

Le statut phénoménologique du phénoménologue

Marc Richir

[wikipedia](#)

La refonte de la phénoménologie que nous entreprenons requiert que nous posions du même coup la question du statut que peut y avoir le phénoménologue : quelle est la *Spaltung* phénoménologique dont parlent Husserl et Fink : comment s'effectue l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, et pour peu que la question ait un sens, qui l'effectue ? Si l'on admet, comme Husserl et Fink, que celui qui déploie l'analyse phénoménologique est « sujet phénoménologisant », en quoi consiste, suite à la refonte, la « phénoménologisation » ? Et en quoi diffère-t-elle de la phénoménalisation ? En première approximation, et comme titres de problèmes, on peut dire que l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, qui opère un suspens universel de tout ce qui se « présente » sans exception, ouvre à ce que nous nommons le champ phénoménologique, c'est-à-dire au champ des phénomènes comme *rien que* phénomènes – où l'illusion fait partie intégrante du phénomène –, à savoir à leur phénoménalisation, tandis que leur analyse, qui dans la refonte, est architectonique, définit ce qui est pour nous la phénoménologisation, la reprise de tout ce qui se « présente » en termes de phénoménologie. La question est dès lors aussitôt celle de l'articulation de l'une à l'autre, et ce, à travers une certaine transformation, elle-même architectonique, du statut du phénoménologue, ce dernier constituant leur lien.

Certes, le phénoménologue est, au départ, un homme de chair et d'os, vivant, comme dit Husserl, dans l'attitude naturelle, à savoir incarné dans un *Leibkörper* et plongé dans l'intersubjectivité dans sa double dimension empirique et transcendantale. Pour lui, pratiquer l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, c'est évidemment la pratiquer aussi à l'égard de lui-même, c'est-à-dire, non seulement mettre en parenthèses l'attitude naturelle, mais aussi son *Leibkörper*, qui l'incarne et le situe dans l'intersubjectivité – c'est pratiquement, quel que soit le paradoxe, se « désincarner » (Fink disait : se « déshumaniser »), mettre hors circuit son « espace » du dedans pour s'éveiller, par une sorte d'attention librement flottante, aux phénomènes comme rien que phénomènes qui « apparaissent » tout

d'abord comme rien(s), comme ombres. De la sorte, il ne peut plus être question de « moi », mais de soi certes « pourvu » d'un *Leib*, et d'une certaine intimité qui est celle du contact de soi à soi en et par écart, et d'un soi foncièrement mobile, en incessant devenir, *désindividué* et *délocalisé*, sans dedans ni dehors au sens classique, circulant dans le champ phénoménologique sans rien poser, même au passage. Sa version traditionnelle est l'*esprit*, tel au moins que le définit Hegel dans sa *Phénoménologie*, c'est-à-dire aussi bien la « conscience philosophique » de l'« Introduction ». En ce sens, on pourrait dire, mais nous y reviendrons, que l'architecture est pour nous l'équivalent transposé de la dialectique, le « Moteur » n'étant certes pas l'*Aufhebung*, mais la *Fundierung* qui fait passer d'un registre architectonique à un autre sans qu'il y ait, pour autant, progression (« dépassement »), enchaînement réglé par des enrichissements successifs en contenus. Et cela, principalement, parce que le soi qui ressort de l'*époque* hyperbolique n'est à vrai dire plus proprement celui de l'esprit – et cet esprit est divin – mais relève d'une *multiplicité originnaire* qui est celle de l'interfactivité transcendante, laquelle est en fait, au sens fort, *utopique*. Autrement dit, en se suspendant jusque dans la position de son existence, ce soi se retrouve, il nous faudra le montrer, comme l'un ou l'autre des soi de l'interfactivité transcendante, de ceux qui, précisément, s'entre-« perçoivent » et sont mutuellement entre-« perçus » en *phantasia* « perceptive » dans les parcours schématisants du langage, ces *phantasiai* « perceptives » « percevant » du même coup, sans les poser, *tous* les phénomènes, en particulier ceux qui sont concrétisés dans les schématismes hors langage, et selon les parcours de langage et leurs enchevêtrements à l'infini.

