

De la révolution phénoménologique : quelques esquisses¹

Marc Richir

§1. La situation de la philosophie classique et de la philosophie critique : esquisse.

La situation respective de la philosophie classique et de la philosophie critique se trouve remarquablement exposée par Kant dans un passage du célèbre chapitre de la *Critique de la Raison pure* sur la distinction entre phénomènes et noumènes. Nous suivrons ici le texte de la première édition. Kant commence par écrire, dans ce passage : "Les apparitions (*Erscheinungen*), dans la mesure où elles sont pensées comme objets (*Gegenstände*) selon l'unité des catégories, s'appellent phénomènes (*Phaenomena*). Mais si j'admets des choses qui soient simplement objets (*Gegenstände*) de l'entendement et qui cependant, en tant que telles, peuvent être données à une intuition quoique non pas à l'intuition sensible (donc en face de l'*intuition intellectuelle*), ces choses devraient être appelées des noumènes (*intelligibilia*)." (A 249)

La position des choses comme noumènes caractérise clairement la situation de la philosophie classique dans son ensemble - ce que nous pourrions nommer l'institution platonicienne de la philosophie -, celle que l'on retrouve encore chez Descartes, quand il explique dans les *Secondes Réponses*², sur l'exemple du ciel, que la vision (sensible) d'une chose ne touche pas l'esprit, sinon en tant qu'il y a dans ou à côté de cette vision une vision (intuition) intellectuelle qui est l'idée de la chose, elle-même inhérente à l'esprit. La vision sensible relève de l'étendue, du corps, et donc de la "fantaisie" : elle n'est qu'une image de la chose qui y est dépeinte. L'idée cependant, pour être dans l'esprit, ne suffit pas pour assurer de l'existence de la chose dont elle est l'idée : il faut pour cela une cause réellement existante, et c'est donc tout à l'inverse que la chose même (chose en soi) doit être comprise comme la cause de la réalité objective de l'idée. Le présupposé de tout cela est très lourd : comme l'écrit encore Descartes, "nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe"³ - l'existence étant possible ou contingente pour les choses limitées, parfaite ou nécessaire pour Dieu ; il s'agit là d'une répétition implicite de l'argument ontologique (la dite existence étant "contenue" ou "comprise" au moins comme possible ou contingente dans le *concept* ou l'idée d'une chose limitée). On aura reconnu au passage les problèmes posés, depuis, Platon, par le *chôrisomos* du "sensible" et de l'"intelligible", ainsi que les apories ici implicites de la participation (*methexis*) (cf. par ex. Platon, *Rép.*, VI, 507 sv et *Parménide*, 131a - 135 c)⁴. Si la séparation entre sensible et intelligible était complète, je n'aurais, d'un côté, qu'une "imagination" de la chose sans savoir de quelle chose il s'agit au juste, et, de l'autre côté, qu'une idée (à noter, car c'est essentiel : inévidente donc *non figurative*) de la chose,

¹ Nota del Editor: Este texto es la versión original de una intervención de Marc Richir en un congreso, organizado por la sociedad alemana de fenomenología, en Wuppertal, en el verano de 2005. Apareció en traducción alemana en las actas de dicho congreso bajo el título: « Über die phänomenologische Revolution: einige Skizzen » in *Phänomenologie der Sinnereignisse*. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn. 2011. Editado por László Tengelyi, Tobias Nikolaus Klass, Hans-Dieter Gondek. Marc Richir ha tenido la suma amabilidad de permitirme a *Eikasia* la publicación de este texto, aún inédito en su lengua original.

² Descartes *Œuvres et lettres*, Gallimard, Bibl. de la Pleiade, Paris, 1953, p. 394. Ce texte se trouve dans les "Raisons disposées d'une façon géométrique", parmi les "Axiomes ou Notions communes".

³ *Ibid.*, p. 395.

⁴ Cf. aussi *Philèbe*, 14 et sv, pour l'explicitation (métaphorique) "harmonique" de la participation, qui ne va cependant pas jusqu'au sensible.

qui serait noumène (Platon : *nooumenon*, une pensée), mais dont la simple conception (la simple pensée) contiendrait de l'existence. On sait ce problème résolu chez Descartes par l'énigme de l'union de l'âme et du corps, chez Platon seulement mis en perspective avec la question de la participation - et il suffit de lire le texte platonicien pour apercevoir l'aporie à laquelle conduit l'assimilation de l'idée et du noumène (cf. *Parménide*, 132 c : ou toutes les choses pensent car faites de pensées, ou bien ce sont des pensées sans penser [qui puisse les penser]). On aura reconnu aussi, dans la mise en jeu implicite de l'argument ontologique, toute la problématique pareillement implicite de l'idéal transcendantal, mise en forme et critiquée dans la *Critique de la Raison pure*. On aura reconnu encore tout le paradoxe qu'il y a, depuis la *République* de Platon, à soutenir qu'il y a intuition - et donc en un sens : *vision* - de quelque chose (la chose, et même la chose en soi comme *ce qui est*, l'étant) qui, par définition, est sans aucune figuration intuitive (la notion d'*eikon* ou d'ektype ne résout pas le problème), donc échappe, à tout le moins, à tout regard concret de même qu'à toute mise en forme discursive (*dianoia*) directe. Si la *dianoia*, ou le dialogue de l'âme avec elle-même, s'arrête sur quelque chose, c'est sur la *doxa*, et s'il y intervient de la sensation, le mélange de *doxa* et d'*aisthesis*, est, selon Platon, *phantasia*, de l'ordre du *phainetai* (*Sophiste*, 264 a), de ce qui "fait voir". Mais la *dianoia* n'est pas la *noesis* du *noûs*, et ce qui est ainsi montré, dans la *doxa*, n'est pas le *noeton* - ce pourquoi, nous y reviendrons, on a beaucoup trop unilatéralement traduit *doxa* par "opinion" et *doxazein* par "juger".

