LE TEMPS: PORTE-À-FAUX ORIGINAIRE

par Marc Richir

"Quand je ne fais rien, c'est alors que je suis le plus actif, et c'est quand je suis tout entier avec moi-même que je suis le moins seul".

Caton l'Ancien

L'expérience phénoménologique du temps depuis l'expérience de la parole opérante¹

Si, comme le requiert l'esprit de la phénoménologie, nous mettons hors-circuit la problématique classique du temps et toutes ses apories — y compris chez Husserl et Heidegger —, si, poussés par le désir d'en revenir à la Sache selbst, nous nous demandons en quelle expérience nous faisons concrètement l'épreuve du temps, ou plutôt de la temporalisation, si donc nous nous demandons quel est le lieu privilégié, dans notre vie, d'un temps concret qui se fait en nous avec notre "participation" active, ce lieu, manifestement, n'est autre que celui de ce que le dernier Merleau-Ponty nommait fort bien la parole opérante ou praxis de parole. Par parole opérante, il

1. Nous reprenons ici, systématiquement, ce que nous avons ébauché dans trois études: 1) "Ereignis, temps, phénomènes", communication au Colloque Heidegger organisé par le Collège international de Philosophie les 12-14 mars 1987 (in Heidegger, Questions ouvertes, Collège Intern. de Phil., Osiris, Paris, 1988, pp. 13-16). 2) "Phénoménologie, métaphysique et poïétique", in Études phénoménologiques, nos 5-6, Ousia, Bruxelles, 1987, pp. 75-109. 3) "Relire la Krisis de Husserl: Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux" (journées Esprit" en hommage à P. Ricœur, 25-27 juin 1987).

faut comprendre la parole qui se cherche tout en cherchant à dire quelque chose qu'elle ne sait pas d'avance, mais qu'elle est censée "reconnaître" au fil de son déploiement. Le propre d'une telle parole est qu'elle s'élance, pour ainsi dire, en vue de ce "quelque chose" (etwas), qui est un sens, dont elle a une pré-appréhension sans pour autant savoir 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. Le sens lui paraît dit 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, quand ce qui lui paraît à présent comme son passé paraît répondre à ce qui a été son projet. Cela signifie que toute parole opérante 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, le 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. Il s'agit donc d'une réflexion téléologique du sens, mais où il ne faut pas "hypostasier" le sens comme "cause" intelligible - comme "signification" idéale.

Car ce serait déjà une abstraction dangereuse, "canonisant" le sens à dire, et donc paralysant toute "création" de sens, que de penser que ces deux sens sont distincts: ils s'entr'appartiennent, se nourrissent l'un l'autre dans ce qui fait la présence vivante du sens, non encore résorbé en une teneur isolable et identifiable (signification, eidos) de sens, mais encore animé par la "directionnalité" téléologique de son horizon. Il ne s'agit précisément pas d'une signification déjà là à

exprimer, mais d'un sens à dire en le cherchant, en le trouvant et souvent, en le perdant. Ouant à la structure spatiotemporelle de la parole opérante, cela implique deux choses très importantes: 1) Puisque la signification n'est pas toujours déjà là, il n'y a pas identité (symbolique) 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 originaire entre le sens projeté et le sens retenu, et ce qui fait proprement le sens de la parole est la réflexion, qui n'est pas en miroir (duplicative), de ce sens dédoublé par la réflexion en "deux" sens s'habitant l'un l'autre et se ségrégeant l'un de l'autre. 2) Dès lors, si la présence vive du sens n'est pas le miroir où les "deux" sens se répliqueraient purement et simplement pour s'identifier symboliquement - cela c'est la "signification", la teneur de sens logico-éidétique, dont Husserl parle fort bien au 8 124 des Ideen I -, elle est 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 pas, comme dans le cas logico-éidétique, 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 éclaté. spatialisé, ek-statique horizontal, et c'est dans cette mesure qu'il est réfléchissant. Car c'est par là qu'il se réfléchit dans la distorsion originaire de la présence en ses protentions et rétentions, qu'il est "con-science" en tant que "savoir" (qui n'est pas connaissance objective) de ce qu'il a encore à être et de ce qu'il a déjà été dans le "savoir" mobile de sa praxis.

Il n'y a donc pas de parole opérante sans 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, sans un enroulement du sens dans le déroulement de son mouvement qui fait temps et fait espace: ce mouvement n'est donc pas uniforme dans ce qui serait le passage sans reste du futur pro-jeté dans le passé retenu, et du passé encore là dans le futur déjà là du pro-jet, mais rythmé par l'enroulement chaque fois singulier en lui du sens, selon ce qui est, chaque fois, sa temporalisation / spatialisation en présence, toujours déjà et encore toujours éclatée (spatialisée) làbas, en son futur, où le sens est déjà présent, et en son passé, où le sens est encore présent. L'évidence phénoménologique originaire du sens n'est rien d'autre que cette veille du sens sur lui-même dans son porte-à-faux par rapport à lui-même, et qui fait le temps et l'espace du sens comme temps et espace de la con-science. Plutôt donc que de la présence ou du présent vivant au sens husserlien, nous préférons parler de phase de présence, pour indiquer sa structure originairement ek-statique horizontale où se mettent en jeu les trois dimensions originaires du temps dans la temporalisation / spatialisation.

Tout tient donc à la manière dont, dans la temporalisation / spatialisation en langage, le sens s'enchaîne au sens ou entre en chiasme avec lui-même sans pour autant être symboliquement identifiable dans la tautologie symbolique qui identifie signification et eidos. Se précédant et se suivant lui-même dans la veille de lui-même, le sens se forme, se constitue, dans une Bildung qui est Ein-bildung, non pas conceptuelle²,

2. Comme le pensait HUSSERI., mais à propos de l'expression pure, logique, en significations, d'un état-de-choses éidétique (§ 124 des *Ideen* I). Nous allons y revenir.

mais "imaginative", tout au long d'une schématisation en présence, qui la porte tout à la fois dans les protentions et dans les rétentions, en un phénomène de langage qui n'est pas tout simplement la répétition de lui-même comme sens projeté en lui-même comme sens exprimé, mais précisément ce chiasme se schématisant du sens, où le sens s'ouvre à autre chose que lui-même qui n'est donc pas de langage, mais horslangage. Il n'y aurait pas, en effet, de chiasme du sens avec lui-même, se faisant dans la schématisation temporalisante / spatialisante du langage, s'il n'y avait pas la distance ou l'écart nécessaire au chiasme par quoi le sens peut se rapporter au sens. Sans cet écart, le sens serait nécessairement aveugle, c'est-à-dire absent de soi. Il serait toujours déjà éclaté, dispersé, ou disséminé (Derrida) en significations, c'est-à-dire en "êtres" symboliques correspondant strictement à l'institution symbolique de telle ou telle langue empirique: le nominalisme, à supposer qu'on puisse encore en parler puisqu'il n'y aurait plus de sens, serait "absolu". Avec cet écart, cela signifie, paradoxalement, que le sens comme sens visé dans le pro-jet est au moins pour une part absent de soi, et que c'est cette absence, précisément, qui vise à être résorbée dans l'exercice de la parole. Autrement dit, cela signifie qu'il y a quelque chose du sens qui est retenu hors de la présence - de la phase de présence -, qui se dérobe à la parole, et qui fait tout son mouvement de déroulement / enroulement. Ce quelque chose, qui est l'"autre chose hors-langage" relève de la transcendance de monde comme transcendance d'absence des phénomènes-de-monde hors langage³. Aussi curieux que cela puisse paraître, le chiasme du sens avec luimême, dans le phénomène de langage - dont nous vovons

^{3.} Cf. notre *Phénomènes*, temps et êtres, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, passim.

qu'en fait il ne faut pas le confondre, nécessairement, comme tel, avec telle ou telle parole proférée puisqu'il y a phénomène de langage en général dès lors qu'il y a temporalisation / spatialisation dans la con-science d'un sens: ce peut aussi être un temps-espace de gestes, d'actions, ou un "mélange" articulé des deux où interviennent aussi des paroles –, est chiasme du sens repris, car réfléchi, dans la phase de présence de langage, et du sens qui y échappe parce que, d'une certaine manière, il échappe à la temporalisation / spatialisation en présence. Il n'y a pas de parole qui ne s'exerce, dans sa praxis, sans fond d'absence, sans le fond de ce que J. Garelli a fort bien nommé le recel⁴.