Ainsi « réduit », le soi du phénoménologue « circule », nous l'avons dit, dans le champ phénoménologique sans jamais constituer un point fixe qui serait observatoire, et il est non engagé (*unbeteiligt*) puisqu'il ne pose rien et ne pose même pas le rien. Cependant, il n'est pas pour autant « aveugle » puisqu'il se réfléchit en faisant du langage, en temporalisant en présence. C'est dire qu'il est à la fois *contact* de soi à soi (en et par écart comme rien d'espace et de temps) et contact de soi à la *Sache* qui l'appelle au langage, et qui, même, se fait en langage. Il faut bien comprendre cette nouvelle version de la *Spaltung* phénoménologique. S'il n'y avait que ce que nous venons de dire, l'aveuglement ne serait pas supprimé car il n'y aurait pas cet élément indispensable au langage et qui est le *sens*. Or, pour qu'il y ait sens, il faut que la question s'en soit posée, à tout le moins comme appel de l'une ou l'autre de ses réponses.

Il y a donc *plus*, dans le contact de soi à soi, que l'écart se schématisant en langage, et pour le saisir, il faut en revenir au « moment » du sublime, dans l'articulation entre la systole et la diastole. Ce qui se produit, dans le passage de l'une à l'autre, c'est le « décrochage », par le « ressaut » de l'afflux en excès de l'affectivité, de la transcendance absolue en fuite infinie et ouvrant à la transcendance absolue physico-cosmique, par rapport à l'affectivité dès lors condensée en un noyau qui est la matrice archaïque du soi. Il y a donc déjà un écart (comme rien d'espace et de temps) entre la transcendance absolue (dans ses deux « versions ») et ce qui va donner lieu au soi, et cet écart, pour ainsi dire, ne se schématise pas entièrement, sans reste, dans la non coïncidence en écart du schématisme de langage. Autrement dit, il y a en quelque sorte, dans le soi, une part qui est comme l'écho clignotant de la transcendance absolue, c'est-à-dire comme une *trace instable*, car en clignotement avec la transcendance absolue, du « moment » du sublime. Et c'est par cette trace que le sublime, comme nous l'avons dit jusqu'ici, est « en fonction ».

Cela implique que l'écart de soi à soi qui fait le contact est à la fois écart se schématisant dans le schématisme de langage et écart de soi à ce schématisme lui-même qu'il « habite », certes, mais sans y être enfermé ou absorbé, et c'est cette ouverture interne au schématisme, cet écart non schématique dans l'écart schématique, cet écart dans l'écart qui, ouvrant au soi comme trace instable du sublime, insinue le *milieu du sens* dans la non coïncidence à soi du schématisme, et donc fait proprement de celui-ci un schématisme de langage, une phase de présence où du sens se fait, se temporalise (*Sinnbildung*) en présence. Car c'est au « moment » du sublime que l'énigme du sens a surgi, avec la poussée irrésistible à y répondre, à la déchiffrer, malgré l'infinité inhumaine de la tâche, et c'est par là que celui (le soi comme noyau affectif) qui est « laissé sur la plage » par le reflux de l'océan emportant cette énigme, la *porte* dans un contact clignotant mais non schématique avec la transcendance absolue, donc porte aussi *le sens* dans le contact de soi à soi se schématisant en langage. L'écart dans l'écart est ainsi comme l'effet réel, dans le schématisme de langage, de la transcendance absolue (dans ses deux « versions ») dès lors virtuelle. Ce n'est donc pas la transcendance absolue qui « parle » de sa voix silencieuse dans les phases de présence de langage. Ne « regardant » pas le soi, comme nous le savons, elle ne lui « parle » pas, et c'est une manière de dire son énigme. D'autre part, ce n'est pas le soi qui se schématise et qui « crée » le sens, car son rôle consiste à « habiter » le schématisme, en particu-

lier les *phantasiai*-affections « perceptives », mais sans y être aspiré ou absorbé, et ce, dans la mesure où le sens qui se temporalise avec le schématisme relève de la diastole qui s'enracine dans la systole, et où le soi n'est rien d'autre, en tant que trace instable de la transcendance absolue, que le porteur du sens se faisant *dans* l'écart qui fait la non coïncidence du schématisme avec soi-même – et ce porteur, quoique concret, est originairement *anonyme*.

