

Langage et institution symbolique¹

MARC RICHIR

1. LANGAGE ET SCHÉMATISME

Curieusement, si l'on songe aux représentations qui ont prévalu tout au long de la tradition philosophique, c'est l'expression linguistique qui constitue l'attestation phénoménologique la moins indirecte du schématisme. Si l'on s'avise de la signification phénoménologique de ces termes, en en passant par l'*epochè* phénoménologique hyperbolique de la langue symboliquement instituée, il vient en effet que l'expression linguistique ne l'est que d'un phénomène de langage (en notre sens) qui s'y temporalise en présence sans présent assignable (qui « couperait » et « tuerait » le mouvement propre et complexe de cette temporalisation), et ce, comme *sens* se faisant, advenant à lui-même, mais comme sens d'autre chose que de lui-même. Dans la mesure où l'expression linguistique est toujours plus - si, à tout le moins, en elle, un sens cherche à se faire - qu'un simple alignement de mots réglés par des usages d'enchaînement, donc dans la mesure où elle est « animée » d'un ou de rythmes qui le sont à la fois de la « pensée », sa mise hors circuit phénoménologique y « dévoile » des « structures dynamiques », des « temps forts » et des « temps faibles », des accentuations, condensations, et des détentes, et c'est cette « masse » phénoménologique temporalisante (et intrinsèquement spatialisante) qui, quoique instable en elle-même, extrêmement mobile et évanouissante, constitue le *schématisme de langage*. Celui-ci est ce en quoi et par quoi du sens qui s'est amorcé se cherche en lui-même sans déjà se posséder (sans quoi il serait déjà concept), et pourtant, en se « sachant » suffisamment lui-même pour une part pour se

1. Ce texte est la reprise, depuis la transcription qu'a bien voulu en faire Gérard Bordé, de notre propos introductif au séminaire de l'été 2003 organisé par l'Association pour la promotion de la phénoménologie. Celui-ci avait pour thème : « Langage et institution symbolique » et proposait pour base de départ notre V^e *Méditation phénoménologique* (Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1992). En écrivant cette contribution, nous n'avons pas simplement remis en forme écrite la transcription, mais nous avons constamment eu à l'esprit les débats qui ont eu lieu, aussi vifs et riches que fructueux. Une part en revient donc aux participants du séminaire, quoique, hélas, non mesurable. Pour autant, il eût fallu une transcription et une réécriture de l'intégralité des discussions, étalées sur trois jours entiers. La tâche était trop énorme, et nous espérons, par cette publication que nous signons, et dont nous prenons donc la responsabilité, rendre justice *a minima* à l'esprit philosophique qui a animé chacun durant ces journées.

poursuivre lui-même au fil de la temporalisation. A son tour, cela ne serait pas possible si le langage phénoménologique n'avais à « dire » que des choses et des états de choses ou des situations, il ne peut lui-même s'envisager phénoménologiquement comme schématique que si son « référent » est lui-même schématique, quoique non déjà temporalisé en présence, mais, nous allons y revenir, proto-temporalisé *autrement*. Cette « référence » est, nous le savons, extrêmement complexe, car elle l'est, plus proprement, du phénomène de langage se temporalisant en présence, et porté par le schématisme, aux phénomènes hors langage, se proto-temporalisant hors présence, mais portés aussi par le schématisme. Ainsi, et sans entrer ici dans les détails, les phénomènes de langage sont-ils, abstraction provisoirement faite de leurs concrétudes phénoménologiques, re-schématisations de schématismes plus originaires (avec leurs concrétudes) ou, si l'on veut, schématismes de schématismes où les schématismes originaires se « reprennent » à l'intérieur d'eux-mêmes.

De tout cela résultent deux questions : poser ainsi le schématisme implique-t-il que celui-ci ait déjà, pour ainsi dire dogmatiquement, un statut *ontologique* ? Et : quelle est la « nature » phénoménologique propre du schématisme, comment peut-il, par-delà ce que nous venons d'avancer, s'attester phénoménologiquement de manière *plus concrète* ?

A la *première* question, nous répondons que, si nous voulons faire de la phénoménologie, nous ne pouvons admettre qu'il y ait de l'être pré-donné ; que, par « position » architectonique et méthodologique, qui refuse de s'assumer ne serait-ce que dans un idéal transcendantal (Kant, Husserl) ou existential (Heidegger), la phénoménologie se doit d'être au départ « athée » et « anontologique ». L'être, s'il y en a, ne peut venir d'ailleurs, mais peut éventuellement advenir de l'intérieur de la genèse phénoménologique, sûrement pas cependant sous la forme d'un être déjà tout fait ou même d'un être absolu. Même la question de l'être (Heidegger) n'y est pas première.

La réponse à la *deuxième* question est plus complexe et mérite tout un développement. Tout d'abord, il faut rappeler que le schématisme dont nous parlons est schématisme de la *phénoménalisation*, c'est-à-dire de ce par quoi le phénomène (qui n'est pas l'apparition ou l'*Erscheinung*, et ce, déjà chez Husserl) « advient » à lui-même comme rien que phénomène, sans « manifester » ou « révéler » autre chose. Ensuite, ce schématisme, dont il ne faut jamais oublier, en ce sens, qu'il est phénoménologique (donc pas, par exemple, schématisme de l'idéalité), a ce caractère de prime abord étrange de toujours à la fois « se trouver » « en avant » de lui-même sans rien anticiper (il est sans concept ou sans *télos*) et « en arrière » de lui-même sans rien rappeler (il ne s'est jamais « déposé » en concept ou il n'a pas d'*archè*). On pourrait traduire cette situation paradoxale en disant qu'il se précède et se suit sans cesse lui-même si l'usage du réflexif ne faisait subrepticement référence à ce qui serait coïncidence à soi dans un instantané (l'*exaiphnès* platonicien) intemporel à quelque registre que ce soit. Ce qu'il faut comprendre tout au contraire est précisément que cette coïncidence n'a jamais lieu en lui, qu'il n'y a donc

même pas d'identité du schématisme, mais que son « mouvement » à la fois pro-grédient et rétro-grédient est d'avoir toujours déjà *enjambé* l'instantané et de devoir toujours encore le faire. En ce sens, la cellule transcendante du schématisme est l'*enjambement de l'instantané*, et par là, l'*écart irréductible et aveugle* qui l'habite de l'intérieur et le porte indéfiniment dans la non coïncidence avec soi.

Or c'est dans cet écart interne, et nulle part ailleurs, que vient se loger ce que nous nommons le *proto-ontologique*, lequel est, à son registre architectonique le plus archaïque, l'*affectivité* comme « appel » ou « aspiration infinie » (*Sehnsucht*) du schématisme au sens ou l'on parle d'« appel d'air ». Et en ce sens, l'affectivité en ses infinies nuances et variations est bien aussi une attestation phénoménologique indirecte du schématisme, et ce, même si, de par son « appel » dans l'écart aveugle du schématisme, elle en est en quelque sorte la tache aveugle ou l'indifférenciation - mais nous allons le voir, cette indifférenciation est elle-même schématiquement enchaînée avec de multiples « irisations ».

Retenons d'abord qu'en vertu de sa « nature » étrange ou paradoxale, il ne peut y avoir ni d'arrêt ni de commencement schématique intrinsèque, mais que pourtant, si le schématisme est par là infini, ce ne peut-être, non moins paradoxalement, qu'un infini fini, et ce, en vertu de l'écart : le « retard » à l'origine implique (au sens husserlien) au moins quelque chose comme des traces schématiques en un passé transcendantal qui n'a jamais été présence, ni même, sans doute, proto-présence, de même que l'« avance » à l'origine implique (au même sens) au moins quelque chose comme des traces schématiques en un futur transcendantal qui ne sera jamais présence, ni même, sans doute, proto-présence - et ce passé transcendantal, qui ne peut être « rappelé », est pour toujours *immémorial*, de même que ce futur transcendantal, qui ne peut être « anticipé » est à jamais *immature*. Il faut soutenir ce paradoxe que sans cela, qui est déjà amorce de *proto-temporalisation*, sorte de « finitude » schématique, le schématisme serait toujours déjà et pour toujours « étalé » d'un coup, serait sans écart interne et ne schématiserait donc rien, en coïncidence avec lui-même comme un schématisme « en blanc », aveugle et métaphysique, parfaitement inattestable phénoménologiquement, éventuellement situable, par spéculation (Fichte, *W-L 1810*), comme « schématisme divin ». Tout au contraire, si nous voulons rester fidèle à notre position architectonique et méthodologique, il nous faut admettre aussi que le schématisme phénoménologique est *anarchique* et *atéleologique*.