Mais s'il en est ainsi, si une part du sens échappe toujours, par principe, à son entrée-en-présence dans la phase de présence du langage, cela veut dire que le sens visé dans le pro-jet n'est pas toujours déjà temporalisé / spatialisé en langage, que la parole opérante n'est pas la répétition d'ellemême comme d'un sens déjà de langage, mais d'un sens-demonde qui "prépare" à cette temporalisation / spatialisation dans la mesure où il est déjà, non pas temporalisé / spatialisé, mais "schématisé" selon ce que nous nommons une prototemporalisation / proto-spatialisation, où nous reconnaissons, pour notre part, le travail proprement dit de l'imagination en tant qu'Einbildungskraft, c'est-à-dire aussi le lieu de l'inconscient phénoménologique, qui se confond, pour nous, avec le lieu des phénomènes-de-monde hors-langage. C'est parce que ce lieu, à l'origine, se tient à l'écart de la présence qu'il y a présence, c'est-à-dire Ereignis au sens heideggerien comme temporalisation / spatialisation en présence de langage⁵. Par là, le phénomène de langage comme chiasme du sens avec

lui-même est à comprendre comme le sens se schématisant dans la phase de présence, et qui tient en chiasme le sensde-monde hors-langage, absent de lui-même, car incarné en la transcendance d'absence des phénomènes-de-monde, et le sens-de-monde lui aussi hors-langage, et pareillement absent de lui-même, incarné dans la profération phonétique ou graphique de la parole - laquelle n'acquiert de sens de langage que parce qu'elle est habitée à distance par le sens se temporalisant / spatialisant, et n'en a aucun hors de cette habitation. comme nous en faisons l'expérience chaque fois que nous entendons parler quelqu'un dans une langue étrangère que nous ne connaissons pas. Ce n'est donc pas une ou des chaînes de paroles symboliquement instituées et découpées en signes qui font le sens, mais c'est la temporalisation / spatialisation en présence du sens, dans son chiasme avec luimême en tant que réfléchi en présence et lui-même tenu à l'écart de lui-même dans l'absence au sein de cette réflexion même. C'est par là que le sens est sens de langage, c'est-àdire sens qui, par son chiasme, est en rapport avec lui-même comme autre que lui-même - sans quoi tout langage serait ipso facto "nominaliste".

A l'inverse, dans cette temporalisation / spatialisation, le phénomène de langage ne peut en aucun cas être considéré comme la "transcription" ou "l'expression" fidèle, apophantique, des phénomènes-de-monde hors-langage, mais comme leur incarnation au fil de lui-même comme phénomène qui, par sa distorsion originaire, les "déforme" déjà de manière plus ou moins cohérente en les redistribuant précisément dans une temporalisation / spatialisation à laquelle, pour une part, ils échappent radicalement. De la sorte, il n'y a pas de sens univoque, c'est-à-dire qui soit, à ce niveau phénoménologique, réductible à de la signification. Il n'y a de sens de langage que miné ou troué par de l'absence phénoménologique, c'est-à-dire par de l'indéterminité qui en fait tout le flou, qui

^{4.} Cf. par ex. Le recel et la dispersion, Gallimard, Paris, 1977.

^{5.} Cf. Phénomènes, temps et êtres, op. cit., passim.

n'est à son tour réductible qu'a posteriori, depuis l'institution symbolique de langage (en langue ou en système sémiotique), à de l'équivocité voire à de l'ambiguïté. Le sens n'est dès lors, en toute rigueur, reconnaissable que par une réflexion esthétique sans concept, par le style de son porte-à-faux fondamental, qui est son rythme. Et la téléologie n'est d'abord. comme téléologie du sens, que téléologie schématique sans concept, reprise en chiasme d'une temporalisation / spatialisation en train de se faire par elle-même. La réflexion téléologique au sens kantien présuppose déjà l'institution symbolique du sens, c'est-à-dire son découpage en significations 6, et quand nous avons parlé, en commençant, de la téléologie de la parole opérante, c'est d'abord au sens de la téléologie schématique sans concept qu'il fallait l'entendre, car le projet de la parole, où le sens l'habite déjà comme au futur, n'est rien d'autre que sa temporalisation / spatialisation elle-même qui, déjà, pour ainsi dire, s'amorce - ce pourquoi la parole qui s'élance cherche le "quelque chose" qu'elle a à dire sans le "posséder" d'entrée par devers soi, alors même qu'en un sens, par ce mouvement de s'amorcer, le sens s'annonce et est déjà présent, là-bas.

Marc RICHIR

Le phénomène de langage est donc ipso facto coextensif d'un espace-temps de langage qui est du même coup espacetemps de conscience - le plus généralement: espace-temps se faisant de gestes, d'actions et de paroles (ou d'écritures) soustendus par le corps-de-chair (Leib). Mais cet espace-temps, qui est rythme de temporalisation / spatialisation, n'est ni unique, ni uniforme. Étant, en effet, espace-temps de sens, et les sens, qu'il ne faut pas, à nouveau, confondre avec les significations, étant originairement multiples, il y a autant de

rythmes de temporalisation / spatialisation qu'il y a de sens possibles de langage - c'est-à-dire indéfiniment. Et comme ces sens de langage le sont, originairement ou phénoménologiquement, de sens-de-monde hors langage, il y a aussi multiplicité à l'origine des mondes, ou des phénomènes-de-monde ce n'est pas toujours le même sens-de-monde qui se temporalise / spatialise (et si ce l'était, d'où le saurions-nous?). Les phénomènes de langage originairement multiples font entrer en chiasme avec eux-mêmes des sens hors-langage originairement multiples. Le temps (-espace) phénoménologique n'est donc ni unilinéaire, ni continu, ni uniforme: il est originairement multiple, et discontinu, éclaté à l'origine en phases originairement multiples de présence. Il faut déjà toute une institution symbolique pour arriver au concept de l'unité d'une histoire ou d'une tradition - et par là à la matrice transcendantale du temps et de l'espace classiques 7. C'est l'ouverture de l'horizon d'eschatologie du sens, qui ouvre à la téléologie du sens, c'est-à-dire à la réflexion du sens pour et en vue du sens, dans le sens du sens - aussi bien Dieu (tradition judéo-chrétienne) qu'être (tradition grecque), quoique dans des perspectives et selon des modalités très différentes. La réflexion téléologique (avec "concepts") au sens kantien ou husserlien (dans la Krisis) s'ouvre à elle-même pour se reprendre dans le sens du sens: elle ne s'ouvre que par l'ouverture du sens à lui-même sous l'horizon eschatologique, sans que le sens soit lui-même fixé ou découpé en significations. Mais cela n'est possible, à son tour, que si, par ailleurs, une part du sens a elle-même déjà été symboliquement instituée et découpée - dans une ou des déterminations aveugles - en significations originairement plurielles, qui posent en elles-

^{6.} Cf. notre "Métaphysique et phénoménologie", La liberté de l'esprit, nº 14, Hachette, Paris, 1987, pp. 99-155.

^{7.} Cf. notre ouvrage: La "crise" du sens et la phénoménologie (inédit), IIIe partie,

mêmes la question de leur contingence ou de leur arbitraire relatifs - puisque l'ensemble des significations constitue, par la valeur diacritique de celles-ci, une sorte de "système". Il ne fait donc pas de doute qu'à l'inverse, l'interrogation du sens pour le sens ne soit déformée de façon cohérente par la contingence de l'institution symbolique des significations par exemple les foyers symboliques de sens, qui alimentent et orientent l'interrogation du sens pour le sens en philosophie ou dans telle tradition religieuse, ne sont pas identiques: il n'y a pas de "topologie" ou de "géographie" absolues des foyers symboliques de sens 8.