C'est dire, en raccourci, et de manière très condensée, toutes les immenses difficultés de la philosophie classique. Si le système de ses concepts est architectoniquement cohérent, et remarquablement stable au cours des siècles, ce système recouvre, par ces mêmes concepts, chaque fois des questions dont les réponses possibles sont multiples, celles-ci constituant par leurs variantes une bonne part du corpus philosophique jusqu'à Kant. Car c'est avec Kant que l'architecture classique des concepts philosophiques se voit pour la première fois bouleversée. Ce bouleversement paraît avoir lieu au moins de deux côtés : *d'une part*, la notion d'intuition intellectuelle est insoutenable puisqu'elle prétend condenser, en une unité, l'intuition qui évoque irréductiblement le voir et la vision, et l'intellectuel dont le seul contenu possible dans l'architecture classique ne peut être, nous l'avons dit, que *non figuratif*, donc invisible, ou bien, en tant qu'*être* (*einai*) et *étant* (*on*), *vide* pour tout voir ou toute vision, à moins d'une métaphorisation extrême de la vision en intuition intellectuelle, qui égare le sens de ce dont on parle. Le pensé, le noumène ne peut être vu, et c'est ce que Kant appelle le noumène au sens négatif - toute prétendue vision de lui est une illusion transcendantale, et en ce sens, un produit au moins "partiel" de la Raison et de la *phantasia* ou de l'imagination. Le noumène s'indiffère donc, pour la connaissance objective, en "objet transcendantal = x", "quelque chose en général" *déterminable* par le divers des apparitions ou plutôt des phénomènes ; ou bien, pour ce qui doit constituer sa positivité par rapport à la connaissance, en "chose en soi", radicalement inaccessible à cette dernière⁵. *D'autre part*, Kant rend en quelque sorte justice, d'un seul et même coup, aux apparitions (sensibles) et aux *phénomènes* tels qu'il les définit, ainsi qu'à la *discursivité* de la connaissance (objective), certes à travers les catégories et leurs schèmes transcendants, comme c'est repris dans la première phrase que nous citons en commençant. Ainsi, c'est bien connu, Kant légitime-t-il une connaissance objective qui est mathématique et

⁵ Du point de vue architectonique, il est intéressant de constater que la chose en soi comme noumène inaccessible à la connaissance objective est précisément ce que Platon touchait en *Parm.*, 132 c, comme aporétique. De manière congruente à celle de Platon, la chose en soi comme noumène échappe à la discursivité (elle ne peut être connue au moyen des catégories (cf. A 256, B 312). Comme on le sait, on retrouve, chez Kant, l'intelligible ou le nouménal dans le champ *pratique*.

physique, mais plus du tout métaphysique. Le champ des choses lui est inaccessible et imaginaire (problématique de l'idéal transcendantal), à moins de prendre, de manière critique, la totalité censée harmonique de la possibilité des choses en tant que possible comme idée régulatrice, c'est-à-dire comme horizon de la connaissance derrière lequel le "soleil" de la métaphysique s'est couché. Il n'y a cependant pas là moins de difficultés si l'on s'interroge sur le sens kantien de l'intuition, de l'apparition (et du phénomène), et encore de la discursivité.

On a vu que pour Kant l'intuition est nécessairement sensible, et qu'elle intuitionne des apparitions (*Erscheinungen*). Le terme d'intuition reste cependant ambigu du point de vue phénoménologique puisque l'intuition sensible peut l'être aussi bien d'une qualité (par exemple la couleur) que d'une chose sensible, et ce, chaque fois, sans considérer la connaissance objective, dans une sorte de pur empirisme : elle peut donc être sensation ou perception empiriques. Les apparitions ne deviennent (ne se transposent) en phénomènes proprement dits que si les apparitions (sensations et perceptions) sont *pensées* "comme objets sous l'unité des catégories", c'est-à-dire si elles s'intègrent dans une connaissance objective qui comporte une part transcendante et qui est nécessairement par là discursive et synthétique *a priori*. Les phénomènes ne sont donc ni sensations ni perceptions, mais en quelque sorte les éléments "sensibles" d'une synthèse cognitive dont les "matrices" transcendantales sont dans les catégories, et dans leurs schèmes transcendants déterminant *a priori* ou "en creux" les articulations intrinsèques des phénomènes - c'est-à-dire des donations possibles de quelque chose dans l'intuition co-composant la connaissance, ou encore des références possibles de la pensée (concept) aux apparitions par lesquelles l'objet *connu* apparaît aux sens (interne et externe) (cf. A 245 et A 247). Quand aux catégories, il n'y a pas à chercher, chez Kant, quelque chose comme leur "genèse" : elles sont tirées, on le sait, de la table des jugements qui est toute "donnée", c'est-à-dire qui relève, dans nos termes, de l'institution symbolique : elles constituent, de la connaissance objective, les articulations discursives *a priori*, c'est-à-dire les articulations de toujours, symboliquement instituées, *de la logique transcendantale*, d'une logique ouvrant à la connaissance objective dans la mesure où les références possibles de ses jugements à des objets concrets en général sont assurées *a priori*.

