

**La phénoménologie comme philosophie
première**

MÉMOIRES DES ANNALES DE PHÉNOMÉNOLOGIE
Volume X
Déjà parus :

Marc RICHIR, *L'institution de l'idéalité*
Moritz GEIGER, *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*
Albino LANCIANI, *Phénoménologie et sciences cognitives*
Antonino MAZZÙ, *L'intériorité phénoménologique*
Alexander SCHNELL, *La genèse de l'apparaître*
Gian-Carlo ROTA, *Phénoménologie discrète*
Guy VAN KERCKHOVEN, *L'attachement au réel*
Yasuhiko MURAKAMI, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*
Marc RICHIR, *Sur le sublime et le soi. Variations II*

Ce livre est publié dans le cadre du projet de recherche soutenu par la Czech Science Foundation sous le titre « Philosophical Investigations of Body Experiences », GA ČR(CZ) GAP401/10/1164, et dans le cadre des activités de l'Institut Central-Européen de la philosophie de Prague (www.sif-praha.cz).

Cet ouvrage a bénéficié, dans le cadre du projet Allia, du soutien de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (Paris), du Council of American Overseas Research Centers (Washington, D.C.) et de la Andrew W. Mellon Foundation (New York).

Publication of this book has been made possible by a grant for the project Allia from the Foundation Maison des Sciences de l'Homme (Paris), The Council of American Overseas Research Centers (Washington, D.C.) and The Andrew W. Mellon Foundation (New York).

© M. Maesschalck, J.-F. Lavigne, Y. Mayzaud, S. Micali, N. Monseu, J. Pechar, B. Waldenfels, M. Richir, R. Kühn, L. Tengelyi, A. Schnell, P. Kerszberg, D. Franck, K. Novotný, I. Römer, E. Escoubas, M. Staudigl, I. Copoeru

Coordinateurs du volume © K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi

© Association pour la Promotion de la Phénoménologie
14 Rue Le Mattre
F-80000 Amiens

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2011

Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque

ISSN : 1635-2025
ISBN : 978-80-7007-347-6

SOMMAIRE

Avant-propos 11

A. Le rôle de la philosophie première au sein de l'histoire de la phénoménologie

L'attention spéculative en philosophie première chez Fichte et Schelling 15

MARC MAESSCHALCK

Le « premier » en phénoménologie 27

JEAN-FRANÇOIS LAVIGNE

L'horizon de la philosophie première 47

YVES MAYZAUD

Le néant comme incinération absolue du passé 61

STEFANO MICALI

La recherche d'un phénomène premier : Levinas face à Husserl 73

NICOLAS MONSEU

La phénoménologie de Merleau-Ponty 89

JIRÍ PECHAR

B. Essais de refonte de la phénoménologie

Bouleversements et surplus de l'expérience 99

BERNHARD WALDENFELS

<i>Le sens de la phénoménologie</i>	115
MARC RICHIR	
<i>Le lieu originnaire de la phénoménologie et la métaphysique</i>	127
ROLF KÜHN	
<i>La phénoménologie et les catégories de l'expérience</i>	153
LÁSZLÓ TENGELYI	
<i>Le « transcendantal » dans la phénoménologie</i>	169
ALEXANDER SCHNELL	
<i>La philosophie première comme ontologie du monde de la vie</i>	191
PIERRE KERSZBERG	

C. La possibilité d'une philosophie première dans la phénoménologie contemporaine

<i>L'anarchie de la trace</i>	213
DIDIER FRANCK	
<i>Limites de la phénoménologie classique</i>	225
KAREL NOVOTNÝ	
<i>Les implications ontologiques dans la phénoménologie de Paul Ricœur</i>	241
INGA RÖMER	
<i>Deux résistances phénoménologiques à la philosophie première</i>	255
ÉLIANE ESCOUBAS	
<i>Le sujet violent</i>	265
MICHAEL STAUDIGL	