Marc RICHIR

Par là se révèle qu'il y a une lacune ou un hiatus irréductibles entre les phénomènes de langage et l'institution symbolique de langage, que ce soit dans une langue empirique, un système sémiotique ou logico-éidétique. C'est cette lacune, qui est lacune dans la continuité phénoménologique de la genèse phénoménologique, qui est, à proprement parler, l'archè de l'institution symbolique, et c'est pour cette raison que, par principe, jamais l'institution symbolique ne pourra se rejoindre elle-même dans une archéo-téléologie qui serait une onto-théologie - sinon illusoirement, en se donnant à ellemême par avance d'une manière irréductiblement tautologique. L'onto-théologie repose, comme tout système sémiotique, sur une tautologie symbolique du signe et de ce qu'il est censé signifier - ce qui, à l'inverse, confère une allure très théologique à toute appréhension exclusivement sémiotique d'une institution symbolique. Car si l'archè est une lacune, et une lacune de sens, le télos est, lui, visé comme du sens, et jamais une lacune originaire de sens ne pourra être comblée par du sens - sinon par le "saltum mortale" de la tautologie symbolique, qui, précisément, abolit ou "tue" le sens en le saturant de lui-même. Pour mieux le comprendre, il nous faut à présent revenir à la temporalité intrinsèque à l'institution logico-éidétique de la pensée et en mesurer les conséquences.

2. L'institution logico-éidétique (métaphysique) et l'abîme du temps.

Il va de soi, d'après ce qui précède, que le sens se formant dans la temporalisation / spatialisation est irréductible à une pure et simple donation dans une intuition en présence. Car si l'écart travaille la praxis phénoménologique du langage en tant que téléologie schématique sans concept, en l'ouvrant au porte-à-faux de sa temporalisation / spatialisation en phase rythmique de présence, cela signifie que le chiasme se schématisant du sens avec lui-même (le "même" étant ici l'indice de cette téléologie) n'est jamais donné dans une intuition, mais, précisément, toujours "en train" de se faire, comme le temps-espace de la conscience, habité, au creux de lui-même, par 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, transcendantale, ou s'évoquer dans une sorte de réminiscence, pareillement transcendantale, toutes deux aux confins insituables de la conscience et de l'inconscient phénoménologique. Si le sens-de-langage comme sens-deconscience 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 se formant, par l'Einbildungskraft, dans la phase de présence, il y a donc, pour ainsi dire, autant de non-donation que de donation: son évidence phénoménologique n'est pas saturée par une teneur de sens unitaire, engorgée par une signification pleine, mais au contraire trouée d'absences, d'horizons, ouverte en abîme, éclatée, fragmentaire ou en haillons, où les

^{8.} Cf. notre "Métaphysique et phénoménologie", art. cit.

"vides" (les absences) jouent autant que les "pleins", le tout des "vides" et des "pleins" formant précisément le rythme un de la phase de présence, ce qui ne se donne pas contribuant, tout autant que ce qui paraît se donner, à la vie du sens de langage. Et c'est cela même qui rend son appréciation phénoménologique (sans concept) si difficile: il y faut ce sens du rythme de langage (qui est rythme de la pensée avant d'être rythme de la parole proférée).

Or, que se passe-t-il dans l'institution symbolique du logico-éidétique au lieu de la tautologie symbolique de la pensée et de l'être? Comme toute institution symbolique, elle se précède toujours elle-même en tant que découpage symbolique de teneurs de sens de pensée qui sont pour elle symboliquement identiques à des teneurs de sens d'être. La réflexion constitutive de l'éidétique est abstractive et son abstraction est réfléchissante: cela signifie que le temps constitutif de l'éidétique est temps de l'identification, temps où la teneur de sens logique se réfléchit en miroir dans la teneur de sens éidétique, et réciproquement, par le mélange du "réel" et de "l'imaginé" (variation éidétique husserlienne) à travers les découpages symboliques en teneurs de sens, où la "mise en image" est du même coup mise en forme conceptuelle (et réciproquement) 9. Le logos logique est censé être "improductif" parce qu'il est censé n'exprimer que ce qui est censé être déjà là. Dès lors, cette réflexion en miroir n'est que la réflexion réciproque d'un passé dans un futur (il faut exprimer ce qui a déjà été intuitionné) et d'un futur dans un passé (ce n'est que par l'expression logique accomplie que le contenu éidétique sera reconnu et intuitionné comme tel): il y a donc identité de contenu entre le passé rétentionnel et le futur protentionnel, et cet ajustement mutuel du concept (logique) à

9. Cf. le § 124 des Ideen I de HUSSERL.

l'intuition (éidétique) s'effectue au sein du "présent vivant" husserlien qui tient ses rétentions et ses protentions comme identiques quant à leur contenu. De la sorte, ce temps miroir est nécessairement, pour une part de lui-même, temps de la répétition d'un présent qui a déjà été dans un présent qui sera (et réciproquement), c'est-à-dire temps uni-forme (et unilinéaire) où tout contenu éidétique est en droit identifiable. dans son concept (et réciproquement). Par là, le "temps" de l'identification n'en est en réalité pas un: il est abstrait de la temporalisation parce que, par sa ré-pétition, il est abstrait du porte-à-faux constitutif de la phase de présence. Il est donc, comme le dit parfois Husserl lui-même, "intemporel", réduit significativement, dans les Leçons sur la conscience intime du temps, à n'être que l'étalement hylétique irréductible de l'instant. Car, dans cette abstraction réfléchissante du tempsespace phénoménologique, c'est toujours un contenu (devenu a priori quelconque) qui s'écoule uniformément dans le flux hylétique continu du temps. Et si le contenu éidétique, déjà symboliquement découpé, peut y être envisagé comme a priori quelconque, c'est qu'il est lui-même au moins relativement hors-temps, instantané, intemporel ou supra-temporel. La "distension" du présent vivant étalé entre ses rétentions et ses protentions est dès lors incompréhensible, sinon par l'entrée en jeu des synthèses passives de la hylè, c'est-à-dire, nous le verrons, par le résidu ultime de l'inconscient phénoménologique (passif eu égard à la conscience et à elle seule, telle du moins que la conçoit Husserl), lui-même abstrait, c'est-à-dire déformé de facon cohérente par l'institution symbolique de l'éidétique qui y découpe toujours déjà, par avance, des "data hylétiques".

De la sorte, la *lacune* constitutive de l'institution symbolique du logico-éidétique est aussi une *lacune quant au temps* – ce que nous désignions par une lacune dans la continuité phénoménologique de la genèse phénoménologique –, car

c'est, à travers le court-circuit du porte-à-faux constitutif de la temporalisation / spatialisation, une lacune en temporalisation / spatialisation. C'est elle qui donne "foi" en la supratemporalité ou l'intemporalité des concepts et des eidè ou états-de-choses éidétiques. Autrement dit, les êtres de langage, symboliquement découpés à même les phénomènes de langage, sont cœxtensifs, en leur institution ou en leurs découpages, de temps et d'angles morts, de temps où du temps ne se fait pas, et d'angles d'où certes l'eidos est visible, mais à l'exclusion de tout horizon, dès lors bouché, où pourrait s'annoncer du visible en général qui excède tel ou tel visible éidétique découpé dans l'instant de l'intuition. Par là, le logico-éidétique est cœxtensif d'une sorte d'obnubilation phénoménologique par l'instantané intemporel et l'"en-facede" bouchant tout autre horizon-de-monde. C'est, si l'on y réfléchit bien, le style même de la Vorhandenheit heideggerienne.

