

Marc Richir*

Relire la « Krisis » de Husserl

Pour une position nouvelle
de quelques problèmes phénoménologiques
fondamentaux

I

Le problème central de la « Krisis »

Avec la distance historique, mais aussi le recul aménagé tant par la tradition du mouvement phénoménologique que par celle des grands commentateurs de l'œuvre de Husserl — et l'on sait que Paul Ricœur occupe dans les deux traditions une place éminente —, il n'est plus nécessaire, croyons-nous, de reprendre une discussion approfondie des thèmes et problèmes déployés et soulevés par la *Krisis*, mais il est possible, désormais, de relire ce grand texte tout en sachant les apories métaphysiques ou les impasses classiques qu'il charrie, en ayant conscience de ce qu'il y a encore en fait d'onto-théologique dans l'œuvre de Husserl, pour plonger au cœur même du véritable problème phénoménologique qui y est posé — et qui, à l'évidence, n'y a pas trouvé de traitement satisfaisant. Plutôt donc que relire la *Krisis* pour en accuser les faiblesses évidentes, ce qui risquerait de nous faire évacuer le bébé (la phénoménologie) avec l'eau du bain, nous préférons la reprendre en poursuivant l'inspiration phénoménologique au-delà de ce qu'elle fut pour Husserl lui-même — mais aussi pour Heidegger —, dans un au-delà de la phénoménologie historique qui, cependant, ressort encore, à nos yeux, de la problématique phénoménologique, et est peut-être susceptible de lui rendre de sa vigueur — et sur ce point, Paul Ricœur a ouvert la voie, dans un article de 1980 intitulé : « L'originaire et la question-en-retour dans

* Chargé de cours titulaire à l'Université libre de Bruxelles (épistémologie, métaphysique). Chercheur qualifié au FNRS. Auteur notamment de *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, et *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, 1988.

la *Krisis* de Husserl¹ », où il distingue très rigoureusement et très judicieusement la « fonction épistémologique » et la « fonction ontologique » du retour au monde de la vie, « l'idée de science "étant" originaire *en un autre sens* que le monde de la vie (*ibid.*, p. 295, nous soulignons). »

Rouvrons en effet le texte de *L'origine de la géométrie*, l'un des essais les plus denses et les plus riches du groupe de manuscrits husserliens appartenant à l'époque de la *Krisis*. Dans un passage où il en vient à considérer l'activité « logique » liée au langage², Husserl déclare que les propositions (linguistiques, logiques) « se donnent elles-mêmes à la conscience comme des conversions reproductives (*als reproduktive Verwandlungen*) d'un sens (*Sinn*) originaire, engendré (*erzeugt*) par une activité originaire effective, et [qu']elles renvoient donc en elles-mêmes à une telle genèse » (*ibid.*, p. 192). Et il distingue aussitôt la sphère de « l'évidence logique » (où jouent la déduction, l'inférence) de la sphère des « activités constructives » qui opèrent avec des idéalités géométriques qui, logiquement « élucidées », « n'ont toutefois pas été portées à l'évidence originaire » (*ibid.*). Relevons déjà le fait très important que, pour Husserl, un édifice scientifique tel que la géométrie ne se réduit pas essentiellement à une théorie hypothético-déductive, en ce qu'elle comporte une irréductible part de construction. On pourrait s'interroger sur la légitimité d'un tel point de vue opposé en principe à l'esprit des démarches contemporaines d'axiomatisation, si Husserl n'ajoutait, dans une parenthèse capitale, ceci que nous citons *in extenso* : « L'évidence originaire ne peut pas être interchangeée avec l'évidence des "axiomes" ; car les axiomes sont principiellement déjà les résultats d'une formation du sens (*Sinnbildung*) originaire et ont cette formation elle-même toujours déjà derrière eux » (*ibid.*, p. 192-193).

Texte capital, car il précise bien qu'il faut distinguer à l'origine entre l'évidence logique des propositions, y compris des axiomes, et l'évidence originaire des « formations de sens » originaires qui, toujours déjà, les précèdent. Il y a, préalablement à l'institution (*Stiftung*) d'un corpus scientifique de propositions — qui feront l'objet des « sédimentations », donc des « passivités » où le corpus tend à dégénérer en corpus « technique » —, tout un *travail de sens* (*Sinnbildung*) qui, on le sait, chez Husserl, doit trouver son ancrage concret dans la *Lebenswelt*. Et toute la « crise » vient, l'ensemble du texte le montre, de ce qu'il y a, entre l'évidence logico-linguistique et l'évidence originaire de la *Sinnbildung*, un irréductible *hiatus* qui est en fait responsable de la « substruction », de ce que l'univers (qui n'est pas le monde) des idéalités logico-mathématiques (y compris de l'espace homogène et isotrope, mais aussi, ajoutons-nous, du temps uniforme et unilinéaire), se substitue à l'épaisseur concrète de la *Lebenswelt* par une sorte de subtile « subreption transcendantale » (expres-

1. Republié in *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, p. 285-295.

2. *L'origine de la géométrie*, traduction française J. Derrida, PUF, coll. « Epiméthée », Paris, 1962, p. 190 sq.

sion que nous reprenons de Kant) où cette épaisseur, proprement phénoménologique, se dissout.

Tel est, à nos yeux, très simplement, le problème central de la *Krisis*. Car, nous allons tâcher de le montrer, il est en quelque sorte la matrice des autres. Et il faut reconnaître à Husserl la force de l'avoir posé — n'oublions pas qu'il était à la fin de sa vie — même s'il ne lui a pas donné de traitement réellement satisfaisant. S'il y a en effet un tel hiatus, une véritable *lacune* dans la continuité phénoménologique, il n'y a pas de passage continu qui soit praticable de la *Lebenswelt* à l'univers de la science, mais seulement, peut-être, une *critique* mutuelle de l'une par l'autre, dans une démarche « en zig-zag » où le sens de l'une doit pouvoir critiquer le sens de l'autre, mais aussi l'éclairer sans s'y réduire. On sait toutes les difficultés et tous les paradoxes que rencontre Husserl à vouloir définir la phénoménologie transcendante comme une science (éidétique) fondée sur l'autre type d'évidence, celui de la *Sinnbildung* originaire et préscientifique : c'est que, pour lui, la géométrie (et en principe, ce qui est beaucoup plus problématique, toute science de la nature) devant se fonder dans une éidétique des formes et figures prises dans la spatio-temporalité pure, et la « science » de la *Lebenswelt* devant pareillement se fonder dans une éidétique, on ne voit pas très bien ce qui peut les distinguer l'une de l'autre, et donc conjurer le risque de la « substraction » au niveau même de la *Lebenswelt*, sinon que les *éidè* du « monde de la vie » sont irréductiblement travaillés par de l'indéterminité, par des multitudes de potentialités non actualisées, par du « flou éidétique », et que les *éidè* logico-mathématiques sont absolument (infiniment) fixés dans leur détermination exacte et infinie. Mais alors, précisément, rien ne préserve le champ transcendantal de la *Lebenswelt* d'être réassimilé à quelque chose comme la « subjectivité » avec la relativité de ses imprécisions — rien ne préserve la *Lebenswelt* d'une appréhension *déficiente*, alors même qu'il n'y a de science que de l'universel.

En ce sens, il manque à Husserl, comme le dernier Merleau-Ponty l'avait déjà indiqué, et comme j'ai tenté de le montrer ailleurs³, une *nouvelle éidétique* ou un tout nouveau mode de l'éidétique, qui distingue celle-ci de l'éidétique où se fondent, ou plutôt *s'instituent* les idéalités logico-mathématiques. Même si cela a déjà été amplement montré, il convient de rappeler que la phénoménologie est conduite à se manquer tant qu'elle se vise comme science : car cette visée n'est rien d'autre que celle qui, par un passage indu, et nécessairement métaphysique, aspire à combler le *hiatus* que nous avons signalé. Nécessairement métaphysique, car nécessairement *construit*, pour les besoins de la cause, sous le signe de la tautologie que nous nommons symbolique : il suffit de se donner *d'avance*, sans avoir l'air de le faire, les moyens pour que le passage soit praticable, ce qui « marche » toujours à condition de se donner dans l'« avant » de la *Sinnbildung* tout juste ce qu'il faut pour le retrouver dans l'« après » logico-scientifique. Cir-

3. *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*

cularité dont il nous faudra interroger le statut, que nous désignons par « circularité symbolique », et que nous ne confondons pas avec la « circularité herméneutique », qui serait plutôt liée à ce que nous désignons par démarche « en zig-zag » — que Husserl, déjà, a pratiquée.