Certes, il y aurait encore bien des choses à dire, notamment sur la scission des idées classiques en idées régulatrices de la connaissance et en *idéaux* qui sont, Kant lui-même l'a reconnu, l'équivalent strict des idées au sens platonicien. Mais les idéaux, non seulement sont inaccessibles à la connaissance objective, mais n'existent pas hors de la possibilité, si ce n'est précisément par la subreption transcendantale d'une illusion transcendantale où joue l'imagination.

En nous en tenant à ce que nous venons de dire trop brièvement et trop partiellement, nous pouvons néanmoins soutenir que tant dans la philosophie classique que dans la philosophie critique théorique et pratique, la question du *Sinnereignis*, de l'"événement" du sens *ne se pose tout simplement pas*. Qu'il s'agisse des idées au sens classique (chez Platon et Descartes) ou qu'il s'agisse des "éléments" (sensibilité, entendement, Raison) de la "théorie transcendantale des éléments", ou plus clairement encore, des catégories kantienne du jugement, tout cela est pour ainsi dire "donné" depuis toujours et pour toujours, c'est-à-dire déterminé, et par là déterminant, du moins en droit, dans cette manière de philosopher animée par une véritable *passion de la détermination*. Du *Sinnereignis* qui ne soit pas tout simplement dévoilement d'un sens qui serait toujours déjà là et pour toujours, mais qui comporte de l'inattendu et de la nouveauté sans être pour autant purement et simplement contingent, on peut cependant trouver le

lieu chez Platon avec la *doxa* (bien plus primitive que l'opinion) et chez Kant avec ce dont il traite dans le champ il est vrai immense de la *Critique de la faculté de juger* (esthétique et téléologie). Mais le lieu propre où le *Sinnereignis* trouve tout son sens est situé selon nous dans la phénoménologie, en laquelle nous voyons une seconde révolution, après la révolution kantienne.

§2. De la révolution phénoménologique chez Husserl (I) : quelques aspects.

Nous prendrons d'abord la révolution phénoménologique sous deux aspects décisifs (parmi d'autres) : celui de la *perception* et celui de l'*éidétique*.

L'équivoque que nous avons discernée dans le concept kantien d'intuition sensible n'est visible que depuis la conception husserlienne de la perception (*Wahrnehmung*). Très rapidement, Husserl s'est rendu compte de toute la fausseté qu'il y a de décrire la perception à la façon classique, depuis ce que Descartes nommait "l'image dépeinte en la fantaisie," avec la difficulté, dès lors, d'envisager la chose perçue autrement que par une idée, seulement vue par l'esprit. Si en effet, la perception concrète, sensible, d'une chose, s'effectue par la médiation d'une image, celle-ci ne sera jamais que le *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* imaginaire, et si l'intuition intellectuelle ne vient pas relayer le processus, rien ne permettra de discerner l'imaginaire du réel - et ce, même, en admettant que l'acte perceptif est intentionnel, c'est-à-dire vise (*meint*) le sens intentionnel même de l'objet perçu. Telles sont, selon nous, les raisons d'un renversement architectonique qui n'est, en général, pas reconnu comme tel. Le coup de force phénoménologique de Husserl, qui est coup de génie tranchant le nœud gordien, revient, d'une part, à considérer que l'être *leibhaft da*, en présence, de la chose perçue, ne relève pas de quelque idée qui ferait, par participation, de la chose perçue, quelque chose (*etwas*) ayant part à l'étant, mais du *sens intentionnel* (par là sens *d'être ainsi* mais aussi *sens d'être*) de l'objet perçu lui-même - et dont le sens intentionnel de l'objet imaginé n'est différent que parce qu'il est modifié par un *quasi*. Corrélativement, et d'autre part, le même coup de force revient à rapporter ce sens intentionnel, sens d'être et d'être ainsi de l'objet *visé* par l'acte de percevoir, non pas certes, on vient de le voir, à quelque intuition intellectuelle de l'idée, mais à la *doxa*, et même à la *doxa* en son sens platonicien - si tout au moins l'on considère le passage 38 b6 - 39 a du *Philèbe* comme un texte déjà tout à fait phénoménologique, articulé sur la question, propre à la perception, qui est : "Que peut donc bien être ce qui m'apparaît (*phantazomenon*) derrière ce roc, debout, sous un arbre ?" (38 c-d), et dont la réponse est dubitative (c'est un homme ou c'est une statue taillée par un berger), et si l'on considère, nous l'avons dit, que la *doxa* se forme comme un arrêt du dialogue de l'âme avec elle-même. Par là, et à la condition d'admettre, il est vrai contre la lettre du texte du *Sophiste* cité précédemment, que le mélange de *doxa* et de sensation ne donne pas nécessairement lieu à de la *phantasia*, mais plutôt, ici, au tout hylémorphique de l'acte perceptif dans ses composantes hylétique, noétique et noématique, on s'aperçoit que le sens intentionnel comme tout comporte bien, en tant que *doxa*, le *So-sein* ou le *Was* (le *quid*, le *ce qu'être*) et le *Sein* (présent par opposition à passé, imaginé, etc.) de l'objet. Autrement dit, des siècles après Platon, Husserl redécouvre que l'intentionnalité en son sens vrai (constitutive, non pas tout naïvement du rapport du sujet à l'objet, mais du sens et du sens d'être de l'objet) est *doxique*, et est bien, à cet égard (comme chez Platon, et plus tard chez Descartes), sujette au doute (est-ce un homme ou une statue ?). Mais au-delà, Husserl découvre du même coup que le

