Thomas Sabourin

Quelque chose qui touche : considérations phénoménologiques sur le « je ne sais quoi »

« Il faut démentir les philosophes qui ont soutenu de tous temps que la connaissance précède l'amour ».
Dominique Bouhours, Les entretiens d'Ariste et d'Eugène
« Ici
Je me souviens
Il y avait
L'évidence »
Benoit Caudoux, Drapeaux droits

Introduction

Il semblera peut-être déplacé d'introduire une discussion portant sur des questions d'esthétique par un des motifs les plus anciens et les plus aporétiques de l'épistémologie : le paradoxe de Ménon. Cette manière d'aborder le sujet tient en réalité à l'objet qui tient lieu ici d'informateur : le concept de « je-ne-sais-quoi », qui fut en faveur à une époque où les questions que l'on n'appelait pas encore « esthétiques », valaient bien comme des questions gnoséologiques.

Dans le célèbre dialogue, Ménon demande : « Et comment d'y prendras-tu, Socrate, pour chercher une chose dont tu ne connais pas du tout ce qu'elle est ? » (*Ménon,* 80, d). Les considérations qui suivent se fondent sur une inversion consistant à prendre le constat de départ de qui suscite l'étonnement de Ménon -- pour chercher les choses dont on ne sait pas du tout qu'elles existent, on ne s'y prend pas, car on ne le peut pas – pour une réponse à sa question. Alors que Platon répondra à cet embarras par sa célèbre théorie de la réminiscence, que l'on pourrait recycler en phénoménologie par le recours heideggérien à la « précompréhension » (*Verständnis*), c'est par un autre moyens que nous nous proposons d'explorer l'origine de notre rapport aux choses, en veillant avant tout à préserver l'énigme de ce rapport : la persévérance de l'altérité des dites choses dans la connaissance que nous avons d'elles.

Or si nous ne pouvons chercher les choses avant que quelque relation ait été établi avec elles – c'est bien le présupposé de la question de Ménon – il faut poser l'hypothèse suivante : ce n'est pas nous qui cherchons les choses, ce sont les choses qui nous trouvent. C'est à ce point qu'intervient le « je-ne-sais-quoi » comme titre de cet événement inaugural : les choses lorsqu'elles nous trouvent, se manifestent d'abord comme un « je-ne-sais-quoi ».

Si c'est précisément au-delà de l'appropriation entre la subjectivité et l'objet que se situe le je-ne-sais-quoi, désignant une « rencontre »[1] qui n'est pas une appropriation, et si nous saisissons les choses par un geste, qui, sur le plan de la conscience, est une intention (au sens phénoménologique), c'est par la plénitude de cette saisie, l'évidence dans son sens husserlien, qu'il faut aborder la question du je ne sais quoi. Ce sont donc en premier lieu les concepts

[1] On pense ici au sens que Guy de Kerkhoven donne à ce terme dans *Phénoménologie de la rencontre,* Paris, Hermann, 2019.

d'évidence et de visée intentionnelle qu'il faut éclaircir, et nous le ferons au fil conducteur du concept – développé par Michel Henry[2] – de pouvoir subjectif. C'est donc en ayant défini la visée intentionnelle et l'évidence en termes de pouvoirs subjectifs, soit en termes de potentialité et d'actualité des vécus, que nous pourrons aborder la description phénoménologique du je ne sais quoi comme une structure spécifique dans une phénoménologie du jeu entre actualité et potentialité.

1. Visée intentionnelle et évidence

Si le je-ne-sais-quoi se caractérise par l'épreuve de la présence de l'insaisissable, c'est d'abord le fait de la saisie qu'il faut dégager dans son essentialité. C'est ce que Husserl propose de faire, dans la 6ème *Recherche logique*, sous le titre d'évidence[3]. L'évidence est vécue comme justesse de l'intention, par exemple comme la justesse d'un jugement. Dans celle-ci, l'objet est saisi comme « donné ». En d'autres termes, ce qui était visé par le jugement est atteint comme effectif, comme actuel, comme vrai. L'évidence est donc « l'acte de coïncidence la plus parfaite »[4] entre la visée et le donné, entre l'intention de signification, du « vouloir dire » (*Bedeutung*), et la perception, telle qu'elle est vécue. L'évidence est ainsi le vécu corrélatif de la vérité définie comme coïncidence du visé et de l'intuitionné.

Alors que l'intention vise l'objet et aspire à sa donation, mais reste une intention vide (un vouloir dire par exemple) tant qu'une intuition ne vient pas « remplir » cette intention, l'évidence est le vécu de ce remplissement. Cette compréhension phénoménologique de la vérité rompt évidemment avec la définition judicative de celle-ci. Car avant que le jugement « ce cube est blanc » puisse être jugé « vrai » ou « faux », il faut bien que le « cube blanc », ou le « cube non blanc » soit saisi dans l'évidence et l'unité non articulée de son fait brut. Husserl redéfinit ainsi la vérité comme la manifestation de l'objet préalable au jugement, et plus fondamentalement à toute pensée.

Cette conception d'une vérité antéprédicative, qui connaîtra différentes réinterprétations (*Verständnis* ou corps propre par exemple), apporte une solution au paradoxe de Ménon en reconduisant à un moment plus originaire du rapport à l'objet que celui qu'envisage Platon dans la formulation du paradoxe de Ménon. Mais en apportant cette réponse au paradoxe, le point de vue husserlien déplace et radicalise la difficulté : comment pourra-t-on, demanderait-on dans le style de Ménon, être capable d'effectuer la visée susceptible d'être remplie par une intuition si cette intuition n'a jamais été vécue auparavant ? Et comment cette intuition pourrait-elle être vécue comme une évidence si elle ne remplissait pas une visée ? En effet, si le fait qu'une donation antéprédicative et préverbale de la chose rend possible le jugement semble intuitivement évident, il peut en revanche sembler difficile de répondre à cette nouvelle formulation qui nécessite de se représenter ce que signifie une visée intentionnelle vide[5].

---

[2] Voir notamment *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris, Puf, 1964), *Généalogie de la psychanalyse,* (Paris, Puf, 1988) et *Incarnation*, (Paris, Seuil, 2000).

[3] Edmond Husserl, *Logische Untersuchungen,* Zweiter Band, *Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis,* Niemeyer 1921 (tr. Fr. Hubert Elie, Arion L. Kelkel etRené Schérer, Paris, Puf, 1963), la pagination citée renvoie à la seconde édition allemande.

[4] *VIème Recherche Logique,* p. 123-24.

[5] Dans le vocabulaire du Lévinas de *Totalité et infini*, on dira que Heidegger ou Merleau-Ponty reconduisent en réalité l'altérité de la chose à l'identité du Moi qui la vise.

Cette visée vide est abordée dans la VI[ème] *Recherche logique,* comme signification *(Bedeutung*) : Husserl distingue celle-ci d'une simple référence à ce qui est vécu perceptivement. Husserl note à titre de remarque préliminaire que « Nous comprenons l'expression d'une perception sans percevoir nous-mêmes »[6]. C'est la forme de connaissance présentant le moins de plénitude, qu'il oppose à « L'idéal du remplissement dernier »[7]. Une expression peut donc être purement signitive, sans aucune intention. Elle a un sens, mais ne se réfère à aucune « perception » au sens de l'expérience de la présence originaire de la chose elle-même (*Wahr-nehmung*). L'expression « cet ananas est délicieux » a un sens, même pour qui n'a jamais goûté l'ananas. C'est, strictement, alors, une visée vide, même si le sens du mot peut être très sophistiqué et très riche, il manque à ce type de représentation son « remplissement intuitif ».

La signification est ainsi dégagée comme une dimension irréductible aussi bien à l'intuition qui la remplie qu'à une simple manipulation de symboles, réduit à de pures fonctionnalités dans un jeu de transformations formelles codifiées par une axiomatique. La signification est une représentation, au même titre que la perception[8] en est une. L'évidence consistera dans ce cadre en une identification entre ces deux représentations, signification et perception.

Cependant, il nous faut préciser en quoi consiste ces représentations. Que signifie que nous signifions quelque chose ? La réponse nécessite d'en revenir à la manière dont Husserl introduit la distinction fondamentale entre l'acte de signification et la simple référence à une perception actuelle : nous pouvons comprendre l'expression d'une perception sans avoir celle-ci. Lorsque nous nous reportons à la description de « l'idéal du remplissement dernier », c'est l'imagination qui assure cette compréhension, et « Nous sommes redevable de celle-ci à la perception » affirme Husserl, pointant le lien qui existe entre perception et visée : une visée ne peut être effectuée sans qu'une perception ait été vécue. Ou si l'on préfère, toute re-présentation renvoie à une présentation originaire. Mais comment s'établit le lien entre l'une et l'autre, que signifie-t-il concrètement ?

Pour le saisir, il faut avoir recours à une autre catégorie que celle de représentation, parce qu'ultimement, pour ne pas tomber dans une régression à l'infini, une représentation doit se fonder dans un vécu qui n'est pas lui-même une représentation.

Nous pouvons faire un pas dans ce sens en suivant l'analyse husserlienne dans une de ses déterminations les plus fondamentales, la distinction entre la chose visée et son, ou plutôt, ses horizons. En premier lieu, Husserl emprunte à la psychologie de son temps la distinction entre objet et arrière-plan[9]. Cette première distinction, dans la perception d'un objet, entre le point focal et son arrière-plan immédiat, permet de saisir que toute perception est un processus dans lequel des possibilités, ou, pour mieux dire, des potentialités, sont impliquées dans l'actualité perceptive : toute attention portée sur un point se détachant sur un arrière-plan impliquant en elle la possibilité de mise en avant d'autres moments de l'arrière-plan. Au-delà de cette première structure encore relativement naturaliste, Husserl a dégagé, dans *Chose et espace,* une structure d'horizon qui implique, outre des moments à l'arrière-plan, des moments purement potentiels de la perception, comme les faces cachées d'un volume que nous appréhendons de manière immédiate quoique non intuitive cependant que nous percevons la face visible de

[6] RL VI, p. 9.
[7] RL VI, p. 116.
[8] Etant bien entendu ici qu'il s'agit de la perception au sens de Wahr-nehmung, « saisie vraie » de l'objet, et pas dans le sens général du terme en français.
[9] *Ideen…I,* p. 62 *sq.*

l'objet. Cette structure s'explicite de manière plus claire encore dans les *Leçons sur la conscience intime du temps,* en se déclinant dans la dimension de la temporalité. En effet, toute perception implique un « souvenir immédiat », ou « rétention », et une attente immédiate, ou « protention ». C'est cette dernière catégorie qui est la plus éclairante pour notre problème, et qui certainement, reste phénoménologiquement la plus fondamentale.