L'idée, par conséquent, que la phénoménologie puisse s'ancrer dans l'évidence originaire d'une *Lebenswelt* absolument donnée comme en spectacle (éidétique), cette idée est comme l'illusion transcendantale de la phénoménologie. On sait que, de manière très kantienne, Husserl convertit cette illusion transcendantale en idée régulatrice, en horizon téléologique de la phénoménologie. Mais cette manière de penser est encore boiteuse s'il s'agit par là de l'idée de réduire progressivement le « flou éidétique » habitant la *Lebenswelt*, car c'est comme si, à l'infini, les deux parallèles constituées par la phénoménologie et les sciences exactes devaient se rejoindre. Nul doute que ce ne soit là ce qui constitue encore l'horizon métaphysique de la *Krisis*. Mais il y a autre chose, qui se joue dans les profondeurs du texte, et qui s'avère avoir un tout autre sens. Il y a, en particulier dans *L'origine de la géométrie*, l'épreuve concrète, par Husserl, que le *hiatus* ou la *lacune* sont irréductibles, qu'il y a une *déperdition de sens* radicale entre la « vivacité » de l'évidence phénoménologique originaire et la « mort » relative du sens (dans les « sédimentations » et les « passivités ») à l'œuvre au sein des propositions logico-mathématiques, et que c'est cette déperdition radicale, sorte de crise originaire du sens, qui est à l'origine, sinon de l'Histoire comme telle (elle requiert une reprise responsable de la *question* du sens et de sa déperdition), du moins de ce que nous nommerons la *dérive historique du sens*.

Dans ce cadre, la téléologie, dont on sait toute l'importance dans la *Krisis*, n'est plus seulement liée à l'effort (vain) de faire se rejoindre deux parallèles en un infini encore mathématique (car *posé* comme point de rencontre idéal), mais encore et surtout, joue comme *téléologie du sens*, du sens qui s'est perdu dans la lacune, et sur lequel il s'agit de s'interroger par la « question en retour », par la *Rückfrage*, en sachant qu'il n'est pas saturable par l'évidence d'une positivité éidétique. Il y a Histoire dans la *reprise*, au sein d'un projet de sens, de la *question du sens* qui se pose dès lors qu'il y a conscience de la lacune, de la déperdition de sens. Et sous cet angle, relire la *Krisis* peut encore nous apprendre beaucoup. Dans ce cas, en effet, il ne peut plus être question de parler d'archéo-téléologie chez Husserl, car ce qui fait l'archè du *télos* n'est précisément qu'une *lacune*, un *vide*, un *hiatus* qui ne se reprend qu'en se réfléchissant au sein d'un *télos*, non pas comme *éidos* métaphysique, mais comme *question* in-finie, indéterminable, à savoir comme *horizon symbolique de sens*. Et à y bien réfléchir, si cet horizon, comme horizon d'Histoire et d'histoires, est symbolique, rassemblant et orientant l'expérience humaine, c'est qu'il est l'autre pôle de la lacune, de ce qui s'y joue énigmatiquement, à l'écart de l'évidence phénoménologique originaire, en tant qu'*institution symbolique de sens* (ce que Husserl entend le plus généralement par *Urstiftung*). La géométrie, mais aussi, au départ, toute science,

relève d'une institution symbolique (logico-éidétique), et c'est ce qui la rend irréductible, par le hiatus qui s'y révèle, à toute tentative d'« explication » phénoménologique. Ce fait une fois reconnu, il est désormais possible de « relancer » la phénoménologie elle-même puisque, par là, une autre approche de la *Lebenswelt* est possible, plus appropriée parce que non déficitaire.

Quels sont donc, au terme de ce rapide parcours, les problèmes phénoménologiques fondamentaux qui en ressortent *renforcés* ? Bien entendu, ils sont multiples, et recouvrent, en un sens, la plupart des grands problèmes philosophiques. Pour nous y retrouver, et pour faire le point, nous les regrouperons autour de trois axes de questions, où une phénoménologie renouvelée est susceptible d'apporter un traitement original :

1) Qu'est-ce donc que la conscience, et en particulier la conscience transcendante ? Et quel est son rapport d'inhérence au temps originnaire, que ce soit sous la forme husserlienne du présent vivant muni de ses rétentions et de ses protentions, ou sous la forme heideggerienne, finalement assez proche, des trois ek-stases (*Sein und Zeit*) ou des trois dimensions (*Zeit und Sein*) du temps ? Il est caractéristique que la pensée contemporaine, partie de la philosophie de la conscience, c'est-à-dire d'une certaine « idée » de la conscience, se soit vouée à sa « déconstruction » (depuis Husserl et Heidegger jusqu'au « structuralisme ») sans être pour autant parvenue à la comprendre de manière satisfaisante. Sur ce point, une simple indication de Freud, qui fut chez lui une thèse permanente, nous paraît cardinale : la conscience est liée à l'exercice du langage. Donc : quel est le rapport d'inhérence de la conscience au langage, et du temps à l'exercice de la parole ? Et quelle différence y a-t-il entre ce que Merleau-Ponty nommait si bien la « parole opérante », celle qui cherche à dire quelque chose, et l'énoncé logico-éidétique, où les *éidè* sont censés se révéler *tels qu'ils* sont dans le discours logique censé être apophantique ? Manifestement, s'il y a un rapport intime entre la temporalité et la parole, il ne peut s'agir, dans l'un et l'autre cas, de la même temporalité : les *éidè* se *donnent*, dans leur teneur de sens d'être, comme des *idéalités* apparemment délivrées des conditions temporelles de leur apparition dans l'intuition éidétique.

2) De la sorte, cette première question s'articule aussitôt à une seconde qui, en réalité, ne peut être traitée indépendamment. Si l'intuition éidétique paraît *se donner* indépendamment de sa genèse originnaire, en effaçant d'elle-même les traces de son origine, elle partage ce caractère avec tout ce qui relève de ce que nous nommons, de manière très large, *institution symbolique*. Par là, et en généralisant la question, nous entendons tant l'institution d'une langue empirique que celle de « régimes » de pensée (mythique, religieuse, politique, philosophique, etc.), dont le caractère est précisément, tout au moins à titre comparatif, de *se donner* avec un relatif arbitraire (que Saussure, déjà, repérait par la notion d'arbitraire du signe), dans le *découpage* d'unités *signifiantes*, avec l'effacement de leur propre origine. A ce titre, l'éidétique husserlienne, coextensive d'une logicité pure du

langage qui se prétend apophantique, procède elle-même, nous allons y venir, d'une institution symbolique particulière du langage, qui est celle du logico-grammatical en tant que lié au métaphysique. Pour peu qu'il soit envisagé dans sa dimension la plus générale, le problème du *hiatus* que nous avons relevé dans *L'origine de la géométrie* est donc le problème de la lacune qu'il doit y avoir entre le champ phénoménologique d'une *Sinnbildung* à même le temps phénoménologique de la conscience et le champ symbolique de propositions logiques énonçant des états-de-choses éidétiques, c'est-à-dire des idéalités géométriques symboliquement *instituées* ; c'est donc, en général, la question posée par le rapport entre champ phénoménologique *concret* et champ de l'institution symbolique. Certes, ce dernier n'est pas homogène, on le sait. Il n'est pas réductible à l'institution symbolique de la science, c'est bien le moins qu'on puisse en dire. Mais à l'égard de la diversité des institutions symboliques, la dimension proprement phénoménologique peut jouer le rôle *d'instance critique* qui, répondant à la lacune de sens, peut relancer, dans un projet historique de sens, la question inépuisable, car non saturable, *du sens* d'une institution symbolique. Avec l'aporie corrélatrice, dont nous ne pensons pas qu'elle soit intraitable, mais susceptible, au contraire, d'ouvrir l'horizon de la question, que le langage de cette dernière n'est pas lui-même entièrement réductible aux termes de l'institution symbolique interrogée. Cette seconde question est donc corrélatrice de la première dans la mesure où elle conduit à s'interroger sur la *phénoménalité* du langage, sur ce qu'il en est des *phénomènes* de langage à l'œuvre au moins en creux dans toute parole (et écriture) prononcée en langue articulée. Or, nous allons tenter de le montrer brièvement, un phénomène de langage est aussi un *phénomène concret de temps (et d'espace)*, qui ne se réduit pas à la forme unilinéaire du temps phénoménologique classique, lequel engendre les apories admirablement mises en évidence par P. Ricœur dans *Temps et récit*.

