qui revire aussitôt en prémonition, en le sentiment ou la *Stimmung* très vive que ce que je savais, sans jamais l'avoir réellement vu, est sur le point de se révéler dans un voir qui, pourtant, dans le moment même de son imminence, se dérobe. "Tel rouge me fait penser" signifie, non pas que le signal déclencherait en moi une série d'associations, mais que l'imagination qu'il y a en lui "pense", ouvre ce que Merleau-Ponty nommait si bien des "rayons de monde" sur lesquels, peut-être, dans la contingence relative de telle ou telle association, vont se poser tels ou tels souvenirs. Mais ceux-ci, devons-nous comprendre, ne viennent s'y poser, comme les oiseaux sur la branche, que parce que, déjà, ils étaient traversés de la même réminiscence et de la même prémonition, d'une proto-temporalisation/proto-spatialisation de "tel rouge" comme *quale* sauvage, en vertu de laquelle *rien de déterminé* ne se donne dans la réminiscence et la prémonition parce que celles-ci sont transcendantales, reportent en un passé immémorial qui n'a jamais eu le temps d'avoir été présent au passé, et en un futur toujours dérobé qui n'aura jamais le temps d'être présent au futur. C'est de cette manière, selon nous, qu'il faut entendre ce que Merleau-Ponty désignait par visible, transi d'invisible, et irréductible à l'actuellement vu (le donné): par l'imagination de l'absence, sans contenu déterminé et donné – ce qui ne veut pas dire sans absolument aucun contenu –, en tant qu'elle habite tout ce qui paraît comme donné. En ce sens, c'est tout autrement que par métaphore que les couleurs, et plus généralement les sensibles (visibles, tangibles, etc.) s'habitent mutuellement, se croisent: il n'y a pas de couleur qui soit pure, et rechercher, en peinture, la couleur pure, c'est entrer, déjà, dans l'abstraction, c'est-à-dire aussi, dans la géométrie. En d'autres termes, qui sont ceux, encore, de Merleau-Ponty, il n'y a pas de couleur qui ne soit, comme "être" sauvage, sans toute une épaisseur obscure de

chair. Une phénoménologie des couleurs est donc impossible abstraction faite d'une phénoménologie des sensibles: à savoir abstraction faite d'une véritable "esthétique transcendantale phénoménologique".

Il n'empêche que les couleurs, dans leur "être" ou leur *Wesen* actif à même les phénomènes-du-monde qui en sont bariolés, constituent certains axes du visible, des moyens de différenciations et d'harmonies (ou de disharmonies) tendus par le monde en sa phénoménalisation comme phénomènes-de-monde, au pluriel. Elles constituent, autrement dit, autant de chemins pour entrer et être au monde, aux phénomènes-de-monde. Dans cette mesure, en étant conscient de la déformation relative qu'elle impose, du point de vue phénoménologique, aux phénomènes, une certaine phénoménologie des couleurs est possible en tant que phénoménologie des visibles. Car les couleurs sont des *visibles*, c'est-à-dire, précisément, s'autonomisent *comme telles* en se dissociant des choses auxquelles elles semblent, tout d'abord et le plus souvent, "appartenir". Avant l'abstraction idéatrice coextensive de l'abstraction nominalisante, les couleurs comme "êtres" (*Wesen*) sauvages phénoménologiques se mettent à flotter à même les phénomènes-de-monde, à glisser de la présence où elles paraissent données, vers l'absence qui les retient dans la non-donation, et qui, littéralement, les fait "rayonner", leur rend un éclat ou une obscurité qui les fait être, à la fois au lieu où elles paraissent tout d'abord, et à *distance* de ce lieu – c'est là que réside leur pouvoir proprement *proto-spatialisant*, dont on voit qu'il n'est que l'autre côté de leur inscription en réminiscences et en prémonitions transcendantales, à savoir de leur proto-temporalisation. Ce n'est donc pas intrinsèquement que les couleurs "appartiennent" aux choses comme leurs "qualités (secondes)", en vertu d'on ne sait quelle disposition "subjective" de la perception sensible, mais c'est secondairement, du fait du découpage symbolique des phénomènes-de-monde en choses et qualités. Autrement dit, la "sédimentation"