Cette situation nous permet de réfléchir les similitudes et les différences qui existent entre ce que nous nommons les Wesen sauvages des phénomènes-de-monde hors-langage et les essences ou éidè logico-éidétiques. Rappelons 10 que les premières se constituent, dans la réflexion sans concept des phénomènes comme rien que phénomènes, par revirement, les unes dans les autres, des réminiscences et des prémonitions transcendantales des phénomènes au sein de tel phénomène individué de manière radicalement contingente selon le schématisme transcendantal de la phénoménalisation. Quand donc, au sein de la non-coïncidence à soi (distorsion originaire) de celui-ci, en vertu de laquelle il est toujours à la fois retard et avance à l'origine par rapport à lui-"même", le passé transcendantal proto-temporalisé / proto-spatialisé dans

10. Cf. notre Phénomènes, temps et êtres, op. cit., passim.

phénomènes-de-monde, nous sommes aux mondes comme rêves ou aux rêves comme mondes, dans l'avant transcendantal de toute institution symbolique 11.

Or, si nous y prêtons attention, il y a au moins analogie de structure entre cette constitution des Wesen sauvages par revirement l'un dans l'autre ou échange mutuel du passé et du futur transcendantaux, et la constitution des éidè par échange réciproque du passé rétentionnel et du futur protentionnel dans le présent instantané de l'identification logico-éidétique. Examinons de près cette analogie quant à ce qui concerne la temporalité concrète, c'est-à-dire la temporalisation / spatialisation.

Le présent éidétique est présent de l'identification, au lieu de la tautologie symbolique entre la pensée et l'être, entre le concept qui se trouve toujours déjà enchâssé dans l'eidos, et l'eidos, et entre celui-ci, qui se trouve toujours déjà enchâssé dans le concept, et le concept. C'est pourquoi la reduplication en miroir du "réel" et de l'"imaginé" (dans la variation éidétique husserlienne) est eo ipso "mise en forme conceptuelle", réflexion de celle-ci par elle-même (en quoi consiste proprement l'expression logique). Par là, l'identité de contenu entre le passé rétentionnel et le futur protentionnel signifie l'identité, dans le présent de l'intuition éidétique, du concept et de l'éidos quant à leur teneur de sens: l'eidos est tout autant un présent passé et un présent futur que le concept, car il n'y a pas de précession de l'eidos sur le concept ni du concept sur l'eidos - ni, par là, de succession: c'est la même déterminité de teneur de sens qui se réfléchit en miroir en tant que toujours déjà découpée symboliquement, et à partir de

^{11.} Cf. notre *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, IIe et IIIe parties, et notre étude: "Métaphysique, phénoménologie et poïétique", *art.cit.*, § 2.

son retard à l'origine s'échange sans solution de continuité avec le futur transcendantal lui-même proto-temporalisé / proto-spatialisé dans son avance à l'origine, et quand, par là, le phénomène individué (formé) paraît lui-même à la fois en avance et en retard par rapport à lui-même. Cet échange de ce qui se tient originairement à l'écart dans la noncoïncidence à soi constitue le proto-espace du phénomène dans le cœur même de ce qui, de cela même, s'ébauche comme proto-temps: la distorsion originaire du phénomène, ce qui en fait foncièrement autre chose qu'une tauto-logie, fait aussi que sa réflexion sans concept, qui le rapporte à sa phénoménalité, ancre celle-ci à des horizons concrets de monde, à des existentiaux incarnés où s'indiquent, à fleur de phénomènes, leurs renvois logologiques infinis, et qui sont ce que, à la suite du dernier Merleau-Ponty, nous nommons les Wesen sauvages. Wesen de monde des phénomènes-demonde. Si telle "phase de monde", tel monde où je me surprends dans la stupeur avant même d'y faire du tempsespace de langage, n'est pas bloqué éternellement dans la stupidité de l'identité, si, en lui et par lui, je trouve néanmoins les chemins qui font du temps et par lesquels je m'éveille, c'est précisément parce que pour une part non quantifiable de lui-"même", il m'y invite, me "tend" la perche à même ce qui s'y ouvre comme horizons, comme êtres ou Wesen sauvages, parce que, déjà, dans les inaudibles "craquements" de sa phénoménalité, s'annoncent en foule d'autres mondes dont je n'ai que la vague réminiscence et la vague prémonition. Les mondes dans leur multiplicité à l'origine se tiennent tous depuis leur transcendance, qui est celle d'une absence radicale, à l'origine – absence pour moi et absence de moi -, dont les Wesen sauvages sont les "signes", ou plutôt les confins ou les rivages, où nous pouvons aborder aux mondes. A ce "stade" aussi fuyant qu'instable, qui est celui de la proto-temporalisation / proto-spatialisation des

laquelle, seulement, les êtres (Wesen) sensibles et imaginés sont mélangés, indifférenciés, et identifiés quant à leur teneur de sens comme autant de "cas particuliers". En retour, la visée de sens conceptuel et l'intuition éidétique s'effectuent à même les cas sensibles ou imaginés, l'eidos tout comme la Bedeutung logique paraissent de toujours et pour toujours. De la même manière qu'il y a; par l'échange mutuel en eux du passé et du futur transcendantaux, une sempiternité des Wesen sauvages, il y a une sempiternité des eidé, mais elle n'est manifestement pas de même niveau. Car, alors que la première vient de l'échange mutuel, dans leur revirement réciproque, les unes dans les autres et en non-coincidence des unes avec les autres, des réminiscences et des prémonitions transcendantales, la seconde vient de l'identification en contenu des rétentions et des protentions, comme si la sempiternité des eidè n'était que le redoublement, dans la phase de présence de langage, de la sempiternité des Wesen sauvages, ce "comme si" du redoublement poursuivant pour ainsi dire son "effet" de simulacre dans le fait que les eide paraissent comme des teneurs de sens d'être, découpées à même le monde ou les mondes, c'est-à-dire à même les phénomènesde-monde. En ce sens, s'il n'est pas tout à fait vrai que les eidè soient eux-mêmes phénoménologiques, puisqu'ils sont toujours déjà découpés symboliquement par l'institution logico-éidétique du langage, il n'est pas non plus tout à fait faux qu'ils le soient. Mais pour parler comme Husserl dans la Krisis, c'est moyennant une substruction, en vertu de laquelle ce sont les identités de sens (les significations) logicoéidétiques qui viennent dès lors se substituer, par une sorte de simulacre éidétique, aux Wesen sauvages, comme si tout Wesen sauvage, dès lors qu'il serait identifié comme tel, se muait en eidos logico-éidétique - ce qui donne à l'institution symbolique de ce dernier toute son énigmatique puissance, que l'on retrouve de Platon et Aristote à Husserl, selon une même ligne.

Ce que nous comprenons déjà, par là, c'est que le redoublement dont nous parlons ne va pas, contrairement aux apparences, sans déformation cohérente: nommer le Wesen sauvage, c'est l'identifier et par là le transformer en eidos, et c'est reporter en celui-ci, depuis l'écart à l'origine du Wesen sauvage, son caractère de sempiternité. L'institution symbolique du logico-éidétique est coextensive de l'immédiateté apparente de la déformation cohérente du Wesen sauvage en eidos, qui garde cependant, telle est l'énigme de la métaphysique depuis Platon et Aristote, la "mémoire" de quelque chose de plus "archaïque", car lié à ce qui se joue comme son origine dans l'inconscient phénoménologique des phénomènes-de-monde 12. Et dans la mesure où l'eidos paraît irréductiblement lié au concept, en tant qu'il participe du même découpage symbolique aveuglément déterminant, il devient évident, au moins formellement, que l'éidétique transcendantale sans concept, celle où doivent affleurer, à fleur de phénomènes, les Wesen sauvages, ne peut procéder que d'une mise entre parenthèses, d'une épochè radicale de tout concept, de tout découpage logico-éidétique, afin de délivrer phénoménologique sans concept des réflexion phénomènes 13. En celle-ci, il n'y a précisément pas report en miroir du passé dans le futur et réciproquement, mais porteà-faux et distorsion: si les Wesen sauvages sont "reconnaissables", ils ne sont précisément pas identifiables, et cela, finalement, dans la mesure où le revirement qui les constitue, du passé transcendantal des réminiscences transcendantales dans le futur transcendantal des prémonitions transcendantales, est