La protention signifie que tout percevoir est un s'attendre à… Par exemple, s'attendre à vois une chose d'une certaine couleur, lorsqu'on la perçoit dans l'obscurité, être persuadé, sans même y penser, qu'elle est de cette couleur, s'attendre à entendre un bruit spécifique lorsque l'on manipule un objet, etc.

Le s'attendre à… nous permet ici de faire une remarque décisive : s'attendre à… dans la perception n'est pas un « se représenter ». Lorsque je me sens prêt à étendre la main pour atteindre mon téléphone que j'entends sonner, je ne me représente pas ni ma main, ni son geste, ni mon téléphone. C'est un geste qui est disponible sans représentation. De la même manière, dans les *Leçons sur la conscience intime du temps,* Husserl ne tient pas rétention et protention pour des représentations. Ce sont des visée vides non indépendantes, en d'autres termes, des moments abstraits des représentations. C'est donc comme un vécu qui n'est pas une représentation, et de ce qui n'est pas, au sens plein du terme, une « conscience », que nous pouvons comprendre ce qu'est une « visée », et par là, l'évidence. **ATTENTE : l'activation d'un certain horizon de potentialités motivées par ce qui est actuellement vécu, peut être déçue[10]. Sinon : évidence**

2. Pouvoirs subjectifs ou « potentialités »

Cette structure temporelle, fondamentale de la conscience, permet à Husserl de développer une phénoménologie de la familiarité du monde. Dans les *Idées…I,* c'est ainsi la notion de concordance de l'expérience qui rend compte de la conscience naturelle : dans celle-ci, lorsque les perceptions sont concordantes et se confirment dans leur succession dans le flux de conscience, les choses perçues sont tenues pour réelles. Lorsqu'intervient une discordance, la croyance en l'existence de la chose est biffée dans une conscience d'illusion ou d'erreur, et remplacée par la croyance en l'existence d'une autre. C'est évidemment la protention qui assure la possibilité de telles enchainement concordants : dans toute perception, d'autres perceptions potentielles sont impliquées à titre d'horizon, elles font l'objet d'une attente immédiate qui n'est pas thématisée. C'est parce que ces attentes ne sont pas des pensées thématiques que l'intentionnalité corporelle en permet l'approche la plus clairement intuitive. C'est donc au fil conducteur de celle-ci, telle qu'elle a été décrite par Michel Henry, que l'on peut approcher la nature de la visée intentionnelle et celle de l'évidence,

Michel Henry décrit des actions très simples, que nous désignerons sous le terme générique de « gestes », dans le sens le plus large du terme, qui englobe d'une part aussi bien les gestes minimaux que les pratiques au sens étendu, et d'autre part aussi bien les gestes d'ordre corporels que perceptifs, affectifs et intellectuels. Par exemple, je vois ma tasse de café posée devant moi, je vais la saisir. J'avance ma main, replie les doigts autour de l'anse. C'est un geste des plus complexes, il engage aussi bien des facultés motrices que perceptives, intellectuelles

[10] Citer Merleau-Ponty et les expériences de ?? sur « je m'attends à voir du rouge dans une attitude du corps » et c'est du bleu qui apparait. J. Benoist, *Concepts :* « Ce qui constitue sa (le raisonnement) généralité, c'est la pure capacité de réitération, de ré-effectuatoin, qui le renvoie toujours à un contenu particulier ». p. 81.

et affectives. Il engage des gestes très simples et élémentaires (avancer le bras, replier les doigts), qui s'articulent en un geste (saisir la tasse) lui-même inscrit dans une pratique (boire du café), qui s'inscrit dans des horizons théoriques et pratiques multiples. Le fait le plus remarquable pour l'instant, reste que je n'ai pas eu besoin d'y penser, d'imaginer, bref, de former une représentation de ce geste. Il était disponible à titre de capacité effective. Lorsque j'envisage la tasse, les possibilités effectives (ce n'est en rien une possibilité au sens classique, ceux de Leibniz ou Spinoza), sont impliquées à titre d'attente, c'est-à-dire de visées vides, dans la perception de la tasse. Et il faut même aller plus loin : la tasse est perçue en tant que tasse *parce que* de telles possibilités, au titre de potentialités de la vie subjectives, sont mobilisées à titre d'attentes immédiates, de gestes immédiatement disponibles, prêts à être déclenchés sans aucune médiation symbolique, lorsque je perçois la tasse.

Nous pouvons rapprocher ce résultat de la *recherche logique* V, §14 qui explique que les vécus intentionnels ne forment pas « une classe de vécus fondée descriptivement ». En effet, un vécu intentionnel ne peut pas être définit uniquement par les « contenus réels de la conscience », ce que nous appelons ici l'actuellement vécu, en ce que « Quelle que soit la manière dont les contenus présents dans la conscience (les contenus vécus) aient pu naître, rien ne s'oppose à ce qu'en elle des contenus sensoriels identiques soient donnés et pourtant appréhendés différemment, en d'autres termes que des objets différents soient perçus sur la base des mêmes contenus »[11]. D'une certaine manière, la tasse, en tant qu'elle est visée (entant qu'elle est constituée comme objet intentionnel de ma conscience) n'est rien d'autre que la saisie immédiate dans leur unité, de toutes ces potentialités articulées les unes sur les autres, et avec des vécus actuels (données sensibles, affectives, noétiques, actuellement vécues, ce que Husserl qualifie dans les *Recherches logiques* de « contenu réel de la conscience »). Ces « potentialités, ou « pouvoirs subjectifs », permettent de saisir avec clarté, dans le cadre d'une phénoménologie du corps, de quel genre de vécu il est question avec le concept d'intention. Concrètement, nous devons comprendre l'intention comme la mobilisation d'un ensemble structuré et typique de gestes potentiels, vécu de manière immédiate.

Toute perception comporte donc à titre essentiel la disponibilité de ces gestes subjectifs qui viennent ou non à l'actualisation (il se peut que pour une quantité de raison je n'actualise pas le geste disponible, imminent, de tendre la main pour attraper, « appréhender », la tasse), et qui bien sûr mobilisent la conscience à divers degrés. En d'autres termes, chaque situation vécue mobilise des potentialités de manière préférentielle (il est peu probable lorsque mon téléphone sonne, que je sente le geste de plaquer les premiers accords du concerto pour piano de Tchaïkovski sur un clavier soit les plus immédiatement disponibles, ils laissent leur place au geste de décrocher), selon une hiérarchisation contingente.

Nous pouvons à partir de là redéfinir l'évidence comme l'actualisation des potentialités les plus immédiatement disponibles constituant les attentes les plus imminentes d'un vécu, l'identité vécue entre ce que l'on s'attend à sentir sans même y penser ou se le représenter, et ce que l'on vient effectivement à sentir.

Bien sûr, pour Husserl, cette évidence, cette « plénitude » ultime de la connaissance, reste un idéal. Cependant, il convient de remarquer que cette conception ne rend pas compte de l'attitude naturelle : il est en réalité très fréquent que cette coïncidence entre le visé et le donné se produise sans reste. A cet égard, Dominique Pradelle, dans *L'archéologie du monde,* parle

[11] RL V, p. 381.

de « téléologie finie de l'intérêt pratique »[12]. Les progressions du remplissement, aussi bien quantitative que qualitative, « « ni l'une ni l'autre n'impliquent de procès indéfini »[13]. En effet, remarque Pradelle, la perception connait sur le plan qualitatif un *optimum* possible. Sur le plan quantitatif, Husserl reconnait une *apparence complète,* « corrélat d'une synthèse *finie* des faces visibles »[14]. En somme, c'est dans l'horizon d'un intérêt pratique que doit être envisagée l'attente : bien sûr, la connaissance de l'objet que donnent l'intégralité des gestes par lesquels nous le connaissons est loin de l'épuiser. Mais l'évidence de la donation de l'objet ne se produit évidemment pas sur le fond de son absolu en tant que chose en soi, elle se produit sur le fond des possibilités des potentialités subjectives par lesquelles nous le connaissons.

On peut montrer ainsi que tout vécu intentionnel, quel que soit le mode de l'intentionnalité, de l'attitude corporelle (Merleau-Ponty), à la compréhension (Heidegger) et au jugement (Husserl[15]), est concevable en termes de potentialités et d'actualisation des potentialités. La hiérarchie des potentialités constituant l'horizon d'un geste prédéfinit ainsi les degrés de la connaissance : de ce qui est évident jusqu'à s'en faire oublier, à ce qui est invraisemblable, incroyable, ce qui, peut-être ultimement, dépasse les potentialités de la vie subjective (l'éblouissant, l'inconcevable, etc.) en passant par le simplement surprenant, le douteux, etc. Toute intentionnalité est ainsi définissable comme un jeu entre les contenus actuels de la conscience et les potentialités de la vie subjective.

3. Le je ne sais quoi entre relation objective et intentionnalité

Replacée dans le cadre de la problématique ouverte par le paradoxe de Ménon, cette définition de l'évidence permet, par opposition de cerner les caractéristiques phénoménologiques du je ne sais quoi. En se référant à la présentation qui en est faite par Dominique Bouhours dans *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*[16], nous pouvons ainsi dégager les caractère phénoménologiques du je ne sais quoi et en circonscrire la structure comme celle du contre-concept de l'évidence.

Bouhours, pour aborder le « je ne sais quoi », se réfère au sens couramment reçue de l'expression à son époque, en citant une de ses plus célèbres occurrence, dans les vers de Corneille dans *Rodogune*[17] :

> *Il est des nœuds secrets, il est des sympathies,*
> *Dont par le doux rapport les âmes assorties*
> *S'attachent l'une à l'autre, et se laissent piquer*
> *Par ces je ne sais quoi qu'on ne peut expliquer.*

---

[12] Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde, constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl,* Kluwers academic publishers, Dortrecht/Boston/London, 2000, p. 182-83.
[13] *L'archéologie du monde,* p. 184.
[14] *Ibid.*
[15] Ainsi, la distinction husserlienne entre visée et remplissement intuitif est réinterprétée en termes de potentialité et d'actualisation. Il resterais à entreprendre une relecture de la RL VI dans cette optique, en examinant dans quelle mesure les degrés de la plénitude de la connaissance, décrit dans la RL VI comme des formes de remplissement, peuvent être envisagés comme des modes plus ou moins accomplis de l'actualisation, ce n'est évidemment pas possible ici.
[16] Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène,* Sébastien Mabre-Cramoisy, Paris, 1671.
[17] *Entretien d'Ariste et d'Eugène*, p. 240.

