

# La refonte de la phénoménologie

Marc Richir

[wikipedia](#)

La phénoménologie de Husserl - telle qu'elle est exposée dans les écrits devenus "canoniques", les *Ideen I* et les *Méditations cartésiennes* - est généralement comprise comme une analyse eidétique des vécus de la conscience. Que cette analyse doive être eidétique, cela suppose que soit pratiquée la réduction phénoménologique transcendantale, puisque c'est ainsi seulement que, selon Husserl, les vécus pris pour exemple dans l'analyse peuvent, en dehors de leur factualité, être considérés comme des exemples quelconques de l'essence dans la variation eidétique. Cela implique que cette phénoménologie recourt à deux instruments que l'analyste doit faire fonctionner ensemble : la perception interne, celle de tel ou tel vécu dans et par un vécu, et l'intuition eidétique (*Wesensschau*). L'inconvénient apparent de prendre pour objet d'analyse un vécu qui, outre son caractère empirique, a celui d'être toujours déjà temporalisé au passé dans le "moment" de l'analyse - comme si la perception interne n'était qu'un souvenir -, est immédiatement compensé par le fait que la réduction eidétique, pour ainsi dire, le "détemporalise", en fait l'exemple quelconque de l'*eidōs*, présent à la perception. Il en résulte ainsi une sorte de "dé-réalisation" ou de neutralisation de la réalité positive et empirique du vécu, qui va en effet de pair avec la réduction phénoménologique transcendantale - l'analyse phénoménologique n'est pas une "introspection".

Cela, cependant, ne suppose pas que la réduction eidétique soit effectivement effectuée par le phénoménologue - donc que le soit la variation eidétique dans son infinité -, mais que, tel est, dans la ligne husserlienne, le "regard phénoménologique", elle se soit toujours déjà *implicitement* effectuée - que ce regard, précisément, ne porte pas sur le factuel, mais en quelque sorte d'emblée et du même coup sur l'essentiel. Or, pour Husserl, l'essentiel de la vie consciente de la conscience consiste en actes et enchaînement d'actes. Et, selon son analyse, tout acte de conscience a une structure qui articule noèse (visée de sens, ou plutôt de

significations), *hylè* et noème, qui constituent ensemble un tout hylémorphique comportant la significativité "remplissant" la visée et correspondant à un (ou des) objet(s) - lesquels peuvent être réels, imaginaires ou idéaux. La *hylè* est formée par la noèse, et n'est proprement discernable, par abstraction du tout constitué par le noème, que dans ce noème lui-même, comme ce qui, pour ainsi dire, lui donne ses "couleurs" propres, mais qui peut être vide si la significativité est elle-même vide de "contenu" relevant de la figurabilité de l'intuition sensible (imaginative ou perceptive). Cette structure complexe d'un rapport entre visée et visé est celle, bien connue mais pas toujours comprise, de l'intentionnalité. Chez Husserl, tout acte de la conscience est intentionnel, donc aussi tout vécu de la conscience est pris dans cette structure - la *hylè* qui se retrouve et est distinguée au niveau du noème jouant, du côté de la noèse qui l'in-forme, le rôle passif, et cela entraînera, nous le verrons, un paradoxe, quand l'extension que Husserl a donnée au concept d'intentionnalité nous paraîtra indûment excessive, car sans limites.

Quoi qu'il en soit, l'analyse phénoménologique ne se borne pas, on le sait, à exhiber les structures complexes de tels ou tels *eidè* de vécus. La finesse de cette analyse est aussi d'avoir compris que, pour constituer un tout phénoménologique, l'acte intentionnel, même en son essence, ne constitue pas, chaque fois, une totalité absolument close sur elle-même, ce qui, au demeurant, en rendrait la dite analyse impossible. Il n'y a pas d'intentionnalité qui ne comporte ses implicites (ses horizons), non seulement les autres exemples, à l'infini, de sa variation eidétique, mais encore, en principe, tous les cas possibles des apparentements de tels ou tels exemples de la variation avec tels ou tels exemples d'une autre variation, voire d'autres variations. Cela correspond au fait que les vécus de la conscience sont toujours, explicitement et implicitement, pris dans le tissu extrêmement complexe d'un double enchaînement, "horizontal" selon ce qui constitue la cohérence ("rationnelle") de la vie de la conscience, et "vertical" selon ce qui fait qu'il n'y a pas de vécu qui n'implique une base et un fondement (*Fundament*) sur lequel il s'édifie. Ce double enchaînement est donc un enchevêtrement inextricable et, ce qui est finalement extraordinaire et mérite d'être souligné, inextricable dans son essentialité même, ce qui, malgré la gageure, a engagé Husserl à tenter de le "désintri-quer" - selon ce qu'il considérait comme la phénoménologie génétique, la phénoménologie statique consistant plutôt à déployer l'analyse structurale des différents types d'actes.

Tout cela implique plusieurs choses, ou plutôt plusieurs types de problèmes. Le premier qui n'est pas un problème, mais un important changement de sens, concerne le statut du transcendantal : chez Husserl, le transcendantal ne réside pas seulement dans des conditions de possibilité *a priori* de quelque chose qu'il s'agirait de légitimer, mais surtout en son effectuation (*Leisten*) qui est toujours déjà et toujours encore, le plus souvent implicitement, en fonction (*fungierend*), dans les profondeurs de la conscience - profondeurs elles-mêmes transcendantales, par conséquent, et que la réduction phénoménologique a pour objet de mettre en évidence (comme dans une mise en évidence en algèbre). La vie de la conscience se légitime par elle-même du fait même qu'elle vit, et il s'agit seulement, en phénoménologie, d'en analyser le fonctionnement, non pas, encore une fois, dans ses accidents, mais dans son essence. C'est cette vie, et en particulier ses vécus qui, dans leur essence, constituent les *phénomènes* de cette phénoménologie, et l'on comprend que cette conception dépasse très largement celle, classique, du phénomène en termes d'apparaissant et d'apparitions.