Si nous reprenons l'ensemble de la structure, il vient que le soi issu du « moment » du sublime est divisé par une *Spaltung* phénoménologique, et ce, en tant qu'il y a deux sortes d'écart. 1) Dans l'écart entre le soi et la transcendance absolue – dont la fuite infinie ne l'emporte pas avec elle –, le soi « assiste » *au* schématisme de langage : sans y être pris, il est comme une instance *critique* de réflexivité du langage, ce qui, d'une certaine manière, assure le lien ou la cohésion du sens avec soi, son ipséité à la recherche d'elle-même, sans perte de contact avec elle-même. 2) Mais, dans le même mouvement, l'écart est aussi écart de soi à soi et écart se schématisant pour sa part en langage, la réflexivité ne pouvant s'accomplir que par là, par le jeu double des rétentions et des protentions internes à la présence, et dans ce cas, par sa manière singulière d'« habiter » les *phantasiai*-affections « perceptives », le soi « assiste » *le* schématisme de langage, comme la sage femme qui assiste l'accouchement du sens « en y mettant la main ».

Dans ces deux cas, le soi, condensé affectif *leiblich* et non nécessairement *leibkörperlich*, est soi vivant, en mouvement (sans constituer un substrat, c'est-à-dire un corps mobile) ou en devenir, ce qui le fait relever de l'interfactivité transcendantale par le langage ne suffisant jamais à l'y fixer puisqu'il n'est pas assigné univoquement par le sens qu'il assiste. Il n'est donc jamais tenu par ce qui pourrait en faire un soi absolument posé, un soi qui serait *sum* au sein de l'intersubjectivité transcendantale (nous y reviendrons). En d'autres termes, tel est le soi du phénoménologue qui ressort de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique : c'est, pour ainsi dire, de par sa mobilité même dans le champ phénoménologique, n'importe quel soi de l'interfactivité transcendantale, c'est-à-dire aussi n'importe quel soi « percevant » / « perçu » de n'importe quelle *phantasia* « perceptive » dans n'importe quel phénomène de langage – point qu'il nous faudra justifier davantage dans la suite. Encore une fois, ce soi s'apparente au « sujet » hégélien, puisqu'il est à la fois l'esprit en mouvement et la négativité de l'esprit, sauf que, en quelque sorte, cette négativité est pour nous positive puisque, si elle est bien néant

actif à l'égard du concept, elle est rien, qui n'est pas néant, dans et à l'égard du phénomène (et d'abord rien d'espace et de temps) : le soi comme écart non schématique par rapport à la transcendance absolue en fuite infinie (donc sans extrémité assignable) se porte dans l'écart se schématisant du langage en s'y logeant sans se confondre avec lui, et chaque fois, sans s'anéantir au profit d'autre chose. Ainsi le flair phénoménologique est-il, pour le dire d'un mot, flair de l'écart, le flair étant lui-même écart qui se loge dans l'écart. La part du soi issue de la transcendance absolue n'a jamais cessé ni ne cessera jamais de porter sa marque, c'est-à-dire de mettre en relief l'écart partout où il se trouve, et avec lui, l'énigme du sens, l'*Unheimlichkeit* qui, foncièrement, est le trait caractéristique des phénomènes comme rien que phénomènes. C'est par là, et sans doute par là seulement, que ceux-ci accèdent à la *phénoménalisation*.