foncièrement instable, non susceptible de donner lieu à un ou des découpages coextensifs de donation. Si, comme le disait Merleau-Ponty, les Wesen sauvages ont une puissance d'"ester", un être au sens actif, c'est un être qui exige de nous, plus que participation, création: c'est à nous, pour ainsi dire, de "mériter" cette "puissance", car c'est à nous de saisir la "perche" furtivement "tendue" par les Wesen sauvages. Furtivement, car cette "perche" n'est qu'une ébauche ou une amorce, cela même que Merleau-Ponty pensait comme "visible" ou "sensible" et qui ne se confond jamais avec du "vu" ou du "senti". Dans la phase de présence qui temporalise spatialise les phénomènes-de-monde, en langage ou en conscience, les Wesen sauvages sont autant dans son passé rétentionnel que dans son futur protentionnel, c'est-à-dire étalés ou rythmés tout au long de la phase, dans la présence globale comme étendue, sans qu'aucun "concept" présumé puisse s'y distinguer d'un "eidos" pareillement présumé. C'est dire que les Wesen sauvages y sont pour ainsi dire "distribués" dans le tout du temps-espace de la conscience, mais "au second degré" ou en creux, comme des horizons, des pivots, ou des existentiaux incarnés (Merleau-Ponty) qui sont horizons de monde, c'est-à-dire horizons de la transcendance d'absence de monde où, voisinant les confins ou les rivages dont nous parlions, et qui sont ceux de l'inconscient phénoménologique, le sens qui se trouve est aussi du même coup sens qui se perd, car sens qui est sens incarné de monde. Pas de Wesen sauvage où ne joue pas l'absence dans la présence, un écart qui renvoie logologiquement aux mondes des phénomènesde-monde dans telle phase de monde, et qui, par là, induit le porte-à-faux constitutif de la phase de présence, l'impossibilité de discerner proprement en elle ce qui a été le sens passé et ce qui sera le sens futur. Si, dans la temporalité / spatialité concrète de la conscience, il n'y a pas de sens qui se trouve sans sens qui se perd, c'est que le sens se forme,

^{12.} Voir, par exemple, *Timée*, 52d-53b, dont nous faisons le commentaire dans *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., IIIe partie, § 2, f.

^{13.} Ce que nous avons tenté dans Phénomènes, temps et êtres, passim.

précisément, comme sens de langage, dans ce déséquilibre natif aui n'en finit pas, et où, du point de vue phénoménologique, se constituent pareillement des Wesen ou êtres de langage. Ceux-ci ne sont ni les concepts ni les eidè, mais sont "formels" 14 en tant que Wesen eux-mêmes réflexifs d'une temporalisation / spatialisation intrinsèque, c'est-à-dire en tant que reports les uns dans les autres, en distorsion, des Wesen sauvages de phénomènes-de-monde hors-langage, une certaine manière de les entrecroiser, de les entre-tisser ou de les feuilleter en les faisant se compénétrer dans un même rythme de temps-espace. Dans les phénomènes de langage, là où du sens se crée ou s'invente en se perdant, la réflexion n'est jamais en miroir, mais temps et espace se faisant. S'il v a en eux réflexion, c'est, nous l'avons vu, entre l'amorce et la réalisation de la temporalisation / spatialisation, entre le pro-jet de sens où le sens est déjà parce qu'il a déjà commencé à se temporaliser / spatialiser, et la recherche de ce sens par luimême dans son chiasme avec lui-même en quoi consiste la poursuite de la temporalisation / spatialisation, comme si, en quelque sorte, cette dernière ne l'était jamais que de mettre ses propres pas dans des pas qui se sont déjà faits sans qu'on puisse rigoureusement distinguer les seconds des premiers. Cette manière de parler est d'ailleurs caractéristique du problème puisque c'est dans la mesure où ces pas se sont déjà faits qu'ils pro-iettent le phénomène de langage vers son futur, alors même que s'ils se sont déjà faits, c'est qu'ils appartiennent déjà à son passé. Cet enchâssement du schématisme en lui-même, par son appréhension de son avenir dans son passé, est cela même qui constitue le schématisme de langage comme téléologie schématique sans concept, où les pas déjà faits sont à la fois devant et derrière tout en restant

14. Cf. Phénomènes, temps et êtres, op. cit., Ile section, ch. VIII.

encore à faire pour qu'ils se mettent, précisément, les uns dans les autres. Comme tout autre schématisme de phénoménalisation, le schématisme de langage est donc à la fois en avance et en retard à l'origine sur lui-même, et c'est par là qu'il "charrie" des Wesen sauvages hors langage, mais ce qui le distingue de tout autre schématisme de phénoménalisation, c'est qu'il se vise lui-même - d'où notre expression de téléologie schématique – dans ce retard et cette avance à l'origine, qu'il les réfléchit, et que, par là, en les intégrant en lui-même, il se temporalise / spatialise, en quelque sorte pour les ajuster à distance en un sens. Car cet ajustement n'est pas une identification qui ferait se confondre futur et passé en un présent intemporel se répétant, il est retard et avance à l'origine réfléchis à travers le chiasme se schématisant du sens avec lui-même, c'est-à-dire à travers la distorsion originaire du phénomène de langage, où les Wesen sauvages horslangage se voient redistribués dans et selon les Wesen ou êtres (de temps-espace) de langage. Cette redistribution est ce qui fait que les Wesen sauvages hors langage sont retournés du futur protentionnel au passé rétentionnel de la phase et réciproquement, mais à travers la déformation ou l'information en distorsion de la présence, la cohérence de cette déformation n'étant ici rien d'autre que celle précisément, de la temporalisation / spatialisation, du rythme propre que celle-ci imprime aux Wesen sauvages hors-langage en les feuilletant / écartant du sein même de leur compénétration 15.

L'énigme est que, dans l'institution logico-éidétique, la cohérence de cette déformation soit prise pour une cohésion non-déformante du logos par rapport à soi, que les pas paraissant déjà faits dans l'avance à l'origine, et qui amorcent la

^{15.} Cela précise de manière importante ce que nous entendions par réflexion dans les phénomènes de langage, in *Phénomènes*, temps, et étres, op. cit., Ile section, VIII.

temporalisation / spatialisation en la faisant y mettre ses pas (retard à l'origine), sont identifiés aux pas qui paraissent comme restant à faire, donc que le sens anticipé dans l'amorce se dissocie du sens à faire comme un sens éidétique déjà déposé qui reste tout juste à exprimer logiquement. Or cela suppose, nous l'avons vu, que le découpage symbolique des unités de sens (conceptuelles et éidétiques) se présuppose toujours déjà lui-même comme découpage d'unités de sens identifiables. Autrement dit, c'est seulement si le sens anticipé, les pas paraissant déjà faits, sont identifiables, que la pensée se distingue de son expression, et l'eidos du concept - identifiables: c'est-à-dire assimilés présomptivement ou prématurément à des identités en soi, à des unités de sens indépendantes de la temporalisation / spatialisation. Autant, donc, celle-ci est elle-même, au sens où l'entendait Heidegger, temporalisation comme maturation, et maturation in-finie dans un déséquilibre constitutif qui n'en finit pas, autant l'identification éidétique au sens husserlien est elle-même toujours prématurée, comme si elle était une sorte d'avorton de la temporalisation / spatialisation, ce qui la rattache, de manière caractéristique, à l'inconscient symbolique 16. Du point de vue de la temporalité phénoménologique des phénomènes de langage, le caractère principal de l'institution symbolique du logico-éidétique, est donc, par le court-circuit qui l'institue du porte-à-faux de la temporalisation / spatialisation, celui de