La seconde chose, qui est le découpage des vécus dans la vie de la conscience, pose plusieurs problèmes. Tout d'abord, nous y viendrons, celui du découpage de flux en principe continu du présent en écoulement de la conscience en unités temporelles - problème qui, à notre connaissance, n'a jamais été traité par Husserl de manière satisfaisante, bien qu'il ait eu le mérite de le rencontrer. C'est que, ensuite, qu'il s'agisse des actes intentionnels tout entiers ou de l'une ou l'autre de leurs composantes, y compris fondationnelle, et dans la mesure où l'intentionnalité est tout d'abord visée de significativité, ce découpage en vécus est toujours, par cette médiation, corrélatif du découpage en significations, dont le statut, par surcroît, est toujours logique, intrinsèquement lié à un jugement possible. Cela donc, aussi bien pour l'antéprédicatif que pour le prédicatif (où cela va de soi). C'est dès lors dans ses profondeurs que l'eidétique est liée au logique, de façon tout à fait générale, à un langage logique (dont l'expression possible est en langue logique), c'est-à-dire à ce que nous nommons des "êtres" (*Wesen*) logiques de langage, selon un lien inexploré de la syntaxe et de la sémantique. C'est comme si, chez Husserl, la vie de la conscience consistait, en son essence, en un double enchaînement ("horizontal" et "vertical") *a priori* "rationnel" d'opérations et d'effectuations logiques, comme si le logique, ou plutôt le logico-eidétique constituait la "quintessence" du penser - et c'est là que réside le rationalisme de Husserl. Qu'il y ait rapport de transparence entre la visée (intentionnelle) de signi-

ficativité et visée (pareillement intentionnelle) de signification logique, cela signifie qu'il y a toujours circularité dans l'analyse - dans nos termes, que cette transparence (cf. §124 des *Ideen I*) est en réalité tautologie symbolique. Cela implique à son tour une autre difficulté qui est que cette analyse n'a pas de difficulté majeure à trouver son "objet" (le vécu) puisqu'il lui est toujours déjà donné, en vertu de cette circularité, qui est symbolique, ou qu'elle le rencontre comme toujours déjà formé - dans nos termes : symboliquement institué, selon les découpages logico-eidétiques de l'institution symbolique de la philosophie. Cette difficulté, elle aussi rencontrée par Husserl (c'est à mettre à son crédit), se manifeste dans la difficulté qu'il y a de comprendre comment la noèse *forme* la *hylè* de manière à constituer le tout hylémorphique du corrélat noématique. Que cette *hylè* originaria soit "pré-formée" dans la sphère passive des synthèses passives - ce que tente d'analyser la phénoménologie génétique - ne résout pas le problème, puisque cette "pré-formation", qui est censée s'effectuer passivement dans le "sens interne", c'est-à-dire dans la sensibilité (l'affectivité intime) de la conscience, relève à la fois de la temporalisation de celle-ci en flux du présent en écoulement et d'associations d'affections ou de "tendances affectives", et surtout puisque, à quelque niveau archaïque que l'on se trouve, cette pré-formation est toujours secrètement tendue vers la forme (de vécu) dont elle doit constituer le fondement (*Fundament*). En d'autres termes, l'affectivité "prépare" déjà, par une sorte d'appétition, les actes qui doivent être fondés, non pas sur elle comme telle, mais sur elle adaptée, par cette "préparation", à jouer le rôle de fondement. Le retour génétique à l'archaïque n'est donc pas non plus exempt de circularité, même si le *hiatus* n'en devient que plus manifeste entre ce qui serait une phénoménologie beaucoup plus large de l'affectivité et une phénoménologie de l'affectivité censée fournir - et ce, toujours *a priori* - le fondement des actes intentionnels de la conscience. Dans la mesure où, par surcroît, cette recherche n'a rien d'une recherche en légitimation, nous sommes là beaucoup plus près de l'esprit de Leibniz que de celui de Kant. En un sens, pour Husserl, l'"irrationnel" n'existe pas, dans la mesure où (c'est vrai) il ne relève d'aucun *eidōs*, mais il est pour autant rejeté dans le champ de la psychologie empirique, ce qui coupe la voie, chez lui, à toute phénoménologie se donnant pour tâche d'analyser les structures des différents cas de figure de la vie de la conscience observables dans ses formes dites psychopathologiques.

La troisième chose, à laquelle nous venons déjà de faire allusion, est le statut husserlien du temps phénoménologique, lequel, comme temporalisation des vécus