3) Si ce que nous nommons dimension phénoménologique peut jouer le rôle d'instance critique quant à l'interrogation du sens d'une institution symbolique, et si, corrélativement, cette interrogation s'effectue sous l'horizon, qui fait histoire, d'une *téléologie du sens* qui est tout autre chose qu'une finalité au sens classique, nous sommes conduits à réinterpréter, comme nous l'avons fait ailleurs⁴, le cadre kantien des trois *Critiques* en profondeur, pour l'élargir aux dimensions d'une matrice transcendantale générale de l'interrogation philosophique, débordant, en la généralisant, la définition kantienne trop étroite de la pensée en termes de jugement. Ainsi, à ce que Kant entend par jugements déterminants, nous faisons correspondre la part déterminante (mais variable) des découpages du champ phénoménologique en unités signifiantes que l'institution symbolique y imprime pour ainsi dire aveuglément, dans la lacune. Car cette part est bien, comme Kant l'avait vu à propos de la science (la physique),

4. In « Métaphysique et phénoménologie », *La Liberté de l'esprit*, n° 14, hiver 1986/87, Hachette, Paris, p. 99-155.

« spontanée » et « aveugle » (sans intention), et elle nous livre des déterminités, perçues comme empiriques dans la mesure même où elles *se donnent* dans l'expérience en l'absence de leur origine. Mais s'il n'y avait que cela dans l'institution symbolique, celle-ci nous livrerait à une dispersion à l'infini (une « dissémination ») du sens en unités signifiantes, et nous serions tout aussi aveugles que les découpages. Il y a donc aussi une part, tout d'abord obscure, du sens, qui se perd dans cette dispersion, mais qui se reprend dans la réflexion téléologique *du sens*, expression générale, pour nous, de ce que Kant entendait par « jugements téléologiques réfléchissants ». Cette réflexion, qui correspond à ce que nous entendons par part réfléchissante de l'institution symbolique, n'est pas déterminante puisqu'elle procède elle-même des découpages pour en interroger l'apparent arbitraire : elle y est donc liée par une déformation cohérente, mais pas absolument inféodée puisqu'elle est avant tout interrogation, quête *in-finie* du sens *en vue de lui-même*. En dernier lieu, par conséquent, cette quête ne peut s'ouvrir à elle-même en tant qu'*in-finie* que si elle s'ouvre d'un seul et même mouvement à l'arbitraire apparent des découpages déterminants et à ce que ceux-ci laissent d'*indéterminé quant au sens*. C'est donc l'appréhension au moins latérale de l'*indéterminité comme telle* qui ouvre à la réflexion téléologique dans son sens général : or cette indéterminité, que Husserl plaçait, dans la *Krisis*, au champ de la *Lebenswelt*, mais qu'il s'ôtait en même temps tout moyen de réfléchir, Kant la reconnaît explicitement, dans la troisième *Critique*, dans l'analyse des jugements esthétiques réfléchissants, qui mettent en œuvre une réflexion *sans concept* du *phénomène* (le beau et le sublime). A ceux-ci, nous faisons donc correspondre la réflexion phénoménologique proprement dite comme réflexion sans concept des phénomènes, où les phénomènes, dans leur indéterminité *radicale*, se phénoménalisent, aux limites des phénomènes de langage et des phénomènes hors langage. Par là, quelque chose de la structure profonde de la *Krisis* est exhibé : c'est parce que le champ phénoménologique de la *Lebenswelt* est, plutôt que le champ de l'imprécision ou du flou éidétique, le champ de l'indéterminité *radicale*, qu'il ouvre l'institution symbolique — y compris celle du monde commun qui est toujours déjà symboliquement institué par la langue, l'institution socio-politique, religieuse, etc. — à la possibilité de sa propre interrogation quant à son sens. Pour reprendre l'expression kantienne, c'est la réflexion esthétique sans concepts des phénomènes qui *prépare* à la réflexion du sens de l'institution symbolique dans ses termes mêmes, mais légèrement décalés, ou secrètement revivifiés par la dimension phénoménologique en tant que dimension d'indéterminité ; et c'est cela qui fait que cette réflexion est *historique*, au moins en tant qu'elle est *créatrice* de sens, et d'un ou de sens recevables dans l'institution symbolique elle-même, sans que cela signifie pour autant, selon ce qui serait une sorte de retour au mode métaphysique de penser, que ce ou ces sens soient eux-mêmes phénoménologiquement *dérivables*. Dans ce que nous proposons, il faut garder fortement *présents* à l'esprit les grands *interdits* kantiens, qui doivent nous garder du dogma-

tisme : de la réflexion phénoménologique sans concept à la réflexion téléologique du sens (et des sens), il n'y a pas plus de passage réglé que de cette dernière à la part déterminante, le dogmatisme métaphysique classique n'étant finalement rien d'autre que la subreption par laquelle la réflexion se mue en détermination, par laquelle donc le sens qui n'est que comme réfléchi sous l'horizon de sa question se mue en teneur de sens, en signification, censée correspondre à un être intuitionnable. Nous problématiserons cette question en réexaminant, pour l'essentiel, le cas de l'origine de la géométrie tel qu'il se présente chez Husserl, mais on aura vu, déjà, que ce troisième axe de nos questions ne se dissocie par des deux autres.

Le simple énoncé de ces trois axes de questions est loin de se suffire à soi-même puisqu'il en suscite une foule d'autres, que nous voudrions, au moins, tenter de regrouper comme celles qui nous paraissent constituer, aujourd'hui, à la relecture de la *Krisis*, quelques-unes des questions phénoménologiques fondamentales. Tentons donc de les discipliner selon une sorte de progression.

II

Conscience, temps et langage

La première question phénoménologique fondamentale issue de la *Krisis* est celle de la *Sinnbildung* vivante et originaire qui est censée se « donner » dans l'évidence originaire, c'est-à-dire dans un présent vivant muni de ses rétentions et de ses protentions. Il faut remarquer tout de suite que la forme du présent vivant est trop uniforme et uni-linéaire pour être en mesure d'accueillir la *diversité* des « formations de sens » originaires, et qu'à cet égard, il y a toutes les chances qu'elle soit déjà *abstraite* de ce qui doit bien constituer, chaque fois, la temporalité concrète de la *Bildung* qui a lieu dans la *Sinnbildung*. Par ailleurs, cette temporalité concrète est celle de la constitution d'un *sens*, et à cet égard, elle n'est pas nécessairement déployée dans une parole articulée, énoncée dans telle ou telle langue, mais peut tout aussi bien l'être dans une « séquence » de gestes ou d'actions (par exemple, ceux qui tracent une « figure » géométrique sur le sol, sans pour autant que celle-ci soit instituée comme figure idéale objet de la géométrie). Cela nous conduit à comprendre le langage dans sa teneur *phénoménologique* comme temporalisation/spatialisation chaque fois « spécifique », *singulière*, dont la parole n'est qu'une des manifestations possibles.

En quoi cette temporalisation/spatialisation, qui est chaque fois temporalisation/spatialisation en présence et en conscience, est-elle irréductible, pour une part, à la forme unilinéaire d'une présence munie de ses rétentions et de ses protentions ? Pour le mesurer, tâchons de le montrer sur l'exemple familier de la parole opérante, c'est-à-dire de la parole qui se cherche tout en cherchant à dire quelque chose qu'elle ne sait pas d'avance (comme c'est censé être le cas dans la sphère logique-apophantique). C'est un cas quasi typique où les découpages de la langue instituée sont remis en jeu en vue d'autre

chose qui est le *phénomène* de langage, dont on va voir qu'il est co-extensif du *phénomène* de la conscience, et donc de la présence, mais en un sens élargi. Le propre de la parole qui se cherche tout en cherchant à dire quelque chose est qu'elle s'élançe, pour ainsi dire, en vue de ce « quelque chose » (*etwas*) dont elle a une pré-appréhension sans pour autant savoir précisément en quoi il consiste, et qu'elle se réfléchit en se corrigeant, tout au long de son déroulement, en mesurant ce qu'elle est en train de dire à l'aune de ce qu'elle cherche à dire : elle se clôt ou plutôt s'achève quand ce qui lui paraît comme ce qu'elle a dit lui paraît correspondre, de façon plus ou moins heureuse, à ce qu'elle cherchait à dire. Cela signifie que toute parole est à la fois pro-jet, ouvert sur le futur de ce qu'elle a à dire, que ce futur, déjà, *lui* appartient, et qu'en ce sens, ce futur est un futur protentionnel ; et qu'elle ne peut se mesurer à son futur que si elle s'ouvre, du même mouvement, au passé de ce qu'elle a dit, et qui, de cette manière, *lui* appartient pareillement, constituant dès lors son passé rétentionnel ; la mesure, qui permet à la parole de se corriger dans son exercice, consiste donc en un recroisement des horizons protentionnels et rétentionnels en lequel la parole *réfléchit* le sens déjà déployé au sens qui reste encore à déployer. Mais ce serait déjà une abstraction dangereuse que de penser que ces deux sens sont distincts : ils s'entrappartiennent, se nourrissent l'un l'autre dans ce qui fait la présence *vivante* du sens, non encore résorbé en une teneur isolable de sens, en une signification, mais encore animé par la « directionnalité » de son horizon.

Comme l'a fortement pensé le dernier Merleau-Ponty, la parole opérante est une authentique *praxis* de parole parce que son sens ne se laisse pas réduire au contenu détaché qu'une *theôria*, une intuition (éidétique) puisse contempler. Par rapport à la doctrine phénoménologique classique du temps (Husserl, et aussi, en un sens, Heidegger), cela implique deux choses très importantes :

1) Il n'y a pas *identité de contenu* entre ce qui paraît dans les protentions et ce qui paraît dans les rétentions de la parole, mais recroisement ou chiasme à travers la *distension* sans épaisseur mesurable du présent : celui-ci, en tant que présent vivant en écoulement de la parole opérante, est donc le lieu d'une *distorsion originnaire* entre le sens pro-jeté et le sens retenu, et ce qui fait le sens dans sa *Bildung* est la réflexion, qui n'est pas en miroir, de ces « deux » sens l'un dans l'autre et l'un hors de l'autre.