Dans un article de 1959, « La raison classique devant le "je ne sais quoi" », Simon Pierre-Henri[18] caractérise ainsi le terme dans son usage courant à l'époque de Bouhours, comme désignant l'idée de l'accord préétablit par Dieu, de deux âmes qui se reconnaissent sans avoir à se parler. Le dictionnaire de Richelet (1680), reprenant les termes de Bouhours, définit le je ne sais quoi comme « une influence des astres et une impression secrète de l'ascendant sous lequel nous sommes nés. C'est le penchant et l'instinct du cœur pour un objet qui touche. »

Cette première approche semble bien sûr contrevenir à l'hypothèse du je ne sais quoi comme contre-concept de l'évidence. Comment mieux-dire, semble-t-il, l'accord, et pour tout dire, « l'harmonie préétablie » entre l'intention et le remplissement, entre l'élan du cœur et l'objet qu'il rencontre ? Il ne faut pourtant pas se laisser abuser par une apparente similitude qui ne vaut qu'à être abstraite de son contexte philosophique. Car cette harmonie préétablie signifie précisément tout autre chose que la « coïncidence » de l'intention et du remplissement intuitif tel qu'elle est conçue dans les *Recherches logiques*. Dans un cas, il s'agit d'une relation entre objets, dans l'autre, d'une relation intentionnelle. En effet, cet accord *a priori* n'est pas un accord conçu comme l'accord d'une conscience et de son objet, il est conçu sur le modèle d'un accord entre deux objets, de la même manière que l'accord entre la nature et la perception naturelle chez Descartes, ou entre la monade et toutes les autres monades composant l'univers dans le concept leibnizien de perception.

Et c'est précisément l'hétérogénéité qui existe entre ces deux types de relation que Leibniz cherche à réduire : il s'agit de présenter la relation de la conscience à son objet – aperception – comme une espèce de la relation entre objets – perception. Et c'est précisément dans cette démonstration que le concept de « je ne sais quoi » intervient. Dans le §24 du *Discours de métaphysique* (qui marque un des jalons de la préhistoire de l'esthétique) Leibniz écrit ainsi :

> Quand je puis reconnoistre une chose parmy les autres, sans pouvoir dire en quoy consistent ses différences ou propriétés, la connoissance est confuse. C'est ainsi que nous connoissons quelques fois *clairement, sans estre en doute d'aucune façon,* si un poëme ou bien un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un je ne sçay quoy qui nous satisfait ou qui nous choque. [19]

Le « je ne sais quoi » désigne bien une aperception dans laquelle un état de chose objectif (harmonie) est senti, sans être véritablement pensé. Ce décalage entre l'aperception subjective et la réalité objective ménage un type de relation particulier dans lequel la subjectivité ne vise pas l'harmonie objective, mais est affecté par elle de manière purement passive. Cette aperception passive est un moyen terme entre l'aperception constructive – la conscience objective, connaissante et constructive – et la simple relation détermination réciproque des objets entre eux (perception dans le sens leibnizien). Ce moyen terme entre la connaissance au sens fort, dans laquelle l'esprit peut analyser et reconstruire son objet – pensée distincte – et la simple perception dans lequel la monade est déterminée passivement et sans conscience, permet ainsi d'articuler et d'homogénéiser les deux types de relation. La confusion inhérente à toute perception, en tant qu'elle est à la fois passive et réceptive, caractérise ainsi le contact initial de

[18] Simon Pierre-Henri, « La raison classique devant le "je ne sais quoi" », In: Cahiers de l'Association internationale des études françaises, 1959, n°11. pp. 104-117.
[19] Leibniz, *Discours de métaphysique,* Vrin, Paris, p. 69.

la conscience avec l'être, par opposition à la pensée analytique capable d'action constructive. Alors que chez Descartes cette différence creuse une différence de nature que rien ne peut franchir, il s'agit au contraire ici, et c'est la fonction du « je ne sais quoi », d'établir une continuité entre sentir et penser, corps et esprit. La célèbre théorie des « petites perceptions » assure ainsi une fonction d'articulation entre deux genres de relations : la relation objective entre monade, et la relation cognitive entre perception et aperception. L'aperception intègre, en les confondant, une infinité de petites perceptions inaperçues. La relation ontologique d'adéquation « point par point » (contrapuntique) se transcrit en une relation cognitive confuse, la perception.

Cependant, le concept de perception ne suffit pas encore à assurer cette articulation. Si en effet, elle est le nom du caractère aperceptif de la relation entre monade – c'est-à-dire de la relation entre la conscience conçue comme objet et les autres objets – elle ne permet pas d'homogénéiser cette relation objective et la connaissance au sens fort. En effet, dans la simple perception, rien n'est su par la conscience réceptive de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, et rien ne motive l'effort constructif et le passage à l'idée distincte, que rien ne permet. Il faut encore pour assurer cette médiation que l'ordre objectif de l'univers soit senti, perçu, dans la relation immédiate aux choses. C'est là que le je ne sais quoi intervient de manière spécifique et irréductible. En tant qu'effet esthétique, le « je ne sais quoi » manifeste en effet une certaine harmonie ou un certain ordre dans la structure constituée par les « petites perceptions », il désigne l'intuition perceptive d'une organisation, d'une articulation, bref, d'un aspect morphologique, irréductible aux données sensibles qui constituent la perception. Définir par la confusion reste négatif, et donc manque l'essence du je ne sais quoi. Cette caractérisation est bien sûr phénoménologiquement recevable, cependant, l'interprétation qui est proposée du fait de conscience, conduit à en manquer la positivité. Loin qu'on puisse l'interpréter simplement négativement comme un manque de conscience distincte, quelque chose, dans le je ne sais quoi, se révèle, positivement. Ce mode de la conscience n'est pas une conscience conceptuelle dégradée, c'est un autre mode de la conscience.

4. La positivité du je ne sais quoi, contre-concept de l'évidence

On retrouve bien le caractère holistique du je ne sais quoi dans les remarques de Bouhours lorsqu'il remarque que le « je ne sais quoi « raccommode tout », qu'il « anime » et « corrige ». C'est « un air qui se mêle à tout » et un charme écrit-il, quelque chose d'ambiant, un « air » qui « ressemble à la lumière qui embellit toute la nature »[20]. Le je ne sais quoi est donc un *caractère inhérent*, et non un *attribut*, il est présent entier dans chacune des parties. Il produit un effet organique qu'il est impossible d'analyser. Mais ce qui est surtout remarquable et novateur dans l'analyse de Bouhours – qui, au lieu d'adopter un point de vue cognitif comme chez Leibniz, adopte un point de vue esthétique – c'est que la confusion n'est plus conçue comme un caractère négatif, mais comme une donnée positive. c'est l'appréhension immédiate, et sur le mode de l'affectivité, du tout déterminé comme tel et dans sa détermination propre. La perception n'est donc « confuse » que du point de vu de la distinction, du point de vue qui conçoit l'être connu comme corrélat des opérations démonstratives, du point de vu analytique. C'est la croisée de ces deux perspectives sur le « je ne sais quoi » qui produira logiquement pour Baumgarten l'idée d'esthétique comme *analogon rationis.*

[20] Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène,* Paris, 1671, p. 241-242.

Reste à éclaircir ce que signifie positivement cette absence de savoir qui caractérise le je ne sais quoi, en écartant d'abord une interprétation celui-ci quoi comme erreur, cette dernière constituant la modalité négative de l'évidence, et non son contre-concept. Car l'erreur consiste dans une biffure de l'attente, dans une non concordance entre celle-ci et ce qui se donne dans l'intuition. L'erreur implique donc une visée, alors que le je ne sais quoi anticipe toute visée. L'erreur est un phénomène qui se révèle comme évidence déchue par une nouvelle évidence, et la conscience d'erreur relève donc précisément, de l'évidence. Le rationalisme ne peut, pour cette raison, définir que l'évidence ou l'erreur, mais aucune autre modalité de la connaissance : le je ne sais quoi n'est pas erreur, postérieure à la connaissance, mais fondement de la connaissance, antérieur à elle.

Dans une optique rationaliste, le je ne sais quoi ne constitue donc pas une erreur, mais une ignorance radicale, à la limite de l'inconscience, un cas limite de défaut de la connaissance, une sorte de perception radicale. La perception en effet, signale la réceptivité de l'esprit par opposition à son activité constructive, alors que la perception normale constitue un équilibre habituel entre les deux fonctions. La pensée analytique seule relève de la pureté de l'activité constructive.

A l'opposé de la tautologie qui est vraie quel que soit l'état de fait, l'expression « je ne sais quoi » n'a aucun contenu propre, elle est purement ostensive. Entre ces deux cas limites, la valeur de vérité des expressions relevant de la perception dépend de l'état de fait contingent. Le je ne sais quoi dans ce sens nous reconduit bien de manière ultime à ce qui est en cause dans le paradoxe de Ménon.

Ce qui surprend dans le je ne sais quoi, c'est précisément qu'il tend vers cette limite sans l'atteindre, dans la mesure où sa signification, et donc, le repérage de ses caractères réguliers et identifiables, ne consiste que dans l'absence de régularité : il semble qu'il corresponde à l'absence systématique et régulière de régularité. L'expérience du je ne sais quoi est ainsi pour l'esprit une expérience paradoxale dans laquelle il se trouve aux prises avec ce qui lui est totalement autre, avec ce qui, incapable d'identité et de régularité, **se donne pourtant à être saisi, c'est-à-dire réitéré comme un type,** comme une norme, comme une règle, en somme, saisi par un concept. Le je ne sais quoi dans ce sens consiste dans la donnée positive qui s'impose à l'esprit comme ce qu'il peut recevoir sans parvenir à le constituer, comme ce qui, radicalement étranger à lui, se donne justement comme ce qui est à penser. Le je ne sais quoi dans ce sens nous reconduit bien de manière ultime à ce qui est en cause dans le paradoxe de Ménon. Dans le je ne sais quoi, la présence de quelque chose s'impose ainsi d'autant plus certainement que la chose en question reste énigmatique et inconnue. Comme le signifie l'expression de manière totalement claire. Le « je ne sais quoi » dans ce passage se caractérise par le fait qu'on ne connait « rien qui en approche ». En ce sens, le je ne sais quoi est le concept le plus général de la singularité. Mais il faut bien sûr préciser ce que l'on entend par là.