de la conscience en présents munis de leurs rétentions et de leurs protentions, pose lui aussi des problèmes. En premier lieu, en tant que la phénoménologie s'est d'abord pensée comme analyse des vécus de la conscience, et en tant que la "pré-formation" ultime de celle-ci est finalement la temporalité, l'analyse de celle-ci, outre qu'elle s'effectue encore, de façon indue, dans le cadre de l'intentionnalité (la double intentionnalité, longitudinale et transversale du flux), est fatalement conduite à être primairement *solipsiste* (remarque de Guy van Kerkhoven), ce qui, pour toute son œuvre, va bloquer Husserl sur l'aporie de l'intersubjectivité. Même si, par la suite, Husserl pensera "contourner" cette aporie par une monadologie transcendantale - une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale -, dont l'inspiration leibnizienne est encore une fois massive, cette pensée relève de l'illusion transcendantale dans la mesure où le phénoménologue qui effectue l'analyse ne peut nullement considérer son ego comme un exemple *quelconque* d'une variation eidétique dont le noyau de congruence sera l'*eidōs* ego - dans la mesure où la facticité de l'ego effectuant concrètement la réduction est eidétiquement irréductible. L'intersubjectivité transcendantale dont il est question dans sa réduction eidétique n'est rien d'autre que celle de la Raison, commune, en effet, à tous les êtres raisonnables. En second lieu, comme elle se conçoit à travers l'instrumentation de concert de la perception interne et de l'"intuition" eidétique, l'analyse phénoménologique est contrainte de supposer que *rien ne se perd* dans le temps de la conscience, donc que la temporalité interne est *continue* - thèse que Husserl soutiendra tout au long jusque dans les Manuscrits du groupe C, et qui suppose que le présent qui s'annonce dans les protentions s'écoule continûment dans les rétentions, et qu'à tout moment présent se trouve implicitement la totalité du temps lui-même, le ressouvenir n'étant que la réactivation par la conscience d'une rétention "en sommeil". Cela suppose donc que la conscience n'a jamais cessé, ne cesse pas et ne cessera jamais d'être *en contact avec soi*, ce soit fût-il concrétisé par des affections changeantes. Autrement dit, pour Husserl, et cela est loin d'aller de soi, le contact de soi à soi de la conscience originaire est *temporel*, au fil d'un "fluer qui se tient primitivement [de lui-même]" (*urtümblich stehende Strömen*). Le soi est lui-même un *Urstand*.

Tout en reconnaissant la validité phénoménologique, à leur registre, des analyses de Husserl, il faut en souligner, par la critique, la relativité. La coexistence, ou plutôt la co-effectuation de la réduction phénoménologique-transcendantale - qui passe par l'*epochè* phénoménologique - et de la réduction eidétique,

présuppose la détermination *a priori* des *eidè*, laquelle nous est factuellement inaccessible, mais présuppose à son tour, pour peu qu'on lui attribue une "réalité" (*Sachlichkeit*), à la fois l'idéal transcendantal où toutes les déterminations eidétiques seraient accomplies, et son passage indû, selon une illusion transcendantale (Kant), à l'existence, en vertu de quoi l'eidétique n'est bien à sa manière qu'un *constructum* cependant coextensif, en réalité, de l'institution symbolique de la philosophie. Il faut donc se résoudre à admettre que l'eidétique est affectée d'*indéterminations de principe* et qu'elle n'a de validité que dans le cadre critique de l'institution symbolique de la Raison, où, comme chez Kant, la Raison est mise dans ses propres pas. Une trace en est décelable chez Husserl par le rôle qu'il attribue à l'imagination dans la variation eidétique, mais elle tend à s'effacer dès lors que semble être effacée sa circularité, à savoir qu'il faut déjà savoir, *a priori*, et fût-ce implicitement, ce qu'il en est de l'*eidos* pour être en mesure de déclarer quelconque tel ou tel exemple de la variation. Appliquée à l'eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale, cette critique conduit à envisager comme irréductible la facticité du soi, qui ne peut s'effacer dans quelque *époque* que ce soit, et à ouvrir, au-delà du registre de l'intersubjectivité transcendantale, le registre plus archaïque, et non *a priori* rationnel, de ce que nous nommons l'interfactivité transcendantale qui elle, est bien originaire, c'est-à-dire est dotée d'un statut plus proprement phénoménologique, ne préjugeant rien de l'institution symbolique.

Si l'on abandonne la présupposition de la coextensivité entre le phénoménologique-transcendantal et l'eidétique, que reste-t-il cependant de ce que nous avons désigné par le "regard phénoménologique" ? On ne pourrait même pas le considérer comme une sorte d'introspection de la fluidité du présent en écoulement de la conscience, purifiée par l'*epochè* phénoménologique qui s'abstiendrait de la "réifier" en "états psychologiques" puisque, comme nous l'avons longuement montré ailleurs<sup>1</sup>, si l'on procède à l'analyse de la temporalité du présent, d'une part sans se borner au sens intime d'une conscience (sans faire en quelque sorte l'hypothèse du solipsisme), d'autre part en partant, non pas de l'ego, mais de l'affectivité - l'ego n'y étant pas encore, sinon virtuellement, réfléchi à partir d'un soi "en fonction" -, il vient que l'on ne peut plus se fier à la continuité du

<sup>1</sup> Dans nos *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 2006.

flux du présent, que la temporalisation l'est non pas du présent, mais de présents pluriels et discontinus, et que, par suite, la perception interne, même phénoménologiquement purifiée, peut être illusoire, illusionnée et même illusionnante, car toujours "contaminée" par les simulacres de l'imagination. Il vient aussi, dans la même ligne, que *l'oubli* constitue la part principale du passage d'un présent à un autre, que nous oublions la plus grande partie de notre vie sans retour possible, et que, donc, nous ne sommes jamais complètement éveillés, que l'éveil constitue même une sorte d'effort subconscient. Et s'il en est ainsi, ce n'est pas que le soi de la conscience soit intermittent dans son "fonctionnement" même (ce qui l'est, c'est le soi qui se réfléchit comme Moi), mais c'est qu'une autre temporalisation, la temporalisation en *présence* sans présent assignable, est à l'œuvre derrière ou au-delà de la temporalisation en présents qui s'en détache par une interruption et une ouverture à son registre propre (celui du schème phénoménologique de la répétition se répétant du présent). Cette temporalisation est pour nous la temporalisation en langage, celle du sens se faisant (et non pas de la significativité ni de la signification), celle de la *Sinnbildung* et non pas celle du *Sinngebilde*<sup>2</sup>.