Le sens de la phénoménologie

MARC RICHIR

1. LE PHÉNOMÈNE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET SES DIFFICULTÉS CHEZ HUSSERL

Parmi les très nombreux textes où Husserl fait le point sur la phénoménologie, il en est un, particulièrement significatif, que nous prendrons comme point de départ : c'est le texte, imprimé en petits caractères, et inséré au § 5 de l'Appendice général aux *Recherches logiques*, publié à la suite de la sixième de ces dernières - et nous prendrons la version de la seconde édition en 1920 (pp. 235-236 de l'édition Niemeyer). Le texte est important puisque la distinction est clairement établie entre l'apparition (*Erscheinung*) et l'apparaissant (*Erscheinende*), d'une part, et le phénomène (*Phänomen*), d'autre part.

Husserl commence par expliquer que le concept originel d'apparition (il pense sans doute au *phainomenon*) est celui de l'apparition de l'apparaissant, ou de l'apparaissant sur le mode possible, de l'intuitif (*Anschauliches*) comme tel. Il enchaîne aussitôt en disant que « si l'on tient compte de ce que toutes espèces de vécus (parmi lesquelles aussi les vécus de l'intuition externe, dont les objets s'appellent alors pour leur part apparitions *externes*) peuvent devenir objets d'intuitions réflexives, internes, alors tous les vécus dans l'unité de vécu d'un Moi [doivent] s'appeler 'phénomènes' » : la *phénoménologie* signifie dès lors la théorie (*Lehre*) des vécus en général, y compris aussi de toutes les données que l'on peut attester avec évidence dans les vécus, non seulement réelles (*reell*), mais aussi intentionnelles. La phénoménologie *pure* est alors la théorie eidétique (*Wesenlehre*) des « purs phénomènes », ceux de la « conscience pure » d'un « Moi pur ». Et cela implique l'*epochè* (phénoménologique) de toute position complice de la position *d'être* et d'étants du monde, c'est-à-dire la réduction phénoménologique.

Arrêtons-nous un instant. Les phénomènes de la phénoménologie sont, pour Husserl, les *vécus* (*Erlebnisse*), non pas, cependant, comme on l'a souvent mal compris, les vécus objets de l'introspection psychologique, mais les vécus *dans l'unité de vécu* d'un Moi, lequel est « Moi pur » de la « conscience pure ». Cette unité, on le sait, est le flux temporel du présent vivant en écoulement, flux du temps interne ou intime à la conscience, et non pas du temps mondain mesurable. Autrement dit, et nous y reviendrons, cette unité est *fluente*, passagère et instable, elle comporte quelque chose d'*insaisissable*, en lequel

il faut reconnaître, déjà, un *caractère propre à la phénoménologie*. Quoi qu'il en soit, bien qu'intrinsèquement temporel, le vécu en général est pourvu d'une structure, pour Husserl la structure intentionnelle qui peut être différemment marquée, voire différente selon les termes qu'elle met en rapport. Nous verrons en particulier que, au registre propre du vécu pur, tout objet qui lui serait extérieur et avec lequel il serait en rapport étant mis hors circuit, ce vécu possède aussi une structure intentionnelle plus primitive et encore plus *intrinsèque*, celle, pour Husserl, qui constitue la temporalité du présent et qui fait que le vécu n'est pas pure adhérence aveugle à soi. L'étude de toutes ces structures en régime de réduction n'est évidemment plus simple observation des faits de la conscience, mais, aux yeux de Husserl, étude de leur essence et de leurs rapports d'essence. En fait, on le sait, la réduction phénoménologique, pour Husserl, va de pair avec la réduction eidétique. C'est ce qu'il explique un peu plus bas dans le même texte :

[...] Bien plutôt, elle (*scil.* la phénoménologie) prend toutes les aperceptions et toutes les positions de jugement qui visent au-delà des données de l'intuition (*Intuition*) adéquate, purement immanente (donc au-delà du pur flux de vécu), purement comme les vécus qu'elles sont en elles-mêmes (*in sich selbst*), et elle les soumet à une investigation eidétique (*Wesensforschung*) purement immanente, purement « descriptive ». Son investigation eidétique est en cela pure encore en un second sens, celui de l'« idéation » ; elle est au vrai sens une investigation apriorique.