2) Dès lors, la présence vive du sens n'est pas le miroir où les « deux » sens se répliqueraient purement et simplement pour s'identifier — cela, c'est l'idée, logico-éidétique, sur laquelle nous allons revenir, d'une parole pleine ou « pure » —, mais le *porte-à-faux* où le sens est à la recherche de lui-même, et où le sens-à-venir dans les protentions appartient tout autant au sens que le sens-passé dans les rétentions. N'étant plus le miroir abstrait *entre* les « deux » sens, la présence vive du sens est tout autant *là-bas*, dans les protentions, que *là-bas*, dans les rétentions : le sens global est tout autant dans son à-venir que dans son passé, il ne se laisse pas diviser entre l'actualité

instantanée du présent et les horizons protentionnels et rétentionnels. Bref, le sens est originairement ek-statique horizontal, et, dans cette mesure, réfléchissant. Il se réfléchit dans la distorsion originnaire de la présence en ses protentions et rétentions, et c'est dans cette mesure que la parole opérante est con-science : « savoir » de ce qu'elle a encore à être et de ce qu'elle a déjà été dans le « savoir » mobile de sa *praxis* ; ou plutôt, inscription mutuelle de son pro-jet et de ce qui s'en est déjà accompli dans le cours déjà distendu, déjà étendu, de son accomplissement ; dès lors, non pas déroulement uniforme du temps comme passage sans reste du futur dans le passé, mais, chaque fois, *temporalisation/spatialisation en présence* toujours déjà et encore toujours éclatée (spatialisée) là-bas, en son futur, où elle est déjà présente, et en son passé, où elle est encore présente — l'évidence phénoménologique originnaire de la *Sinnbildung* n'étant rien d'autre que cette « veille » du sens sur lui-même dans son porte-à-faux par rapport à lui-même. Plutôt donc que de la présence ou du présent vivant, nous préférons parler de *phase de présence*, pour indiquer sa structure originairement ek-statique horizontale où se mettent en jeu les trois ek-stases originnaires du temps (Heidegger) dans la temporalisation/spatialisation.

Dès lors, le *phénomène* de langage, dont on voit qu'il est coextensif du phénomène de la conscience, consiste en *phases*, au pluriel, de *présence*. Car, nous le savons tous, nous ne sommes pas toujours en train de *faire du sens*, que ce soit dans nos paroles ou dans nos actions, de faire du temps-espace de conscience dans une phase de présence. Même si, en généralisant, il y a, en notre sens, *phénomène* de langage chaque fois qu'il y a temporalisation/spatialisation en phase de présence, même s'il y a donc phénomène de langage chaque fois qu'il y a *enchaînement* de faits, de gestes, d'actes et de paroles, nous savons que nous n'enchaînons pas toujours, ou plutôt que, le plus souvent, ça ne s'enchaîne pas : l'idée d'un temps uniforme, unilinéaire et infini est déjà une abstraction métaphysique, car il n'y a de temps que s'il y a phases de présence, et celles-ci sont originairement plurielles parce que rien, *a priori*, ne les raccorde les unes aux autres, et parce que les sens qui s'y forment comme au sein de la *Sinnbildung* originnaire sont originairement multiples — ce n'est pas toujours le même sens qui se temporalise/spatialise. Cela, Husserl l'a relevé, mais a toujours échoué à le traiter de manière satisfaisante, par la distinction chez lui factuelle entre la rétention et le re-souvenir : obnubilé par la continuité métaphysique du temps, ce qui l'a conduit à l'idée d'un moi transcendantal enfoui mais éveillé en permanence, il n'a pu penser un temps *lacunaire*, éclaté originairement en phases plurielles de présence.

Et pourtant, à travers mon « histoire interne de vie » (*innere Lebensgeschichte*) (Binswanger), je me sens unique, et à travers son Histoire, une tradition se vit comme unique — ce que la tradition métaphysique a pensé subsumer par l'idée du Tout unique du temps. Nous retrouvons donc l'une des apories de la temporalité relevée par Paul Ricœur. Et, selon ce qu'il donne à entendre, elle est encore plus

radicale, dans notre conception, qu'elle a pu l'être dans la conception husserlienne. La pluralité originnaire des phases de présence ne vient pas seulement, en effet, de leur discontinuité respective, mais plus profondément encore de la multiplicité des sens qui ne peut procéder, de son côté, et telle est notre pensée profonde, que de la multiplicité originnaire des « modes » de temporalisation/spatialisation, ou mieux encore, de la *singularité à l'origine* des phénomènes de langage comme phases de présence. Il n'y a pas qu'une seule manière de faire du sens parce qu'il n'y a pas qu'une seule manière de temporaliser/spatialiser en langage — ou, ce qui revient au même, parce qu'il n'y a pas de sens vivant (au sens que nous avons défini) qui soit univoque, susceptible d'être réfléchi dans un cogito et d'être intuitionné par tout un chacun comme le même *eidōs*.

Sans pouvoir entrer, ici, dans les profondeurs du problème⁵, ajoutons néanmoins ceci pour préciser encore ce que nous entendons par phénomène de langage. Si, dans une phase de présence, quelque chose (*etwas*) se dit de quelque chose (*etwas*), et si le « quelque chose » n'est pas une chose (*Ding, eidōs*) mais du sens qui, en se temporalisant/spatialisant, s'enchaîne au sens, c'est que, dans le dire effectif, dans le travail de formation du sens, le sens entre en chiasme avec lui-même, et, dans une *Bildung* qui est *Ein-bildung*, se schématise tout au long de la phase de présence, donc aussi *dans* ses protentions et ses rétentions, en un *phénomène* de langage qui n'est pas simplement la répétition de lui-même, mais *ouverture à autre chose* que lui-même, qui n'est donc pas de langage, mais *hors-langage*. Aussi curieux que cela puisse paraître, le chiasme du sens dans le phénomène de langage — qu'il ne faut donc pas confondre tout simplement avec telle parole proférée ni avec tel enchaînement signifiant d'actes et de paroles — est chiasme d'un sens repris, car réfléchi, dans la phase de présence de langage, et d'un sens qui y échappe parce que, d'une certaine manière, il échappe à la temporalisation/spatialisation en présence.

Ce sens hors-langage est ce que nous appelons le sens radicalement barbare, ou, pour parler comme Merleau-Ponty, le sens phénoménologique sauvage des phénomènes qui sont phénomènes-de-monde, hors langage⁶, et qui relèvent de ce que nous nommons *l'inconscient phénoménologique* — que Husserl a touché avec la problématique de la « synthèse passive » (passive, précisément, eu égard à l'activité de la conscience, de sa temporalisation/spatialisation), et qu'il ne faut pas confondre à son tour avec l'inconscient symbolique de la psychanalyse (Lacan). Ce qui caractérise ce sens hors-langage, et qui fait que, même pris comme phénomène de temporalisation/spatialisation, le langage touche, dit « autre chose » que lui-même, est sa dimension d'*absence* par rapport à la présence, son épaisseur d'absence qui le fait s'évanouir chaque fois que nous cherchons à le dire dans une présen-

5. Voir notre étude : « Phénoménologie, métaphysique et poétique », à paraître en 1988 dans le numéro des *Études phénoménologiques* (Ousia, Bruxelles) consacré à « Phénoménologie et poétique ».

6. Voir *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*

ce qui *fait* du sens-de-présence, c'est-à-dire du temps et de l'espace. Non pas qu'il soit indicible ou ineffable puisque le phénomène de langage le dit en le touchant, mais qu'il soit à la limite instable et insituable du dire en tant que repris et réfléchi dans la phase de présence, et que, par cette limite invisible et radicalement indéterminée, il entre déjà dans une temporalisation/spatialisation que nous nommons proto-temporalisation/proto-spatialisation parce qu'il se tient irréductiblement à l'écart de la phase de présence.

Si l'on y réfléchit bien, c'est cet écart, et seulement lui, qui préserve la parole opérante de s'effondrer dans le simple énoncé logique d'un état-de-choses éidétique, donc qui la maintient dans ce que nous avons nommé son *porte-à-faux*. La parole, ou tout enchaînement déjà de langage, n'opère, n'est autre chose que la transcription improductive d'un état-de-choses déjà « enregistré », que si elle est maintenue à l'écart d'elle-même par cet écart. Ce qui signifie que c'est celui-ci qui est à l'origine phénoménologique de la « distension » de la présence, que c'est par lui que le phénomène de langage ne se réduit pas à un présent quasi ponctuel ouvert sur ses rétentions et ses protentions, mais est en réalité, comme Husserl a été sur le point de l'entrevoir, une phase où le présent est toujours déjà éclaté au futur et au passé, un *rythme global* de temporalisation/spatialisation où les présents, les points-source de la temporalité (métaphysique) sont originairement multiples et disposés sur plusieurs portées, *comme* dans une partition musicale. Et si le dire dit « autre chose » que lui-même, c'est que, la parole poétique le montre, dans ce rythme résonne aussi le rythme sauvage de proto-temporalisation/proto-spatialisation du sens hors-langage qui cherche à se dire dans le sens-de-langage.