Sans pouvoir revenir ici sur nos travaux antérieurs<sup>3</sup>, nous nous contenterons d'indiquer ici, le plus simplement possible, ce que nous entendons par langage - que nous distinguons rigoureusement de la langue, et que l'on peut comprendre, en termes classiques, comme la pensée. Le langage n'est pas seulement, à rigoureusement parler, sens se faisant, c'est-à-dire mouvement (sans corps mobile et sans trajectoire, rien ne se passant ici dans l'espace ou même un "espace") du sens à la recherche de "lui-même" comme de son ipséité (qui n'est pas identité), depuis son amorce jusqu'à sa saturation (qui n'est jamais qu'apparente), mais, dans la mesure où il n'y a pas de sens qui ne le soit que de lui-même, et dans la mesure corrélatrice où il n'y a pas de langage sans référent, le langage est aussi le fait d'un schématisation phénoménologique (de langage) enchaînant, de façon non linéaire, des *phantasiai* (qui ne sont pas imaginations<sup>4</sup>) habitées par des affections qui en

---

<sup>2</sup> Pour tout cela, voir aussi nos *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 1992.

<sup>3</sup> Et sur notre ouvrage, à paraître aux éd. Jérôme Millon, *Fragments phénoménologiques sur le langage*.

<sup>4</sup> L'imagination est un acte intentionnel, dont la base phénoménologique est la *phantasia* non intentionnelle, et qui comporte, en général, un *Bildobjekt* ou une "apparence perceptive" (simulacre) figurant un *Bildsujet* (objet imaginé).

font l'intensité, et des *phantasiai* "perceptives" qui "perçoivent" (selon le concept husserlien de "*perzeptive Phantasie*" en *Hua* XXIII, texte n° 18) précisément le référent, c'est-à-dire entre autres les *phantasiai* "pures" (qui sont aussi peu des imaginations) enchaînées non linéairement par du schématisme hors langage. En outre, dans la mesure où le langage ne se schématise pas purement et simplement tout seul, mais où il faut quelque *un* pour l'assister et y assister (l'accoucher) dans son faire, il y faut un soi (non nécessairement réfléchi en Moi) comme condensé non schématique de l'affectivité et qui ne peut se dégager du schématisme que par le sublime "en fonction" - écho persistant d'une expérience archaïque du sublime où l'affectivité s'est immémorialement condensée en ce qui constitue un soi, c'est-à-dire une intimité absolue coextensive de l'extériorité absolue d'un "élément" (au sens présocratique du terme), l'élément de l'intelligible ouvrant à distance, dans la schématisation du langage lui-même, le *medium* du *sens*. Les *phantasiai* "perceptives" du langage ne sont donc pas les "signes" phénoménologiques du sens, car elles n'ont rien d'intentionnel et ne découpent pas le sens selon leurs enchaînements schématiques, mais, étant en non coïncidence avec elles-mêmes, ou en écart (qui n'est ni spatial ni temporel) par rapport à elles-mêmes, elles ouvrent à la fois à l'infigurable des *phantasiai* "pures" hors langage qu'elles "perçoivent" et aux lambeaux de sens qui sont, pour leur part, proprement, quoique dans l'infigurabilité et dans l'immatérialité, les "signes" phénoménologiques. C'est dire que la sémantique du langage n'est tributaire d'aucune sémiotique, que l'écart entre *phantasiai* "perceptives" et lambeaux de sens n'est lui non plus ni temporel ni spatial, et que c'est là ce qui en fait la nature authentiquement phénoménologique, en hiatus par rapport à toute institution symbolique de langue en signes et règles de leurs usages.

Il n'est plus question, dans tout cela, du découpage de la vie de la conscience en vécus intentionnels, c'est-à-dire en actes complexes doublement enchaînés, selon la cohérence horizontale et la cohésion des passages des fondements aux fondés. Car nous sommes au-delà du champ de l'intentionnalité, dont nous pouvons dire que la fécondité, pour les analyses de Husserl, s'est vite transformée en limite - en particulier pour les analyses du temps où l'extension induite de son concept a conduit à d'irréductibles apories, sans parler de la question de l'intersubjectivité où la situation s'est avérée, mutatis mutandis, analogue. Abandonnant l'intentionnalité, pour l'analyse de ces nouveaux registres - dont la différenciation est essentiellement architectonique, nous allons y revenir -, nous prétendons néan-



moins toujours faire de la phénoménologie, et même, plus "fondamentalement" ou plus "radicalement" que Husserl lui-même. Le moment est donc venu de nous expliquer sur ce que nous entendons par "regard phénoménologique", par phénoménologie, et comment nous justifions sa légitimité.

Si l'on en reste, dans un premier temps, à la définition husserlienne de la phénoménologie, il vient que le regard phénoménologique ne rencontre pas tout d'abord les vécus intentionnels de la conscience (le plus manifeste n'est pas pour autant le plus phénoménologique), mais des *phantasiai*, c'est-à-dire des "ombres" perpétuellement changeantes et qui sont des ombres de rien, des concrétudes de phénomènes comme rien que phénomènes, ces *phantasiai*, non figuratives ou au mieux proto-figuratives n'étant pas des "images" (*Bildobjekte*) d'"objets" (*Bildsujets*) imaginés - "image" et "objet" relevant déjà de l'acte intentionnel d'imaginer. En outre, les *phantasiai* (qui n'ont rien à voir *a priori* avec la lumière, contrairement à ce qu'a pensé Aristote dans le *De Anima*) en métamorphoses incessantes sont schématiquement enchaînées et mutuellement "perceptives", "perceptives" à la fois des *phantasiai* "pures" qu'elles attestent indirectement - autrement que par intuition immédiate - et "perceptives" d'autres *phantasiai* "perceptives" qui sont autant de regards potentiels et virtuels d'autres soi de l'interfactivité transcendante - potentiels s'ils se dégagent à l'intérieur du champ de possibilités propres à un sens en train de se faire, et virtuels si, extérieurs à ce champ, ils exercent une sorte d'"action à distance" sur ce sens du fait même qu'ils ne peuvent passer à la possibilité pour s'y réaliser. C'est cet étrange phénomène où se schématisent des *phantasiai* "perceptives" avec leur écart interne comme rien d'espace et de temps où s'ouvrent les lambeaux de sens "en vue du" sens, qui est, selon nous, le phénomène de langage, c'est-à-dire ce que l'on nomme couramment la pensée. Si bien que, par l'opération de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, qui est suspens de toute institution symbolique, y compris celle de la langue, le phénoménologue n'a rien à "contempler", mais seulement à regarder *ce qui se passe* dans la pensée quand quelque un - quelque soi - fait du sens, l'assiste et y assiste, étant entendu qu'il faut prendre ici la pensée aux multiples sens que lui donne Descartes. Regarder ce qui se passe n'est donc pas percevoir (*wahrnehmen*) des vécus sur fond d'intuition éidétique, ni non plus "enregistrer" des faits pour en articuler l'enchaînement au fil d'une histoire ou d'un récit. Ce qui se passe ne peut faire l'objet d'un récit puisqu'il ne se passe ni *dans* le temps (des présents-événements) ni dans l'espace (où ceux-ci seraient situés). Le schématisme de lan-