Cependant, nous l'avons vu avec la fonction du je ne sais quoi dans le *Discours de métaphysique,* le je ne sais quoi n'est pas un néant totale de connaissance, une telle limite ne devrait tout simplement pas pouvoir être, ne serait-ce que nommée, en raison de son absence totale tant de conscience que de régularité. Ce qui surprend dans le je ne sais quoi, c'est précisément qu'il tend vers cette limite sans l'atteindre, dans la mesure où sa signification, et donc, le repérage de ses caractères réguliers et identifiables, ne consiste que dans l'absence de régularité : il semble qu'il corresponde à l'absence systématique et régulière de régularité. L'expérience du je ne sais quoi est ainsi pour l'esprit une expérience paradoxale dans laquelle il se trouve aux prises avec ce qui lui est totalement autre, avec ce qui, incapable d'identité et de régularité, se donne pourtant à être saisi, c'est-à-dire réitéré comme un type, comme une

norme, comme une règle, en somme, saisi par un concept. Le je ne sais quoi dans ce sens consiste dans la donnée positive qui s'impose à l'esprit comme ce qu'il peut recevoir sans parvenir à le constituer, comme ce qui, radicalement étranger à lui, se donne justement comme ce qui est à penser.

Dans le je ne sais quoi, la présence de quelque chose s'impose ainsi d'autant plus certainement que la chose en question reste énigmatique et inconnue. Comme le signifie l'expression de manière totalement claire : il y a quelque chose sur quoi je ne possède aucun savoir, sinon celui de son existence. Réponse parfaitement adéquate à la question de Ménon : quelque chose que je ne cherchais pas est là, et certainement là. Dans le je ne sais quoi, quelque chose que l'on ne cherchait pas est là, certainement « là »[21]. Ce qui produit une incertitude totale, est la nature de ce qui est là, et non le fait d'être là. Ce qui est là justement s'impose avec assez d'insistance pour mettre tout le reste en doute. C'est en effet parce qu'une personne dégage « je ne sais quoi » que l'on se met en demeure d'analyser tous les aspects de celle-ci, à la recherche de ce qui cause le trouble, sans pouvoir le découvrir. Le je ne sais quoi impose donc une présence aussi énigmatique qu'indéniable.

Le caractère négatif de l'ignorance qui qualifie le je ne sais quoi se retourne donc dans un caractère positif, celui de la présence, qui nécessite celui de l'altérité : c'est à mesure que ce qui est présent m'est tout autre que sa présence en tant qu'autre s'atteste en effet comme indéniable. Un autre aspect négatif du je ne sais quoi – bien remarqué par Jankélévitch[22] -- la réduction à la subjectivité (en ce sens qu'un « on ne sait quoi » ou un « nous ne savons quoi » n'aurait plus du tout le sens d'un « je ne sais quoi ») et au présent de l'indicatif, se retourne en positivité. En effet, que le je ne sais quoi ne se révèle qu'à moi, dans une expérience à la fois insubstituable et inexprimable, signifie qu'il constitue un mode du *cogito*, et donc une donnée intuitive indubitable à proportion qu'elle est indéterminée.

Le je ne sais quoi constitue donc bien, phénoménologiquement, l'origine de toute connaissance : il ne se définit pas par la biffure d'une position, par la discordance d'un enchainement de perceptions, mais bien par le fait de précéder toute intention, et donc, de se manifester comme une présence d'autant plus indéterminée qu'elle est indubitable, sur le mode de la *cogitatione*. Phénomène réduit à la subjectivité, au présent absolu et à la réceptivité pure, le je ne sais quoi est vécu dans un présent que rien ne peut ouvrir, enfermé dans son présent immédiat. Ce que cela signifie, c'est que le je ne sais quoi, non seulement, n'est pas susceptible de mémoire, ce dont il n'y a pas discours, il est plus radicalement ce dont il n'y a pas même perception. Le « je ne sais-quoi » dans ce sens, défie toute attente. L'amateur qui espère ce je ne sais quoi dans une œuvre, l'amoureux qui l'espère dans la parution de l'être aimé, n'attendent pas dans le sens commun du terme : ils n'attendent pas dans le sens où un geste imminent serait prêt à être déclenché, ou leur attente serait prête à être « remplie » par une intuition. Leur attente est l'attente d'une épreuve, d'un subir, c'est une manière de s'exposer à l'inattendu radical. C'est ce point qu'il faut éclaircir pour en comprendre la spécificité phénoménologique.

---

[21] Jankélévitch note ainsi : « Le *Nescioquid* de l'être ne répond pas à la question *Quid* par un quelque chose (*Aliquid*), mais il nous laisse entrevoir un je-ne-sais-quoi : le *fait en général que* quelque chose existe ; ce je-ne-sais-quoi qui est le fait-de-l'être, nous le nommerons le *Quod*. En peu de mots : *le* nescioquid *est la vraie quoddité du quid ;* cet impalpable, vide de tout contenu assignable, n'est donc jamais entr'aperçu que dans un éclair ; comme événement ou apparition. » *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, 1. La manière et l'occasion,* p. 26.

[22] Jankélévitch remarquait ainsi les trois limitations condensées dans l'expression : « la première personne du singulier, l'indicatif présent et la négation » *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, 1. La manière et l'occasion* Paris, Seuil, 1980, col. « Points », p. 43.

5. Le je ne sais quoi en termes de potentialités subjectives

De ce que le je ne sais quoi est éprouvé comme une expérience aussi insubstituable qu'indubitable, comme le déictique pur du *cogito,* et reste sans signification, pur indice d'une expérience à vivre, moins réglé même que le *cogito* qui désigne le « je », ce qui signifie aussi, négativement, sur le plan phénoménologique, que je ne peux ni disposer, ni revivre, ni me rappeler, du je ne sais quoi comme il est possible de le faire avec le *cogito sum*, qui ne désigne lui, pas une impression pure singulière, mais l'expérience la plus universelle et générale qui soit, celle de l'impressionnalité comme telle. Pas plus que je ne puis l'imaginer, le concevoir, ou l'exprimer. C'est cette somme d'impossibilités qu'il faut interpréter phénoménologiquement comme l'expression de la précédence du je ne sais quoi à l'égard de la visée intentionnelle que nous avons conçue comme un horizon hiérarchisé de potentialités subjectives.

Ce cadre interprétatif permet de saisir le sens de la remarque que fait Bouhours dans le premier des *Entretiens d'Ariste et d'Eugène,* « La mer ». Bouhours écrit :

> Cette immense étendue d'eaux ; ce flux et ce reflux ; le bruit, la couleur, les figures différentes de ces flots qui se poussent régulièrement les uns les autres, ont je ne scay quoi de si surprenant et de si étrange que je ne scache rien qui en approche.[23]

Le « je ne sais quoi » dans ce passage se caractérise par le fait qu'on ne connait « rien qui en approche ». Le je ne sais quoi est le concept le plus général de la singularité. Dans *Concepts*[24], Jocelyn Benoist s'interroge sur la relation du concept à la particularité, puis, à la singularité. Il envisage le concept comme ce par quoi nous saisissons la réalité (*Begriff, capere*), et saisir la réalité signifie pour lui que d'une manière ou d'une autre, un jugement est opéré. En d'autres termes encore, le concept implique que le mouvement d'une eidétique s'esquisse. Conceptualiser une situation, toutefois, ne nécessite pas l'articulation explicite d'un jugement prédicatif, il s'agit plutôt d'une apophantique comportementale. J. Benoist remarque que cette conceptualisation implique une erreur possible, puisque le jugement se caractérise par sa capacité à être vrai ou faux. Cette distance signifie que l'on peut se disposer à l'égard de la chose, ajoutons, que la chose n'est rien d'autre, dans le concept, que ce par rapport à quoi l'on se dispose. Or, que signifie cette capacité à se disposer ? La distance entre l'intention et le remplissement, c'est-à-dire, entre un geste potentiel et son actualisation. Citant Wittgenstein, J. Benoist constate que « même lorsque je me trompe sur le réel, lorsque je dis ce qu'il n'est pas, ce que je dis, cependant, concerne bien la chose sur laquelle je me trompe » (Wittgenstein, *I.P*, §429). Cette remarque confirme pleinement une description entre termes de potentialités : lorsque nous saisissons une chose selon ce qui, dans un sens très large, est « conçu », dans une proto-conceptualité pratique antéprédicative et préverbale, notre intention, qui consiste dans l'activation d'un certain horizon de potentialités motivées par ce qui est actuellement vécu, peut être déçue. Par exemple, étant donné l'objet que j'appréhende dans la pénombre, je m'attends à ce qu'il soit rouge, sans avoir à y penser[25], j'active déjà mon pouvoir subjectif de voir du rouge, sans toutefois aller jusqu'à l'imaginer, ce qui serait déjà une première forme d'actualisation (ou de remplissement dans les termes de Husserl).

---

[23]

[24] Cerf 2010 et Flamarion, collection « Champs » 2013.

[25] Citer Merleau-Ponty et les expériences de ?? sur « je m'attends à voir du rouge dans une attitude du corps » et c'est du bleu qui apparait.

On sent bien que tant qu'il y a un concept disponible, c'est-à-dire, un ensemble de pouvoirs subjectifs liés et configurés de manière stable – ce que dans un sens spécifique on peut appeler une habitude – l'intention conditionne une certaine appréhension de ce qui est vécu actuellement, lui donne son sens comme ce vers quoi il tend. Mais ce serait un erreur de penser que d'abord un contenu vécu – dans le style du divers de la sensibilité tel que le concevait Kant – serait voué, comme un matériau inerte, à la mise en forme, à l'animation, à l'appréhension de l'intention. Toute intention mobilisant un horizon de potentialités déterminé et fixé, possède une structure téléologique dans la mesure où il peut se comprendre comme un horizon d'attentes affectivement (et donc effectivement) motivées. C'est ce cadre téléologique qui permet une sélection dans la conscience des aspects de l'impression sensorielle (et donc comme nous l'avons vu une clôture de la téléologie de l'intérêt pratique), qui, en étant repris dans l'actualisation continue (affine) de certaines potentialités, sélectionne les aspects du sensibles qui nous sollicitent au détriment des autres (ce qu'a théorisé le pragmatisme).