Tout cela nous permet de faire un premier « point » sur la situation. L'*épochè* phénoménologique hyperbolique, suspens universel de toute détermination et de toute position, ouvre au champ phénoménologique et, corrélativement, au soi en *double* écart, par rapport à la transcendance absolue et par rapport au schématisme de langage, c'est-à-dire au soi, porteur (mais pas détenteur) du sens, en tant que trace instable ou vacillante du « moment » du sublime, trace qui n'est pas un intervalle car elle n'a pas d'extrémité – la transcendance absolue est en fuite infinie, et le schématisme de langage ne coïncide jamais avec lui-même. Trace, donc, qui est une sorte de rien actif, qui fait le rien que phénomènes des phénomènes, qui amène donc à leur phénoménalisation. En première approximation, on peut dire que c'est cela qui est proprement *phénoménologique* : ce qui constitue, dans toutes les *Sachen* « rencontrées », leur « tremblé » ou leur « bougé », dans nos termes, leur clignotement. Or, c'est cela même que la phénoménologie en sa refonte se doit d'analyser. Elle ne le peut qu'en analyse *architectonique*, c'est-à-dire en exhibant ce qui, chaque fois, constitue les *pôles* des clignotements comme contenus, instables et jamais atteints dans les phénomènes, de détermination. Ceux-ci, à leur tour, ne peuvent être fournis que par la philosophie et sa tradition, à savoir par la langue et les concepts philosophiques dont l'analyse architectonique vise à leur réorganisation en accord congruent avec les phénomènes. À cet égard, pour évoquer à nouveau Hegel, il y a, dans le clignotement, quelque chose d'analogue à une dialectique tronquée, puisqu'à l'*Aufhebung* devrait correspondre la transposition architectonique – qui implique des registres architectoniques – et que celle-ci ne doit entraîner aucun enchaînement réglé de concepts se relayant les uns les au-

tres, c'est-à-dire aucune linéarité (fût-elle finalement circulaire) sans faille des transpositions architectoniques, comme si leur ensemble devait constituer un système dont la phénoménologie architectonique serait la science – tout au plus y trouvera-t-on une *mathesis* instable des instabilités. Car il ne s'agit pas, selon la grande illusion hégélienne, d'épuiser la philosophie en épuisant les significativités de sa langue et de ses concepts. Il s'agit seulement d'utiliser ceux-ci comme auxiliaires de l'analyse, en sachant d'entrée de jeu qu'ils sont inadéquats, ou plutôt féconds seulement par les écarts d'indéterminité qui habitent leur détermination apparente. D'un point plus pragmatique, c'est l'ébauche d'architectonique, qu'il y a derrière les tentatives d'unification systématique chez Husserl, qui nous a servi d'amorce ou de point d'entrée dans l'architectonique que nous proposons. Et celle-ci est entièrement conditionnée, comme on vient encore de le voir, par le rôle de pivot que nous faisons jouer au « moment » du sublime.

Nous pouvons à présent revenir plus précisément sur la manière dont le phénoménologue se doit de pratiquer l'*epochè* phénoménologique hyperbolique – notre première ébauche architectonique le permet. Si cette *epochè* finit par ouvrir sur le soi comme noyau d'affectivité laissé par le « moment » du sublime, la question est de savoir comment on peut y accéder sans « traverser » ce « moment », même à son insu (ce « moment » est inopiné et imprévisible ; ce n'est pas le soi qui en est issu qui est en mesure de le « provoquer »). Au départ, le phénoménologue est un moi incarné dans un *Leibkörper* et plongé dans l'intersubjectivité à la fois factuelle et transcendantale : c'est, nous l'avons dit, un être de chair et d'os, et c'est cela même qu'il se doit de mettre en suspens. La seule voie qui se présente est celle du doute hyperbolique cartésien, poussé jusqu'au soi du phénoménologue lui-même, puisque le soi peut être aussi illusion ou image de soi. Par là même, ultimement, c'est aussi l'idéal transcendantal qui doit être mis en question – à savoir le fait même qu'il puisse y avoir un « tout de la réalité », et quelque être, « positif » (véritable), Dieu, ou « négatif » (trompeur), un Malin Génie susceptible de le mettre en acte. Ainsi le soi réduit par l'hyperbole même qu'il pratique paraît-il comme le « résultat » d'un jeu sans règles – s'il y avait des règles à ce jeu, il serait le produit du Malin Génie –, jeu de soi pluriels à la fois engagés et non engagés dans des *phantasiai* « perceptives » et leur réversibilité de « percevant » / « perçu », c'est-à-dire, le schématisme de langage étant mis hors circuit, le jeu sans règles de leurs infigurables qui constitue, en fait, l'interfactivité transcendantale comme interfactivité des « sièges » de la *chôra*. Et cela, inhibant tout autant la