gage, pour être temporalisant d'un schématisme qui ne l'est pas parce que, hors langage, il est aveugle, n'est pas lui-même dans le temps et l'espace, car ce qui le "règle", ce sont précisément les écarts dont nous parlons, et qui sont rien d'espace et de temps (en ce sens, le terme d'écart est choisi faute de mieux), ce rien qui empêche irréductiblement que rien, dans ce registre le plus archaïque de la phénoménologie, ne soit jamais en auto-coïncidence, sans pour autant être dispersé, disséminé ou émiétté de manière quelconque. Qu'il y ait des agencements et des ordonnancements en incessante mobilité dans cet apparent chaos, tel est le paradoxe que nous avons à affronter, à rebours de la tradition philosophique qui a pensé que cet "apparent chaos" était un chaos réel et ne pouvait, à ce titre, constituer un objet philosophique. Ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser est certes un hallucinant "théâtre d'ombres" fait d'insaisissabilités multiples, mais l'accompagner dans ces agencements et ses ordonnancements multiples et instables, c'est, pour nous, proprement, faire de la phénoménologie.

La question qui dès lors se pose de façon d'autant plus cruciale est celle de l'*attestation* phénoménologique. Puisqu'on s'est placé hors intentionnalité et hors éidétique, l'attestation ne peut plus consister en "effectuation" "ou réeffectuation" (*Nachvollzug*) des actes analysés et le problème, d'autant plus brûlant, sera de trouver la manière d'éviter, dès lors, la pure spéculation ou la pure construction, puisque le risque - au reste permanent en philosophie - est encore accru de prendre les mots pour les choses, de faire fonctionner subrepticement l'argument ontologique.

Comment savoir ce que nous venons de condenser dans notre (trop brève) analyse des phénomènes de langage est bien fidèle à ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser ? Pour répondre, il faut faire entrer en ligne de compte deux ordres de considération. Le premier est *architectonique*. Cela veut dire à la fois *situer* correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter, ce qui ne se peut que si, du même mouvement, est repensée la problématique husserlienne de la *Fundierung* (de la "fondation" au sens phénoménologique). Pour nous, cette dernière implique non pas deux, mais trois termes : la base, le fondement (*Fundament*) et le fondé (*Fundiert*). S'il y a bien circularité du fondement au fondé, et par là tautologie symbolique de la fondation, celle-ci ne fonctionne effectivement que s'il y a en elle une irréductible indétermination qui vient de la transformation, que nous nommons

transposition architectonique, de la base en fondement, les deux restant en écart (en le sens que nous avons défini) l'un de l'autre par un irréductible *hiatus*, qui est celui de l'institution. C'est ainsi par exemple que la temporalité des présents s'institue sur la base de la temporalisé de la présence. En d'autres termes, ce qui constitue la cohésion (et non pas la cohérence) de la base lui est propre en tant que ce qui la constitue comme un registre architectonique, dû certes à notre analyse, mais dont les "termes", quelle que soit leur instabilité, demeurent transposables (selon le concept introduit par Maldiney) ou *virtuels* par rapport à la cohésion des termes, elle aussi constituant cet autre registre architectonique, pareillement dû à notre analyse, que constitue l'ensemble, dès lors *relativement* circulaire, du fondement et du fondé. Et cette virtualité n'empêche pas la base d'avoir, à travers la transposition, des effets sur la cohésion du fondement-fondé, mais des effets paradoxaux puisqu'ils ne s'exercent que par effacement de la base, ou par passage de la base à l'inactualité, ce pourquoi nous parlons de virtualité. Il revient alors à l'analyse phénoménologique de déceler ces sortes d'effets parasites (empêchant l'univocité de la détermination) dans la fondation et de dérouler le fil de leur passage à travers la transposition architectonique pour "attester" la base, fût-ce indirectement (puisque l'actualisation de la base reviendrait à réitérer la fondation). De la sorte, au moins en principe, l'analyse phénoménologique échappe au piège de la donation et de la position, et même au piège de la pré-donation, puisque celle-ci n'est elle-même possible que sur la base, littéralement *immense*, de tout ce qui demeure virtuel, et néanmoins "agissant" dans le champ phénoménologique. En ce sens, l'architectonique n'est pas une sorte d'architecture de l'*archè*, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'"exercer" ses effets (dans le sain et le pathologique) de façon durable sur la vie de la conscience. Par là, une lacune importante de la phénoménologie husserlienne se trouve au moins comblée.