C'est en ce sens, poursuit encore Husserl, que l'on peut parler de phénoménologie pure. Il n'y est pas question de faits et de lois psychologiques, mais de « pures possibilités et de nécessités qui relèvent de quelque forme du pur *cogito* », c'est-à-dire « selon leurs teneurs réelles (*reell*) et intentionnelles ou selon leurs connexions *a priori* possibles avec d'autres formes de cette sorte en une connexion de conscience possible *idealiter* en général ».

Ce texte très condensé présente l'avantage de toucher comme en passant les caractères et les difficultés de la phénoménologie telle que la conçoit Husserl. Tout d'abord, qu'en est-il des « données » de l'intuition (remarquons que Husserl utilise « *Intuition* » et non pas « *Anschauung* ») interne, qu'il appelle aussi bien, ailleurs, « perception interne », et qu'en est-il, surtout, de cette dernière, en quoi est-elle « adéquate » ? Ensuite, que signifie « investigation » (ou analyse) eidétique, en quoi est-elle d'un même mouvement « descriptive » et « apriorique », se référant à la fois au vécu et à l'« idéation » (appelée ailleurs *Wesensschau*) ? En quoi, enfin, tout cela est-il lié à l'une ou l'autre forme du *cogito* ?

Pour ce qui concerne cette dernière question, il ne faut pas entendre, selon nous, autre chose que le lien intime entre *cogito* et *cogitatum*, qui est lien intentionnel, et qui, comme chez Descartes, concerne toutes les « pensées » (penser, sentir, percevoir, imaginer, vouloir, désirer, etc.). Pour Husserl, la vie de la conscience est constituée de vécus intentionnels, chaque fois uni-

tés noético-noématiques tenues par une appréhension (*Auffassung*) et un sens d'appréhension (*Auffassungssinn*), et comportant une partie « réelle » (*reell*), proprement vécue dans la conscience (les données réelles, à savoir la *hylè* et la visée de sens, la *noèse*), et une partie non « réelle » mais intentionnelle (le sens visé, le *noème*), qui est « pensé » par la « pensée » (et, pour en venir à la première question, ce qui est perçu ou intuitionné dans la perception ou l'intuition), et qui ne se confond pas avec la positivité de l'objectivité mondaine (nous sommes en régime de réduction). Autrement dit, la noèse est ce qui donne forme à la *hylè* qui n'est pas elle-même mondaine, mais propre ou interne au vécu. Celui-ci est donc un tout hylémorphique, et la noèse ne se trouve dans la *hylè* que comme vécu d'acte (*Akterlebnis*), cet acte étant visée intentionnelle de sens intentionnel (acte de « pensée », *cogito*), dotant l'objet visé de sa significativité noématique (c'est tel ou tel objet perçu, imaginé, désiré, etc.).