phénoménologique des couleurs comme *qualia* n'est pas strictement coextensive du découpage des phénomènes en choses : il y a entre les deux des dissonances ou des discordances où se situe toute une part du travail du peintre. Au plan strictement phénoménologique, les phénomènes comme *rien que* phénomènes ne sont jamais phénomènes de choses, mais toujours phénomènes-de-monde. Les couleurs, qui constituent une part de leurs concrétudes, ne sont donc pas, tout d'abord, couleurs de choses, mais couleurs *de monde*, flottant et errant à même les phénomènes-de-monde. Si, par toute l'imagination qui les bourre, et qui n'a rien à voir avec la mise en image de choses colorisées de la même ou d'autres couleurs, les couleurs prennent leur épaisseur proto-temporalisante, et, dans le même moment, proto-spatialisante, – celle-là même qui, par leur éclat ou leur obscurité, les fait rayonner "ailleurs" –, cela signifie bien, en effet, que les couleurs ne sont pas plus couleurs de tel ou tel phénomène paraissant individué que couleurs de telle ou telle chose, mais, dans leurs flottements, *moyens de communication* entre phénomènes, c'est-à-dire, pour parler encore comme Merleau-Ponty, "membrures du visible", "existenciaux incarnés" qui articulent entre eux les phénomènes-de-monde. Ou, dans nos termes à nous, elles "estent" comme lambeaux visibles de leur phénoménalité, membranes épaissies, jusque dans la concrétude visible, de leur distorsion originaire, bribes apparentes de leur logologie en vertu de laquelle il n'y a de phénomènes-de-monde qu'au pluriel et dans un renvoi indéfini de l'un à l'autre. S'il y a quelque chose de "subjectif" dans tout cela, comme l'a pensé la tradition, c'est seulement dans la mesure où la physico-chimie de l'œil fournit, pour ainsi dire, la matière première en soi indifférente de ce qui advient comme la mystérieuse alchimie phénoménologique des couleurs comme concrétudes de monde, comme lieux proto-spatiaux et proto-temporels des chiasmes et recouvrements des phénomènes-de-monde. Au strict plan phénoménologique, il n'y a pas de dissociation (déjà

abstractive) entre la couleur et l'émotion : tout comme l'émotion est déjà, comme é-motion, mouvement de monde ou, comme le disait Heidegger, *Stimmung*, la couleur dans son "être" sauvage est également *Stimmung*, rayon ou point de passage du monde à même les phénomènes-de-monde. Ce n'est pas moi qui, comme un récepteur de signaux, enregistre les couleurs – si c'était le cas, nous l'avons vu, nous n'en parlerions même pas, il n'y aurait pas l'ombre d'un problème de la couleur –, mais c'est le monde qui, les signaux étant donnés, se fait sans cesse ou sans relâche à travers l'épaississement phénoménologique des couleurs, sans que j'y prenne part en tant que récepteur ou même en tant que sujet. Cet épaississement reste en effet toujours à découvrir, et pour reprendre une expression heideggerienne, il est tout d'abord et le plus souvent inapparent.

Rendre apparent cet épaississement ou ce rayonnement phénoménologique des couleurs en le réfléchissant sans aucun concept préalable : telle est la tâche difficile d'une phénoménologie des couleurs en tant qu'"êtres" sauvages de monde. Au-delà de ce que l'on peut entendre comme une critique phénoménologique et esthétique de la peinture, elle doit en livrer, en quelque sorte, les conditions de possibilité, et pas uniquement de manière négative. Comme telle, nous l'avons vu, elle est indissociable d'une esthétique transcendante phénoménologique en tant que réflexion sans concept de la sédimentation des concrétudes de monde à même les phénomènes-de-monde, dans les rythmes infiniment complexes de leurs phénoménalisations entrecroisées et enchevêtrées. Tâche infinie, qui n'est pourtant pas insensée, et en vertu de l'infinité de laquelle nous n'avons pu proposer, ici, que quelque quelques prolégomènes. De ceux-ci résultent, tout à la fois, d'une part la limitation principielle de toute "théorie" des couleurs à prétention universelle, et donc l'impossibilité de déployer une phénoménologie des couleurs comme une telle "théorie" qui serait plus raffinée, et d'autre part, la nécessité d'envisager la phénoménologie des couleurs

comme une réflexion, sans concepts (donc sans *theôria*), qui soit matricielle, ou, si l'on veut, transcendante. Autrement dit, dans la prise en compte, qui ne peut être que latérale, de la contingence radicale de la phénoménalisation et de l'horizon d'absence qu'il y a dès lors toujours en elle, qui ouvre à la possibilité des analyses réflexives portant sur les contingences relatives de tel ou tel paysage (ou phénomène)-de-monde qui paraissent donnés, soit dans notre expérience concrète du monde, soit dans les œuvres d'art. Par là, la phénoménologie est autre chose que de l'esthétique, et elle n'en paraîtra plus "abstraite" que cette dernière que dans la double mesure où, d'une part elle a à se libérer de l'abstraction logico-éidétique du langage philosophique classique, et où, d'autre part, ce surcroît apparent d'abstraction, qui est la seule voie pour accéder à la nouvelle sorte de concrétude phénoménologique, ne peut prendre aucun "exemple", à la manière de la variation éidétique husserlienne, sur des cas qui seraient dès lors "particuliers", mais se doit de recréer en l'accompagnant le mouvement même de la concrétion phénoménologique, mouvement qui, précisément, étant toujours, par définition, initiateur, est *sans exemple*. Il n'y aura donc pas de telle phénoménologie sans le travail patient d'un tout nouvel exercice du langage philosophique, qui reste à inventer *contre* l'usage classique tellement omniprésent et omnipotent. Sur les marges de la poésie et de l'art, en-deça d'eux, c'est-à-dire, si possible, "avant" eux, sans aucune théorie, à rebours, même, de toute théorie.