16. Cf. notre *Phénoménologie et institution symbolique*, Ile partie, ch. I. Selon Lacan qui identifiait génialement les rejetons de l'inconscient symbolique à des "avortons". L'eidos est en ce sens, pour nous, le rejeton de l'inconscient symbolique cœxtensif de l'institution symbolique du logico-éidétique, c'est-à-dire un "produit" de celle-ci comme *Gestell* ou "machin" symbolique, où la conscience du sens perd en fait tout sens, stupéfaite, saturée ou obturée par l'eidos — sa trace résiduelle se réduisant au concept.

la prématuration, comme si, mais c'est l'illusion rétrospective de l'institution symbolique, le logico-éidétique se précédait toujours déjà lui-même depuis toujours, se substituant par là, dans une substruction synonyme de son institution symbolique, au champ phénoménologique sauvage des phénomènesde-monde hors langage et des phénomènes de langage. Illusion rétrospective qui est une illusion transcendantale, et même l'illusion transcendantale dans sa nature profonde, telle que nous l'avons entendue dans nos Recherches phénoménologiques 17, en ce qu'elle se donne, en réalité, pour l'origine même des phénomènes, selon ce que Kant nommait fort bien une subreption transcendantale. Ce qui, donc, du point de vue de l'institution symbolique du logico-éidétique, paraît comme intemporel car sempiternel, paraît, du point de vue phénoménologique, comme prématuré ou précipité, comme une sorte d'avorton phénoménologique, et l'institution symbolique du logico-éidétique comme une sorte de "faiseuse d'anges" (Lacan), comme l'inconscient symbolique qui est cœxtensif tant du concept que de l'eidos, signes du malencontre symbolique qu'il y a eu du champ phénoménologique depuis les Grecs.

3. L'expérience du temps

Quel rapport y a-t-il à présent entre cette prématuration du logico-éidétique et ce qui doit bien être un caractère temporel corrélatif des phénomènes-de-monde? C'est bien sous cette forme que la question se pose classiquement, si du moins nous remontons en sens inverse le cours de la "déconstruction", qui dans *Phénomènes, temps et êtres* 18, nous a conduit

^{17.} Recherches phénoménologiques, Vol. I, Ousia, Bruxelles, 1981, vol. II, Ousia, Bruxelles, 1983.

^{18.} Op. cit., He section, I à V.

de la dualité simulacre ontologique (Dieu, subjectivité, Dasein) / simulacre ontique (étant) au phénomène-de-monde, si donc nous considérons le Dasein heideggerien comme une structure encore classique, enchâssée dans le phénomènede-monde par l'institution symbolique, extrêmement énigmatique, de l'inséité (Selbst). La question que nous posons ainsi est, sous une forme phénoménologique plus "épurée", celle du rapport entre la temporalité originaire (des phénomènesde-monde se temporalisant / spatialisant en langage ou en con-science) et la Vorhandenheit apparemment non-temporelle des eidè. Or, dans la perspective classique de Husserl, celle-ci ne peut être adéquatement atteinte que par un travail de la pensée qui dégage le concept ou la signification (Bedeutung) des équivoques du langage ordinaire. La tautologie symbolique du concept et de l'eidos dans un logos qui serait apophantique est donc cœxtensive d'un "réalisme" métaphysique (de même style que celui de Platon et d'Aristote), hanté par son double, qui prend le masque du "nominalisme": en parlant d'illusion transcendantale des phénomènes. nous avons porté le soupcon que les eidè ne sont peut-être que le double reflété en miroir des concepts dans les phénomènes, manquant irréductiblement ceux-ci dans ce que nous avons nommé, aussi, simulacre éidétique. Il faut donc entrer plus finement encore dans les subtilités du processus d'identification comme mise hors-circuit apparente du temps phénoménologique.

Sur ce chemin, nous rencontrons l'œuvre de Fichte, le philosophe qui, dans la tradition métaphysique, a sans doute été le plus loin dans l'analyse de ces subtilités, en particulier dans ce très grand texte, méconnu parce qu'extrêmement difficile, qu'est la seconde version de 1804 de la Wissenschaftslehre 19.

Fichte y rencontre, mutatis mutandis, la question que nous posons dans les quinze premières conférences, sous la forme de l'antinomie du réalisme et de l'idéalisme: l'écart ouvert par la prématuration du logico-éidétique peut être envisagé comme celui qui se creuse entre un réalisme des Wesen en fait impossible et un idéalisme du concept tout aussi intenable, puisque le concept découpe néanmoins symboliquement quelque chose à même les phénomènes de langage. La réponse originale apportée par Fichte à ce problème est la suivante: le concept se pro-jette en lui-même à travers un hiatus qui n'en relève pas essentiellement, et en cela, il rejoint bien ce que nous sommes en train d'éprouver comme la précession toujours déjà en œuvre du découpage logicoéidétique par rapport à lui-même - en ce sens, la W-L 1804 est bien, d'une certaine manière, une réflexion interne de l'institution symbolique de la métaphysique par rapport à l'"absolu" qui l'excède nécessairement, même si cette réflexion n'est finalement entreprise, ce n'est pas notre objet de le montrer ici20, que pour reconduire la métaphysique à ellemême. Il n'empêche que dans la seconde partie (conférences 16 à 24) de la W-L de 1804, en envisageant le dédoublement en elle-même de la projection du concept à travers un hiatus qui lui échappe par principe, Fichte nous livre un mouvement ou un rythme de pensée susceptible de nous aider à saisir ce qui se passe dans le processus d'identification logicoéidétique, c'est-à-dire dans le découpage symbolique du con-

20. Fichte a été très loin dans la saisie réflexive de la réflexivité interne du sens. Mais il est, pour nous, "encore" métaphysique dans la mesure où il n'y a encore pour lui qu'un sens, et une forme universelle et univoque de la temporalité / spatialité du sens se faisant. Sa "fermeture" par rapport à l'esthétique au sens de la troisième Critique, donc par rapport à l'art, est presque "proverbiale": elle lui a été vivement reprochée par les romantiques.

^{19.} Gereinigte Fassung hrsg. von R. Lauth und J. Widmann, Felix Meiner, Philosophische Bibliothek, Bd. 284, Hamburg, 1975.

Dire en effet que l'institution symbolique du logicoéidétique se précède toujours déjà elle-même, c'est dire que ses découpages symboliques se précèdent toujours déjà euxmêmes, donc que c'est la projection même du concept par "hiatus irrationnel" qui se précêde en vue de se reconnaître comme projection, c'est-à-dire comme découpage, dans l'auto-intuition du découpage en tant que projection. Mais cette re-connaissance a lieu après coup, dans une rétrojection qui fait que l'auto-intuition de la projection est intuition après coup d'une projection qui a toujours déjà précédé l'intuition dans une précession. Autrement dit, la projection ne peut pas se précéder toujours déjà elle-même sans se succéder, toujours déjà, à elle-même: il faut dès lors bien que la précession soit toujours là pour la rétrojection, et qu'à l'inverse. la rétrojection soit toujours là pour la précession. Cela ne se peut à son tour que s'il y a précession dans la rétrojection et rétrojection dans la précession, identité de structure entre les deux, pour qu'elles se compénètrent au lieu de la tautologie symbolique.