Cependant, ce qui permet ce type d'analyse - bien connu, et que nous résumons ici à l'extrême - consiste, pour Husserl, en une double mise en œuvre, dont il s'agit de comprendre l'indissociabilité : la perception (ou l'intuition) interne du vécu et la réduction eidétique. Celle-ci, on le sait, consiste en une variation par l'imagination des exemples pris pour l'analyse, la *Forschung* ou l'investigation : par exemple, il ne s'agit pas d'analyser telle ou telle perception factuelle de tel ou tel objet mondain factuel, mais d'analyser la perception en général. Cela suppose que tel exemple pris pour départ de la variation soit *quelconque* et que, de là, tout autre exemple puisse être pris comme *a priori possible*. Le choix de l'exemple initial est donc crucial, et à la vérité, il ne peut avoir le sens qui soit le bon que si, déjà, en lui, et par la mise en jeu de la réduction, tous les autres exemples possibles sont en jeu, c'est-à-dire si, dès le départ, l'essence qui est à dégager par l'analyse, est en fonction (*fungierend*), voire même opérante (*leistend*) depuis sa potentialité. Cela implique une irréductible circularité - et c'est là, déjà, une difficulté - que Husserl dissimule ici (comme souvent) en distinguant l'*a priori* descriptif qui fait la référence nécessaire à tel ou tel exemple effectivement invoqué dans la perception ou l'imagination, et l'idéation, la *Wesensschau* qui est ici une sorte d'« intuition de l'essence » comme du noyau de congruence de tous les exemples possibles de la variation, alors même que ce noyau est déjà à l'œuvre dès le départ, fût-ce implicitement. La seconde difficulté est qu'en principe, toute variation, si elle est bien eidétique, doit être *infinie*, et que le Moi qui imagine pour opérer la variation est lui-même *gespalten*, divisé entre Moi imaginaire qui s'imagine dans telle ou telle situation imaginaire et Moi réel confronté *hic et nunc* avec tel ou tel exemple concret, comme si, à l'infini, le Moi pouvait lui-même se « suspendre », se mettre en *epochè* dans *des* infinités de variantes, et donc réduire la facticité de son *cogito, sum*, englober tout autre Moi possible et imaginable. On trouvera que c'est bien par là que Husserl parle de Moi pur, ou même, dans les *Méditations Cartésiennes*, d'*eidos ego*. Mais puis-je m'imaginer enfant ou martien ici et maintenant, dans l'exercice de la variation ? On sait que Hus-

serl pensera résoudre cette difficulté en identifiant subjectivité transcendante et intersubjectivité transcendante. Mais dans la mesure où cela coïncide, à nouveau circulairement, avec le présupposé de l'unité et de l'universalité rationnelle de l'eidétique, et dans la mesure où nous considérons que la facticité de l'*ego* qui effectue dans l'*ego cogito* est en réalité irréductible, nous disons quant à nous que le concept husserlien de Moi pur transcendantal est en fait un condensé symbolique de l'*interfactivité transcendante*, c'est-à-dire l'idéal transcendantal de l'eidétique qui ne peut être pris, à moins d'illusion transcendante, comme impliquant l'existence absolue de cette dernière, l'interfactivité transcendante la débordant infiniment en tant qu'elle est co-existence transcendante de facticités primordialement transposables¹ les unes par rapport aux autres - transposables, c'est-à-dire, précisément, par-delà toute eidétique. Ce que les hommes se « disent » au-delà de l'essence n'est pas *ipso facto* insignifiant. Néanmoins, si elle est de la sorte relativisée en étant située à un registre architectonique propre, l'eidétique n'est pas supprimée si l'on pense que les infinités de variations sont des infinités potentielles d'*ego* factices, à l'infini, dans l'interfactivité transcendante, le monde actuel et le champ de la rationalité opérante étant un exemple d'un invariant eidétique universel, limité à toute conscience *intentionnelle* - ce qui ne veut pas dire que la *Wesensschau* en question, à supposer qu'elle puisse être actualisée, soit elle-même intentionnelle. Elle est plutôt, pour tout *ego* factice (fini), une idée régulatrice, qui ouvre à l'horizon de telle ou telle variation, et plus loin, de la variation en général.

Quoi qu'il en soit, en ce qui la rapproche de l'idéal transcendantal, l'eidétique relèverait purement et simplement de la substruction métaphysique (et donc non phénoménologique), si elle ne se « fondait » sur la variation, c'est-à-dire sur des exemples. Outre le cercle que cela suppose de pouvoir les choisir quelconques, la difficulté est encore, corrélativement, de pouvoir les *fixer*, et les fixer de manière à ce qu'ils ouvrent à la variation. Difficulté bien réelle puisqu'il s'agit des *vécus* phénoménologiquement réduits, c'est-à-dire pris dans l'unité du flux de la conscience qui est ultimement l'unité du temps phénoménologique interne comme écoulement en continu du présent. Qu'est-ce qui assure que tel ou tel vécu (pour Husserl : tel ou tel phénomène) soit bien adéquatement perçu (« intuitionné »), qu'il ne se mêle pas, dans cette perception, de l'illusion ? Et cela, alors même que, toujours pour Husserl, le vécu de cette perception est lui-même intentionnel, partage la structure *hylè*, noèse, noème ? On connaît la réponse : cette perception est adéquate (bien qu'irréductiblement non saturée) dans la mesure où son corrélat intentionnel (son « objet ») est « réellement inclus » (*reell beschlossen*) dans le flux du vécu auquel appartient le vécu de perception lui-même - étant entendu que Husserl lui-même n'a jamais été tout à fait satisfait de cette formulation, dont il dit, au §8 des *Ideen I* (p. 69 de l'édition Niemeyer) que « ce n'est proprement qu'une image (*Gleichnis*) ». Si l'on comprend bien formellement ce que cela veut dire, en