Dans le vécu d'actualisation d'une potentialité, si l'objet apparaît comme singulier, ce n'est ainsi que parce qu'il actualise une potentialité qui, toujours disponible, dépasse le cadre étroit de la factualité, en tant que disposition (*Hexis*). Cette capacité à saisir le réel est donc bien liée à une structure dont Husserl a initié la description dans le premier chapitre des *Ideen…I,* « Fait et essence », dans lequel il remarque qu'un fait ne peut être appréhendé que sur le fond d'une essence, chose particulière comme cas particulier d'une généralité, et inversement. Cette structure d'apparaître du particulier sur fond d'essence s'effectue donc dans un vécu qui concentre une variation eidétique potentielle : appréhender tel rouge factuel comme du rouge, c'est éprouver immédiatement les variations possibles de ce que l'on ressent comme adéquates à un certain geste mental de susciter subjectivement l'impression de rouge, c'est saisir ce que l'on ressent dans l'horizon de multiples potentialités subjectives ayant la même valeur dans le cadre pratique (téléologique) dans lequel nous percevons, ici dans cet exemple, ce qui vaut comme rouge. J. Benoist remarque d'ailleurs que « Ce qui constitue sa (le raisonnement) généralité, c'est la pure capacité de réitération, de ré-effectuation, qui le renvoie toujours à un contenu particulier »[26]. Le sens du renvoie au particulier de cette « capacité », mais en revanche, il faut bien préciser le sens de ce « renvoie » au particulier ne désigne pas la simple sommation de ses effectuations particulières. **HENRY : pouvoirs subjectif[27].**

Ces différents éléments permettent de saisir ce que signifie la saisie d'une idée générale : celle-ci ne doit pas se comprendre en termes de logique des ensembles, mais en termes d'horizons de potentialités. Avoir une idée générale, saisir un particulier sur le fond de cette idée générale, ou essence, relève de la capacité pratique et non thématique de faire varier des propriétés de l'objet saisi dans le cadre d'une téléologie pratique finie. Saisir un objet en tant que conforme à une généralité signifie simplement que l'aspect actuel sous lequel il se présente se manifeste dans un horizon de potentialités. Ces potentialités sont l'ensemble des pouvoirs subjectifs de variation de cette chose, et cet horizon est circonscrit par les limites dans lesquelles la chose vaut toujours comme relevant d'une essence déterminée. Cette capacité à faire varier les moments abstraits, n'a pas besoin de faire l'objet d'une objectivation explicite, je n'ai pas à me la représenter : je la sens immédiatement. En d'autres termes, saisir la chose comme « cube blanc » par exemple, implique que je possède dans une parfaite disponibilité la capacité de me représenter le cube d'une autre couleur, et la chose d'une autre forme, et que j'identifie les limites de cette variation dans lesquelles la chose vaut encore, dans la téléologie pratique

[26] *Op. cit*. p. 81.
[27] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse,* Paris, Puf, 1988.

spécifique dans laquelle elle se présente, comme « cube blanc ». J'identifie donc la chose parce qu'elle se révèle à moi comme le fait de sentir à ma disposition, sans avoir besoin de les effectuer, tous ces « gestes mentaux » dans leurs relations réciproques régulières.

Percevoir le général dans le particulier ne signifie ainsi en rien que nous manquerions le particulier, mais que nous ne pouvons, précisément, saisir le particulier qu'en mesurant sa particularité à l'aune d'un geste que nous maîtrisons, qui vaut dans un cadre téléologique déterminé, et qui comme telle, autorise une certaine laxité dans son effectuation, ce qui lui permet de s'adapter à ne infinités de situations effectives plus ou moins variées. Le terme général n'est pas le titre d'un ensemble d'objets variables dans les limites de l'espèce, mais celui du pouvoir subjectif habituel par lequel nous somme capables de produire tout ou partie de cet ensemble. Le concept objectif est le corrélat de cette capacité (horizon hiérarchisé de potentialités)[28].

Cependant, ce modèle, en nous faisant comprendre que nous pouvons trouver dans le réel ce qui actualise nos potentialités, le réel soit-il aussi radicalement singulier qu'on voudra, définit précisément la situation mise en cause par Ménon : comment pourra-t-on chercher une chose qui ne correspond à aucune de nos potentialités subjectives ? Si nos potentialité subjectives nous permettent de viser les choses, et d'en accueillir la donation, la question de Ménon nous renvoie ultimement à l'origine de nos potentialités subjectives. Dans sa réflexion sur l'idée de concept, J. Benoist déclare cette question sans objet en affirmant qu'« il n'y a pas moyen d'obtenir la généralité du concept depuis un point où il n'y aurait pas encore cette généralité »[29]. Il a parfaitement raison dans le sens où nous ne pouvons chercher ce dont nous n'avons aucune idée. Mais il reste l'hypothèse posée ici, selon laquelle ce sont les choses qui nous trouvent avant même que nous les cherchions. Reste à définir de quelle manière et à quelles conditions.

6. L'effet et la cause : expérience et réaction

Toute la difficulté reste donc de revenir à une singularité à partir de la généralité, non seulement du langage, mais même du moindre geste, du moindre mouvement subjectif régulier, de la moindre potentialité. Nous postulons que ce point consiste dans une expérience dont le je ne sais quoi est le titre. Cependant, le je ne sais quoi ne désigne pas un simple « quelque chose » d'une généralité indéterminé. Ce serait le cas s'il s'agissait d'un concept, mais le je ne sais quoi n'est pas un concept, c'est uniquement le signe indiciel qui désigne, au contraire, un phénomène d'une singularité telle qu'elle ne se détache sur aucun horizon eidétique. La première approche que nous pouvons développer pour saisir dans quelles conditions et selon quelles structures phénoménologiques une expérience de la singularité absolue peut être décrite comme caractéristique du je ne sais quoi nous est fournie par le renvoie qu'un aspect du développement de Bouhours permet de faire au *Traité des passions de l'âme* de Descartes.

A la sollicitation qu'il met dans la bouche d'Eugène, « vous avez la mine de connaitre aussi bien la nature de ce je ne sais quoi, que vous en ressentez les effets », Bouhours fait répondre à Ariste : « Il est bien plus aisé de le sentir que de le connaître (…). Ce ne serait plus

[28] Dans ses termes, J. Benoist note : « Cette généralité des concepts « en général » n'est pas celle de la classe dans laquelle, virtuellement, tombent plusieurs éléments. Elle est celle de *la possible recognition d'une ré-occurrence »*, *Concept,* p. 100.

[29] *Concepts,* p. 79.

un je ne sais quoi, si l'on savait ce que c'est : sa nature est d'être incompréhensible, et inexplicable »[30]. Ce sont donc les effets, et non la nature, du je ne sais quoi, qui sont connus. Pour Bouhours, cet effet subjectif constitue seul le phénomène du je ne sais quoi, indifférent qu'il est à la nature spécifique de son objet. Celui-ci est d'abord le cœur ou l'âme de l'aimé ou de l'ami, puis il est étendu à ce qui anime la Nature (le texte se termine sur une analogie entre Dieu et le je ne sais quoi), puis est opéré un passage décisif aux choses artificielles « [L]es grands maitres qui ont découvert que rien ne plait davantage dans la nature, que ce qui plait sans qu'on sache bien pourquoi, ont taché toujours de donner de l'agrément à leurs ouvrages, en cachant leur art avec beaucoup de soin et d'artifice »[31].

Le motif de l'effet subjectif de cause objective inconnue est bien un motif cartésien (il faut rappeler que la formation de Bouhours dans le cadre de l'enseignement jésuitique à son époque est évidemment imprégné par la science et l'épistémologie cartésiennes), on peut d'autant plus s'en douter que les exemples donnés par Bouhours conduisent bien à un exemple cartésien : de l'amour dont on ne connait pas la raison[32], on passe à la maladie dont on ressent les effets sans connaitre la nature qui les produit[33]. Ce qui conduit Bouhours à reprendre le célèbre usage du *nescioquid* par Pline au sujet de l'aimant[34]. Mais c'est ensuite le phénomène des marées qui est abordé, puis les « qualités occultes de philosophes »[35]. La référence aux « qualités occultes », et à l'explication de phénomènes naturels comme les marées évoque bien sûr irrésistiblement l'explication de l'arc-en-ciel par Descartes dans *Les métérores.* Or ce discours s'ouvre par la qualification de ce phénomène par Descartes : l'arc-en-ciel est une « merveille », ce que le dictionnaire de Richelet définit ainsi : ce qui est digne d'admiration, ce qui surprend, ce qui étonne. Un passion de l'âme est donc en cause : la merveille cause cette passion, l'admiration. Si l'on cherche à préciser ce que Descartes entend pas là, il faut donc se reporter au titre II 53-72-75 du *Traité des passions de l'âme* traitant de l'admiration. Dans la perception, nous ressentions des passions, sensations, « sentiments », « lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes » que nous « pensons » voir, entendre, etc. la chose même. (I, 23). Si nous rapportons un sentiment à l'âme (la joie, la colère, etc.), c'est que « on ne connait communément aucune cause prochaine » (art I, 25). C'est donc à l'agitation des esprits que sont dues ces émotions que l'on rapporte à l'âme. L'admiration, II, 53 : « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant ou bien que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés » ; « subite surprise de l'âme » (II 70) par des objets qui semblent « rares et extraordinaires », elle fixe l'attention. Mais nous l'avons vu, comme c'est une passion, ces objets ne sont pas la cause « prochaine » de la passion. Il faut donc compléter, reconstituer intellectuellement, la chaine causale entre cette cause lointaine et son effet. L'élément fondamental est la « surprise », « l'arrivement subit et inopiné de l'impression » (II 72). Descartes complète ensuite ces observations de nature phénoménologiques par une explication physiologique : la surprise mobilise des parties plus « tendres » du cerveau, des parties qui ne sont pas sclérosées par une habitude (les parties sclérosées sont celles qu'une « agitation fréquente a endurcies »,

[30] Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène,* Sébastien Mabre-Cramoisy, Paris, 1671, p. 239.
[31] P. 253.
[32] La personne qu'on aime ; « on connoift qu'elle est aimable, mais on ne connaît pas toujours ce qui la fait aimer », *op.cit.* p. 243.
[33] *Op. cit.* p. 251.
[34]Pline : « *inane nescio quid », Histoire naturelle* (XXXVI, 16).
[35] *Op. cit.* p. 252.

accoutumance). Dans l'admiration, il y a, d'une part, une tendance à « conserver » « l'impression », d'autre part, en raison de l'étonnement (excès d'admiration) une paralysie qui interdit (II, 73). L'admiration « fait que nous apprenons et retenons en notre mémoire les choses que nous avons auparavant ignorées » (II 75). L'admiration « dispose à l'acquisition des sciences » (II 76), mais nous devons nous en « délivrer », « par une réflexion et attention particulière » (II 76) à laquelle « notre volonté peut toujours obliger notre entendement ». Se délivrer de l'admiration passe donc par le fait « d'acquérir la connaissance » (II 76).