Cette identité de structure est cependant identité dynamique de structures dynamiques. Elle implique que nous venions toujours déjà trop tard par rapport à la précession, et que nous soyons néanmoins capables d'anticiper ce retard pour le réfléchir comme retard se précédant lui-même en tant que retard de la rétrojection (sans quoi le retard serait définitif car bloqué en lui-même, sans recul par rapport à lui-même). Par suite, il faut penser, dans le même mouvement, que nous venons trop tard par rapport à quelque chose qui vient trop tôt, et que nous venons trop tôt, en l'anticipant, par rapport à quelque chose qui s'en décale en retard, dans cette anticipation même. C'est ce même mouvement comme échange mutuel de la précession et de la rétrojection, et comme leur

décalage systématique, qui constitue en fait ce que nous nommons l'avance et le retard à l'origine du schématisme de la phénoménalisation, et leur réflexion en eux-mêmes, dans la rétrojection / précession, au sein des phénomènes de langage. Fichte "déplie" avec une hallucinante précision ce que nous entendons, en fait, par téléologie schématique sans concept. par réflexion du sens se faisant par lui-même dans une temporalisation / spatialisation selon le trop tôt et le trop tard, ou plutôt selon une double intercalation de l'un et de l'autre qui fait le porte-à-faux de la phase de présence. Mais ce qu'il ne voit pas, obnubilé qu'il est par la "déduction transcendantale-métaphysique'', c'est qu'alors le concept comme unité immuable de sens, ou plutôt de signification (Bedeutung husserlienne), est définitivement "perdu" car mis hors-circuit (la 28e conférence de la W-L 1804 est une "incroyable pirouette" qui n'est réalisable qu'à la mesure de l'équivocité symbolique des termes utilisés par Fichte²¹), et que la phase de présence ainsi déployée paraît à son tour doublement enchâssée dans un trop tôt irréductiblement trop tôt, le pur a priori de la précession transcendantale qui est le passé transcendantal, et dans un trop tard irréductiblement trop tard, le pur a posteriori de la rétrojection transcendantale qui ne se ferait que depuis l'absolument accompli, et qui est le futur transcendantal. Ce que nous voyons donc en plus, c'est que le passé et le futur de la phase de présence (intérieurs à elle) font écho à un passé et à un futur transcendantaux qui, pour une part, tombent en dehors d'elle, comme ce à quoi l'écho fait écho en

^{21.} En ce sens, il y fait la même chose que Hegel: utiliser sans le savoir très clairement les in-finies ressources du champ phénoménologique pour recharger de "vie" l'institution symbolique moribonde (après Kant) de la métaphysique. Jusqu'au point où il "voit" le hiatus entre symbolique et phénoménologique, mais sans en tirer toutes les conséquences.

tant qu'horizon de transcendance d'absence de monde. Dans ce contexte, la prématuration logico-éidétique a lieu par identification a posteriori, dans l'illusion transcendantale, d'un a priori qui échappe principiellement, c'est-à-dire quand la précession du retard par rapport à lui-même dans la rétrojection se prend elle-même comme contenu, mais sous forme retournée ou inversée, c'est-à-dire en tant que retard qui ne se décale par rapport à lui-même que pour coıncider avec luimême ou pour s'identifier comme répétition de lui-même et du "contenu" qui y paraît par là découpé, car coupé de la précession: c'est l'identification du sens en signification, par laquelle les Wesen sauvages feuilletés et entre-tissés par la temporalisation / spatialisation en langage sont découpés dans l'après coup en eidè ou états-de-choses éidétiques sans temporalité intrinsèque. Selon cette sorte de "processus à double détente", l'avance et le retard à l'origine du schématisme de phénoménalisation (en phénomènes-de-monde hors langage et en phénomènes de langage) paraissent ajustés à eux-mêmes par un dédoublement après coup et en miroir de la phase de présence, autour du présent comme miroir invisible et intemporel du temps, en passé (retard) qui a été, symétrique d'un futur (avance) qui sera. Cela tend significativement à évacuer la spatialisation complexe de la phase, puisque celle-ci n'est plus qu'un continu unilinéaire symétriquement coupé, en permanence, par la pointe ponctuelle du présent (simple "effet" du décalage du retard par rapport à lui-même, à l'exclusion de la rétrojection transcendantale ancrée dans la précession du retard): la prématuration éidétique apparaît de la sorte comme l'antidatation du retard à l'origine juste ce qu'il faut pour coincider avec la postdatation corrélative de l'avance à l'origine, la coıncidence de l'une et de l'autre étant coextensive de la fixation, c'est-à-dire de la linéarisation du temps et de la centration logico-éidétique par la nomination symbolique déterminante, identifiante et découpante. Recon-

naissons tout de suite l'abîme qu'il y a dans cette version que nous donnons de la difficulté. Car nous retrouvons, dans ce "iuste ce qu'il faut", la tautologie symbolique qui ne fait "trouver" que ce qu'on "cherchait" déià. C'est la tauto-logie qui devient par là la plus grande énigme, c'est-à-dire ce moment, toujours illusoire, dans notre vie, où nous croyons avoir trouvé la "solution" à la question du sens, la "clé", non pas de tel ou tel problème particulier objet de notre souci, mais de tous les problèmes qui nous assaillent, et où nous faisons l'épreuve du sens et du non-sens. L'abîme est, encore une fois, que la tauto-logie se présuppose toujours déjà ellemême pour "fonctionner", qu'elle est le plus souvent inconsciente en ce qu'elle "machine" la pensée à l'aveugle selon son énigmatique puissance qui est celle du Gestell symbolique de l'institution logico-éidétique, qui nous conduit, donc, non pas à la vie du sens, à la vivacité de la pensée, mais à leur mort. Comme tout avorton, ces avortons logico-éidétiques sont, à la vérité, morts. Du moins s'ils étaient tels qu'ils prétendent être dans leur apparence de donation intemporelle.

Reprenons, encore une fois, les choses. Si nous envisageons, à la manière de Fichte, la projection de la rétrojection / précession en elle-même comme l'amorce du mouvement de réflexion en langage, donc en sens, des phénomènes-de-monde qui l'excèdent principiellement, il faut que le lieu de la précession soit toujours déjà là pour la rétrojection, et que, à l'inverse, le lieu de la rétrojection soit toujours déjà là pour la précession; donc il faut que le lieu de l'avant soit toujours déjà ouvert pour l'après, et que le lieu de l'après soit toujours déjà ouvert pour l'avant, ou encore, que, avant même que l'avant soit avant, son lieu soit ouvert sur l'après, et que, avant même que l'après soit après, son lieu soit ouvert sur l'avant. Il y a donc, dans l'a priori transcendantal constitué par les phénomènes-de-monde, ouverture réciproque de deux lieux qui ne sont "pas encore" (dans un "avant" tran-

scendantal) réfléchis comme tels - ils ne le seront que dans la temporalisation / spatialisation en langage où leur noncoıncidence se fait sens dans le porte-à-faux de la phase de présence. Ces deux lieux qui s'écartent originairement comme horizons de monde du phénomène-de-monde dans sa noncoïncidence avec soi, dans sa distorsion originaire qui le place d'un seul coup en avance et en retard à l'origine par rapport à son impossible tauto-logie, sont ceux du passé transcendantal et du futur transcendantal, ouverts originairement l'un à l'autre dans ce qui les fait revirer l'un dans l'autre sans jamais que ces revirements les identifient mutuellement: le passé transcendantal l'est de quelque chose qui n'a jamais été présent, et le futur transcendantal l'est d'autre chose qui, symétriquement, à travers la distorsion originaire, ne sera jamais présent. Et pourtant, leur revirement l'un dans l'autre est ce qui, en tant qu'horizons de monde ouverts sur la transcendance d'absence de monde, dans la non-coïncidence avec soi du phénomène-de-monde, ouvre celui-ci sur une multitude d'autres phénomènes-de-monde, donc le charge, dans son déploiement en phase de monde ou proto-présence (non réfléchie en sens muni de son passé et de son avenir), de concrétudes de monde qui sont les Wesen sauvages du phénomène, l'accrochant à sa transcendance de monde 22. De la sorte, en tant qu'horizons du passé et du futur transcendantaux dans la phase de monde, les Wesen sauvages, cœxtensifs de la proto-temporalisation / proto-spatialisation des phénomènes-de-monde, y jouent comme des sortes de contre-temps non coincidents, et c'est ce qui en fait à la fois des réminiscences et des prémonitions transcendantales, des horizons d'absence qui empêchent le monde (le phénomènede-monde en sa phase de monde) de coïncider avec lui-même ou de s'étaler en un instant dans ce qui serait la plénitude