L'architectonique comme *méthode* est donc une mise en ordre des problèmes et questions selon nos concepts qui, pour l'essentiel, sont des concepts philosophiques, même pris avec les déplacements que Husserl leur a fait subir. A cela doit correspondre, en principe, l'architectonique comme *tectonique* de la "chose" (*Sache*) même, à savoir comme mouvements, chevauchements, ruptures, failles, charriages, etc. de l'archaïque dont le champ phénoménologique garde en perma-

nence les traces, le plus souvent paradoxales par rapport à la calme stratigraphie husserlienne. "Doit correspondre", disons-nous, car pour cela, il n'y a aucun critère "objectif" de "vérification", mais seulement le "sens" ou le "flair" phénoménologiques de la "faculté de juger" phénoménologique qui se doit de mettre entre parenthèses tout mode d'"explication" mécaniste ou téléologique. Comprise de la sorte, la phénoménologie ne peut plus prétendre au titre de science.

En retour, et c'est le second ordre de considération auquel nous faisons allusion, la question demeure néanmoins de savoir ce qui peut bien "guider" le "sens" ou le "flair" phénoménologiques. Si l'architecture relève en partie de nos concepts, ceux-ci ne sont en revanche phénoménologiquement pertinents que s'il "touchent" à la *Sache*, à la "chose" à analyser, et pour dire s'il y a ou non un tel *contact*, il n'y a, de nouveau, aucun critère "objectif". Par là, il faut comprendre que la *Sache* phénoménologique n'a certes rien d'une "chose en soi", qui existerait toute seule et par elle-même, que le contact en est l'attestation, mais pas telle qu'elle serait censée être d'elle-même ou en elle-même, puisque, en tant que relevant de l'archaïque, elle n'a précisément rien d'étant (rien d'identique), échappe complètement à la mise en ordre ontologique, n'est précisément attestable qu'indirectement en ce qu'elle "est" tout d'abord et le plus souvent virtuelle, "phantastique" et non positionnelle (non susceptible de position sans altération par une transposition architectonique), tout en "exerçant" des effets sur l'actualité de par sa virtualité même. Pour être exhibée par le phénoménologue qui en analyse les structures, il faut donc, préalablement, qu'il y ait contact entre le soi du phénoménologue et elle. Ce contact n'est évidemment pas spatial, il ne résulte pas d'un toucher sensible, et, contrairement à ce qu'a pensé Husserl, il n'est pas non plus temporel. C'est donc bien un contact en et par écart comme rien d'espace et de temps, une sorte d'enjambement de cet écart par lequel, tout en étant de la sorte en contact avec soi, le soi du phénoménologue est en contact avec la *Sache Selbst*, sans que sa manière de la *dire* (en langage) lui soit, par là-même, adéquate. En ce sens, la phénoménologie a profondément à voir avec ce qui nous paraît comme l'énigme fondamentale de la condition humaine : le fait que, mis à part les cas de psychopathologie qui, en l'occurrence, sont pertinents pour expliciter les structures architectoniques de notre expérience, cette expérience n'est pas, par principe, aveugle et en adhérence avec elle-"même", mais toujours en écart (comme rien d'espace et de temps) par rapport à elle-"même", en non coïncidence avec elle-"même", et c'est à travers cet écart qu'elle est en contact avec elle-

"même" - ce contact fût-il intermittent et menacé de s'évanouir dans les cas de figure psychopathologiques -, selon ce qui fait, à l'instar de ce que Maine de Biran nommait "tact intérieur", la conscience de soi dans sa dimension la plus archaïque. C'est donc, qu'il s'agisse du contact de soi à soi ou du contact de soi à la *Sache*, un contact tout "incorporel" et tout "immatériel", qui s'apparente à ce que Plotin pensait avec la *synaisthesis* entre l'Un et ce qui n'est "pas encore" l'intelligible. Il s'agirait donc, en ces termes, d'une *synaisthesis* du soi du phénoménologue et de la *Sache*, l'*aisthesis* relevant de ce que nous avons nommé le "sens" ou le "flair" phénoménologique, c'est-à-dire de l'affectivité et non de la sensation par le corps "matériel" (le *Leibkörper* de Husserl), et le *syn-* relevant du contact.

Celui-ci paraîtrait tout à fait "irréel" ou "construit" pour les besoins de la cause s'il n'était couramment attestable dans l'interfactivité transcendante comme véritable *Einführung* de ce qu'autrui ressent du dedans - et qui se distingue des "projections" imaginaires le plus souvent à l'œuvre dans le jeu social. Ce n'est pas, ici, le lieu de montrer<sup>5</sup> que les phénomènes de langage impliquent, de l'intérieur d'eux-mêmes, le premier registre de leur référent - déjà hors langage - comme registre de l'interfactivité transcendante au gré duquel, virtuellement (mais aussi, de là, possiblement puis réellement), s'échangent ses *phantasiai* "perceptives", en quoi, pour ainsi dire, le langage est immédiatement interfacticiel - en quoi aussi le sens ne peut se faire tout seul et pour un seul, de manière solipsiste, ce que montrent les psychoses comme "pertes" de sens. Si l'on considère, comme nous l'avons fait, que l'essentiel de la *Sache* phénoménologique est "ce qui se passe" dans la pensée quand quelque soi se met à penser, cela signifie que ce soi, qui correspond au sublime en fonction, n'est en contact avec soi que s'il est du même coup en contact au moins avec une multiplicité indéfinie d'autres soi virtuels, qu'il ne s'y éparpille pas dans la mesure même où il se tient comme condensé affectif correspondant à l'"élément" qui ouvre au sens, et qui n'est pas lui-même un soi (qui serait Dieu) en tant qu'il constitue la transcendance absolue d'un dehors absolu, lequel ne peut être "*eingeführt*". Cela signifie aussi que le soi du phénoménologue, loin de constituer un "spectateur non engagé" (*unbeteiligte Zuhauer*) de la vie de la conscience - comme tel, il ne contemplerait que le vide, car dans cette vie, "purifiée" par l'*epochè* transcendante, il n'y a rien d'étant à voir, il n'y a pas de vu qui puisse y être figuré autrement que par illusion (trans-