De cette manière, le phénomène de langage est le rythme de temporalisation/spatialisation qui tient en chiasme le rythme hors-langage du phénomène-de-monde hors-langage et le rythme de la parole prononcée effectivement audible, ou des enchaînements de faits et gestes effectivement visibles. S'il y a diversité originaire des sens se faisant dans la *Sinnbildung*, c'est qu'il y a diversité originaire des rythmes de langage, et, dans cette mesure, diversité originaire des rythmes proto-temporels/proto-spatiaux des phénomènes-de-monde hors langage. De cette manière, pour en revenir à la *Krisis* de Husserl, avant que, dans la tradition théologique judéo-chrétienne, ou dans la tradition métaphysique grecque, le sens ne soit explicitement réfléchi *comme tel*, c'est-à-dire comme *le sens même du sens* (sens du divin dans un cas, sens de l'être, dans l'autre), ce qui, on le sait, même si c'est d'une extrême complexité, fait Histoire, nous sommes originairement aveugles à ce qui fait du sens, ce pourquoi le sens phénoménologique originaire de la *Sinnbildung* originaire est évanescant, insaisissable, disparu avec la phase de présence aussitôt qu'apparu : tel est sans doute le motif phénoménologique, qui n'a rien à voir avec une quelconque dérivation, de l'*institution symbolique*, tant celle de la langue articulée que celle du socio-politique, du religieux, du philosophique, du scientifique, etc. — comme si le temps lacunaire des phases de présence plurielles et respectivement discontinues était

la matrice phénoménologique de la lacune où s'institue toute institution symbolique comme *détermination* reconnaissable du sens en significations et reprise du sens qui s'y perd sous l'horizon de la question du *sens du sens* (laquelle est aussi celle du non-sens relatif des significations dispersées).

Avant de passer à la question phénoménologique de l'institution symbolique, il convient donc de souligner que la question husserlienne de la *Sinnbildung* originale se dédouble en la question du sens sauvage hors-langage, qui est la question de l'inconscient phénoménologique, en lequel se joue déjà une proto-temporalisation/proto-spatialisation où il faudrait reprendre autrement la question husserlienne des synthèses passives, et la question du sens-de-langage, habitée à *distance* par le premier, mais au moins, si le phénomène de langage l'est bien de langage, de manière *harmonique* dans la « résonance » dont nous avons parlé. Il en résulte qu'il faut concevoir le logos dans sa « couche » originale autrement que comme un enchaînement logique nivelé et unilinéaire, c'est-à-dire, pour reprendre une belle expression de H. Maldiney, comme *logos harmonique* — comme rythme quasi musical dont les références sont originellement multiples et de divers types, infiniment plus riches, donc, que la simple référence logique de la nomination ou de la nominalisation. Et cela doit faire perdre tout espoir de retrouver, à ce niveau de profondeur phénoménologique, l'univocité d'un quelconque sens monnayable, pour ainsi dire, en significations.

III

La question phénoménologique de l'institution symbolique

Le second problème phénoménologique fondamental issu de la *Krisis* est celui qui concerne l'institution symbolique. Ses deux caractères phénoménologiques les plus apparents sont le fait qu'elle paraît toujours déjà *donnée*, et donnée avec l'effacement de sa propre origine, dont il ne reste plus, pour ainsi dire, que la question. Il ne peut s'agir, ici, dans cette brève présentation, de traiter en général le problème aussi divers que complexe de l'institution symbolique, elle-même très diverse et très complexe. Nous nous bornerons, pour l'illustrer, au traitement en ébauche de la *question* de l'institution symbolique, chez Husserl, du langage métaphysique, comme institution du logos logico-éidétique, dont on a vu que, jusque dans la *Krisis*, le fondateur de la phénoménologie n'a jamais pu se libérer effectivement. C'est donc quelque chose du passage de la *Sinnbildung* originale à la « sédimentation » en propositions logiques ou en axiomes que nous voudrions ici mettre en perspective pour la problématiser.

Tout d'abord un mot quant au caractère de « donation » : il va de soi, d'après ce qui précède, que le sens se formant dans la *Sinnbildung* est irréductible à une pure et simple donation dans une intuition en présence. Car si l'écart travaille la *praxis* phénoménologique de langage en l'ouvrant au porte-à-faux de sa temporalisation/spatialisation en phase rythmique de présence, cela signifie que l'harmonie du

logos harmonique n'est jamais *donnée* dans une intuition, mais précisément, toujours « en train » de *se faire*, comme le temps et l'espace de la conscience, habité, au creux de lui-même, de l'*absence* du sens-de-monde hors-langage, qui est justement l'*absence de donation* originaire. Les mondes originairement multiples du champ phénoménologique, les phénomènes-de-monde, ne font jamais que *s'annoncer* dans une sorte de prémonition transcendante, ou s'évoquer dans une sorte de réminiscence transcendale, elles-mêmes aux confins insituables de la conscience et de l'inconscient phénoménologique. Et si le sens-de-langage comme sens-de-conscience est sens « vivant » en tant que sens directionnel, et *indirect* dans cette directionnalité même, il est habité de l'*intérieur* par ces confins, et c'est ce qui fait, en l'occurrence, la distorsion originaire de son phénomène. Dans le sens phénoménologique de la *Sinnbildung*, il y a donc, pour ainsi dire, autant de non-donation que de donation : son évidence est en quelque sorte une évidence trouée d'absences, une évidence éclatée, fragmentée ou en haillons, et c'est ce qui la rend distincte de l'évidence censée être pleine et univoque, du logico-éidétique, même si elle aussi est *une*, avec la phase de présence où elle se constitue. Et c'est sans doute pour avoir voulu réduire la première à la seconde que Husserl a manqué, comme un paradis toujours déjà perdu (nous reprenons la belle expression de P. Ricœur), la dimension proprement phénoménologique de la *Lebenswelt*.

Que se passe-t-il, en effet, du point de vue phénoménologique, avec l'institution du logico-éidétique ? La grande idée de Husserl, depuis les *Recherches logiques* jusqu'à *Expérience et jugement*, est que le logique pur, quand il est cognitif, c'est-à-dire quand l'intention de signification logique se remplit par un contenu éidétique intuitif, est apophantique, révèle l'être, les êtres (*Wesen*) et leurs structures tels qu'ils sont. Dégagé des obscurcissements et des équivoques de la langue et du discours communs, le logique pur, la couche purement logique de tout langage, est censé se révéler comme articulation purement logique de significations dont les teneurs de sens respectives (les « sens remplissant » les intentions de signification) sont censées être identiques aux teneurs de sens d'être elles-mêmes censées apparaître à même les objets de la connaissance. Cette *identité* entre l'*unité* d'un sens remplissant relevant de ce qui est pensé dans la pensée et l'*unité* d'un sens d'être intuitionné comme *eidos* à même l'objet, relève de ce que nous nommons *tautologie symbolique*. Terme que nous justifions doublement, d'une part parce qu'il ne s'agit pas d'une tautologie logique indifférente à son contenu, d'autre part en ce qu'elle est coextensive d'une sorte de « foi » symbolique et de circularité : la « foi » symbolique est « foi » en la nature apophantique du logique pur, en l'identité des teneurs de sens logiques et des teneurs de sens éidétiques censées relever de l'intuition ; la circularité réside en ce que nous ne disposons d'aucun moyen de savoir si c'est le logique pur en son institution symbolique qui règle l'intuition éidétique ou si c'est l'inverse. Il est paradoxal que la phénoménologie ait commencé, avec les *Recherches logiques*, par la « redécouverte » de ce qui constitue,

chez Platon et Aristote, l'institution symbolique du logos logique de la métaphysique, puisque son effet est que la singularité proprement phénoménologique des phénomènes y est toujours déjà recouverte par le « réalisme métaphysique » des essences ou des *éidè*, puisque les phénomènes s'y évanouissent toujours déjà dans l'*éidétique*.

C'est cela qui, sans doute, a motivé le rêve husserlien de la phénoménologie comme « science rigoureuse ». Mais, ce qui est encore plus étonnant si l'on y réfléchit, c'est que la conception husserlienne de l'*éidétique* est coextensive de sa conception du temps : comme tout se joue dans l'identification qui a lieu dans la tautologie symbolique, le temps est d'abord temps de l'identification, temps où la teneur de sens logique se réfléchit *en miroir* dans la teneur de sens d'être (*éidétique*) (cf. *Ideen* I, § 124), dans une mise en image qui est du même coup mise en forme conceptuelle, et où le logos purement logique est en réalité « improductif », puisqu'il se borne à « exprimer » ce qui est censé être déjà là. Dès lors, d'une part, et comme chez Fichte dans la *Wissenschaftslehre* ou comme chez Frege dans son œuvre logique, la réflexion est « réflexion abstractive » ou « abstraction réfléchissante » de la tautologie symbolique — elle n'est pas, en elle-même, génératrice de sens —, et d'autre part, en tant que réflexion en miroir, elle n'est que la réflexion réciproque d'un passé dans un futur (il faut exprimer ce qui a été intuitionné) et d'un futur dans un passé (ce qui est à exprimer comme contenu *éidétique* doit être reconnu dans le passé de l'expression logique). Cet ajustement mutuel du concept (logique) à l'intuition (*éidétique*) s'effectue au sein du présent vivant qui tient tout cela ensemble, comme ses rétentions et ses protentions, et ce temps miroir est donc nécessairement, pour une part de lui-même, temps de la *répétition* du présent, uniformité où tout contenu *éidétique* est en droit identifiable dans son concept.