d'un spectacle ou d'un panorama intégralement présent. Si les Wesen sauvages sont autant de concrétudes du monde et des mondes, c'est précisément en vertu de ces contre-temps à l'origine qui les empêchent de se saturer les uns les autres pour remplir de matière une forme qui, par là, serait aussi pleine qu'un œuf et coïncidente avec soi: cette coïncidence n'est, précisément, que ce qui ressort de l'identification éidétique, qui divise le monde en quiddités et en qualités. Mais par ailleurs, ces concrétudes, qui flottent à fleur de phénomènes-de monde - à fleur de monde - , sans leur appartenir en propre, et qui v sont néanmoins inscrites comme les contre-temps des mondes par rapport à eux-mêmes, sont à la fois plus vieilles (comme réminiscences) et plus jeunes (comme prémonitions) que tel phénomène ou phase de monde, et celle-ci en paraît du même coup, comme plus vieille qu'elle-même, déjà trop vieille, et comme plus jeune qu'ellemême, encore trop jeune²³. Archaïque et primordial, le phénomène-de-monde, c'est-à-dire le monde, non pas en tant que totalité, mais en tant que phénomène, en ressort à la fois comme immémorial et immature, trop vieux par rapport à une immaturité qui n'a pas eu le temps de mûrir, et trop jeune par rapport à une immémorialité toujours déjà et encore dérobée, qui n'aura pas le temps de se faire.

Ce qui distingue donc les mondes dans les phénomènesde-monde, c'est un *porte-à-faux* qui en est *déjà constitutif*, en tant qu'il est constitutif de leur proto-temporalisation / protospatialisation, c'est-à-dire, en quelque sorte, d'une *tempora-*

^{22.} Phénomènes, temps et êtres, op.cit., passim.

^{23.} Ce qui fait toute une part, essentielle, de l'épreuve propre au travail du peintre. Nous avons conscience de proposer une nouvelle direction de méditation aux spéculations platoniciennes sur le temps dans la seconde partie du *Parménide* (cf. H. MALDINEY, Aîtres de la langue et demeures de la pensée, l'Age d'homme, Lausanne, 1975, pp. 278-307).

lité tout juste ébauchée, qui est cela même qui les rend cœxtensifs de l'inconscient phénoménologique. Cette temporalité qui n'a pu et ne pourra jamais se faire à même les mondes. c'est à nous de la faire, en faisant entrer l'immémorial dans le temps-espace de la conscience, et en y faisant corrélativement mûrir l'immature, au fil d'une temporalisation / spatialisation qui, nous le vovons, est indéfiniment ouverte par ce porte-à-faux. Celui-ci, entre la "mémoration" et la maturation, ne pourra jamais égaler l'immémorial ni faire accéder l'immature à maturité. Il est le porte-à-faux même de notre vie. pour autant du moins qu'elle est vie du sens, faire du sens dans le faire du temps et le faire cœxtensif de l'espace. Car c'est aussi, dans cette version déjà symboliquement instituée des phénomènes-de-monde au lieu d'un énigmatique "soi" (Selbst) qui les mue en Dasein (de type heideggerien). le porte-à-faux de soi à soi, d'un soi immémorial, cœxtensif, en vertu de leur structure ek-statique intrinsèque 24, des mondes, et dont l'origine est par là toujours déjà enfouie dans le passé transcendantal, à un soi immature ouvert aux mondes de la même manière, qui n'aura jamais le temps, dérobé en son futur transcendantal, de venir à maturité en se découvrant lui-même. Et ce porte-à-faux est tout autre chose que l'identité de soi à soi qui se donne, mais toujours de façon prématurée, dans cette sorte de cogito de l'identification éidétique.

La consonance du sens avec lui-même dans les phénomènes de langage est donc prise, en tant que maturation / "mémoration" du sens, entre deux horizons fondamentaux de dissonances: l'horizon de l'immémorial / immature et l'horizon du prématuré. Ce qui relie ces deux horizons à travers l'expérience concrète du temps, c'est qu'ils sont tous deux du temps (-espace), mais pas de la même manière: le premier en tant

qu'amorce ou maturation indéfinie car indéfiniment dérobée de la temporalisation / spatialisation, le second en tant qu'avorton ou que court-circuit défini, car aveuglément déterminant, de la même temporalisation / spatialisation. Ils sont donc parents l'un de l'autre même s'ils sont profondément différents: le premier en tant que Vor-Gestell (proto-Gestell) phénoménologique²⁵, le second en tant que Gestell symbolique, découpant aveuglément, dans l'inconscient symbolique, des unités de sens comme identités. Ce sont, en quelque sorte, les deux bords extrêmes de la temporalité / spatialité, et ce n'est que par l'unilatéralité de l'institution symbolique du logico-éidétique, c'est-à-dire du discours métaphysique, qu'ils peuvent être confondus l'un avec l'autre.

C'est donc comme si ce que la temporalisation | spatialisation en langage a échoué à reprendre en elle de l'immémorial | immature se reprenait, mais prématurément, dans les idéalités logico-éidétiques, redoublant le premier par les secondes, et substituant, par là-même, dans la substruction, les secondes au premier. Il suffit de s'en apercevoir pour mieux saisir encore la puissance capturante de la tautologie symbolique, qui fait, en quelque sorte, que le logico-éidétique prématuré prend les habits de l'immémorial / immature phénoménologique — c'est cela qui a animé tout le "rêve" métaphysique, et que Husserl a rencontré dans la Krisis comme une aporie, quand il a découvert, quoiqu'obscurément, l'équivoque fondamentale de la phénoménologie telle qu'il la concevait²⁶. Et ce que nous sommes en train de

^{24.} Cf. Phénomènes, temps et étres, op. cit. Ile section, ch. VI, G, ch. VII, A.

^{25.} Cf. Ibid., Introduction, en particulier pp. 58-62.

^{26.} Nous voulons dire que l'éidétique husserlienne, fondée pour l'essentiel dans les Recherches logiques, constitue elle aussi une substruction qui barre l'accès aux phénomènes comme rien que phénomènes, et que Husserl prend obscurément conscience de cette situation dans la problématique nouvelle de la Krisis.

faire n'est aussi rien d'autre qu'une mise en abîme de la tautologie symbolique instituante du logico-éidétique. Il doit en résulter que les déterminités logico-éidétiques de sens ne sont pas aussi absolues qu'il y paraît, et que cette mise en abîme doit nous ouvrir à la possibilité de réfléchir la téléologie du sens de l'institution éidétique, dont l'amorce doit nous être fournie par un irréductible flou éidétique, faisant paraître une part obscure du sens et des significations, en même temps que leur relative contingence ou que leur relatif arbitraire, où se mesure mieux, avec plus de finesse, la déformation cohérente en quoi consiste l'identification. Cela, tous les "grands" l'ont toujours su, que l'on pense à Platon et Aristote, dans leur praxis de la pensée - et non pas dans les reprises scolastiques de contenus doctrinaux: loin d'engranger des positivités éldétiques, ils se sont toujours mus dans le flou éidétique en vue de s'y orienter, c'est-à-dire d'y découvrir et d'y faire du sens. C'est en cela qu'ils furent des hommes et qu'ils nous parlent encore, malgré la fantastique différence de culture. Et c'est en cela que toute pensée, mais aussi toute action, est irréductiblement en ruines, car toujours principiellement risquée et provisoire. Telle est la finitude de notre condition: entre l'immémorial / immature qui ne nous quitte pas, et la prématuration qui nous guette comme l'ombre de la mort. C'est là que se font, indéfiniment, le sens comme soi et le soi comme sens. "C'est une drôle de chose que la vie - ce mystérieux arrangement d'une logique sans merci pour un dessein futile. Le plus qu'on puisse en espérer, c'est quelque connaissance de soi-même - qui vient trop tard - une moisson de regrets inextinguibles." (J. Conrad) L'expérience du temps...