mise en mouvement de la question du sens et la mise en œuvre du schématisme de langage, « place » pour ainsi dire le soi réduit de telle manière que, suspendu à l'instant cartésien – à l'articulation insituable de la systole et de la diastole –, il se trouve en mesure de sur-prendre la « pensée » dans sa non positionnalité (qui ne pose rien sans poser le rien), c'est-à-dire comme pur mouvement de rien à rien, à l'origine *hypo-thétique* du sens qui s'amorce, en tant que mouvement de l'infigurable à l'infigurable dans l'infigurable.

Autrement dit, dans et par l'*epochè* hyperbolique, l'envers du Malin Génie n'est pas Dieu, mais l'interfactivité transcendantale comme pluralité indéfinie des sens en acte (de se chercher), potentiels (depuis les premiers) et virtuels (par transpossibilité). Ce sont en effet, on le sait, les phénomènes de langage dans leur multiplicité qui « pluralisent » les soi de l'interfactivité transcendantale sans pour autant les individuer et les « nominaliser ». Tel est donc le champ phénoménologique où tout cela est à prendre dans son dynamisme, donc ses mobilités, sans fixation dans ce qui serait éclatement, dispersion, émiettement, dissémination. Le défaut de ce qui est déjà hypo-thèse dans l'hypothèse du Malin Génie est qu'il est *encore déterminant*, et que c'est en ce sens que la dite hypothèse est bien du même coup celle de l'ego, nécessaire pour que l'ego puisse venir à soi – puisque c'est bien l'ego qui en élabore la fiction, qui en est donc le « sujet » – alors que si nous allons jusqu'à douter hyperboliquement qu'une telle détermination soit possible, le Malin génie n'est plus l'envers de Dieu lui-même (il n'est plus Malin Génie), mais l'envers du jeu sans règles, celui-là même qui ne cesse d'alimenter le doute hyperbolique poussé jusqu'à l'ultime, et qui est celui de l'interfactivité transcendantale où il n'y a plus rien d'univoque, où la contradiction est le masque de l'altérité, où la vérité et la fausseté ne sont jamais que relatives, où donc le scepticisme est universel, allant jusqu'à englober celui qui doute, sans qu'il n'y ait là, par quelque artifice sophistique, de contradictions annulant le suspens, mais cliquotement même du suspens, entre le surgissement et l'évanouissement, et par là aussi du soi réduit qui opère le suspens.

Or cela signifie précisément que le soi qui s'ouvre à soi par le suspens hyperbolique universel est foncièrement toujours ouvert, non coïncident avec soi, en écart – dans cet écart que sous-entendent l'anglais *Self* ou l'allemand *Selbst* –, flottant en quelque sorte dans et avec cet écart qui est sans extrémités (qui le fixeraient, l'une dans l'être du surgi, l'autre dans le néant de l'évanoui), donc préci-