Ce que, ensuite, nous avons gagné dans nos derniers travaux², c'est que, si l'affectivité est « appelée » dans l'écart schématique interne comme *Sehnsucht* ou « aspiration infinie », elle ne peut à son tour « combler » ou « saturer » celui-ci (comme pour le « ressouder » dans la coïncidence), et donc qu'elle ne peut

2. Cf. « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité » in *Annales de phénoménologie*, 2004, n° 3, pp. 155-200.

être appelée que pour *venir à elle-même*, mais cela, on le comprend, à son tour sans *archè* et sans *télos*. En ce sens, l'affectivité ainsi caractérisée à son registre le plus archaïque, est, elle aussi, mouvement infini, mais mouvement aschématique (qui la rattache architectoniquement au proto-ontologique), ou, en termes aristotéliens transposés, *entelecheia ateles* par excellence, dont l'« acte », selon son inscription schématique, constitue l'affection. Ce sont donc les mouvements différenciés (schématiquement) des affections qui font, dans ce qui est la première émergence du proto-ontologique, que les « traces » schématiques aux passé et futur transcendants dont nous venons de parler sont « mises en mouvement » ou portées aux *Wesen* sauvages qui « estent » à leur manière sans « être » véritablement, et sans être encore moins des « étants » - les *Wesen* sont pour ainsi dire au-delà de l'être et du non-être. C'est donc par l'affectivité comme mouvements dans l'écart interne au schématisme, et dans cet écart lui-même schématisé, que les « traces » schématiques deviennent en quelque sorte des « empreintes », c'est-à-dire, architectoniquement, pour nous, des *apparitions* de *phantasia* dont on voit qu'elles sont *indissociables* des affections qui les « animent » (et ainsi les portent au bord de l'attestation phénoménologique), malgré leurs caractères nébuleux, protéiques, intermittents et fulgurants (*blitzhaft*) dans ce qui est *Einfall* pour la conscience. Ce sont donc les affections, elles-mêmes distribuées schématiquement, qui font « vivre » les apparitions de *phantasia* (nous dirons désormais plus brièvement : les *phantasiai*), étant entendu que celles-ci gardent toujours leur « autre source » dans l'*aisthesis* au sens platonicien, mais elle-même toujours déjà et toujours encore mise en « forme » schématique par la phénoménalisation. Le schématisme n'est qu'indirectement schématisation des affections : il ne l'est que parce que son écart interne est incessamment « emporté » par le mouvement de schématisation. C'est par cet enchevêtrement irréductible du schématique et du proto-ontologique que nous parlons de *phantasiai*-affections.

Que signifie plus proprement cette schématisation de l'écart interne au schématisme, et donc le schématisme de la phénoménalisation, dont on voit par ailleurs qu'il est le plus souvent *obscurément* « en fonction » (*fungierend* dans le vocabulaire husserlien), donc anonyme, et qu'il revient au phénoménologue de le « dévoiler » (*enthüllen* dans le même vocabulaire) par l'opération de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique ? Celle-ci ne peut, cela se comprend par ce que nous avons dit de la « nature » du schématisme, ouvrir pour ainsi dire à la « totalité » schématisme *d'un coup*. Pour le phénoménologue, le schème le plus élémentaire de la phénoménalisation est le clignotement phénoménologique du phénomène *entre* deux pôles jamais atteints³. Ce que nous savons depuis l'architecture propre de la phénoménologie, et de ses rapports - sur lesquels nous allons revenir - avec la métaphysique, c'est que, chaque fois, un pôle de phénoménalisation est le condensé de la plura-

3. Cf. *L'institution de l'idéalité. Questions de méthode* (pp. 25-64), Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. I, Beauvais, 2002.

lité infinie des « entités » d'un registre architectonique, elles-mêmes réglées, dans leur distribution comme possibles, par la structure de la *Stiftung* du registre en question, où donc les « entités » ne sont pas en masse indifférenciée, en *magma* ou en chaos. A cet égard, il faut remarquer qu'il n'y a pas de *Stiftung* entre le hors langage et le langage (ce n'est que par abstraction qu'ils peuvent être traités séparément), mais qu'il y en a bien une entre le langage et la langue. Quand nous parlons de clignotement phénoménologique entre deux pôles jamais atteints, cela signifie que chacun de ces pôles pris à part, c'est-à-dire abstraitement fixé par une détermination métaphysique, est une illusion transcendantale phénoménologique faisant partie du phénomène en phénoménalisation et que le lien en clignotement (chacun des deux pôles étant exclusif de l'autre) des deux pôles est un double-mouvement d'un pôle à l'autre, *revirant* en sa direction vers un pôle en tendant à s'évanouir à l'autre pôle comme *télos*, ce qui implique que le premier pôle n'est pas non plus une *archè* - il n'y a donc pas d'*Aufhebung* au sens hégélien de ce qui paraîtrait, en ce même sens, comme une dialectique. Cela implique bien que nous puissions faire de la phénoménologie en gardant la conceptualité philosophique, mais cela implique aussi que celle-ci change de signification : elle devient polaire ou multipolaire, en soi extérieure à la phénoménologie et aux phénomènes qui, par le clignotement, acquièrent en quelque sorte leur pleine « autonomie ». Si nous référons la conceptualité philosophique à la conceptualité proto-ontologique, ontologique, ou « post-ontologique » (Heidegger), cela signifie que la phénoménalisation est bien schématique et infinie en déterminabilité et quantitabilité, et que le *revirement* dans le clignotement est tout à la fois relié aux pôles et indépendant d'eux dans la mesure où il en empêche principalement l'« hypostasiation ». Bref, le revirement est l'*exaiphnès* platonicien lui-même, hors temporalisation, du mouvement au repos, de la dispersion à la condensation, et toujours déjà et toujours encore *enjambé* à l'aveugle dans la phénoménalisation du phénomène, sans fixation statique des pôles, c'est-à-dire avec leur instabilité de principe, qui vient, phénoménologiquement, de l'instabilité même du phénomène - ou plutôt des phénomènes en vertu de la déterminabilité et de la quantitabilité.

Cette instabilité et cette autonomie du phénomène fait qu'il est foncièrement indéterminé du point de vue ontologique et qu'il est, avec le clignotement dans sa phénoménalisation, non moins foncièrement *migrateur*⁴, nomade entre divers pôles, c'est-à-dire entre les divers registres de *Stiftung* à l'intérieur du champ phénoménologique, et ce, jusqu'au registre le plus archaïque des phénomènes hors langage et des phénomènes de langage. Cela veut dire qu'avec l'enjambement de l'instantané (du revirement) qu'il implique, le clignotement se schématise tout comme l'enjambement, ou que l'écart schématique interne ne peut l'être, en quelque sorte, d'un seul schème, mais de schèmes originellement pluriels qui s'enchaînent schématiquement, par pro-gradation et rétro-

4. Cf. *op. cit.*, *loc. cit.*

gradation, sans *archè* et sans *télos*. De même que s'il y a un phénomène, il y en a plusieurs, en foules, de même s'il y a un schème de phénoménalisation, il y en a plusieurs, en foules. Ce qui ne veut pas dire que l'on puisse parler d'un continuum schématique, qui supposerait un espace sans statut phénoménologique, mais qu'il y a bien, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, une sorte de « cohésion » schématique sans concept dont telle ou telle fixation par telle ou telle conceptualisation spéculative ou métaphysique livre en quelque sorte un « aspect » partiel quoique infini. A l'exception des schématismes de langage, qui s'individuent relativement chaque fois par le sens qui s'y cherche, et qui, comme tels, peuvent aussi schématiquement s'enchaîner, il est impossible, au moins relativement - nous allons y venir -, d'« observer », dans le champ du hors langage, quelque enchaînement schématique de schèmes.