ressouvenir, l'imagination, etc., c'est-à-dire en principe *tous* les *actes* de la conscience, sont des actes d'intentionnalité *doxique*, et que leur description phénoménologique doit passer par l'analyse (la mise entre parenthèses qui les met en évidence) des différentes modalités doxiques. Cela, sans avoir à supposer l'idée de la chose au sens classique. Celle-ci, on le sait, est retirée à l'infini, comme ce que Husserl appelle une "idée au sens kantien", et ne constitue donc que l'horizon intentionnel de la visée doxique-intentionnelle de l'objet - en fait, c'est la métaphysique de l'intuition intellectuelle qui est rejetée à l'infini, définitivement inaccessible, et c'est par là que l'idée au sens classique, constitutive, se transpose en idée régulatrice, coextensive d'un infini lui-même régulateur par sa dénombrabilité (cf. Laszlo Tengelyi), et dont la concrétisation phénoménologique est depuis toujours et à jamais *inaccomplie*. La détermination complète du perçu n'est jamais que présomptive, dans un enjambement incessant du sens intentionnel par lui-même ou, tout simplement, arrêtée ou interrompue par la "déception" (*Enttäuschung*) perceptive.

Il y a cependant l'éidétique et la *Wesensschau*. Il convient de rappeler ici deux formules, trop peu souvent soulignées, de Husserl au § 70 des *Ideen I*, qui montrent, elles aussi, l'ampleur de la révolution phénoménologique : "La "fiction" est l'élément vital de la phénoménologie comme de toute science éidétique", et "la fiction est la source d'où la connaissance des "vérités éternelles" tire sa nourriture." Ces deux formules renvoient évidemment à la variation éidétique qui est imaginaire, et qui ne peut se produire, on le sait, en toute rigueur, qu'*avec* la réduction phénoménologique transcendantale, c'est-à-dire sans la "prise" doxique de la perception ou de tel ou tel état de fait empirique. Les *eidè* ne sont pas les idées, mais les noyaux de congruence de suites infinies de variantes imaginaires d'un même sens intentionnel, celui-ci tirant son identité d'*eidōs* ou de *Wesen* d'un noyau de ce type. Certes, il y a là, méthodologiquement, circularité : pour que la suite soit vraiment infinie ou la variation véritablement éidétique, le *Vorbild* (l'exemple imaginaire) de la variation doit être quelconque (*beliebig*), ce dont on ne pourrait vraiment s'assurer que depuis l'"intuition" de l'*eidōs* lui-même. Quoi qu'il en soit des variations éidétiques concrètes qui, dans le fait de leur effectuation méthodique, sont toujours plus ou moins présomptives, elles sont néanmoins possibles *a priori* parce que, précisément, la *Wesensschau* n'est pas un acte pur et saturé d'intuition intellectuelle de l'*eidōs* ou de l'*idea*, mais l'appréhension relativement définie (on sait, par exemple, distinguer un acte de perception d'un acte d'imagination), qui sait déjà plus ou moins à quoi (à quelle congruence) s'en tenir en ce qu'elle appréhende *d'un coup* la suite *infinie* des variantes imaginaires (tout comme elle peut le faire de la suite infinie des nombres naturels sans avoir à les énumérer un à un), ou en ce que l'*infini* de l'extension de l'*eidōs* est toujours implicitement là, *en puissance*, dans tel ou tel acte *singulier* (et non pas particulier), dans le même exemple, de perception ou d'imagination. De la sorte, il n'y a que quelque chose comme une subjectivité transcendantale qui puisse, comme "lieu" transcendantal, tenir ensemble, comme autant de noyaux d'infinis, les *eidè* et leurs articulations mutuelles en structures. A bien y réfléchir, la subjectivité transcendantale n'est même que cela. Le problème reste évidemment de savoir si elle a elle-même un *eidōs*, ou si elle l'a en tant qu'elle serait *ipso facto*, comme le soutient Husserl, intersubjectivité transcendantale. Autrement dit : la question reste de savoir si elle, ou la communauté transcendantale qu'elle forme avec d'autres, peut être conçue ou comprise à l'instar de l'*idéal transcendantal*, comme invariant de toutes les *Wesensformen* possibles et correspondant respectivement, chacune, à une subjectivité transcendantale individuée, ce qui supposerait résolu le problème insoluble du découplage de la facticité et de la