---

<sup>5</sup> Cf. nos *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op.cit.*

cependant) produite par l'imagination -, loin donc de pouvoir en quelque sorte se mettre à la place de Dieu comme soi illusoire donateur de sens, occupe en réalité une place intermédiaire *entre* l'"élément" de l'intelligible et le soi qui fait le sens, pour ainsi dire dans l'entre comme écart dans l'écart (comme rien d'espace et de temps) puisqu'il n'y a pas encore, ici, d'espace et de temps. Autrement dit, plus brièvement, le soi du phénoménologue n'entre en contact avec la *Sache* qu'en occupant, dans l'intermittence et la brièveté en fulgurances du clignotement phénoménologique dans la schématisation, la place d'un autrui virtuel de l'interfactivité transcendante mise en jeu par tel ou tel phénomène de langage, cela, en principe, pour se schématiser avec un phénomène de langage dont le soi, corrélatif de son sens, est en *Einfühlung* harmonique avec le phénomène de langage à analyser, et qui ne peut même s'analyser que de cette façon, dans ce que nous avons nommé *mimèsis* active, non spéculaire (il n'y a ici rien de figuré) et du dedans. Cela suppose donc aussi que le soi du phénoménologue soit tenu au moins par le sublime en fonction, et que c'est par là qu'il "franchit la barre" du virtuel pour devenir soi potentiel, à savoir soi qui s'abstient, par l'*epochè*, de toute position et autoposition - de celle, par exemple, qui lui ferait tenir la *Sache* avec laquelle il est en contact pour une chose se tenant en soi, déjà prête, telle quelle, à la "description".

C'est dire que la langue du phénoménologue, comme celle du poète, sera toujours relative et en tout cas en voie de dissolution, aux frontières de la langue commune. A cet égard, la langue poétique, qui s'élabore aussi sous l'horizon du beau et du sublime, mais en jouant pour ainsi dire délibérément des figurabilités en simulacre de ce que l'on repère traditionnellement comme la fiction, constituera l'un de ses pôles d'inspiration - car sans être elle-même phénoménologie, il y a bien des poésies qui sont phénoménologiques (mais cela demanderait de longs développements pour être montré). Cela n'est pas sans pouvoir se retourner sur l'architectonique en tant que mise en ordre de nos concepts, puisque ceux-ci sont tirés de la langue. En ce sens, la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zigzag que la phénoménologie de Husserl - mais il s'agit d'un zigzag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.

Le souci de mettre en ordre (d'instituer) le discours de manière à y dévoiler l'ordre supposé *a priori* des choses - souci qui est l'une des dimensions fondamen-

tales de la philosophie classique - n'est en tout cas plus le souci principal de la phénoménologie en la refonte que nous en proposons, car celui-ci est d'entrer en *contact* en et par écart comme rien d'espace et de temps avec la *Sache* en son déploiement propre, et le discours phénoménologique ne peut que *suggérer* ce contact qui l'est du soi infigurable du phénoménologue avec l'infigurable de la *Sache* elle-même. En ce sens, il s'agit en quelque sorte de faire vivre le langage lui-même, dans le porte-à-faux du schématisme infigurable des *phantasiai* "perceptives" et du mouvement pareillement infigurable du sens au sens - le sens étant lui aussi figurable puisqu'il n'a sens et n'est sens que dans ce mouvement lui-même, qui est advenue infinie et non saturable de son ipséité. Cela suppose, nous l'avons dit mais il vaut la peine d'y revenir encore, que le langage a pour premier registre de son référent (qui est là comme sa base phénoménologique et non comme son fondement) l'interfactivité transcendantale "en fonction", même dans sa virtualité. Cela suppose aussi que le soi qui "accouche" le sens et le langage soit lui-même tenu, par le sublime en fonction, comme condensé de l'affectivité, et comme condensé extra-schématique, constitutif d'une intimité non spatiale corrélative d'une extériorité radicale, pareillement non spatiale, dont l'écho, dans le schématisme de langage, est le milieu du sens, et de sens non pas comme intelligible (*noeton, idea, eidos*) mais comme compréhensible. C'est par là que ni le schématisme de langage, ni le sens en train de se faire, ni les modulations de l'affectivité au sein du mouvement du sens au sens, ne sont aveugles, mais réflexives - ce qui ne veut pas dire procédant d'actes accomplis de réflexion mais les précédant en tant que les rendant possibles quand le dit mouvement s'interrompt. Sans entrer dans les détails de ce que cela implique quant au schématisme des *phantasiai* "perceptives" et quant au mouvement du sens au sens, contentons-nous de signaler ce que cela implique quant au soi qui se met à penser : non pas, comme on l'a dit un moment dans l'idéalisme allemand, un sujet-objet-subjectivité, mais une conscience de soi réflexive en tant que non coïncidente avec soi, conscience de soi que nous avons dite archaïque parce que le soi y est en contact avec soi en et par écart (comme rien d'espace et de temps) sans qu'elle ait à y réfléchir - un peu comme nous nous savons éveillés sans avoir à y réfléchir. Ce qu'il y a de nouveau dans cette situation, c'est que, même si nous nous mettons dans le cas abstrait d'une apparence de solipsisme radical - comme en général dans la philosophie classique dès lors qu'il y est question de soi -, ce contact de soi à soi n'échappe lui-même à l'aveuglement que s'il est du même coup contact (de même nature) avec un autre soi