Avant d'y revenir, il nous faut dire quelque chose de l'instantané du revirement, pour le distinguer tout d'abord de la proto-présence. Pour nous, dans son lieu, mais aussi dans son indépendance par rapport à toute polarisation (d'origine métaphysique) du clignotement, l'*exaiphnès* a bien en lui-même *statut* phénoménologique, mais n'est pas, par principe, « objet » possible d'analyse phénoménologique : par définition, il n'est jamais appelé à se phénoménaliser (il est toujours déjà et toujours encore enjambé dans la phénoménalisation). Par suite, nous y repérons la « figure » phénoménologique de l'*instituant symbolique* (repris comme Un par Platon dans le *Parménide* et en fait comme instituant symbolique, centre absolu, par Plotin). Il s'agit en effet d'une « cause » phénoménologiquement impuissante, mais métaphysiquement donatrice (du *noûs* et de la *psychè*) par sa surabondance. C'est aussi, comme tel, le lieu d'implosion sur lui-même du « tout » du champ phénoménologique, et comme il lui échappe radicalement, il est ce que nous nommons aussi bien « trou noir » phénoménologique. Par rapport à lui, l'écart schématique originaire en enjambement est toujours déjà et toujours encore à *distance* : en aucune manière l'instantané ne fait-il du temps ou même du proto-temps, et phénoménologiquement, pour nous, c'est par une subreption que l'« illumination » a pu lui être assimilée - l'illumination est déjà, pour nous, écart ou enjambement, car elle est déjà temporalisation en présence, tout au moins en amorce (comme l'explique au reste bien la *Lettre VII* attribuée au moins à l'école platonicienne).

Par opposition à l'instantané, il faut bien distinguer ce que nous entendons par phases de *proto-présence* qui sont les phénomènes de mondes (de mondes pris comme horizons) les plus archaïques. Ce sont en effet des phases de proto-spatialisation/proto-temporalisation (phénomènes les plus originaires du point de vue architectonique) où la proto-spatialisation est celle, en béance, des retards et avances à l'origine du schématisme par rapport à lui-même ; béance interne, donc, qui est celle de la proto-présence (pas encore présence de langage) ouverte sur les passés et futurs transcendants schématiques. Mais, comme la béance est ce qui « aspire » l'affectivité comme *Sehnsucht* ou aspiration infinie, les traces schématiques des passés et futurs transcendants schématiques

sont elles-mêmes mises en mouvement, par ce recoupement de l'affectivité dans le schématique, comme *Wesen* sauvages hors langage, c'est-à-dire, plus concrètement, comme *phantasiai*-affections - les affections faisant *wesen* (et pas proprement « être ») les *Wesen* comme *phantasiai*. Il en résulte que les *phantasiai*-affections ne sont pas positionnelles (c'est-à-dire comme telles pas susceptibles de position, de *Setzung*) et ne sont pas, dès lors, « en image » (fût-ce en « apparences perceptives » pures, car il n'y en a pas hors de celles de l'objet figuré intuitivement en imagination) : il s'agit, si l'on veut, de « proto-figurations » nébuleuses, instables et dansantes (comme dans la plupart des rêves nocturnes). A tout cela, il faut ajouter que les phases de proto-présence sont « momentanées » (au lieu d'être « instantanées »), fugaces, car elles ont au moins déjà en elles du proto-temps, enchâssé dans les horizons de l'immémorial et de l'immature. Le proto-temps ne se « mesure » donc pas par l'avant et l'après dans la mesure où les réminiscences transcendantales, en tant qu'exclusivement celles de l'immémorialité des *Wesen* sauvages comme *phantasiai*-affections, et les prémonitions transcendantales en tant qu'exclusivement celles de l'immaturité des *Wesen* sauvages comme *phantasiai*-affections, le sont dans la même phase ou le même proto-espace, qui les recoupe les unes par les autres jusqu'à les fusionner : n'oublions pas que le schème de phénoménalisation qui schématise telle phase de proto-présence ne « rappelle » rien et n'« anticipe » rien : rien, sinon toutes les autres phases dont il est impossible de supposer qu'elles ont déjà eu lieu ou non, ou qu'elles doivent encore avoir lieu ou non - c'est sur ce fond infini et indéfini, définitivement obscur, que se « détache », en se phénoménalisant, telle ou telle phase de proto-présence de mondes. Et précisons que c'est à cela que doit aboutir l'*epochè* phénoménologique hyperbolique : elle revient finalement à viser l'arrêt de l'enchaînement schématique sur l'instantané, afin de saisir cet enchaînement « au vol », elle y échoue inmanquablement, et ouvre, par cet échec, au schématisme de la phénoménalisation des phénomènes qui, hors de toute détermination symbolique venue d'ailleurs, ne peuvent être que les phénomènes de mondes hors langage et les plus archaïques, avec leurs concrétudes les plus archaïques de *phantasiai*-affections.

En plus des phases de proto-présence, et articulées avec et en elles, il y a, on l'a vu, dans le champ phénoménologique, des phases de présence ou de langage, en tant que temporalisations en présence au fil de sens se faisant. Avec les phases de présence, il s'agit de reschématisations elles-mêmes schématiques des schématismes phénoménologiques hors langage. Cela implique deux choses : d'une part que les *phantasiai*-affections archaïques sont elles-mêmes temporalisées en concrétudes phénoménologiques de langage, c'est-à-dire en protentions/rétentions *internes* à la phase de présence, mais sans « tête » dans un présent (*Gegenwart*) qui y est, à strictement parler, inassignable (ce qui n'exclut pas qu'il puisse se fixer de manière éphémère par la *Stiftung* de l'imagination), mais d'autre part aussi que, dans la mesure où le langage phénoménologique est lui-même schématisation, il ouvre à ses « traces » schématiques

propres, au passé et futur transcendants, que les modulations des affections archaïques font éventuellement « ester » comme *Wesen* sauvages de langage, voire même si aucune *phantasia*-affection n'y « participe » de son mouvement, comme *Wesen formels* de langage portés au mouvement d'« ester » ou de vivre par ce que nous appelons des affections de langage où la *phantasia*, s'il y en a encore, est dépourvue d'« autre source » dans l'*aisthesis*. Le schématisme de langage est donc lui aussi anarchique et atélé-logique, même si le phénomène de langage a un commencement dans l'amorce de sens comme *Einfall* et une fin toute provisoire quand le sens *paraît* s'être suffisamment « saturé » pour ne pas trouver à se « prolonger ». Il y a donc ici une *rupture* de l'enchaînement schématique qui initie la reschématisation, et il nous faudra y revenir plus en détails en raison de sa très grande importance : nul doute qu'il ne s'agisse d'une sorte de « blanc » schématique en lequel s'engouffre l'affectivité, c'est-à-dire de l'écart schématique lui-même qui va jusqu'à suspendre, pour un « moment » (qui, à nouveau, n'est pas l'instantané), le schématisme lui-même.

Afin de mieux saisir ce « moment » avec ses implications, il nous faut détailler encore ce que nous venons de dire des phénomènes de langage, en particulier la division des *Wesen* sauvages de langage en ce que nous nommons, pour la commodité, *Wesen* « incarnés » et, précisément, *Wesen* formels. Les premiers, nous l'avons dit, reprennent dans la temporalisation en présence les *phantasiai*-affections les plus archaïques en les modulant, dès l'amorce de sens, en protentions-rétentions *internes* à la phase, sans qu'il n'y ait, entre elles, de successivité (qui implique, avec le présent, comme chez Aristote ou chez Husserl, la forme de l'avant/après), mais au contraire renvois mutuels (qui font le clignotement du phénomène de langage) qui vont s'approfondissant et qui, le cas échéant, « glanent » d'autres *phantasiai*-affections comme d'autres amorces de langage, comme autant de promesses de futur qui demeurent en écho à des exigences de passé, et qui se «aturent » apparemment quand les deux s'épuisent mutuellement (ce qui ne peut jamais se produire du point de vue transcendantal mais se produit bien *de facto*, dans l'empirique), auquel cas la phase de présence *paraît* comme une sorte de « grand présent » (peut être ce que Husserl vise avec *Präsenz*) dont les horizons internes de passé et de futur sont respectivement rétentionnels et protentionnels au sens husserlien, c'est-à-dire en évidence, à l'infini, comme si l'« activité » schématique d'enchaîner à sa manière propre les protentions et les rétentions *de la phase* de présence s'était momentanément épuisée pour la conscience, laissant la progrédiende/rétro-grédiende schématique à son pur et simple *Fungieren* obscur et anonyme, transcendantal.