Le je ne sais quoi relève donc bien de la passion décrite comme « admiration » par Descartes. Ce sont les caractères d'ordres phénoménologiques qu'il attribue à l'admiration que l'on retrouve dans le je ne sais quoi : il fixe l'esprit, il « marque », et en même temps, il paralyse et interdit. Dans le je ne sais quoi, une impression absorbe toute l'attention, sans qu'aucune réaction soit possible. Dans l'étude que Descartes fait de l'arc-en-ciel, l'admiration est levée par explication des causes du phénomène. Cette étude s'accomplie par le moyen de la réalisation d'artefacts : la sphère remplie d'eau, le prisme. Ainsi, c'est la mise en relation d'une impression avec d'autres impressions qui constitue le concept et permet la saisie de la chose. Cette saisie se définit donc comme une capacité à construire et reproduire nue expérience de manière maîtrisée. En d'autres termes, l'admiration est l'origine de la connaissance : elle motive, dans le cas de Descartes, l'élaboration de séquences comportementales complexes, (gestes, pratiques), permettant de revivre une expérience, et de ce fait, de communiquer à autrui le moyen de vivre la même expérience[36].

Le propos de Bouhours n'est pas de fonder la connaissance, et donc, n'est pas, nous l'avons remarqué, d'envisager l'admiration comme un moment négatif, privation de connaissance, nécessitant d'être dépassé vers la découverte des causes : le je-ne-sais-quoi n'est pas l'admiration cartésienne, il est le concept positif de ce que l'admiration cartésienne conçoit négativement. Le je ne sais quoi reste donc inaccessible à la connaissance non pas parce qu'il n'est pas visible, mais au contraire, la conception cartésienne de l'admiration nous l'apprend, parce que trop visible.

Cependant, pour caractériser le je ne sais quoi de manière entièrement spécifique, pour le distinguer d'autres phénomènes proches, il faut radicaliser la description de Bouhours en adoptant un point de vue phénoménologique. Car Bouhours, en identifiant le je ne sais quoi à l'effet d'une cause inconnue, ne parvient évidemment pas à surmonter la négativité de sa conception, qui repose encore sur le manque de connaissance, sur l'ignorance de la cause. Il pratique une réduction psychologique : l'effet est produit par un objet, Bouhours présuppose donc l'existence de cet objet. Dans la perspective phénoménologique qui est la nôtre, c'est précisément la présence de l'objet qui est en question. Pour celui qui éprouve cette impression si spécifique du je ne sais quoi, il n'y a justement pas d'objet : son impression semble surgir à partir de rien. Le seul caractère qui la fait remarquer, et qui détermine à l'épreuve subjective de son manque, est sa prégnance affective. Ce qui s'est manifesté est bien quelque chose, parce que celui qui l'a ressenti l'a éprouvé comme l'irruption d'une radicale altérité. Alors que tout objet se manifeste sur le fond d'un horizon de potentialités. Le je ne sais quoi n'est qu'une impression, et donc une impression qui ne peut s'intégrer à un tel horizon. Seul parmi tous les phénomène, son horizon est un horizon purement temporel : il s'évanouit, le passage pur du temps s'y fait sentir comme en ce que rien ne peut retenir. Le je ne sais quoi ne vient d'aucun avant, et n'a aucun après, il constitue une singularité que l'on ne peut lier à rien dans le flux de

[36] Bien sûr, ce dernier aspect nécessite d'être fondé également sur une phénoménologie de l'intersubjectivité, mais ce n'est pas l'objet de ces réflexions.

l'expérience subjectif (« je ne sais rien qui en approche », dit Bouhours)[37]. En tant qu'il consiste dans une impression à laquelle ne correspond nulle potentialité subjective, le je ne sais quoi se révèle dans l'impression de ce qui se refuse à la pré-sence, en d'autre terme, à ce qui est passage, évanouissement, insaisissable. Le je ne sais quoi est ce dont j'éprouve l'altérité de telle sorte qu'il se refuse : je ne puis me l'approprier, l'évoquer à nouveau par moi-même, et son phénomène reste dépendant d'une irréductible altérité.

Cependant, cette compréhension temporelle du caractère insaisissable du je ne sais quoi renvoie à une détermination plus originaire qui détermine dans l'impression même, cette temporalisation spécifique. Si nous partons du fait que toute potentialité (plus largement que tout concept), c'est-à-dire toute réponse par laquelle nous saisissons une situation dans son sens, s'inscrit dans une téléologie, nous pouvons affirmer que toute perception est la perception d'une valeur : tout ce que nous percevons vaut pour une fonction dans un geste ou une pratique, orientés vers une fin. La musique en est un bon exemple : bien souvent, lorsque nous écoutons une pièce musicale, nous avons tendance à battre la mesure, à chanter, mentalement ou à haute voix. La musique, dit ainsi Nietzsche, « parle à nos muscles ». Or le son musical est complexe. Nous y repérons des sons et des enchainement privilégiés. Dans une écriture contrapuntique, par exemple dans un choral de Bach, nous pouvons ainsi privilégier, dans l'écoute active, une multitude de cheminements variés, dirigeant tantôt notre attention sur la ligne des soprani, ou des basses, ou remarquant particulièrement l'enchainement d'un motif des ténors auquel répondent immédiatement des alti, etc. Dans un son complexe, on remarquera ainsi une fréquence, ou un rapport de fréquences, ou une pulsation, de préférence aux autres. Ce geste actif de percevoir, sélectionner, structurer, orienter le flux impressionnel concret, vaut dans toute perception. Au-delà des formes gestaltistes, ce sont ainsi des « blocs » structurés d'expérience que nous saisissons d'un coup, parce qu'il sont fixés par les pratiques d'une culture, inscrits en elle, dans les symbole de celle-ci. L'habitude culturelle construit ainsi ses objets, et l'apprentissage du geste intentionnel qui permet de s'en saisir, se fait par imitation, et donc par ostension. Dire que cette expérience est telle que l'on ne « scache rien qui en approche », signifie que l'on ne dispose pas du geste dans lequel nous serions capable de sa susciter mentalement en son absence. Dans ce cas, nous sommes bien incapables de l'enseigner à autrui (comme on peut dire « viens te mettre ici », « mets tes doigts ainsi », « ta jambe comme çà », pour faire découvrir à l'autre l'impression singulière qui nous fait connaître un geste de l'intérieur). L'expérience est à la fois insaisissable et incommunicable.

Le « je ne sais quoi » ici encore, s'excepte de la règle, et ne parvient pas à se constituer en perception, ou, de manière plus large, en appréhension d'un objet stable dans le flux temporel, parce que ne disposant pas de pouvoirs subjectifs capables de sélectionner, hiérarchiser et structurer, dans le cadre d'une téléologie déterminant des valeurs différentielles aux diverses qualités impressionnelles. Dans les termes de la phénoménologie des pouvoirs subjectifs, le je ne sais quoi est donc en réalité bien éclairé par la définition cartésienne de l'admiration qui à la fois tend à « conserver » l'impression, laisse interdit, et dans le même temps, dans le même mouvement, dans la même impression, détermine dans l'entendement la tendance constructrice. Cette impossibilité de réagir, qui est en même temps le motif d'une action, désigne bien le je ne sais quoi comme l'événement de l'origine du pouvoir subjectif, qui n'est autre que la capacité à reproduire l'expérience vécue de manière maîtrisée, à en

[37] Dans ce sens, le concept « d'invu », proposé par Jean-luc Marion dans *La croisée du visible* (Puf, Paris, 1992), pésente un cas particulier remarquable du je ne sais quoi. L'invu est un visible sans cause, sans origine, et donc, celui que l'on voit, à la surface du tableau comme une *création.*

reconstruire les conditions de possibilité, comme Descartes le fait en élaborant un modèle de l'arc-en-ciel, à la fois théorique (explication géométrique des causes) et pratique (réalisation d'artefacts ; sphère remplie d'eau et prisme).

7. Le temps d'un geste, l'insaisissable

Mais en quoi consiste, de manière phénoménologiquement concrète, la ré-action de l'entendement, et plus généralement la réaction comportementale à l'admiration ? Comment le passage de la paralysie à l'élaboration de nouveaux pouvoirs subjectifs est-elle effectivement rendue possible ? Pour répondre à ces questions, il faut se référer à l'élaboration du concept qui est en prise directement avec l'expérience, le « concept d'expérience ». Comment par exemple, pouvons-nous avoir le concept d'une couleur ? Si j'éprouve une impression colorée que je n'avais encore jamais éprouvée, le seul moyen de retenir cette expérience est, en un premier lieu, de conserver les conditions objectives qui ont permis cette impression : tel objet, dans tel lieu, avec tel éclairage, et ainsi de suite. C'est une circonstance concrète qui a rendu l'expérience possible. Or cette circonstance se caractérise par son aspect holistique : c'est un tout concret, et l'impression résulte de cet effet d'ensemble. C'est donc bien, une objectivité délivrée par tous ses horizons – dans tous les sens phénoménologiques du terme – qui est impliquée. Elaborer le concept sensible consiste à pratiquer une abstraction successives de tous les éléments analysables de cette situation concrète afin de déterminer ce qui en elle est nécessaire à la réitération de l'expérience. Cette élaboration ne se fait qu'à tâtons, et aboutit à la proposition d'une série de gestes capables de reconstruire la situation avec ses seuls éléments pertinents, réduite à son essentialité. Le plein accomplissement de celle-ci coïncide avec une explication abstraite. C'est ce que fait Descartes avec l'arc-en-ciel : la reconstruction de la situation est d'abord expérimentale – sphère de verre, prisme – puis théorique. La théorie n'étant destinée qu'à permettre une abstraction maximale des éléments de situation.

Le concept sensible est donc bien l'appréhension du particulier dans l'horizon de son essence (horizon eidétique), tel qu'on l'a décrit plus haut. Et l'on peut constater que cet horizon se construit comme la liaison entre diverses expériences : l'expérience de voir un arc-en-ciel avec celle de constater la décomposition de la lumière solaire en en dirigeant un rayon sur le spectre, etc. La réponse la plus habituelle à un tel événement est celle qui est effectuée par Descartes avec l'arc-en-ciel : nous lui donnons un sens, en établissant un lien réglé entre cette expérience et d'autres expériences, de manière à pouvoir la réitérer de manière constructive, jusqu'à ce que l'habitude en soit prise. C'est le processus normal de n'importe quel apprentissage. Au-delà des formes gestaltistes, ce sont ainsi des « blocs » structurés d'expérience que nous saisissons d'un coup, parce qu'ils sont fixés par les pratiques d'une culture, inscrits en elle, dans les symboles de celle-ci.