réduction - à savoir l'effectuation universelle et surtout *anonyme* de cette dernière, quel que soit l'*ego*. C'est manière de dire que cette question a plongé Husserl dans des apories que nous ne pouvons reprendre ici, mais dont il tente de se sortir par ce qu'on peut nommer une "métaphysique post-phénoménologique" (cf. par ex. Hua XIV et Hua XV), inspirée de Leibniz, de Kant...et de Schopenhauer. Donc c'est manière de dire qu'avec cette "métaphysique", la phénoménologie n'est pas arrivée à l'auto-épuisement, et ce, parce que demeurent, dans celle de Husserl, des *substructions* métaphysiques qu'il faut dévoiler à leur tour, et qu'on pourrait qualifier d'un mot par le "rationalisme" husserlien. Même s'il y a partout, dans sa phénoménologie, depuis la perception la plus simple jusqu'aux formes logiques les plus subtiles, des "*aires d'intétermination*" qui laissent ouvert le champ pour de multiples *Ereignisse* de sens, il faut reconnaître qu'elle est encore habitée par la passion classique de la détermination, c'est-à-dire de la *stabilité* ou mieux, dit en grec, de l'*ousia*. Notre conviction est au contraire que si la phénoménologie doit encore se poursuivre, ce ne peut être que si elle arrive à "travailler" avec des *indéterminités*, non pas flottantes en chaos, mais articulées les unes aux autres, certes plus selon une ou des éidétiques, mais par leur *situation* dynamique mutuelle où entre en jeu leur mobilité même. Cela au fil de mouvements tectoniques repérables par une architecture, proprement phénoménologique, des structures de déformation et de transposition des phénomènes, les uns dans les autres et les uns par les autres.

§3. De la révolution phénoménologique (II) : ouvertures au Sinnereignis.

Il nous faut, pour le montrer, reprendre la définition du phénomène de la phénoménologie (qui, comme chez Kant, ne se réduit pas à l'apparition) et la définition de ce que Husserl entendait par la phénoménologie génétique.

En phénoménologie statique, le phénomène, chez Husserl, désigne le vécu en tant que tout intentionnel comportant, comme composantes, la *hylè*, la noèse et le noème, seulement discernables par abstraction analytique. Par là, le phénomène ne se dévoile (*enthüllen*) que par la réduction phénoménologique qui, passant outre aux détails des apparitions de même qu'aux prises de ce qui chaque fois, par la *doxa* ou la quasi-*doxa*, paraît être ou quasi-être, ouvre à l'analyse concrète des structures de vécu et de leurs éléments constitutifs. De la sorte, la découverte husserlienne est double : d'une part, il y a bien des familles (éidétiques) de vécus, c'est-à-dire aussi entre elles des parentés et des articulations, et d'autre part il n'y a pas de vécu qui ne soit "étalé" dans le temps. Il en résulte que si les familles éidétiques de vécus correspondent à des parentés de structure des phénomènes et si ceux-ci sont toujours irréductiblement étalés dans le temps, la question se pose de leur genèse ou de leur constitution au sens actif : il faut que les composantes de tel ou tel phénomène soient mises en place pour que tel ou tel phénomène soit constitué, du plus simple dans sa structure au plus complexe. Et c'est tout naturellement que Husserl a conçu cette mise en place comme s'effectuant au fil de la constitution d'une temporalité phénoménologique originaire, comprise non pas comme succession d'événements factices correspondant à tel ou tel surgissement apparaissant de famille de phénomènes, mais comme *complexification par déformations superposées* du même phénomène originaire de la temporalité intégrant de plus en plus d'éléments, et correspondant chaque fois à telle ou telle famille de phénomènes. C'est donc non moins naturellement que, entrant dans les détails des implications intentionnelles de

telle ou telle structure de phénomène au fil de l'analyse statique, Husserl a été amené à expliciter de telles implications, actuelles et le plus généralement potentielles, d'autres structures de phénomène dans tel phénomène, et par là, à passer à l'analyse *génétique* de leurs enchaînements. Or, si pour Husserl, la matrice de ceux-ci a toujours été la temporalité originaire - origine de la *Stiftung* dans l'*Urstiftung* au présent, constitution des habitus et des sédimentations de sens dans les rétentions -, les choses ne nous paraissent pas aussi simples.