L'« activité » schématique d'enchaîner : cela signifie que sont *aussi* en temporalisation en présence les *Wesen* formels de langage, qui font que cette temporalisation n'est précisément pas linéaire et homogène à la manière de Husserl. Ces *Wesen* formels sont donc *propres* au langage. Cela signifie que « tout » le langage (tout indéterminé du schématisme de langage) est transposable à toute phase de langage qui est elle-même transmissible à « tout » le lan-

gache, autrement dit que les *Wesen* formels de langage sont des « traces » schématiques, éventuellement animées par des affections de langage, de la réinscription du schématisme en lui-même, en écart dans les rétentions/protentions de langage (donc sans autre concrétude phénoménologique que les affections de langage qui renforcent ou affaiblissent les renvois mutuels des dites rétentions et protentions, qui donc les accentuent, les densifient, ou les étouffent, les dispersent, et ce faisant, les condensent ou les découpent). C'est ce qui donnera lieu, moyennant la transposition architectonique coextensive de la *Stiftung* de la langue, aux structures formelles de l'enchaînement des signes. On comprend mieux par là que les *Wesen* formels, faisant le redécoupage (et le remaniement) schématique des protentions et rétentions internes à la phase (et dont l'origine réside dans les *phantasiai*-affections les plus archaïques), ne peuvent eux-mêmes être mis en mouvement que par des affections de langage dépourvues de *phantasia* (et donc d'« autre source » ailleurs que dans le langage lui-même) mais redistribuant en les condensant et en les dispersant les *phantasiai*-affections les plus archaïques déjà transformées (par la médiation de leur passage en amorces de sens) en protentions/rétentions de la phase. Autrement dit, les affections de langage « modulent » les affections les plus archaïques déjà reprises en langage, comme si, par là, le langage en venait à s'« affecter » lui-même de manière à tout le moins à « ressentir » sa distance par rapport à son « référent » phénoménologique : c'est ce que l'on pourrait nommer l'« idéalisme » du langage, où il paraît advenir à lui-même, comme en une sorte de « *Selbstgefühl* » où vient à poindre la matrice transcendante du premier « soi réflexif » - qui n'est pas encore, loin s'en faut, le premier soi réfléchi.

Il faut bien appeler, ne fût-ce que par métaphore, ce redécoupage interne aux protentions/rétentions de la phase, division « longitudinale » (en termes linguistiques : syntagmatique), en vertu de laquelle, précisément ces rétentions/protentions sont, au cours de leurs renvois mutuels, des « signes » phénoménologiques du sens se faisant dans le langage, ou ce que nous nommons aussi des lambeaux de sens. Mais il y a aussi une autre division, celle-là « transversale » (paradigmatique), du fait que, dès qu'il y a langage, et en vertu de la transpossibilité de « tout » le langage dans n'importe quelle phase de langage, « tous » les *Wesen* sauvages hors langage, les *phantasiai*-affections les plus archaïques, sont toujours déjà et toujours encore « colonisés » par les *Wesen* sauvages de langage, c'est-à-dire, eu égard à n'importe quelle phase de langage, « transversalement » amorces et avortons de sens aux phénomènes de mondes hors langage, en transpossibilités/transpossibilités mutuelles, mais aussi en transpassibilités/transpassibilités eu égard à telle ou telle phase de langage. Par là, c'est-à-dire par ces transpossibilités/transpassibilités multiples, originellement plurielles, les phénomènes de mondes hors langage en deviennent des « paysages » de mondes, c'est-à-dire des « lieux » de proliférations transpotentielles de phénomènes de langage, de parcours temporalisant/spatialisant selon autant d'amorces de sens qu'il y a de *Wesen* sauvages hors langage, tout

« parcours » de cette sorte étant par là « sélectif » et faisant avorter, au fil de son enchaînement schématique, les amorces de sens qui peuvent y jouer, à tout le moins en transpassibilité.

Tout cela signifie qu'il y a une division interne du phénomène de langage, division dynamique, aussi bien « longitudinale » que « transversale » dans ce qui constitue l'*harmonicité* de ces deux divisions quand du sens est en train de se faire, constituant pour ainsi dire l'« unité de mesure » où aucune des deux divisions ne vient en excès, soit dans le « relâchement » longitudinal qui interrompt la temporalisation en présence, soit dans la « divergence » transversale qui rompt la cohésion du sens avec lui-même (et qui conduit au « coq à l'âne »). En ce sens, dans cette « harmonicité », parfois difficile à rechercher, les « signes » phénoménologiques comme lambeaux de sens sont pour ainsi dire autant de « relais » (dans les renvois mutuels des protentions et des rétentions de la phase) des *rythmes* de temporalisation en langage. On peut dire enfin qu'avec les affections propres au langage, et qui mettent en mouvement les *Wesen* formels de langage, on assiste, à travers la condensation de « tout » le langage dans telle ou telle phase de langage, à la première « condensation », au lieu de ce que nous avons nommé le premier soi réflexif, de l'affectif/proto-ontologique en train d'advenir à lui-même et pour lui-même. Mais cela ouvre à d'autres développements en lesquels vient en jeu la question du sublime phénoménologique.

2. LES DEUX « MOMENTS » DU SUBLIME PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Si l'on reprend ce sur quoi ouvre la réduction phénoménologique hyperbolique de l'expression vivante, qui n'est donc pas « jugement » sur une situation ou un « état-de-choses », mais où du sens se cherche et se fait en se cherchant, donc si l'on considère l'expression vivante comme un phénomène de langage, il vient que, derrière ou au-delà des signes linguistiques, les « signes » phénoménologiques le sont du sens se faisant, et qu'en fait, en tant que protentions et rétentions internes en renvois mutuels, ils sont lambeaux de sens flous, instables, insaturés, mais pour autant « perçus » (*perzipiert*) en *phantasia*, puisque, pour leur part « incarnée », ils relèvent des *phantasiai*-affections temporalisées par le langage. C'est dire que ces renvois mutuels et en clignotements des protentions et rétentions internes à la phase de langage constituent, dans l'approfondissement « sur place » du sens se faisant, celui-ci même comme la *Sachlichkeit* du phénomène de langage - *Sachlichkeit*, « réalité » qui, évidemment mais paradoxalement par rapport aux représentations classiques, est strictement non positionnelle.

Cela étant, on sera en droit de se demander « d'où » a lieu cette « *phantasia* perceptive » (au sens de Husserl, cf. Hua XXIII, texte n° 18). Pour le comprendre, il faut rappeler avec insistance que les phénomènes de langage sont tout simplement inconcevables hors du champ de l'interfactivité transcen-

dantale, c'est-à-dire, à sa racine la plus archaïque, hors du champ de la pluralité *absolue* d'*ici* mutuellement *absolus*, base phénoménologique de l'interfactivité transcendantale effective ou de ce que Husserl nomme si bien la « coexistence transcendantale », puis de l'« intersubjectivité transcendantale », et ce, par *Stiftung* (et transposition architectonique corrélative) de la première aux deux dernières comme registres fondateur (*fundierend*) et fondé (*fundiert*). Il faut comprendre en effet, suivant Winnicott, que les échanges, qui sont déjà de langage, entre le nourrisson et la mère sont très précoces (quelques semaines), que là, donc, l'interfactivité transcendantale est déjà « en fonction » (*fungierend*) sans que, tout au moins, le « soi » de l'ici absolu du nourrisson soit déjà *institué* : et ce, bien que deux ici absolus se rencontrent dans la temporalisation en présence. La *Stiftung* a lieu comme *Stiftung* réciproque, mais sur une base asymétrique (le soi maternel est déjà là) alors même que, *dans* l'échange, la mère n'est pas encore « reconnue » comme mère par le nourrisson. C'est donc bien aussi le soi du nourrisson qui est institué *par* le soi maternel. A son tour, cela ne veut pas encore dire que le soi du nourrisson, déjà *réflexif* par là, soit pour autant réfléchi. Il s'agit d'un soi tout affectif comme une sorte de « condensé » phénoménologique de l'affectivité et des affections, source du vivre et du vécu phénoménologique, donc très archaïque, et qui « fonctionne » comme aperception transcendantale *immédiate*, mais dont l'accompagnement, précisément, est l'accompagnement maternel, encore non réfléchi par le nourrisson, au gré des soins qui « tombent » le plus souvent « juste » d'une mère que Winnicott appelle judicieusement « suffisamment bonne ».