Phénomène précédant tout apprentissage, toute possibilité d'enchainement de gestes, toute spontanéité, le je ne sais quoi, actualité sans potentialité, singularité sans horizon, reconduit à la temporalité pure. Pour cette raison, c'est comme structurel temporelle qu'il doit à présent être décrit : phénomène de l'origine de nos pouvoirs subjectifs, le je ne sais quoi se trouve être le phénomène le plus originaire de la mémoire.

Si comme nous l'avons indiqué, l'attente (protention) se confond avec l'activation d'un pouvoir subjectif, c'est maintenant du côté d'une mémoire originaire, celui de la rétention, qu'il faut se retourner pour saisir cette origine du pouvoir subjectif.

Cet aspect temporel du je ne sais quoi est bien développé dans la description de Bouhours, pour qui le je ne sais quoi ce caractérise par le fait qu'ilne dure pas. Dans le premier entretien intitulé « La mer » il note, immédiatement à la suite du passage cité plus haut :

> … la mer parait toujours nouvelle parce qu'elle n'est jamais en un mesme état (…) ; tantost elle est un peu émue, comme la voilà maintenant (...) Elle change de couleurs presqu'à tous moments (…). Tantost elle paroist couleur de pourpre ; tantost elle paroist verte ou bleue. Ces couleurs différentes se mêlent quelquefois ensemble, et ce mélange fait une peinture naturelle que l'art ne peut imiter (...) En un mot, il y a tant de variété dans le mesme objet, que les yeux ne se lassent jamais de le voir, et que l'esprit y trouve toujours de quoy admirer.

Le je ne sais quoi est insaisissable, passage pur, devenir, par opposition au caractères traditionnellement reconnus à l'être, stabilité et permanence ; sans cesse changeant et insaisissable, il peut se concevoir comme le changement même, non comme manque et défaut, mais comme principe et force, positivement. Ainsi, par définition, il se manifeste comme ce que l'on ne peut retenir, ou plus radicalement, comme ce que l'on ne peut voir passer, ce que note Bouhours avec une parfaite justesse phénoménologique :

> Si l'âme ne voit pas le trait qui la touche en ces rencontres, c'est qu'il fait son effet si promptement, qu'elle n'a pas le temps de le remarquer. Car si vous y avez pris garde, tout ce qui va avec une extrême vitesse ne se voit point : ainsi les flèches, les balles de mousquet, les boulets de canons, les quarreaux de foudre passent devant nos yeux, sans que nous les apperceptions ; ces choses sont visibles d'elles-mêmes, mais le mouvement qui les emporte, les dérobe à notre vue[38].

Les choses en elles-mêmes ne deviennent ainsi visibles que parce que leur mouvement est suffisamment lent. Phénoménologiquement, cela signifie que le phénomène ne devient objet que parce que dans le flux de la conscience il peut être retenu dans une rétention qui permet seule qu'il soit posé comme stable. Dans l'intentionnalité objective, le phénomène se constitue comme un objet parce que l'impression actuelle correspond à des potentialités déjà disponibles qui s'actualisent en elle, et dans le flux de conscience, l'actualité est sans cesse identifiée avec l'effectuation du pouvoir subjectif qui s'évanouit dans la rétention. Maintenir ainsi l'exercice d'un pouvoir subjectif déterminé, et actualiser dans un flux concordant les attentes impliquées dans l'impression permet donc de maintenir le phénomène comme pré-sence, comme ob-jet, parce qu'on est capable de faire correspondre des actualisations successives avec l'horizon de potentialités impliqué dès le départ dans la visée. L'exemple le plus claire de ce processus se montre lorsque l'on écoute un morceau de musique que nous connaissons par cœur, et dont nous anticipons en permanence, en « chantant » intérieurement, les développements. Ainsi, de tout objet capable de se donner à l'intentionnalité, nous pouvons dire que nous le connaissons « par cœur », comme nous pouvons le dire d'une personne assez familière pour que nous en anticipions les réactions.

Dans le phénomène du je ne sais quoi, l'impression est inédite, et ne s'intègre à aucun schème habituel préétabli. Toute impression est une modalisation singulière de notre vie subjective, et toute nouvelle impression se produit de manière radicalement contingente : rien en effet, ne peut, par exemple nous permettre d'anticiper une saveur que nous n'avons encore

[38] *Op. cit.* p. 243-244.

jamais gouté. Aussi devons-nous nous habituer à nos impressions, délivrées originairement depuis une altérité radicale. C'est dans cet événement inaugural de l'impression singulière que toute connaissance trouve son origine. C'est la structure phénoménologique du dépassement de cette singularité vers le geste qu'il faut à présent décrire pour saisir toute la portée du concept phénoménologique de je ne sais quoi.

8. La production de l'objet

De ce qui précède, nous pouvons conclure que toute visée procède de la reprise active de l'épreuve archi-passive de soi dans le cogito, et d'une singularité impressionnelle dans l'impression sensorielle ou affective. L'origine absolument singulière de toute connaissance, de toute relation aux choses, mise au centre de la problématique par la question de Ménon, est l'impression réduite, l'impression sans horizon, le je ne sais quoi. C'est le seul vécu, évanescent, insaisissable, mais fondamental, dans lequel l'ego perd l'initiative de normer les choses à sa mesure.

Ce surgissement de l'impression hors de tout horizon de potentialité spécifique ou approprié détermine l'épreuve subjective de l'impressionnalité en son caractère essentiel. Cette expérience de l'impression pure est une épreuve – autant dans le sens affectif que dans le sens technique du terme – de l'altérité. Dans *Voir l'invisible,* Henry écrit que la seule manière de voir une couleur est de s'identifier avec elle[39]. Nous pouvons en retenir, que l'expérience fondamentale de la vision, est cette identification. Que signifie voir une couleur en effet, sinon, originairement, de ressentir une certaine impression irréductible à toute autre expérience, et par là, incommunicable ? Comment alors se produit son objectivation ? Uniquement par l'effectuation de gestes. Si je ressens une impression, la seule manière en effet, de distinguer dans celle-ci ce qui relève de quelque chose qui m'est étranger de ce moi-même, c'est d'effectuer des gestes : tout caractère de l'impression qui ne varie pas avec mon geste se révèle étranger à ce geste. Lorsque j'ai épuisé tous les gestes, reste l'objectivité, ce qui ne dépend pas de moi : l'impression originaire, qui est pourtant une pure épreuve d'une modalité de moi-même, de ma sensibilité auto-affective, est incapable de produire par soi-même l'impression qui a été éprouvée. C'est dans mon identité que je fais alors l'expérience de la plus radicale altérité.

Cependant, dans son horizon temporel pur, l'impression pure fait l'objet d'une rétention, c'est une structure a priori de la subjectivité que de produire ce flux temporel, qui est l'occasion d'une reprise active, d'une remémoration spontanée : la subjectivité, par essence, est cette capacité de retenir auprès de soi, d'acquérir la capacité d'évoquer une impression qui a été éprouvée. C'est la première et la plus essentielle des capacités par lesquels je puis en acquérir conscience, puis pouvoir subjectif et concept. Et tout concept reconduit en droit à cette identification dans laquelle l'ego se confond primordialement avec ce qui lui est donné.

Je viens de vois une couleur, d'entendre un son, je peux, en leur absence, les susciter, les évoquer, j'en ai la capacité. Sans cette capacité, je ne pourrais les percevoir. Or c'est précisément, semble-t-il, ce qui fait défaut dans le je ne sais quoi, qui se laisse phénoménologiquement définir comme une impression d'ensemble (c'est-à-dire liée à un contexte complexe et singulier, incluant tous ses horizons de potentialités typiques) inédite, mais assez prégnant sur le plan affectif, pour nous impressionner de telle manière que cette impression ne puisse être retenue, inscrite en notre subjectivité, dans un pouvoir subjectif disponible (potentialité). Donc, je ne sais quoi, non pas un objet, mais un mode de

[39] Citation. *Voir l'invisible,*

l'intentionnalité, le plus fondamental : que signifie au juste que « si on pouvait le découvrir, il cesserait d'être ce qu'il est » ? Si l'no s'en tient à l'implication la plus immédiate de la formule, il semble que le je ne sais quoi dépende du mode d'approche de celui qui le reçoit, en bref, qu'il dépende de son mode de manifestation. Si l'on découvre par exemple, une chose à laquelle on rêve, elle ne cesse pas d'être ce qu'elle est. Si l'on réussi à saisir distinctement ce qui était auparavant appréhendé de manière confuse, la chose ne cesse pas d'exister. En revanche, si je deviens conscient de ce dont j'ai rêvé, ce qui cesse d'exister c'est le rêve, si je réalise ce que j'ai imaginé, c'est l'imagination qui est chassée par la perception, et donc qui cesse d'exister. S'il en est de même concernant le « je ne sais quoi », c'est donc que le je ne sais quoi n'est pas une « chose », ni même de la manière la plus générale un objet, mais un mode de l'intentionnalité. Le « je ne sais quoi » n'est pas, dans ce cas, ce qui est vu, mais une certaine qualité du voir, un mode de la subjectivité en tant qu'elle se trouve accéder à ce qui lui est autre.

Cette recherche « à tâtons » des gestes, ne peut donc trouver dans le savoir subjectif aucun guide, aucune direction, aucun schème : ni réminiscence, ni « instinct », ni précompréhension. Les impressions éprouvées de manière immédiates peuvent seules les guider. C'est donc un étant qui n'est pas encore un objet, qui se révèle, dans son altérité, dans cette impressionnalité encore aveugle, qui seule peut guider les geste comme le fait, dans l'apprentissage, le maître, qui positionne telle ou telle partie du corps sans que l'élève puisse en rien l'aider et accompagner cette manipulation de son corps chosique. Car le premier étant ainsi éprouvé dans son altérité, est toujours aussi, dans cette expérience, notre corps en tant que chose physique. Nous devons nous en approprier les possibilités, qu'il ne faut pas confondre avec nos potentialités qui en sont l'appropriation subjective. Ce n'est que par la répétition de ces impressions que ces gestes contextualisés peuvent être réitérés et abstraits de leur contexte, et donc imités, leur enchainement réglé constitue le sens de toute objectivité qui repose sur une expérience impressionnelle dénuée de toute objectivité.

Alors, c'est souvent un lieu, une circonstance, une personne, ou une œuvre d'art qui peut guider notre esprit à vivre de nouveau l'impression que nous n'avons pas, que peut-être il nous est impossible, de retenir, de réitérer, de quasi-revivre. Le je ne sais quoi n'est que le déictique, ou l'indice vide, purement symbolique, de cette impression qui ne parvient pas à devenir un geste habituel. Dans cette expérience, nous nous rapprochons tendanciellement d'un état dans lequel la phrase de Michel Henry, lorsqu'il affirme que sentir une couleur signifie s'identifier avec elle, se confondre avec l'impression actuelle, est quasiment adéquate. Disons que le je ne sais quoi désigne une expérience dans laquelle la disponibilité de potentialités habituellement liées à une impression actuelle est la plus basse. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre cette saisie globale, ambiante, confuse, dont il est question dans l'esthétique de Bouhours comme dans l'épistémologie de Leibniz.