Il nous faut, pour nous en apercevoir, examiner de plus près la structure de la *Stiftung* comme *Fundierung*. La première chose importante est que, d'un point de vue phénoménologique, les familles de phénomènes envisagés depuis la seule complexité de leur structure ne coïncide pas exactement avec les familles eidétiques. Les premières constituent par là à ce que nous nommons des registres architectoniques mêlant par exemple, selon la même complexité de structure de l'intentionnalité, des perceptions et des imaginations (cas des choses "matérielles, même si la *doxa* positionnelle de la perception n'est pas strictement identique à la *doxa* quasi-positionnelle de l'imagination), possibles à l'infini, et peuplant le même registre : c'est ici, dans cet exemple, le sens intentionnel en général d'un objet quelconque *intuitivement figuré*. Un tel registre architectonique peut servir de *base* phénoménologique à une *Fundierung* qui est *Stiftung*, par exemple dans l'intuition catégoriale en laquelle telle ou telle figuration d'objets paraît d'emblée structurée par une relation déterminée. Cela veut dire que la relation en question paraît fondée sur une base figurative néanmoins déformée ou *architectoniquement transposée* en registre fondateur, et ce, dans la mesure où il y a irréductiblement *circularité* entre le fondé (*Fundiert*) et le fondateur (*Fundierend*), comme si la base phénoménologique n'avait jamais été là que toujours déjà structurée par toutes les relations à leur tour possibles au registre fondé, c'est-à-dire toujours déjà elle-même registre fondateur pour le registre fondé.

Cela porte en soi deux conséquences capitales qui opèrent chez Husserl sans jamais avoir été proprement thématiques⁶. La première est que, d'un registre à un autre, il n'y a pas de "déduction" possible, qu'elle soit logico-mathématique ou métaphysique. La *Stiftung*, comme nous disons, est *symbolique*, et entre la base phénoménologique et le registre fondateur - donc entre la base phénoménologique et la *Stiftung* -, il y a un irréductible *hiatus*, un saut par et dans lequel la base phénoménologique est, non pas anéantie, mais effacée. Si l'on pense que l'institution de l'intuition catégoriale est celle d'un sens, on voit qu'elle est sans prémisses déterminées (mais non sans base), qu'elle apporte dans le champ phénoménologique une radicale *nouveauté* par rapport à sa base, qu'elle est donc *Sinnereignis*. La seconde conséquence est cependant qu'à la mesure du *hiatus* entre base phénoménologique et *Stiftung*, celle-ci ne peut être un acte délibéré de la conscience, un choix tiré de prémisses rationnelles (même si cette *Stiftung* l'est d'une rationalité), mais précisément un acte d'*invention*, et d'invention relativement *aveugle* qui ne s'explique que dans la mesure où ce qui est fondé ouvre à des fondations de même structure, c'est-à-dire à un nouveau registre architectonique qui peut à son tour, éventuellement, servir de base phénoménologique pour d'autres institutions. Le champ phénoménologique peut de la sorte s'envisager comme un empilement de registres architectoniques qui peuvent alternativement fonctionner comme registre fondé, base phénoménologique et registre fondateur pour un autre registre fondé, avec cela, qui est tout à fait crucial, que ces

⁶ Nous reprenons ici la très féconde distinction introduite par E. Fink entre "opérateur" et "thématique". Cf. *Nähe und Distanz*,

alternances de fonctionnement ne relèvent pas d'actes de la conscience assignables dans un quelconque *présent* du temps soi-disant originaire. C'est plutôt la *Stiftung*, ou plutôt l'empilement de *Stiftungen*, qui règle la vie et les sens de la conscience, et ce, au fil de ce qui ne peut plus être compris que comme son *Histoire transcendante* : empilement, où ne se vit aucune antériorité ou successivité événementielle, de *Sinnbildungen* qui se transposent instantanément (dans l'*exaiphnès* platonicien qui n'est pas temporel) en *Sinnstiftungen*, et sans *Urstiftung* qui supposerait l'acte inaugural d'un présent à soi de conscience - personne ne sait quand il a "commencé" à parler ou quand il a "commencé" à calculer. La *Stiftung*, l'institution symbolique (dans nos exemples, celle de la langue ou de l'arithmétique) est irréductiblement sans origine (sans *Sprung* phénoménologiquement attestable dans un *Jetzt* de la conscience, sans *Sprung* de l'*Ur-sprung*), donc sans origine phénoménologique repérable, et sans commencement inaugural dans le temps - contrairement à ce qu'a pensé Husserl.

Cela, par la discontinuité qui y est impliquée, a donc aussi pour conséquence de remettre profondément en cause les analyses husserliennes de la temporalité, en ce que celles-ci supposent toujours une continuité du *Strömen*, et sans en revenir, d'une manière ou d'une autre à l'instantanéisme cartésien (l'instant étant sans passé et sans avenir), cela revient à remettre pareillement en cause toute conception qui assimilerait à un "traumatisme originaire" (Heidegger, Lévinas) l'*interruption* du champ phénoménologique coextensive au *hiatus* entre base phénoménologique et institution. Il ne peut être question, non plus, en raison même de ce *hiatus*, de reprendre la conception henryenne de la vie comme affectivité en auto-affectation pure et continue : à supposer, comme le fait M. Henry, que cette dernière constitue la base phénoménologique ultime, elle resterait, comme telle, éternellement muette et obscure, parce que toujours déjà oubliée ou déformée par sa transposition architectonique, dans la meilleure des hypothèses, en registre fondateur du langage.