Or, dans cette situation de précarité d'un soi non encore *institué* pour lui-même dans son « identité », deux cas peuvent se présenter, qui ne sont d'ailleurs jamais tout à fait exclusifs l'un de l'autre - ils ne tendent à le devenir que dans les situations pathogènes, mais nous les distinguons pour la clarté de l'analyse.

Le *premier cas* est celui du déficit originaire d'autrui - quand la mère, précisément, n'est pas « suffisamment bonne » - et nous ne retracerons ici que la séquence qui s'ensuit⁵. Ce déficit consiste en une rupture de l'aperception transcendantale (du soi réflexif mais pas encore réfléchi), c'est-à-dire correspond à un *excès* subit d'affectivité sur le langage, qui est traumatisme (« psychique ») non vécu au sens husserlien. Le langage, et le sens de langage éclate par là en significativités qui se structurent en visées imaginatives vides (d'objet intuitionné) au sein du fantasme où, corrélativement, les affections en jeu dans le langage se transposent en affects. L'éclatement du phénomène de langage signifie en effet, profondément, une interruption schématique, donc un suspens des *phantasiai*-affections, et par là, leur institution aveugle, non pas dans des imaginations (intentionnalités) qui chercheraient à les fixer, puisqu'elles ne sont donc plus là, mais en imaginations (visées intentionnelles imaginatives

5. Cf. notre ouvrage : *Phantasia, imagination, affectivité*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2004.

vides de figuration intuitive) qui, liées aux affects (quoique le plus souvent hors conscience), recherchent à tâtons, et par éclats, le sens de langage qui s'est traumatiquement dispersé. L'essentiel à comprendre ici est que les intentionnalités imaginatives sont sans « soi » réel (*reell*) ou conscient de soi, que ce qu'elles visent consiste en significativités pareillement imaginatives (quoique ayant une fonction de « marquage » symbolique du « sujet » illusionné par le fantasme), donc que le fantasme est à la fois, en termes husserliens, « apparence perceptible » sans figuration intuitive intentionnellement adéquate à ce qui serait le sens intentionnel de quelque objet imaginaire par là figuré en intuition, et structure intersubjective de significativités sans autrui. Corrélativement, les affections se transposent du même coup en affects soufferts comme des symptômes dans une *Leibhaftigkeit* (ici égale à ce que Binswanger nommait l'« impressionnabilité ») en sécession par rapport à la *Leibhaftigkeit* (l'affectivité) originellement liée, intimement, à la *Leiblichkeit* et à la *Phantasieleiblichkeit*. Au fond, le déficit d'autrui (la mère) a pour effet que le « sujet » *subit* les affections *sans distance* (sans la distance propre aux phénomènes de langage et à l'interfactivité transcendante coextensive des premiers), comme venant du dehors cependant inhabité (voire même inhabitable) d'une *Leibhaftigkeit* en sécession, ce qui ouvre, et éventuellement fixe la *Spaltung* de cette dernière, et par là, celle de la *Leiblichkeit* qui se solidifie en *Körperlichkeit* et celle de la *Phantasieleiblichkeit* qui s'évapore en *Phantomleiblichkeit* du fantasme. L'imagination s'institue par là à l'aveugle, mais en tant que visée intentionnelle de l'impossible figuration du traumatisme, et tout autant, une part du soi implose dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, l'autre part s'évaporant ou s'atmosphérissant dans la *Phantomleiblichkeit*. La perte de soi dans les « états-limite » (les psychoses) n'est rien d'autre que cette *Spaltung* immaîtrisable et poussée à l'extrême où les affects sont devenus presque indiscernables des douleurs physiques, et où le soi en fuite partout et nulle part n'a plus, pour toute affectivité, qu'une indicible angoisse, le réel, quant à lui, et qu'il s'agisse de *Sachlichkeit* ou de *Realität*, étant quasiment perdu.

Le *second cas*, plus simple à exposer, est celui de la santé, où ce déficit d'autrui ne se produit jamais de façon irréversible, de sorte qu'il y a passage, sans rupture autre que la *Stiftung* symbolique qui transpose l'interfactivité transcendante la plus archaïque en l'interfactivité transcendante « en action » (la coexistence transcendante de Husserl), et celle-ci en l'intersubjectivité transcendante. Là, il n'y a pas, pour ainsi dire, d'interruptions schématiques, mais seulement le jeu lui-même schématisé des écarts schématiques, c'est-à-dire des phénomènes de langage tels que nous les avons décrits, avec leurs affections propres et leurs affections-*phantasiai* en temporalisation et limitées en leurs plus et moins par l'harmonicité propre du phénomène de langage. Mais avec aussi, fût-ce fugitivement, des intentionnalités imaginatives qui visent sans ambiguïté à figurer (sans toujours y parvenir) les affections-*phantasiai* en « objets » intuitifs, avec un sens intentionnel en rapport clair de fondation sur la base du lambeau de sens fixé au passage. Dans ce cas,

en quelque sorte, la transposition architectonique corrélative de la *Stiftung* de l'imagination sur la base de la *phantasia* ne subit pas de « distorsion », elle est clairement, dans le « vécu » d'imagination, le passage en soi cohérent de la « *phantasia* perceptive » en jeu dans le langage, effectuée par un « soi » réflexif mais pas encore réfléchi, à l'« apparence perceptive » dont il y a *Perzeption* dans le vécu du soi qui effectue l'acte d'imaginer un objet en le figurant intuitivement - et cette figuration est toujours fugitive si elle n'est pas fixée sur un support physique (tableau ou photo). Corrélativement, la « part » (indissociable) d'affection qu'il y a dans la *phantasia*-affection se transpose, dans une *Spaltung* dynamique (sans être fixée comme dans les cas pathologiques), en affect qui, sans être nécessairement partie prenante de la *hylè* de l'acte intentionnel d'imaginer, se temporalise en présent (avec rétentions et protentions au sens husserlien) comme la part proprement temporelle de la *hylè* vécue qui « accompagne » l'acte et son objet intentionnel. On passe ainsi par là de la *Sachlichkeit* non positionnelle des *phantasiai*-affections du langage à la *quasi-Realität* de l'objet imaginé qui est *quasi-posé*, donc qui subit une position à travers l'« apparence perceptive ».

Cela nous amène à distinguer deux « moments » du sublime, même si le premier, nous allons le voir, n'est pas proprement sublime, mais comme nous le proposons, *proto-sublime*, à différencier soigneusement du second « moment » qui lui, est proprement sublime. Le premier est en effet le court-circuit du second ou, en d'autres termes, ce que nous avons aussi nommé le sublime *négatif*. Celui-ci est en effet corrélatif du traumatisme qui, comme interruption du schématisme, peut aussi être conçu comme en étant l'implosion, à condition d'ajouter que cette implosion ne peut être totale (ce serait une « mort psychique ») mais qu'elle est en quelque sorte elle-même tenue à distance par l'explosion du langage qui de son côté arrive à se tenir ou à se « stabiliser » dans la structure du fantasme comme structure tenant ensemble des fragments éclatés du langage en autant de significativités imaginatives mais aveugles, par elles-mêmes, à l'intuition. Le corrélat de cette « stabilisation » est, nous l'avons dit, l'*évidement* des affections de langage et des *phantasiai*-affections dans le langage, c'est-à-dire leur transposition en affects *gespaltet*, scindés des significativités. S'il reste quelque chose du « sujet » - et il en reste au moins le « faux soi » (Winnicott) en quelque sorte *projeté* par le fantasme -, et s'il lui reste quelque chose de son affectivité, celle-ci est précisément celle de l'*évidement*, et elle est ressentie (vécue, *erlebt*) comme angoisse, dérélition, monotonie, ennui, grisaille, mélancolie (au sens non clinique), dépression, etc. Ce sont toujours là des affections *globales*, déconnectées du schématisme, et des affections de *souffrance* (que l'on peut dire « psychique »). Tel est donc le sublime négatif, et il est curieux que la tradition philosophique l'ait systématiquement manqué, soit en n'en parlant pas, soit en le surévaluant (comme Heidegger) et ce par la médiation d'une erreur, ou plutôt d'un aveuglement architectonique. Il est non moins remarquable qu'ait été manqué de la même manière le *protôn pseudos* du fantasme, donc de l'*illusion originnaire* que la philosophie doit