(classiquement Dieu) qui, en toute rigueur, lui reste indifférent dans la mesure où il n'est pas dépendant du soi en contact avec soi et dans la mesure où ce dernier n'est pas plus dépendant de cet autre soi pour "avoir lieu". C'est cette indifférence qui nous a fait parler d'écart dans l'écart et qui permet d'éviter la régression à l'infini. Cet autre soi est en réalité tout virtuel, diffusé dans ce que nous avons nommé l'"élément" radicalement transcendant de l'intelligible qui est pour ainsi dire le condensé, en virtualité, de l'interfactivité transcendantale, laquelle fait partie de l'infigurable de toute *phantasia* "perceptive" de langage. Pour l'expliquer en termes kantien, on peut dire que c'est le supra-sensible (l'intelligible) où le soi se réfléchit quand il "perçoit" en *phantasia* ce qui "apparaît" quand même (sans vraiment apparaître) dans ce qui suscite actuellement le sentiment (réflexif) du sublime - je ne perçois pas (en *Wahrnehmung*) proprement le Mont Blanc, mais par une modification en *phantasia*<sup>6</sup> de ce qui est déjà le simulacre de sa perception, je "perçois" (*perzipiere*) en ce dernier l'absolument grand et par là, en accédant de la sorte à l'infigurable, je m'y réfléchis dans le *sentiment* du sublime comme soi en contact avec soi en écart par rapport à la transcendance absolue de l'absolument grand (ce dernier n'étant plus spatial car étant insituable dans l'espace, excédant tout espace). Autrement dit, le contact de soi à soi l'est de l'affectivité avec soi (ici, dans le sentiment), ce qui ne signifie pas qu'il y ait là "auto-affectivité pure" (qui serait adhérence aveugle à soi, en contradiction flagrante avec l'énigme de l'expérience humaine), mais contact par enjambement de l'écart, ou plutôt des écarts en structuration dynamique du schématisme - et c'est là une manière de dire la profonde nécessité de celui-ci - qui module ou irise l'affectivité en affections habitant les *phantasiai* "perceptives".

Par là se comprend plus finement encore la "place" équivoque du phénoménologue, dont le regard double sur la vie de la conscience (en son sens archaïque) porte à la fois sur l'"élément" de la compréhension du sens, et ce, sans qu'il réifie une "place" qui serait la "place" de Dieu, et sur les enchaînements schématiques de *phantasiai* "perceptives". Son regard est donc lui-même *phantasia* "perceptive" qui "perçoit" au moins, comme l'infigurable de l'une ou l'autre de ces dernières, l'amorce d'un sens, sens qu'il lui revient dès lors de faire, au moins dans un rapport harmonique avec le phénomène de langage (le schématisme et le sens

<sup>6</sup> Qu'il faut soigneusement distinguer de la modification husserlienne en imagination, qui contient encore une quasi-position.



qui s'y cherche) qu'il regarde de son regard dédoublé, pour en dégager, en langage, les implications (les rapports complexes, non intentionnels, au référent double de l'interfactivité transcendante et des schématismes hors langage qui eux, sont aveugles) et les structures. De la sorte, et dans le meilleur des cas, c'est-à-dire si n'est pas perdu le contact avec la *Sache*, la phénoménologie en est le redoublement harmonique, dans ses propres termes qui sont ceux de la langue qu'il lui faut, en quelque manière à mesure, inventer, tout en demeurant philosophie, c'est-à-dire sans négliger de les mettre en ordre, lequel n'est plus ordre logico-eidétique, mais ordre architectonique. L'organe de la phénoménologie n'est plus le voir "intellectuel" (*Einsicht*) et l'évidence de ce voir, mais la *phantasia* "perceptive" (le regard) et le *contact* en et par écart (comme rien d'espace et de temps) avec la *Sache Selbst* dans son infigurabilité. Dans la mesure où il n'existe plus aucun critère "objectif" assurant de ce que la chose à analyser ait bien été modifiée en *phantasia*<sup>7</sup> et de ce que, corrélativement, le contact ait bien été établi, le risque majeur de l'entreprise est bien sa contamination par l'imagination, à savoir que la chose à analyser et l'analyse elle-même ne soient que le fruit de l'imagination, soient tout à fait imaginaires. Mais ce risque peut être conjuré par le fait que l'imagination est toujours, pour nous, un acte intentionnel, et qu'en ce sens, une composante essentielle de l'*époque* phénoménologique est ici, dans le cas où il s'agit de se plonger dans le registre archaïque de la conscience, de mettre radicalement hors circuit l'intentionnalité elle-même. C'est à ce prix, selon nous, que la phénoménologie pourra prétendre au titre de philosophie première. ■

---

<sup>7</sup> Comme on s'en doute, la modification en *phantasia* mériterait d'amples développements. Définissons la seulement par un exemple, qui est celui de Husserl (en *Hua* XXIII, texte n° 18). Ce qui compte au théâtre (et qu'on appelle "l'illusion théâtrale"), ce n'est pas la *Wahrnehmung* (perception) du comédien et de la scène, mais la *Perzeption* ("perception") du personnage "incarné" par le comédien et du lieu même représenté seulement sur la scène. Par là, la perception est modifiée en "perception", et comme celle-ci l'est de la *phantasia*, elle est modifiée en *phantasia*. On dira que le personnage est fictif (créé par l'esprit du poète), mais c'est une "fiction" très caractéristique, car loin de s'opposer au réel (perçu), elle seule lui donne son sens, et ce, primitivement, sans l'intervention d'un acte intentionnel d'imagination. Cette "fiction" constitue donc la *Sachlichkeit* propre du personnage, qui n'implique aucune *Urdoxa*. Pour plus de précisions, on se reportera à nos *Fragments sur le langage*, *op.cit.*