sément ouvert, non seulement aux autres soi de l'interfactivité transcendantale, mais à ce qui, « derrière » eux, est l'abîme de l'infigurable altérité absolue (à vrai dire : « autreté » au sens d'A. Machado) de la transcendance absolue (en ses deux « versions »). En d'autres termes, c'est ainsi que, par l'*epochè* hyperbolique, le phénoménologue rejoint le soi « issu » du « moment » du sublime dans les profondeurs de son soi, et se ménage de la sorte un accès au sublime en fonction sans avoir à le (re)traverser. À l'inverse, il n'y a que le « moment » du sublime tel que nous l'avons « décrit », dans l'articulation insituable (puisqu'elle se confond avec l'instant cartésien) de la systole et de la diastole, qui puisse, de ce soi en écart dans l'écart schématique, attester la concrétude phénoménologique, directement dans le « moment » lui-même (quoique celui-ci ne soit pas vécu), indirectement dans l'affection sublime (qui est vécue et atteste le « moment »). En sorte que l'on peut dire de cette dernière affection qu'elle est la *trace stabilisée* du « moment », mais où le soi de l'affection, au lieu d'ouvrir par son écart à tout faire potentiel de sens dans la diastole, passe au *sum* dans le champ phénoménologique, du soi à l'ego, c'est-à-dire aussi de l'interfactivité transcendantale à l'intersubjectivité transcendantale, au moins implicitement, et en perdant par là les possibilités et les transpossibilités des sens de langage, mais certes pas celles de l'expression, qu'elle soit gestuelle ou linguistique, puisque le moi suppose le tu (et le il), et pré-suppose le *Leibkörper*. C'est dire que du soi ou de l'ipse hyperboliquement réduit au moi co-extensif du *sum*, il y a changement de registre architectonique, et que le *cogito, sum* cartésien est bien plus complexe qu'il n'y paraît et doit être repris dans ses nuances. Certes, cela ne veut pas dire qu'il y ait *cogito* sans *sum* puisque le moi en première personne du *cogito* implique le *sum*, mais bien qu'il puisse y avoir, au registre archaïque de la phénoménologie, *cogitare* (au sens cartésien) sans *esse*. Car l'*esse* est toujours miné par le rien, n'est pas massif et encore moins point, mais *en écart*, plurivoque, non pas au sens aristotélicien, mais au sens de la pluralité indéfinie des sens à faire, actuels, potentiels ou virtuels. Ou encore, en d'autres termes, *le fond de l'être est l'affectivité*, ce qui rejoint bien le sens architectonique de cette dernière d'être proto-ontologique, et il n'y a pas, en phénoménologie, d'ontologie praticable, car il n'y a pas, en elle, de stabilité absolue.

La meilleure attestation en est que *les affections peuvent tromper*, puisqu'elles relèvent des *phantasiai*-affections « perceptives », et non pas du sens se faisant dont, avec les *phantasiai*, elles sont les relais. Certes, entre les lambeaux de sens et les affections, il peut y avoir des recouvrements, partiels et fluctuants, et c'est ce

qui explique que l'on puisse comprendre le sens d'une situation (où il y a échange de langage) par les affections – ce qu'on appelle couramment « intuition psychologique ». Si nous en revenons au *cogito, sum*, il n'a rien de ponctuel, car il traduit le mouvement du *cogitare* à l'*esse*, de l'interfactivité transcendantale à l'intersubjectivité transcendantale, même si, dans l'expression *cogito*, il y a déjà le « je », c'est-à-dire la rétro-action de la seconde sur la première, et donc même s'il s'agit déjà d'une tautologie symbolique. Car dans le soi du *cogito*, il y a le soi hyperboliquement réduit, qui ne construit pas la fiction d'un Malin Génie mettant « toute son industrie » à le tromper, et par là, de le *déterminer* à la tromperie, mais le soi pour lequel tout est apparence ou phénomène comme rien que phénomène, dans le champ de l'interfactivité transcendantale, et qui, en ce sens, assiste *au* langage. Avec l'expression du *sum*, en revanche, le soi se trouve absolument posé avec un *Leibkörper* qui est le sien et qui, dans l'interfactivité transcendantale, le détermine comme *ego*, et comme *ego* à son tour actif qui assiste le langage, le fait en l'exprimant en langue. C'est ainsi que se définit la subjectivité comme seule détentriche de l'être, et par là comme seule susceptible d'être trompée quant au sens de l'être, la « vérité » sous-jacente n'étant rien d'autre que la *vie*, et la vie comme incessant passage, dans les deux sens (clignotement) de l'hyperbole à son effacement. C'est dire que le soi du phénoménologue participe, dans sa *Spaltung*, des deux. D'une part, il est bien le moi incarné, de chair et d'os, toujours en contexte intersubjectif, qu'il soit présent actuellement, ou présent par l'Histoire et la tradition, au-delà de l'actualité apparente de ce qui se passe dans la société, et d'autre part, il ne peut précisément accéder à ce qui est transhistorique, entrer en dialogue avec les morts qui ont fait la tradition, que dans la mesure où il est aussi soi de l'interfactivité transcendantale, dont les « sièges » ne relèvent pas du temps des présents.