prendre en compte : à l'exception, sans doute, de Platon (dans *Le Sophiste*), la philosophie a sans doute été mue par la recherche d'un champ où la vérité, nue, règne sans partage, sans risque d'illusion, alors même, nous le voyons, que dans la phénoménologie telle que nous la concevons, l'illusion originaire doit accompagner *partout*, sans la moindre exception, la vérité comme son ombre. Rien, a priori, ne prémunit du fantasme, sinon la santé. Il n'y a pas de vérité pure ou nue, car s'il y a vérité, elle est toujours très difficilement discernable du *simulacre* de la vérité. Et c'est pourquoi, jusqu'ici, nous nous sommes bien gardé de parler de vérité : nous pensons tous nous comprendre nous-mêmes, mais peut-être, pour nous-mêmes comme pour les autres, n'est-ce là qu'une « simple pensée », c'est-à-dire une illusion. C'est le prix à payer, finalement, pour la mise en jeu de l'*époque* phénoménologique hyperbolique, et l'abandon de la visée métaphysique à se mouvoir exclusivement dans la « plaine de la vérité ». Toujours doit peser sur l'entreprise proprement phénoménologique le *souçon*.

Nous serions, il est vrai, complètement désorientés s'il n'y avait aussi, *dans le proto-sublime*, le sublime que nous disons *positif* et dont les affections globales sont celles de la joie, de la plénitude, du bonheur, du ravissement, etc., où, pour ainsi dire, il y a condensation de l'affectivité dans le soi réflexif mais non réfléchi. Il y a là, en effet, plénitude et même prolifération indéfinie, voire parfois infinie, d'amorces de sens de langage : le monde nous paraît « vif » et « coloré », toute chose, même la plus minime, paraît nous « parler », avoir du « relief », « enchanter » nos sens par surabondance. Moments le plus souvent brefs, où les affections chatoient avec les *phantasiai*, qu'elles soient « perceptives » ou non : il s'agit en effet chaque fois d'une « déconnexion » schématique où l'affectivité paraît sur le point de reprendre en elle-même le schématisme en son entier. Et c'est par cette « déconnexion » même que des affections qui y surgissent en bouffées peuvent être dites sublimes, encore que pas proprement. C'est là, si l'on veut, la situation heureuse du nourrisson dans le giron maternel : situation dont nous avons tous la nostalgie, mais que nous ne pouvons retrouver à volonté. Situation, en tout cas, de l'immémorial - qui pour nous n'est pas traumatique - et de l'immature. Situation de ce que Nietzsche visait peut-être avec l'« innocence du devenir ». Innocence dont on sait qu'elle a à apprendre à connaître, aussi, les « démons » qui nous « animent ».

Il en va autrement du « second moment » du sublime, ou du sublime proprement dit puisque ce qui est en jeu en lui est la *rencontre*, cette fois, du champ *phénoménologique* et de l'*instituant symbolique*. L'énigme du sublime est que, articulé quelque part sur le proto-sublime positif, son affection, cependant *en excès*, et en excès sur tout enchaînement schématique qu'elle interrompt tout aussi bien, est *non traumatique*. En fait, ce « moment » proprement sublime est celui de la rencontre entre le champ phénoménologique - essentiellement le schématisme - et l'*exaiφnès* dans son enjambement lui-même. Dans cet enjambement toujours déjà et toujours encore en mouvement, l'instantané joue comme une sorte de pôle d'attraction à distance de l'enjambement, et donc

comme ce qui creuse, pour un « moment » (toujours déjà et toujours encore au moins proto-temporel), l'écart schématique où s'engouffre l'affectivité. Mais alors que cette dernière se condense par là dans une affection globale qui est déjà celle du sublime, l'attraction de l'instantané - du « trou noir phénoménologique » - la porte à l'excès sur elle-même aussi bien qu'à l'excès originare sur l'enchaînement schématique. Autrement dit, par là que l'instituant symbolique (l'instantané) comme « trou noir phénoménologique » exerce une attraction sur le schème le plus élémentaire de son enjambement, il l'exerce aussi sur l'affection qui s'y engouffre et la porte à *se différencier d'elle-même* entre la part d'elle-même qui habite l'écart schématique comme enjambement et la part d'elle-même, en excès sur elle-même, qui subit l'attraction. Par là, c'est l'affection sublime qui est amenée à se réfléchir elle-même, donc aussi le soi, dans la mesure où il était déjà, dans sa précarité, soi réflexif comme condensé des affections. De soi « réflexif » densifié dans la réflexivité des phénomènes de langage comme noyau ou matrice transcendante - dans l'interfactivité transcendante - où se rapportent les affections de langage et les *phantasiai*-affections temporalisées en langage, le soi devient, par la médiation de l'affection sublime où fusionnent toutes ces affections, et par ce qui porte l'affection sublime à l'excès par rapport à elle-même, soi qui peut au moins amorcer la *réflexion* de soi sur soi, en « déconnexion » des enchaînements schématiques. De la sorte, le soi devient une sorte de condensé hyperdense de toute l'affectivité (des affections en fusion), propre aussi bien à accueillir le soi réflexif qu'à être accueilli par lui - si du moins il y a rencontre et non pas malencontre du phénoménologique et du symbolique. Ce n'est donc pas, comme le disait Kant, qu'il y ait « échec » de l'« imagination » (de la schématisation), mais c'est qu'il y en a, malgré tout (malgré son *Fungieren* transcendantal), interruption, et ce, par un effet d'attraction (à distance) du « trou noir » phénoménologique. Et si cet excès de l'affection sublime sur elle-même n'induit pas de traumatisme (du moins dans le cas de la rencontre), c'est que, précisément, le soi, loin de s'y perdre, s'y trouve, au sens actif du terme, comme touchant tangenciellement, mais à distance, l'énigme de son identité *singulière*, en quelque sorte comme l'énigme de ses tréfonds, de ce qui le tient enfin dans l'indéfinie indéterminité du champ phénoménologique - le nom de l'instituant symbolique sous cette forme étant, depuis Augustin, Dieu.

Il n'empêche que cette rencontre peut se manquer dans le malencontre, que la sur-condensation du soi et de ses affections peut paraître, en court-circuit de la réflexion qui a lieu dans la rencontre, comme une implosion identitaire dévastatrice du champ phénoménologique, si bien que le malencontre est difficilement discernable, voire même indiscernable, du proto-sublime négatif. Le malencontre induit tout naturellement au fantasme et à l'*illusion*, et en ce sens, des fonctionnements pathologiques peuvent être à l'œuvre, non seulement dans la « vie psychique » des individus, mais aussi jusque dans le travail d'élaboration philosophique et religieuse - dans des pathologies de la « pensée » qui, en général, tiennent l'illusion (dans ce cas transcendante) pour la

vérité exclusive. C'est dire que, en quelque sorte, le malencontre se « nourrit » du proto-sublime négatif, ou même le plus généralement, en est issu. Il en garde en tout cas les caractères ou les symptômes.

La rencontre suppose donc traversée cette expérience phénoménologique du malencontre - qui est expérience de l'imminence de la mort au vivre et au vécu, ce qui ne signifie pas l'expérience de l'imminence de la mort en l'existence ou pour le Dasein. Cela signifie que l'implosion identitaire dans le « trou noir phénoménologique », ou dans l'instantané hors temps de l'instituant symbolique, se joue à distance, et plus précisément à distance dans l'enjambement comme écart *schématique* : donc que celui-ci se reprend, en s'accrochant à telle ou telle amorce de sens, dans une schématisation en langage, mais sans que le langage en soit pour autant indemne puisque le « trou noir phénoménologique » exerce sur lui ses effets d'attraction, qui sont effets d'*institution* de langue (ce pourquoi le « trou noir phénoménologique » mérite bien son nom d'instituant symbolique). Autrement dit, le langage ne peut jamais tout à fait se « retrouver » en langue, dans l'expression vive : l'écart entre le langage et la langue demeure irréductible, et c'est précisément l'écart de l'institution symbolique de la langue qui porte à tout le moins cette dernière à la *quasi-position* de son référent, ce pourquoi, avec elle, advient à lui-même le proto-ontologique comme *quasi-ontologique* (sans que quelque ontologie que ce soit y soit portée à l'explicitation : ce sera le travail de la philosophie, et au-delà, de la métaphysique, tout humain étant censé capable de discerner la sincérité du mensonge, la vérité de l'illusion).