Il y a donc, quant aux teneurs de sens, *identité* des rétentions et des protentions, et c'est ce qui fait l'uni-linéarité et l'uni-formité de ce « temps », en réalité abstrait de la temporalisation, et pour cette raison, comme le dit parfois Husserl, « intemporel » : c'est toujours, dans l'abstraction réfléchissante, un contenu (devenu *a priori* quelconque) qui s'écoule uniformément dans le flux continu du temps. Et si le contenu *éidétique* peut y être envisagé comme *a priori* quelconque, c'est qu'il est lui-même au moins relativement hors-temps, intemporel ou supra-temporel. Ce qui ne se comprend plus, dès lors, c'est la « distension » du présent vivant étalé entre ses horizons de rétention et de protention : pour y accéder, il est très caractéristique que Husserl doive faire appel aux synthèses passives, à une hylétique de la temporalité originnaire, mais au prix de cette aporie, intraitable pour lui, qu'il y a *a priori* une multiplicité hylétique originnaire en droit constitutive d'une temporalité multi-dimensionnelle⁷, qui conteste du dedans l'uni-formité unilinéaire de la temporalité phénoménologique réfléchie par lui dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*.

7. Cf. *Analysen zur passiven Synthesis*, hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. XI, M. Nijhoff, La Haye, 1966, et notre étude citée : « Phénoménologique, métaphysique et poétique ».

Cela nous fait comprendre deux choses. Tout d'abord, que la *lacune* que nous avons relevée entre la *Sinnbildung* originaire et sa mise en forme de proposition logique procède de la tautologie symbolique en tant qu'*identification* (de ce qui est censé être pensé et de ce qui est censé être), et que cette identification est elle-même coextensive de l'institution, à l'intérieur du langage commun symboliquement institué en langue commune, du *logos* logique où une part du premier est déterminée tout en étant abstraite, ce qui permet au moins de fixer une part du sens, ou plutôt des sens multiples « véhiculés » par le premier. Ensuite, que cette lacune est aussi une lacune quant au temps, ou plutôt quant à la temporalisation/spatialisation de la parole opérante, qui est coextensive d'un *court-circuit* de son porte-à-faux fondamental, et par là, de la « foi » en la supra-temporalité ou l'intemporalité. Nous comprenons par là même que c'est autant l'impression de la fixation des sens en significations que la foi symbolique en leur intemporalité qui sont constitutives, ou plutôt instituanes de ce que Husserl nommait, dans la *Krisis*, la *substruction* : l'univers, qui n'est déjà plus le monde au sens phénoménologique, des *éidè* et des états-de-choses éidétiques, se substitue à la *Lebenswelt* phénoménologique parce qu'il se réfléchit en miroir dans la pensée (le concept). En ce sens, en rencontrant, dans la *Krisis*, le problème de la substruction, Husserl a sans doute rencontré l'aporie fondamentale de toute sa pensée, le cercle où il s'est toujours déjà piégé — dès les *Recherches logiques* où c'est une éidétique des « vécus » de la connaissance qui doit permettre de dégager la connaissance effective comme éidétique. Ce pourquoi nous pensons que ce qui a toujours manqué à la phénoménologie « historique », c'est une éidétique sans concepts, adaptée à la réflexion esthétique sans concepts des phénomènes dans leur irréductible singularité ou leur radicale contingence⁸.

Il y a donc, par rapport au porte-à-faux fondamental de la temporalisation/spatialisation en langage, donc par rapport à ce que Heidegger eût pu nommer la maturation in-finie du temps, quelque chose, dans l'identification au lieu de la tautologie symbolique entre pensée et être, de profondément *pré-maturé*. Mais d'autre part, comme cette maturation du temps, qui est maturation du sens, est in-finie, sans limite assignable qui ne soit prématurée, et comme elle l'est du sens phénoménologique sauvage des phénomènes-de-monde hors langage, on peut dire tout autant que ce dernier est à la fois pour toujours *immémorial*, enfoui dans un passé transcendental qui n'a jamais eu le temps de mûrir dans une phase de présence, et à jamais *immature*, indéfiniment reporté dans un futur transcendantal qui n'aura jamais le temps de mûrir dans une présence. Si l'évidence phénoménologique originaire de la *Sinnbildung* est, comme nous l'avons dit, lacunaire ou en haillons, c'est qu'elle est, en tant que temps-espace concret de langage et de conscience, vie du sens comme maturation indéfiniment en porte à faux par rapport à l'immémorial et immature des phénomènes-de-monde hors-langage, et par rapport à ce qu'il y

8. Cf. *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., en particulier l'introduction.

a toujours de pré-maturé dans la tautologie symbolique entre penser et être. Les apories du temps phénoménologique remarquablement relevées par P. Ricœur dans *Temps et récit* seront peut-être devenues moins intraitables par la phénoménologie si nous ménageons en elle la pensée que le sens, certes, est toujours plus ou moins harmonique, mais qu'il est en même temps toujours travaillé par les dissonances entre différents *rythmes* de temporalisation/spatialisation, et que, si nous nous reconnaissons, avec l'épaisseur concrète de notre condition d'hommes, avec l'énigme de notre vie, à ces trois « niveaux » de l'immémorial/immature, de la maturation sans fin, et du prématuré, c'est parce que, peut-être, nous ne vivons comme des hommes, et non pas tout simplement comme des bipèdes un peu compliqués, que dans la mesure où c'est *du sens* qui vit en nous, qui fait en nous du temps et de l'espace sans que nous ne puissions le maîtriser autrement que dans ses rejets prématurés, en mettant, comme nous le faisons si souvent, « la charrue avant les bœufs ».

A cet égard, la situation des institutions symboliques est le plus souvent loin de paraître aussi « univoque » qu'il y paraît dans l'institution logico-éidétique propre à la métaphysique. Tout en ayant conscience du caractère seulement ébauché de tout ce que nous avançons, nous pensons néanmoins que l'horizon que nous prolongeons de la *Krisis* peut englober, dans une interrogation phénoménologique concrète, d'autres institutions symboliques que celle de la métaphysique. Mais au lieu de les rapporter « naïvement » à une conscience uniforme et censée maîtresse de ses opérations, il peut être judicieux, comme P. Ricœur en a magistralement ouvert la voie, de s'interroger sur les manières dont, en elles, s'effectue la temporalisation/spatialisation, c'est-à-dire sur les manières qu'a le sens de s'y faire en faisant du temps-espace, non pas pour une conscience ramenée abstraitement à l'individualité d'une monade, mais pour une conscience, qui peut être historique et collective, et qui est une (ou des) conscience(s) comme phase(s) de présence au monde, s'inscrivant, non pas dans la continuité pleine d'un temps uniforme (ce sur quoi bute toujours Husserl dans la *Krisis*), mais dans l'unité *d'une* tradition, voire dans la multiplicité de traditions. Ce n'est là, certes, qu'un programme pour l'élucidation phénoménologique, mais, reconnaissons-le, c'est un vaste et beau programme. Il n'y a pas d'espoir, en lui, précisons-le, de réduire la *lacune* en phénoménalité constitutive de l'institution symbolique qui toujours se fixe en déterminités par la tautologie symbolique — déjà au niveau d'une langue, c'est celle de ses signes et des êtres de monde, choses et qualités —, mais il y a l'espoir, par une démarche en zig-zag à la manière de Husserl, et qui, en un sens, est déjà herméneutique, tout au moins si elle s'abstient de se fixer prématurément en de nouvelles déterminités, que soit proposée *au sens*, à l'interrogation in-finie et problématique du sens, l'articulation *en abîme* où se réfléchissent, certes pas en miroir mais à travers des déformations qui sont cohérentes, l'évidence phénoménologique lacunaire de la *Sinnbildung*, sa vocation de sens toujours inaccomplie dans sa maturation, et la pré-maturation de l'institution symbolique —

dans une attention portée plutôt, par conséquent, sur les dissonances que sur les consonances, dans le doute concernant une harmonie dont il faut savoir qu'elle est indéfiniment à chercher, parce qu'elle constitue la téléologie in-finie *du sens* (en vue de lui-même).