C'est en tant que ce soi en *Spaltung* met en ordre architectonique le champ phénoménologique, avec les concepts de la tradition philosophique mais en les faisant vivre autrement, que ce soi peut être dit *phénoménologisant*, construisant la phénoménologie et ce qu'elle touche en organisation archi-tectonique (mobile, critique et dynamique) de ses registres – le terme vague d'être étant strictement délimité dans le sens que nous avons suggéré : au fond, le *sum* procède d'un arrêt doxique du mouvement que nous avons décrit de la vie, et qui absorbe l'être comme l'un de ses « moments ». En ce sens et à sa manière, la phénoménologie en refonte que nous proposons peut être dite « hyper-cartésienne ». Ainsi reprenons-

nous autrement que Husserl la critique qu'il adressait déjà à la pensée cartésienne, d'être encore trop ancrée dans l'attitude naturelle. Ce que nous y ajoutons, c'est que le moi phénoménologisant porte en lui-même le soi hyperboliquement réduit comme soi illocalisé et illocalisable, aussi fugitif que l'écart qui se loge pour sa part là où il « veut ». En ce sens, donc, le phénoménologue est partout et nulle part, et c'est sans doute par là qu'il rejoint le philosophe : nul ne sait où est Platon dans son texte et cet anonymat textuel foncier est le plus souvent recouvert, dans la tradition, par le « nous » philosophique qui est aussi bien singulier qu'intersubjectif. Dans la refonte de la phénoménologie, l'éidétique husserlienne comme a priori descriptif est pour ainsi dire relayée par l'architectonique où la définition des termes ne tient pas à l'essence de ce qui est à « décrire », mais à leur *situs* architectonique parmi les registres architectoniques différenciés par la mise en ordre (*taxis*) du champ phénoménologique dans les termes de la langue philosophique – et il n'y a là, a priori, aucune ontologie. Car la part conceptuelle issue de cette langue doit s'effacer dans les mouvements purs (sans corps mobile) qui font la dynamique du champ. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, s'il y a là, dans l'architectonique, une *mathesis*, c'est une *mathesis* instable de l'instabilité, et qui exclut les illusions engendrées par le privilège exclusif du visuel.

Tout est désormais, dans la phénoménologie, affaire de *contact*, et de contact en et par écart comme rien d'espace et de temps. Mais le problème du contact, que nous disons phénoménologique, est que, dans la mesure où il y a malgré tout en lui du concept, il « déforme » ce qu'il touche, sans que cette « déformation » puisse être *mesurée* – et c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles la philosophie classique a privilégié le visuel : la vision est censée ne pas « déformer » ce qu'elle voit. Ce qui doit donc concentrer l'attention du phénoménologue, c'est, malgré l'absence de mesure déterminable, l'écart qui inévitablement joue dans et par le concept lui-même, c'est-à-dire son indéterminité, qu'il ne faut surtout pas confondre avec son universalité. Elle seule peut rendre sensible le fait que, en soumettant le champ phénoménologique à l'analyse architectonique, se joue déjà globalement, pour ainsi dire la transposition architectonique, induite à travers le hiatus qui est lui-même un écart, du champ phénoménologique par l'architectonique. Celle-ci ne conduit donc pas à une vérité qui serait absolue, donc pas à une science. Mais il y a en quelque sorte des foyers où se met en relief l'impouvoir foncier de la langue philosophique : c'est quand il faut créer de nouveaux termes ou modifier le sens de termes anciens, comme par exemple avec ceux de

schématisme phénoménologique (hors langage, en langage), de langage, d'écart comme rien d'espace et de temps, de *phantasia* pure ou de *phantasia* « perceptive » avec ses deux dimensions d'affectivité et de figurabilité, etc. Hors de leur définition par leur *situs* architectonique, ce sont presque des concepts vides sans intuition possible, qui marquent les limites de la langue philosophique (« les mots nous manquent ») et qui sont autant de champs ouverts aux questions sans réponse finie car pratiquement dépourvus de toute quiddité qui leur serait plus ou moins intrinsèque, et qui pourrait au moins guider la pensée. C'est par là que la phénoménologie *semble* la plus proche de la spéculation. Et le danger est qu'une pure construction conceptuelle est toujours possible. La difficulté est qu'il faudra toujours s'interdire les « solutions verbales », c'est-à-dire aussi les reconnaître comme telles, par la part de contact avec la *Sache* qu'elles signifient, par les métaphores indues qu'elles semblent susciter naïvement d'elles-mêmes.