En d'autres termes encore, le « moment » proprement sublime de la rencontre du champ phénoménologique et de l'instituant symbolique est ce « moment » absolument fondamental où le langage se transpose architectoniquement en langue, et où la langue se décompose en signes et règles de leurs usages. C'est là, bien entendu, un « moment » qui n'est pas analysable par la phénoménologie, fût-elle génétique. Tout ce que la phénoménologie peut y discerner, c'est la manière dont la langue ne peut se (re)déployer que par la remise en jeu du schématisme de langage depuis telle ou telle amorce de sens, mais à travers le « filtre » symbolique de l'institution symbolique de la langue, « filtre » qui certes, peut être mis entre parenthèses ou hors circuit, mais à rebours, en quelque sorte, du mouvement immédiatement perceptible de l'expression : il y faut le retour de la perception portant sur l'enchaînement successif des signes à la « *phantasia* perceptive » qui en « perçoit » (*perzi-piert*) la *Sachlichkeit* en temporalisation. C'est cela qu'il nous faut à présent examiner.

3. POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU LANGAGE DANS LA LANGUE

Si nous considérons la langue à travers ses signes, quelle que soit par ailleurs leur institution phonétique et graphique (différentes institutions d'écri-

ture), un paradoxe surgit aussitôt : ils sont comme tels imaginaires dans la mesure où ils paraissent comme les « apparences perceptives » de rien de figuré ou figurable, c'est-à-dire des significations. Et l'illusion pure et simple consisterait pour autant à les assimiler au fantasme, et à assimiler parallèlement les significations à des significativités imaginatives vides d'intuition, selon la parenté cependant lointaine entre eux qui vient de l'explosion ou de la dispersion/éclatement du phénomène de langage. De cela, il ressort que l'essentiel des signes (et des règles de leurs enchaînements) réside dans les *significations* comme visées intentionnelles d'objets, d'états-de-choses, d'actions, de passions ou de situations, etc.

Mais il y a une différence fondamentale, que nous pouvons à présent préciser, entre les « signes » phénoménologiques qui sont lambeaux de sens, et les significations. Les premiers sont multistratifiés par les renvois en eux, « transversaux » et « longitudinaux », à une pluralité a priori indéfinie d'amorces de sens transposables par rapport au sens se faisant. Les seconds, en revanche, qui sont les premiers transposés architectoniquement par la *Stiftung* de la langue, sont porteurs de polysémie de sens intentionnels possibles, et qui sont autant de traces des amorces de sens transposables au registre architectonique transposé de la langue, c'est-à-dire « filtrées », moyennant cette transposition qui est aussi condensation symbolique d'amorces de sens en sens intentionnels - ce qui échappe à ce « filtrage » demeurant dans sa transposabilité comme un halo d'indétermination qui, dans la transpassibilité résiduelle des significations à cette transpassibilité, ouvre trans-potentiellement les horizons insoupçonnés de l'expression (et nous avons montré ailleurs⁶ qu'il n'y aurait pas de possibilité sans trans-possibilité). La polysémie dès lors réglée, mais paraissant avec sa part apparente d'arbitraire, des significations, l'est aussi de celles-ci comme d'autant d'angles ouverts et d'angles morts sur un référent lui-même transposé par la mise en action des intentionnalités de signification, c'est-à-dire passé à la positionnalité du réel et à la quasi-positionnalité de l'imaginaire. Il faut voir, là aussi, dans la transposition de la non positionnalité (et cependant *Sachlichkeit*) du langage et de ses « signes » phénoménologiques à la positionnalité et quasi-positionnalité du référent proprement linguistique, un effet d'attraction du « trou noir phénoménologique », c'est-à-dire de l'instituant symbolique. A la densité, ou plutôt à l'« hyperdensité » du soi réfléchissant acquise dans l'expérience proprement dite du sublime, ne peut répondre, puisque l'implosion absolue dans l'instantané reste à distance, que l'« hyperdensité » d'un référent découpé symboliquement en parallèle avec la langue. Et cet *excès* du référent linguistique, à la fois réel (*real*) et imaginaire, sur le « référent » phénoménologique des phénomènes de langage, est précisément ce qui advient comme *être*, avec toutes ses déclinaisons modales (réel, possible, imaginaire, vraisemblable, probable, etc.). De la proto-ontologie encore inchoative, et inchoative-

6. Dans nos *Méditations phénoménologiques et L'expérience du penser* (J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1996).

ment mêlée à l'affectivité, on passe ainsi, à tout le moins, à la quasi-ontologie. Il ne faut donc pas s'étonner que ce soit par une pente très « naturelle » que tout ordre stable en lui-même, selon l'*ousia*, ait été rapporté, fût-ce de diverses manières, par la tradition, à quelque chose comme un Dieu. Il en résulte que dans la langue, ce sont plutôt les « notations » (phonétiques, graphiques) et les règles de leurs enchaînement qui paraissent arbitraires, et non pas tant les significations et les sens eux-mêmes, ce qui explique la traductibilité mutuelle des langues, les significations glissant quand même les unes sur les autres dans la temporalisation, avec, cette fois, ce qui leur répond comme affections de langue qui modulent à leur tour les affections de langage au fil d'accents, d'intonations, de silences, de rythmes dans l'expression. De celle-ci, en langue, au langage, il est toujours possible de remonter. L'« idéalisme » de la langue, transposé architectonique de l'« idéalisme » du langage, n'est jamais tout à fait clos. Des intentionnalités de signification ou de groupe de significations, il est toujours possible de remonter aux aperceptions de *phantasia* de la langue, qu'elles soient « occupées » par des « *phantasiai* perceptives » ou tellement nébuleuses qu'elles en paraissent vides, et relever, en ce sens, des *Wesen* formels de langage. Le danger, cependant, de l'« idéalisme » de la langue est la croyance, la *doxa*, que son référent lui est strictement adéquat en ce qui est l'aporie (notamment husserlienne) d'un anté-prédicatif qui ressemble comme un frère au prédicatif : là, peut-on dire, le « système » symbolique de la langue en vient à sa *tautologie symbolique*, et l'illusion ou l'erreur n'en paraissent plus qu'accidentelles. La structure ultime du monde est ontologique, et ne peut se dévoiler comme telle que par une apophantique bien réglée, agençant les significations comme idéalités au fil d'une cohérence assurée par des connecteurs logiques - et nous ne reviendrons pas ici sur la question de l'idéalité.

Tout cela nous permet, ce qui est fondamental, de distinguer deux types d'interruption et de « déconnexion » schématiques. Le premier par le trauma dont la « réception » hors langage (sans distance), comme d'une bouffée affective en excès infini, ouvre à l'institution aveugle de l'imagination, et par là, à la *Phantomleiblichkeit* du fantasme, à la sécession de la *Leibhaftigkeit* solidifiée en affects, et à une complexion structurée dans le fantasme de significativités imaginatives vides. C'est le proto-sublime négatif, remis en jeu, en partie ou globalement, par le malencontre symbolique. Le second type d'interruption et de « déconnexion » schématiques est plus complexe. Il suppose tout d'abord, certes, qu'une relative interruption et « déconnexion » ait lieu par un excès affectif se logeant dans l'écart schématique, mais ce, pour « s'accrocher » pour ainsi dire à une ou des amorces de sens et pour donner lieu à l'une ou l'autre reschématization en langage, avec ses *Wesen* « incarnés » et ses *Wesens* formels, c'est-à-dire ses *phantasiai*-affections et ses affections propres comme modulations des premières. Or, l'origine phénoménologique du sublime proprement dit, et qui le distingue du proto-sublime, est dans les phénomènes de langage et non pas dans les phénomènes hors langage, c'est-à-dire dans l'amplitude de ces modulations qui entraînent, par leur infinité (au sens platonicien

du « plus » et du « moins » dans le *Philèbe*), la condensation des affections de langage (et par là aussi, il est vrai, la condensation des *phantasiai-affections*) en une affection sublime que plus rien dès lors ne retient de s'emporter dans son excès, dans l'au-delà d'elle-même, toujours à distance d'elle-même, qui est la réflexion « esthétique » (au sens kantien) de l'instantané, c'est-à-dire de l'instituant symbolique. C'est donc « tout » le langage qui est « aspiré » dans le « trou noir phénoménologique » pour en « ressortir » comme la langue avec l'« attraction » symbolique, qui lui revient, de son référent, dès lors quasi-ontologique. Cette fois, donc, l'institution de l'imagination n'est plus aveugle ou sauvage, mais est le plus souvent médiatisée par l'institution de la langue : l'imagination peut consciemment imaginer ses objets, les quasi-poser avec leur sens intentionnel, et même avec du sentiment⁷. Mais on comprend que par là-même, l'institution de la langue ne donne pas tout simplement à celle-ci les moyens de distinguer le réel de l'imaginaire (ce que Husserl, déjà, avait remarqué à sa manière en travaillant sur la variation éidétique). Il y faut, soit le retour à la *Sachlichkeit* du langage (mais celle-ci n'a rien en elle-même d'ontologique, elle est tout au plus du proto-ontologique en mouvement), soit l'institution logico-éidétique (à laquelle recourt finalement Platon dans les dernières pages du *Sophiste*), c'est-à-dire l'institution de la philosophie.