De cette démarche, nous allons, pour terminer, ébaucher un exemple simple avec la question de l'origine de la géométrie. Ce faisant, nous allons concrètement mettre en œuvre l'articulation que nous ébauchions entre réflexion esthétique sans concept, réflexion téléologique, et détermination symbolique par tautologie symbolique.

IV

L'explicitation symbolique de l'institution symbolique par la phénoménologie : l'exemple de la géométrie

Reportons-nous au texte de Husserl, à la fin de *L'origine de la géométrie*⁹, quand il revient au problème de l'idéalisation (éidétique) géométrique, et nous parle de la *Lebenswelt* proto-géométrique, c'est-à-dire de cette institution déjà symbolique de monde où l'on pratiquait l'arpentage et le partage des champs, le tracement des routes et l'architecture monumentale — culture où, visiblement, l'Etat s'est déjà institué. Il s'agit là, dit-il de « finités » (*Endlichkeiten*) « dans l'horizon d'une infinité ouverte », c'est-à-dire indéfinie, qui sont l'objet d'une *praxis* pré-géométrique dans la mesure où ne s'y sont pas encore institués l'espace-temps mathématique et les figures géométriques comme figures idéales. Les figures sont déjà pratiquées, on y trace des points, des lignes, des surfaces, des volumes, et pourtant, la géométrie *comme telle* n'y est pas encore apparue comme « produit spirituel d'un genre nouveau » qui, quant à lui, ne peut naître que « d'un faire spirituel idéalisant, d'un penser "pur" qui a son matériel dans les pré-données universelles de cette humanité et de ce monde environnant factices ». Le problème est donc tout d'abord, on le voit, de comprendre comment naît l'institution symbolique de la géométrie comme *science* en s'enchâssant, pour ainsi dire, dans l'institution symbolique d'un monde où les hommes sont conduits à, et savent construire des figures. Quel est donc l'ordre de la *Sinnbildung* originnaire à l'œuvre dans le tracement des figures si elle ne conduit pas *ipso facto* à l'institution de la géométrie par « idéalisation », si donc, entre l'une et l'autre, il y a déjà une *lacune*, celle qu'il y a entre le simple fait, simplement technique, de tracer, et le fait de *reconnaître* ou *d'identifier* la figure comme figure géométrique ?

Question banale, mais cruciale, où tout se joue, mais où il est extrêmement difficile de penser à neuf, ouvert par l'horizon phénoménologique de la question, par rapport au poids de la tradition métaphysique — Husserl, au reste, se borne à poser la question. Nous ne pourrions, bien entendu, rien faire d'autre, mais du moins tenterions-nous de la problématiser pour la rendre moins intraitable qu'il n'y paraît à première vue.

9. *Op. cit.*, p. 209-212.

L'institution symbolique pré-géométrique nous livre donc des « figures » non encore géométriques dans une *praxis* technique. Ici, déjà, il faut être extrêmement attentif au sens de la *technè* (art), qu'on ne peut tout simplement interpréter à la manière d'Aristote (la figure idéale, l'*eidos*, comme cause intelligible de la figure sensible à tracer), sous peine de supposer le problème résolu, c'est-à-dire les figures géométriques comme toujours déjà instituées — comme « modèles » des figures sensibles. Il faut donc supposer que les « figures » non encore géométriques sont symboliquement instituées, non pas en tant qu'« illustrations » sensibles de figures idéales, mais en tant que *tracements déterminés* sur le sol ou dans l'espace, c'est-à-dire, si l'on y réfléchit bien, en tant que modes déterminés de temporalisation/spatialisation en langage (en phases de présence de conscience) du geste de *tracer*. Il n'y a pas, à cet égard, de différence fondamentale entre le tracement réglé de telle ou telle figure et la fabrication de tel ou tel outil : il s'agit chaque fois d'une institution symbolique, par détermination, de tel ou tel enchaînement réglé de gestes et/ou de paroles — sans que, pour autant, un quelconque modèle idéal soit isolé comme modèle « à suivre ». C'est là un autre sens de la technique que le sens classique aristotélicien (et encore kantien), où l'institution symbolique fixe, déjà par une sorte de *Gestell* symbolique, c'est-à-dire de manière *aveugle*, aveuglement déterminante, certains enchaînements spatio-temporels d'actes, de gestes, et de paroles : c'est ce qui relève de ce que nous nommons la part *déterminante* de l'institution symbolique. Pour construire un édifice, arpenter un champ, ouvrir une route, etc., il faut faire comme cela et pas autrement, parce qu'on a « toujours » fait comme cela... Par là même, on voit, en outre, que la *praxis* technique instituée en séquences spatio-temporelles *découpées* et *déterminées* à même le champ phénoménologique, doit être prise comme un ensemble, une quasi-langue, qui ne peut s'isoler qu'abstraitemment du reste de l'institution symbolique de monde : cette *praxis* instituée, qui est donc plutôt un ensemble global de pratiques, peut paraître, selon les circonstances, incluse dans des enchaînements spatio-temporels plus ou moins larges de paroles et d'actions, et donc, dans cette mesure, *pour nous* qui les interprétons dans les cadres symboliques de la métaphysique classique, elle peut paraître subordonnée à d'autres fins qu'elle-même : il s'agit d'édifier tel temple, de faire le cadastre de telle région pour y lever l'impôt, de rendre plus aisées les communications, etc.

Prise à elle seule, cette manière de voir serait néanmoins unilatérale, dans la mesure où, d'une part, elle donne de l'institution symbolique en tant que *Gestell* symbolique, une interprétation déjà trop « machinique », comme si toute institution symbolique était une « machine » ou un « machin » (*Gestell*) symbolique qui machine les hommes à l'aveugle, et alors, plus rien ne la distinguerait des « mécanismes » qui régissent le comportement animal « à l'aveugle » — l'institution symbolique serait immuable dans sa diversité empirique elle-même, et elle serait tout simplement une « *seconde nature* » en l'homme — ; mais aussi dans la mesure où d'autre part et corrélati-

vement, nous serions toujours déjà et pour toujours aveugles à la *Sinnbildung* qui se constitue par exemple, dans le tracement réglé de telle ou telle figure. Or la *Sinnbildung* y est toute, nous l'avons vu, dans le porte-à-faux de sa temporalisation/spatialisations phénoménologique. Pour qu'il y ait *Sinnbildung*, il faut ce porte-à-faux. Donc aussi pour qu'il y ait *Bildung*, culture, et en particulier culture des figures pré-géométriques. Pour que l'institution symbolique ne se referme pas en machin (*Gestell*) qui machine les hommes à l'aveugle dans la répétition à l'aveugle, donc aussi pour qu'il y ait invention ou création symbolique de sens, il faut que l'institution symbolique s'ouvre en son dedans sur l'indéterminité phénoménologique foncière qu'elle projette d'elle-même comme *son* dehors, c'est-à-dire comme la question de *son sens*. Certes, ce sens, ou plutôt sa question, est déformé de façon cohérente par les déterminités qui se sont toujours déjà instituées à l'aveugle en elle ; certes la question est aussi toujours celle de l'arbitraire apparent de ces déterminités quant au sens, mais elle y rejaillit tout au moins avec l'indéterminité phénoménologique, fait « bouger » les déterminités, y révèle un « flou » qui les décentre par rapport à ce qu'elles paraissaient avoir d'absolu. Dès lors, l'horizon de sens de la question du sens devient horizon téléologique *du sens* — qui est autre chose, il faut le souligner, qu'interprétation en termes de cause finale, laquelle est toujours grevée de ce que la cause finale y est interprétée en tant que déterminante, comme dans la *technè* aristotélicienne.

Comment surgit donc, dans le cas des figures pré-géométriques, cette question du sens, ouvrant à la téléologie du sens ? Manifestement, d'après tout ce qui précède, elle ne peut surgir que du porte-à-faux constitutif de la *Sinnbildung*, c'est-à-dire de la réflexion *sans concept* du tracement *comme tracement* : de la réflexion esthétique, qui est phénoménologique, du tracement en tant que temporalisation/spatialisation en langage ou en présence. Ce faisant, le tracement se découvre comme graphisme, comme avancée en porte-à-faux d'une scription se faisant en se temporalisant/spatialisant, suspendu par rapport à toute forme pré-donnée. Le graphisme, autrement dit, se découvre comme *poïesis*, comme art au sens où nous l'entendons aujourd'hui, plongé dans l'indéterminité in-finie de ses « possibilités » comme « possibilités » *aventureuses* (donc non fixées *a priori* ou empiriquement) des graphismes — ce qui ne veut certes pas dire qu'il a fallu attendre les formes pré-géométriques pour que les arts graphiques et plastiques se découvrent comme tels. Cela signifie, tout au moins, que c'est par rapport à cette indéterminité in-finie que les figures pré-géométriques, toujours déjà tracées, paraissent dès lors, et ce, sans doute, dès leur origine, mais sans que la question soit « résolue », comme *contingentes* dans leur déterminité. Ce qui donne l'idée téléologique réfléchissante d'un tracement *bien réglé* de telle ou telle figure dans son *découpage* dès lors reconnu comme tel : pour bien tracer un triangle ou un rectangle, il faut *enchaîner* les gestes de telle ou telle manière, sans que cela implique encore que la figure pré-géométrique soit symboliquement instituée comme figure idéale.

c'est-à-dire comme figure existant *en soi*, pour tous les temps et pour toutes les époques, indépendamment du *contexte empirique*, lui-même symboliquement institué, de son tracement. Mais, pour parler comme Kant, quelque chose du *sens* de la figure se découvre dès lors dans le *schème* de son tracement qui est schème temporalisant/spatialisant le geste de tracer, réglant le geste *depuis lui-même* en tant que schème. A ce stade, par conséquent, le « concept » de la figure est encore *réfléchissant*, c'est-à-dire réflexion en abîme du sens ou des sens à incorporer à *mesure* de leur formation dans les tracements. Certes, il y a là, déjà, *reconnaissance* des figures comme figures, mais celle-ci paraît *doublement* enchaînée, d'une part dans l'institution symbolique en général, et en particulier dans celle des autres figures, et d'autre part dans l'indéterminité phénoménologique du *geste de tracer* qui, déjà, tend à l'autonomiser — ne serait-ce que par les possibilités ouvertes, dans l'aventure du geste de tracer, au tracement de figures inédites, c'est-à-dire à la création symbolique de nouvelles figures.