9. Conclusion, Le trauma et le flottement

Concevoir le je ne sais quoi comme le titre de l'expérience du choc impressionnel initial, qui constitue l'événement le plus originaire de notre contact avec les choses, et ainsi l'origine de toute connaissance, le point de singularité ultime auquel il nous est phénoménologiquement possible de remonter, et pour tout dire, la réponse à la question de Ménon, il reste encore a en saisir les conditions de possibilité. En effet, si toute appréhension des choses repose sur une

forme d'accord qui se développe entre les aspects dans lesquels la chose s'offre et le mouvement par lequel la subjectivité épouse et reçoit cet offre, comment est-il possible que notre affectivité soit seulement sollicité par l'appelle de ce qui n'est pas encore un objet, par l'appel de ce qui ne s'offre à aucun de nos geste ?

Si le je ne sais quoi est le titre de l'expérience dans laquelle est éprouvé ce choc initial et originaire de l'impression pure, il constitue donc une expérience que nous ne pouvons chercher à revivre que comme un tout : la situation est vécu dans une radicale passivité, aucun aspect ne peut en être tiré par abstraction, car la circonstance concrète est éprouvée dans une impression absolument simple. Ce caractère du je ne sais quoi renvoie à un état pathologique susceptible d'éclairer cette question de la possibilité même d'une manifestation d'actualité sans potentialité, d'impressionnalité sans visée : le traumatisme théorisé par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*[40].

Le traumatisme se caractérise par la persistance affective : comme dans l'excès d'admiration chez Descartes, le sujet est marqué, il ressent une tendance intense à la répétition de l'événement, Le sujet reste interdit, l'élaboration psychique -- travail de l'appareil psychique qui transforme et transmet l'énergie pulsionnelle – est rendue impossible par l'excès d'intensité émotionnelle. L'énergie psychique ne peut être maîtrisée, c'est-à-dire, liée. L'expérience traumatisante ne peut être intégrée à d'autres expériences, dans un réseau de lien dans lequel elle prendrait un sens. La liaison, qui limite le libre écoulement des excitations et forme des configurations stables de représentations[41], permet le contrôle des niveaux d'intensité affective. On saisit bien le sens phénoménologique de ce schéma : les liens de motivations qui s'établissent entre certains types de vécus dépendent évidemment de cette dynamique de l'affect. Dans un vécu objectivant, certains aspect de l'impression actuelle font l'objet d'une rétention privilégiée, hiérarchisant ainsi certaines potentialité qui constituent ainsi son horizon, et privilégie certaines attentes. L'horizon d'attentes est ainsi déterminé affectivement et appelle certains gestes capables de liquider, par leur actualisation, la tension affective éprouvée.

Le traumatisme quant à lui constitue donc une persistance affective sans élaboration secondaire, et constitue un souvenir traumatiques qui n'est pas maîtrisés, c'est-à-dire lié par un lien de motivation à une réponse comportementale capable d'en liquider la charge affective dans l'effectuation d'un geste et persiste à l'état de « groupe psychique séparé »[42].

Là, comme dans l'expérience du je ne sais quoi, que l'on peut comprendre comme un mode atténué du traumatisme, la situation concrète porte une charge affective qui est éprouvée sans qu'un horizon de potentialité spécifique puisse y répondre. Les deux situations sont similaires, mais symétriques : alors que dans le je ne sais quoi l'excès émotionnel est d'ordre qualitatif, et se caractérise par la discrétion d'un affect très ténu, très fragile, évanescent, qui autorise ce travail de répétition à tâtons débouchant sur l'élaboration d'un nouveau pouvoir subjectif. La basse intensité affective du je ne sais quoi permet donc ce passage, qui est la définition même de la vie phénoménologique, de la réceptivité à la spontanéité à partir de l'impression pure qui est aussi bien hétéro-affection qu'auto-affection. Dans le cas du traumatisme, l'excès émotionnel est quantitatif. Paralysant, il fixe la situation traumatique dans un souvenir qui en interdit l'analyse. Au lieu de fixer une spécificité émotionnelle attachée à une configuration propre, il lie à une décharge affective violente et brusque tous les aspects de la situation concrète, qui est entière évoquée lorsque qu'un des horizons qui lui sont liés sont

---

40

41 Ce qui dans le cadre physiciste qui est celui de Freud, désigne d'abord l'établissement de réseaux neuronaux.

42 Laplanche et Pontalis, dictionnaire, p. 131.

activés dans n'importe quelle situation de l'existence, dans une forme d'hypermnésie. De traumatisme est une blessure qui ne se fait pas oublier parce qu'elle ne devient pas un pouvoir subjectif. Alors que l'altérité qui se manifeste dans l'impression commune est réduite et devient familière en donnant lieu à un pouvoir subjectif, ce qui est vécu dans le traumatisme conserve son altérité intacte, jusqu'à interdire à la subjectivité de s'identifier dans les diverses circonstance vécues. Le traumatisme, au lieu de permettre l'élaboration heureuse de nouvelles potentialités, bloque donc au contraire cette élaboration en appelant une réponse stéréotypée et déconnectée des conditions de l'excitation, même minime (dans les évocations mnésiques du trauma), incapable d'en liquider la charge affective.

Le contraste que l'on observe entre le je ne sais quoi et le traumatisme permet de formuler une hypothèse sur les conditions de possibilité du je ne sais quoi. Ces conditions dépendent de la nature fondamentalement téléologique et affective de tout vécu. Le traumatisme montre bien que la fixation mnésique, l'épreuve de ce qui est chargé affectivement, sélectionne effectivement les impressions qui s'inscrivent de celles qui ne sont pas retenues, pas même remarquées. Dans le je ne sais quoi, comment un aspect de la situation qui n'est pas appréhendé dans le cadre d'un intérêt pratique peut-il se signaler ? Alors que tous les intérêts pratiques partiels sont supplantés par le simple et fondamental intérêt vital dans le traumatisme, dans le je ne sais quoi c'est au contraire un véritable étiage des intérêts pratiques qui semble devoir être caractéristique. Si l'on reprend l'exemple du texte de Bouhours sur l'impression faites par une personne, c'est manifeste : « on s'étonne quelquefois pourquoi un homme ne plait point (…), il est bien fait, il a bonne mine, il a de l'esprit, mais il a je ne sais quoi qui me déplait ». Chacune des qualités attribuées à la personne le sont comme conformité à une norme, qui, dans nos termes, consiste en un horizon de potentialités : être bien fait signifie que le corps est conforme à certaine habitudes d'appréhension perceptives (dans un sens gestaltiste), avoir bonne mine dépend de toute un horizon qui renvoie à des impressions de force, d'agilité, de bien être, de santé, qui sont habituellement synthétisées avec certaines configurations perceptives (couleur de la peau, épaisseur des cheveux, etc.), avoir de l'esprit, également, signifie que la perception de la personne est liée à une série de souvenirs (qui constituent des potentialités), dans lesquels la personne a fait usage de la parole d'une manière typique en relation à des normes. En sommes, en chacun de ces aspects, on identifie la personne à une norme dans le cadre d'une finalité dans laquelle ce que l'on perçoit d'elle, dans sa correspondance spécifique à des normes qui définissent cette finalité, prend une valeur déterminée. Ces horizons sont si habituels que ces caractères sont saisis immédiatement, sans nécessité l'explicitation de jugements qui se réalisent de manière intuitive. C'est comme tout que quelque chose échappe, qui, pourtant, se manifeste. Ce qu'il faut envisager, c'est donc que lorsque nous ne sommes pas assurés sur nos fins, lorsque nous sommes dans un état de flottement, de vacuité et de disponibilité, ces arborescences bien dessinées d'enchaînements de gestes potentiels qui sont disponibles lorsque nous nous orientons vers une finalité, deviennent lâches, labiles, et ont tendance à s'entremêler : ce n'est pas tant, comme le note Descartes, notre « cerveau » qui est tendre alors, mais nos résolutions et notre intentionnalité. L'élévation de niveau affectif qui promeut un vécu non intentionnel comme pôle d'attention éventuel est normé d'une manière très vague et très lâche. Le je ne sais quoi, comme le traumatisme, transcende donc la hiérarchisation commune des horizons de potentialités, non pas en les annulant dans une expérience qui les supplante tous, mais en les nivelant. Le je ne sais quoi conduit ainsi à revoir le sens du concept de « désintéressement », qui ne peut être un état de neutralité pratique – ce qui constitue par exemple l'hypothèse idéale de l'intuition esthétique pour Bergson – en raison de la nature fondamentalement affective de la subjectivité, mais qui relève plutôt d'un « flottement » de

l'intérêt, d'une confusion des horizons déployés par la diversité d'intérêts qui se tisse dans l'existence concrète. Lorsque nous ne sommes pas assurés sur nos fins, dans un état de disponibilité, les arborescences fermement fixées d'enchaînements de gestes potentiels dans les habitudes, qui sont disponibles lorsque nous nous orientons vers une finalité, deviennent lâches, labiles, perméables les unes aux autres. Dans ce sens, être réceptif à l'infra-sensible implique d'accepter d'être infra-actif, non pas neutre, bien au contraire, sensible de manière libre. C'est dans cette latence que peut se manifester le « je ne sais quoi », qui pour cette raison, reste attaché à toute situations qui échappe aux intérêts pratiques, et en réalité, y contrevient : rencontre amoureuse, errance sans finalité, contemplation esthétique, avec laquelle le phénomène finit par se confondre. .

L'expression dit qu'il n'y a de pire sourd que qui ne veut entendre. Dans ce cadre, c'est celui qui veut entendre qui n'entend pas, ou plutôt, qui reste incapable d'entendre autre chose que ce qu'il s'attend à entendre, et il n'y a de meilleurs auditeur que qui ne cherche à entendre rien de déterminé. C'est la pure valeur affective du vécu actuel et immédiat qui vaut alors, mais ne vaut pour rien : le je ne sais quoi ne ressemble à rien, ne renvoie à rien, ne veut rien dire, n'a pas de sens. Mais on sent obscurément qu'il pourrait en avoir un, qu'il attire, qu'il appel (et on entend ici le terme dans tous le poids de la tradition phénoménologique qui s'y attache) comme un champ de force, la disponibilité de potentialités très lointaines et obscures.