Tout bien pesé, c'est aussi parce que l'expérience du sublime proprement dit menace, par son excès, le « tout » du langage sans porter directement atteinte au champ le plus archaïque des phénomènes hors langage, que l'excès proprement sublime, en « hyper-condensation », n'est pas par lui-même traumatique, et même qu'à sa manière, il remet en jeu le proto-sublime positif qui y trouve quelque chose comme sa pointe - dans la mesure où il peut s'y *réfléchir*, et même s'y réfléchir comme rencontre heureuse et vivace. Cela, alors même que, nous venons de le voir, le sublime proprement dit ne peut pas se « déduire » ou se « dériver » de quelque façon du proto-sublime.

Alors en effet que le proto-sublime positif est une ouverture à la prolifération infinie des phénomènes (et des schématismes) de langage, et que le proto-sublime négatif n'aboutit qu'à un langage par avance éclaté, dans la structure du fantasme, en significativités imaginatives avec leurs corrélats (le « faux soi » et les affects plus ou moins inconscients), le sublime proprement dit ouvre à l'identité instantanée et absolue de l'instituant symbolique cependant jamais atteinte car toujours à distance. Il en résulte que la remise en mouvement du langage sera toujours « accompagnée » de la langue dans les expressions, et que, par l'écart schématique originaire ou l'enjambement de l'instantané, le phénoménologique s'ouvre toujours déjà et toujours encore au symbolique, et inversement, par le mouvement en lequel toute phase de langage est par là *élaboration symbolique*. L'institution symbolique en général, et en particulier celle de la langue, est indissociable de son élaboration, et c'est ce qui la fait

7. Cf. notre article cité dans *Annales de phénoménologie*, 2004, n° 3, pour la définition stricte du sentiment.

vivre. Il n'y a donc d'instituant symbolique que par son porte-à-faux originaire dans l'écart schématique ou l'enjambement dont le sublime proprement dit, avec son affection « momentanément » en hyperbole, est précisément l'expérience phénoménologique. Le sublime est ce qui nous laisse « sans voix », mais pas pour autant sans rien. Et de ce qui est entre-aperçu dans l'enjambement comme l'instantané de l'instituant symbolique, il demeure encore et toujours les « effets de gravitation », c'est-à-dire l'institution symbolique *avec* ses horizons d'élaborations symboliques *possibles* - entre autres, de celles qui se sont données au cours de l'Histoire (pour peu qu'on les « ressaisisse » avec leur vivacité).

Il faut être attentif, cependant, à ce que ces « effets de gravitation » doivent être correctement appréciés, c'est-à-dire comme effets de « polarisation » phénoménologique dans les phénomènes. Un bel exemple nous en est fourni par la langue. Si elle est posée comme telle (autrement que pour les besoins de son analyse), elle n'est rien d'autre, en ses signes et leurs règles d'usage, qu'une « apparence perceptive » nulle ou purement fictive, sans objet intuitionnable, alors même que, phénoménologiquement, les signes (et même les syntagmes) sont des habitus kinesthésiques avec leurs sens sédimentés, mais des habitus précisément non posés comme tels (ce qui ferait de toute expression un pur et simple psittacisme), c'est-à-dire *fungierend*, « en fonction », dans leur transparence, d'ailleurs bien plutôt à l'égard du *langage* que par rapport au référent linguistique (ce qui ferait la tautologie symbolique de la langue et de ce dont elle parle, dans le doublet pré-linguistique/linguistique qui est une unité aujourd'hui largement présumée). Les « effets gravitationnels » sont donc, ici, à la fois dans la découpe de la langue et de son référent, et dans la positionnalité (et quasi-positionnalité) de ce dernier. Leur identification conduit à une tautologie symbolique qui, certes, fixe la langue, mais aussi à ce paradoxe de quelque chose de purement fictif qui parlerait, non pas simplement du fictif, mais aussi du réel. La confusion serait totale, si nous ne savions toujours, plus ou moins clairement ou obscurément, que l'expression est en quelque sorte le « creux » ou le « négatif » du langage, que donc son « immatérialité » n'est pas celle d'une « image » ou d'une « notation » arbitraire, mais celle d'habitus (et de sens sédimentés) qui ne sont pas comme des traces matérielles enregistrées quelque part dans une *Körperlichkeit* - fût-ce celle du cerveau. Tout au contraire, ces habitus sont là, « quelque part », dans le *Phantasieleib*, « en puissance », mais prêts à être remis en action dans le *Leibkörper* quand je parle ou j'écris (la réception se faisant par éveil des habitus sans mise en action du *Leibkörper*, ce qui est un argument suffisant, du point de vue phénoménologique, pour récuser toute réception sur un support matériel, laquelle serait d'ailleurs très vite embrouillée par le nombre incalculable de réceptions qu'il faudrait déjà pour le simple apprentissage de la langue). Que la *hylè* soit phénoménologique veut dire que c'est la *hylè* « incorporelle » des vécus au sens husserlien, et elle est ici celle des habitus, qui sont « induits » dans la *Leiblichkeit* sans être posés pour eux-mêmes (ce pourquoi, encore, ils

peuvent se perdre, sortir, en cas d'accidents physiques, du champ des parcours possibles de la conscience, c'est-à-dire des expressions possibles). C'est dire que l'illusion sans doute la plus tenace de la métaphysique moderne (mais pas de Descartes, contrairement à l'opinion reçue) est que tout ce qui gît dans la conscience doit pour autant y être *posé* au moins de quelque part (ce peut être Dieu, sous tous les masques par lesquels on s'ingénie à le dissimuler) : fantôme de la position ou de la *Setzung*. Car celle-ci, très loin s'en faut, ne s'impose pas dans tous les cas. De cela, Husserl fut sans doute le premier, dans la tradition moderne, à s'apercevoir, et c'est ainsi que, selon nous, il a ouvert la voie à la phénoménologie, dont la plus grande part se joue, précisément, dans le dé-cèlement des *non-positionnalités* comme *originaires* (et non plus comme des positions implicites ou potentielles, piège dans lequel, il est vrai, Husserl est tombé pour une autre part).

C'est cela qui, finalement, rend l'analyse phénoménologique si difficile : nous l'avons vu des schématismes, et des phénomènes comme rien que phénomènes, qu'on peut tout au plus « poser par la pensée », mais sur un chemin où la « pensée », par l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, remonte son cours traditionnel qui l'engage, par les « effets » du « trou noir phénoménologique », au moins à sa stabilisation dans des « concepts » fixes, alors que l'*epochè* phénoménologique en général (dont y compris celle pratiquée par Husserl) consiste à mettre la position elle-même entre les parenthèses délimitant le lieu de l'analyse. Opération difficile et extrêmement subtile puisqu'elle consiste à se libérer de toute position, et même de la position sceptique qui se contente de poser que tout n'est qu'illusion et incohérence sans se proposer d'analyser ces dernières. Nous avons vu qu'il faut, dans l'*epochè* phénoménologique, garder le scepticisme à l'état de *soupçon*, de *suspens*, tout en déroulant les motifs de ce qui est suspendu, en y pénétrant, fût-ce à l'infini.