Nous ne pouvons ici, faute de place, redéployer ce que nous entendons par le registre architectonique le plus archaïque du champ phénoménologique. Disons simplement que le langage en fait partie, et que l'affectivité, à son tour en est irréductiblement partie intégrante. Le *langage*, cependant, et non pas la langue : c'est-à-dire la base phénoménologique de la langue, et non pas son registre fondateur, déjà découpé en significations et "normé" par les règles de leurs enchaînements. C'est dans le langage en tant que temporalisation *en présence* (*Gegenwärtigkeit*), sans présent (*Gegenwart*) assignable, d'un sens qui se cherche et qui se fait sans jamais se saturer lui-même (sinon illusoirement) qu'a lieu la *Sinnbildung* : ce sens, intrinsèquement discursif, n'est évidemment lié à aucun objet, il n'est pas intentionnel, sans être pour autant celui, intellectuel, d'une idée au sens platonicien ou cartésien. L'intentionnalité, et la *doxa* qu'elle constitue, relève déjà du sens en une autre acception, c'est-à-dire, en toute rigueur, de la significativité, de la *Bedeutsamkeit*, qui elle-même relève à son tour de la *Sinnstiftung*. Le dialogue de l'âme avec elle-même dont parlait Platon est encore, pour nous, phénoménologiquement, du langage, de la temporalisation en présence sans présent, et l'arrêt de ce dialogue est arrêt de la présence - son *interruption* - sur ce qui en ressort comme le *présent* de la *doxa* - présent où il y va précisément de la significativité d'un *Was* : le "ce que" de la perception et de l'imagination quand elle sait *ce qu'elle* perçoit ou ce qu'elle imagine. Là est sans doute la *Stiftung* la plus élémentaire, quoique, nous ne pouvons ici que le laisser deviner, elle soit déjà passablement complexe - de la complexité de l'interruption.

Tout *Sinnereignis* n'est cependant pas strictement équivalent à une *Stiftung* de significativités, qu'elles

relèvent d'une langue ou qu'elles relèvent du champ quotidien de la perception et de l'imagination etc. En général, la *Stiftung* est coextensive, d'une part des habitus acquis dans l'exercice inconscient de son *Fungieren* - il s'agit des voies d'accès à la *Stiftung* que l'on peut reparcourir à tout moment sans conscience -, et d'autre part des condensés symboliques qui s'y sédimentent et qui ne font pas l'objet du ressouvenir, qui *paraissent*, comme les jugements de la table kantienne, venir de nulle part. C'est dire que, depuis la *Bewandtnisganzheit* heideggerienne jusqu'à telle théorie mathématique en passant par tels ou tels codes de la création artistique, tout ce qui relève de l'expérience humaine relève de la *Stiftung* et de l'ordre d'empilement des *Stiftungen*. C'est toujours le même fonds phénoménologique (humain) qui se trouve codé et structuré différemment dans diverses cultures, sans que l'on puisse parler, de l'une à l'autre, de progrès dans une quelconque approche de la vérité - au plus peut-on parler du progrès matériel et technologique, mais on commence à savoir que celui-ci n'est pas univoque, comporte des zones d'obscurité potentiellement (ou hélas ! parfois actuellement) dévastatrices. Autrement dit, et brutalement : toute *Stiftung* n'est pas purement et simplement identifiable au *Sinnereignis* - par exemple le capitalisme relève d'une *Stiftung* mais il ne coïncide sûrement pas avec l'avènement d'un sens, il est plutôt fantastiquement générateur de non-sens.

Nous nous trouvons donc ici à une nouvelle croisée de chemins, où le traitement du sens (*Sinn*) ne peut être distingué absolument du traitement du non-sens, de l'*Unsinn*. Nous sommes, dans l'institution de la philosophie, tellement habitués à envisager la face positive, éclairante (*Aufklärend*), de la Raison que nous en oublions la face obscure, que nous la redoutons même en lui prêtant le nom d'*irrationalité*. Or il en va autrement depuis la révolution phénoménologique : si la Raison procède d'une certaine institution symbolique, philosophique, de la langue et de la réalité, et si, comme telle elle revient à *recoder* en les *déterminant* les termes de la langue et leurs enchaînements ainsi que ceux de la réalité elle-même, la phénoménologie doit nous montrer - c'est tout ce que nous voulons dire ici - que ce qui fait vivre la pensée philosophique n'est précisément pas l'agencement de ses déterminités, et de là, ses thèses, doctrines ou *dogmata*, mais les *aires d'indétermination* qui s'ouvrent, chaque fois, en toute détermination, et qui ne cessent de "flotter" (*schweben*) dans le *hiatus* qu'il y a chaque fois entre une base phénoménologique et un registre fondateur circulairement lié à un registre fondé. L'énigme humaine est bien que d'un côté, l'homme est en général un animal symbolique de l'institution symbolique qu'il n'a pas "créée" mais qui le fait, et que, s'il n'était que cela, il ne le saurait pas plus qu'un animal sauvage n'a conscience de ses comportements. Cela implique, de l'autre côté, qu'il reste à distance des déterminations ou des codes symboliques, à savoir qu'il habite et est habité, essentiellement, par les *aires d'indétermination* dont nous parlons. D'où il ressort que, finalement, moyennant une *époque* phénoménologique que nous disons hyperbolique parce qu'elle met en suspens toute détermination symbolique, la révolution phénoménologique consiste à reprendre l'analyse des *Stiftungen* symboliques *depuis* ces aires d'indéterminations elles-mêmes - selon la formule de Husserl : pour comprendre ce qui ne va pas de soi dans cela même qui va de soi (cf. Hua XXXIV, texte n°36). Il vient alors que la face obscure de la Raison serait celle qui correspondrait à l'accomplissement intégral, sans reste, de la Raison, c'est-à-dire à son assimilation atopique à un "automate" intellectuel ou spirituel, et que c'est là, dès lors, que s'établirait le règne exclusif de l'*Unsinn* - "atopique", venons-nous de dire, parce qu'alors nous ne serions même plus des cerveaux dans une boîte, mais des ordinateurs, sans temps ni lieu, sans histoire, aveugles et in-nocents. Au contraire, la face claire