Ce que l'architectonique permet donc de mettre en relief, ce sont non seulement les registres architectoniques, mais les mouvements entre ceux-ci en tant que c'est seulement les hiatus entre les uns et les autres et les passages (les transpositions architectoniques) des uns aux autres qui conduisent à les différencier comme registres d'« entités » ayant les mêmes caractères. Cette mise en relief ne peut être effectuée que par la mise en œuvre, par l'*epochè* hyperbolique, d'un soi en mouvement, c'est-à-dire d'un soi en écart, toujours ouvert par l'écart – celui-ci n'ayant, rappelons-le, rien d'un intervalle, car il n'a pas d'extrémités, celles-ci étant nominalement la transcendance absolue en fuite infinie et un soi *gespalten* entre son engagement dans la diastole au déploiement de laquelle il prête assistance et son accompagnement de la diastole, à savoir entre son contact de soi à soi médiatisé par la réflexivité du schématisme de langage et son contact de soi à soi non schématique, le premier donnant l'illusion que c'est lui qui schématise en langage et le second donnant l'illusion qu'il se réduit à l'instant cartésien dans la création continuée, les deux s'alimentant l'un de l'autre, et la création continuée paraissant comme une illusion de création. Par le « côté » qui ouvre le soi hyperboliquement réduit à la transcendance absolue en fuite infinie, le soi paraît donc comme une figure divine, trace instable du « moment » du sublime, c'est-à-dire, classiquement comme *daimon* infigurable et illocalisable, mettant en relief la diastole qui se déploie par ailleurs d'elle-même comme détente temporalisante de la systole. Ce soi échappe à l'anthropologie phénoménologique, qui vient en aval moyennant un certain nombre de transpositions architectoniques. C'est donc une

sorte de *pure veille* qui requiert précisément du phénoménologue la mise hors circuit radicale de son apparente positivité.

De la sorte, l'*époque* phénoménologique hyperbolique implique une inhibition de la création, ce qui, de loin, fait l'apparence de ce que la phénoménologie a affaire à des « données » ou des « pré-données », ou l'apparence qu'elle ne fait qu'assister à la création sans « y mettre la main », sans y être engagée. Cela, alors même que, d'autre part, le contact en écart avec ce qui l'occupe le « déforme » de manière qui ne peut être mesurée, mais seulement élaborée par l'analyse architectonique qui différencie le *situs* entre deux registres, celui de la base phénoménologique et celui du cercle fondant/fondé, et ce, au moyen des concepts fournis par la tradition philosophique, et susceptibles de désigner les pôles jamais atteints des clignotements phénoménologiques. Il va de soi que, dans cette attitude, l'usage de la catégorie de causalité est strictement exclu, par conséquent aussi l'usage du concept de téléologie.

Il va non moins de soi, d'un point de vue quasi-métaphysique, que la transcendance absolue, qu'elle soit simplement absolue ou physico-cosmique, est absolument *non déterminante*, non donatrice et non créatrice, elle est en fuite infinie dans le « moment » du sublime qui est non vécu, qui n'est donc pas originairement « événement » fondateur ou même instituant. Cela repose, avec un relief saisissant, le problème de l'origine sans doute définitivement obscur de l'institution symbolique (le problème de l'instituant symbolique), et par là, comme une sorte de corollaire, le problème de ce qui paraît toujours en elle relativement arbitraire, le problème de la relativité mutuelle des institutions symboliques, alors que chacune d'elles se prétend au moins être la seule à ouvrir un accès à la « vérité » comme ce qui doit paraître aller de soi – fût-ce au fil de l'une ou l'autre élaboration symbolique. Dès lors, en retour : Pourquoi la philosophie ? Et surtout : qu'est-ce que la philosophie qui ose insister sur cette situation ? ■