Où est, dès lors, le moment d'origine, proprement *instituant*, de la géométrie ? Il est dans ce moment où le concept encore « empirique » (car donné empiriquement par l'institution technique des figures pré-géométriques) de la figure, exposé dans son schème, se réfléchit *en lui-même* comme concept pur (pensée « pure », écrit Husserl) auquel répond, dans la tautologie symbolique, un être pur, un *eidōs* lui-même libéré de ses conditions empiriques d'apparition ou d'exposition. Quand donc par une réflexion en miroir qui est le propre de la tautologie symbolique instituante de la géométrie, la figure sensible achevée, tracée, est réfléchie, au même titre que toute autre figure imaginée de « même espèce », dans la figure idéale, et la figure idéale dans la figure sensible (ou imaginée), quand les deux échangent sans reste leur rôle respectif, de telle manière que la figure sensible n'est qu'une illustration possible, et approximative, de la figure idéale qui paraît *en elle* tout en s'en ségrégeant¹⁰. Alors, il y a bien *substruction* au sens de la *Krisis*, puisque c'est la figure idéale qui *prend le pas* sur la figure sensible, puisque, par l'identification abstraite (réflexion abstraite ou abstraction réfléchissante) du concept empirique à soi, l'*eidōs* de la figure prend le pas sur le schème de sa présentation. Et c'est paradoxal, il faut le souligner, que ce soit par l'autonomisation phénoménologique du geste de tracer que telle ou telle figure s'autonomise corrélativement dans sa contingence avant de poursuivre ce mouvement d'autonomisation dans sa reconnaissance d'elle-même comme idéalité censée être absolument identique à soi. Le problème est que, par là, l'idéalisation géométrique est forcément métaphysique puisqu'elle effectue le *saut* par-dessus la *lacune* qu'il y a entre un concept réfléchissant — auquel rien ne correspond, au moins *a priori*, dans l'idéalité — et un concept déterminant, qui ne peut le paraître que parce qu'il est coextensif de la tautologie symbolique qui lui

10. Nous nous inspirons de la VI^e *Recherche logique*, § 52, paragraphe capital pour comprendre ce que Husserl entend par « intuition éidétique » comme « intuition générale » du « général ».

fait correspondre un être intemporel ou supra-temporel, c'est-à-dire un être au-delà des phénomènes de langage et, en ce sens strict, un être de « méta-langage phénoménologique » (ce qu'on pourrait prendre pour une sorte de « définition » phénoménologique de l'être au sens classique). Mais le problème est aussi que, par là, nous nous sommes ouverts, à la suite de Husserl, à la possibilité d'une mise en abîme phénoménologique de l'institution symbolique de la géométrie (et de la métaphysique), à savoir d'une interrogation proprement phénoménologique de tautologie symbolique comme court-circuit, *énigmatique quant à son sens*, de la temporalisation/spatialisation propre à la *Sinnbildung* phénoménologique.

Il faut en effet, et nous concluons sur ce point, être extrêmement attentif au fait que les trois moments que nous venons de distinguer sont toujours là *ensemble*, et qu'en ce sens nous suivons Husserl puisqu'il n'y a pas d'origine empirique de la géométrie, en quelque Thalès démiurge entièrement mythique. L'idéalisation dans la tautologie symbolique a toujours déjà travaillé la praxis technique en laquelle il y avait déjà pas mal de théorèmes de géométrie au moins implicites, tout comme la *praxis* technique a longtemps continué de travailler dans la géométrie comme théorie scientifique des idéalités — que l'on pense à tous les procédés de « construction » ou de « démonstration » qu'il y a dans les Livres d'Euclide, et qui n'ont commencé à être jugés insatisfaisants qu'au XIX^e siècle, à l'époque, précisément, où se sont instituées les géométries non euclidiennes, et avec elles, la géométrie comme théorie en droit purement mathématique (dont le statut, au demeurant, reste à interroger). Tout moment d'origine est nécessairement, du point de vue phénoménologique qui est le nôtre, mais que nous héritons de Husserl, de Heidegger et de Merleau-Ponty, moment d'origine de l'institution symbolique, car le champ phénoménologique, constitutif sans doute du *sens* de notre humanité, parce que le nourrissant à *distance*, est lui-même, dans sa sauvagerie immémoriale et immature, sans origine et sans fin, l'océan, qui n'est pas nécessairement océan d'être parce que sa « teneur » de sens n'est pas nécessairement teneur de sens d'être, sur lequel nous naviguons, au fil des sens-de-langage, donc aussi des contingences de notre vie.

Dans ce contexte, l'interrogation phénoménologique du moment d'origine symbolique, est toujours *mise en abîme* de celui-ci par mise en abîme des *lacunes* en phénoménalité qui l'habitent, et qui, déjà, se marquent dans les découpages symboliques coextensifs de la part déterminante mais aveugle de l'institution symbolique : déterminités en soi aveugles des pratiques et des figures pré-géométriques, déterminités de même nature des idéalités géométriques reprises dans la *praxis* théorique comme technique sédimentée. Mais lacunes qui, tout au moins, s'ouvrent à la question de leur propre sens, de l'intérieur de l'institution symbolique vivifiée par l'indéterminité phénoménologique, dans la (re)mise en jeu de la réflexion phénoménologique sans concepts et dans celle, corrélative, de la téléologie *du sens*, de l'interrogation *du sens en vue du sens* — et encore une fois, ce sens n'est pas nécessairement, comme l'a pensé Heidegger, sens d'être : le sens du

Relire la « Krisis » de Husserl

sens peut aussi, dans d'autres traditions, être pensé comme Dieu, mais ce n'est précisément pas le Dieu de l'onto-théologie. Ce faisant, nous comprenons plus profondément le risque de la substraction husserlienne : il paraît dès que, dans la (re)mise en jeu phénoménologique, la réflexion téléologique du sens se mue en *détermination nouvelle*, surimposée par une réflexion abstractive au lieu d'une tautologie symbolique qui se (re)met en jeu. Car alors, le sens du sens se referme en institution symbolique onto-théologique ; l'être, tout comme Dieu, se mue en idéalité intemporelle ou supra-temporelle.

Voilà ce que je voulais ébaucher, tout en sachant les immenses difficultés que cela soulève dès que l'on veut en passer à d'autres institutions symboliques, telles que celle de la société, de l'Histoire, de la religion, etc. Et il resterait bien des questions importantes à traiter, dont celle de l'ipséité, centrale tout autant dans *Sein und Zeit* que, d'une tout autre manière, dans l'œuvre d'E. Lévinas, et pour laquelle P. Ricœur nous a apporté une contribution décisive avec sa conception de l'« ipséité narrative ». Pour ouvrir sur ce vaste programme, je laisserai, une dernière fois, la parole à Husserl : « L'histoire n'est *d'entrée de jeu* rien d'autre que le *mouvement vivant* de *l'être-l'un-avec-l'autre (Miteinander)* et de *l'être-l'un-dans-l'autre (Ineinander)* de la *formation du sens (Sinnbildung)* et de la *sédimentation du sens* originaires¹¹. » Signe que si la phénoménologie a encore un rôle à jouer aujourd'hui, c'est comme mise en abîme de la question du sens, et par là, de notre Histoire. Certes, il faut savoir, avec la fermeté d'âme nécessaire, que la « crise » ne sera pas « résorbée » pour autant : nous commençons à savoir que les remèdes sont souvent bien pires que le mal. Mais du moins commencerons-nous à mieux comprendre en quoi la crise est originaire parce que c'est la crise du sens, le porte-à-faux énigmatique où nous naissons, nous mûrissons, et mourons, plus ou moins bien, comme des hommes.

Marc Richir

11. *L'origine de la géométrie, op. cit.*, p. 203.