de la Raison est cela même par quoi *elle ne s'accomplit pas* ; elle réside dans ses aires d'indétermination qui la font mettre ses pas dans ses pas, la font instituer *du sens* jamais saturé, avec ses horizons où il lui reste indéfiniment à s'élaborer. Si le "moment" d'institution du sens n'est pas proprement situé dans le temps - cela, Husserl l'avait déjà compris à sa façon, notamment dans *L'origine de la géométrie* -, il est en revanche inscrit dans l'Histoire transcendante des empilements de *Stiftungen* et est à son tour *générateur d'Histoire*, car générateur des élaborations symboliques qui y puisent comme à leur source - donc d'une Histoire qui, *a priori*, n'a plus rien à voir avec une théodicée. De cette manière, peut-on dire, il n'y a pas de *Sinnereignis* qui ne soit générateur d'Histoire, et d'Histoire tant individuelle que collective. Pour nous, et contrairement à l'opinion reçue, ce n'est pas tant Hegel que Husserl qui a introduit, de manière proprement analysable, l'Histoire dans la philosophie. Et cela, on le sait, parce qu'il n'y a pas *une* Histoire tendue vers la parousie de l'esprit, mais des Histoires qui se recoupent et s'entremêlent, laissant à la phénoménologie comme discipline analytique des champs d'étude proprement immenses et encore à peine explorés : et cela, non seulement à l'infini, mais encore au-delà de la distinction classique entre rationnel et irrationnel, rien ne pouvant, *a priori*, préjuger du sens et du non-sens, sinon précisément, pour le non-sens, la dégénérescence de l'institution et de l'élaboration symboliques dans l'automatisme aveugle où précisément plus rien ne pourrait s'élaborer. De cette manière, on pourrait aller jusqu'à soutenir qu'une *Stiftung* dont la structure serait de pouvoir aller jusqu'à son auto-accomplissement engloutissant le *Sinnereignis*, serait plutôt *Entstiftung*, de-stitution qu'institution symbolique. Ce n'est pas sans raison qu'on parle, par exemple, de capitalisme sauvage. La sorte de *Sinnereignis* qui en serait corrélative serait, en général, la barbarie.

Cela veut dire aussi, tout bien pesé, que la *Stiftung* elle-même ne coïncide avec le *Sinnereignis* que si elle non plus ne s'accomplit pas, si, à travers le *hiatus* qui sépare la base phénoménologique du registre fondateur et à travers les *discontinuités* temporelles que cela suppose, de l'*indétermination de principe* continue d'y jouer - par ce que nous avons appelé ailleurs la transpassibilité du second à la première en tant que la première est de l'ordre de la transpassibilité pour le second. Croire que la première est entièrement effacée par le second, c'est faire de l'*idéologie* - croire par exemple que le capitalisme est la suite naturelle du désir humain du bien-être et de l'enrichissement matériel, ou encore croire que le cerveau humain est identique à une sorte de gigantesque ordinateur, etc. -, et engloutir par là-même la nécessité de l'élaboration symbolique - c'est par là que s'introduisent ce que Hegel nommait si bien les ruses de la Raison. Car il reste que nous ne savons pas, et que nous ne saurons jamais avec exactitude et avec certitude ce qui, par la *Stiftung*, s'institue ou advient comme *sens*. Si la situation de tel ou tel sens institué est assignable à tel ou tel registre architectonique, la teneur de ce sens est irréductiblement affectée d'un flou, de ce que Merleau-Ponty appelait un "bougé", et qui est proprement phénoménologique, c'est-à-dire aussi proprement vivant. Être phénoménologue, c'est finalement avoir le sens de ce flou ou de ce bougé, et l'avoir suffisamment pour être capable de travailler avec lui sans l'abolir. A une époque où nous sommes menacés de toutes parts par les automatismes aveugles des déterminités, c'est-à-dire par la barbarie sous une infinité de visages où tout paraît en quelque sorte procéder d'inéluctables fatalités, il faut sans doute, plus que jamais, garder l'esprit ouvert, dans une extrême vigilance, à toutes les aires d'indétermination en lesquelles il reste de l'air où notre liberté peut encore respirer. Le *Sinnereignis* n'est ni nécessaire ni arbitraire, ni le produit de la fatalité ni le résultat de la volonté.