1. Au sens donné à ce concept par H. Maldiney.

l'occurrence qu'il n'y a pas de « *Hinausmeinung* », de visée d'objet transcendant au flux temporel de conscience, et donc pas de transformation médiatrice entre la noèse et le noème, si par là, dès lors, on comprend bien que c'est le vécu lui-même qui se rapporte à lui-même dans une *Rückbeziehung*, on ne voit pas très clairement ce qu'il perçoit ou « intuitionne » puisque la noèse, la *cogitatio* du *cogito* est certes *fühlbar*, « sensible » comme vécu d'acte, mais est foncièrement *infigurable*, comme Descartes, déjà, y insistait. Un passage des *Ideen I*, au §44, est à cet égard éloquent :

Même un vécu n'est pas, et n'est jamais complètement perçu, il n'est pas adéquatement saisissable dans sa pleine unité. Il est selon son essence un flux, que nous pouvons accompagner par écart en nageant (*dem wir nachschwimmen können*), en jetant un regard réflexif sur lui à partir du point de maintenant, tandis que les intervalles laissés en arrière sont perdus pour la perception. C'est seulement dans la forme de la rétention que nous avons une conscience de l'immédiatement révolu, ou dans la forme du souvenir qui jette un regard en arrière. Et finalement, tout mon flux de vécu est une unité du vécu, de laquelle une saisie de perception qui [l']accompagne complètement en « nageant » (*vollständig « mitschwimmende »*) est impossible (p. 82 de l'éd. Niemeyer).

On voit que la perception interne, qui doit fournir sa base à la phénoménologie husserlienne, est intimement liée à la temporalité interne (en présents fluents) des vécus, et partage toutes les apories de cette dernière. On comprend pourquoi Husserl n'a jamais abandonné le fond de sa phénoménologie de la temporalité, c'est-à-dire la *continuité*, sans perte ou sans lacune, de l'écoulement du présent, et l'unité ininterrompue, de l'infini passé à l'infini futur, du flux du temps interne. Mais cela pose de manière accrue, on le voit, le problème de ce qui est perçu dans ce flux, et qui ne peut être qu'évanescant, fluent, instable - de quoi Husserl ne se tirera que par le recours à l'objet intentionnel comme noème ou « guide » transcendantal de l'analyse portant sur les vécus comme actes (eux-mêmes temporels ou fluents) intentionnels. En fait, pour nous, le cœur de ce texte est dans le *Nachschwimmen* et le *Mitschwimmen* qui implique, par-delà l'intentionnalité et la division entre noèse et noème (lesquelles définissent un registre architectonique qui ne couvre pas tout le champ phénoménologique), et par-delà la continuité problématique de l'écoulement du présent de la conscience, le *contact de soi à soi* de la conscience, qui n'est évidemment pas « spatial », mais qui n'est pas non plus, principalement, « temporel ». Cela confère à l'« intuition » interne un statut tout « spécial » puisque, à moins d'objectivation qui ne peut que poser l'aporie (soulignée dans les *Manuscrits de Bernau*) de la dualité de l'appréhension et du sens d'appréhension intentionnels, ce qui peut s'« intuitionner » en ce sens ne peut être que l'*affectivité* comme sorte de *hylè* pure, et l'affectivité modulée en affections selon les activités qu'il y a toujours dans les vécus, qu'ils soient, au reste, conscients ou inconscients.

Il y a donc, dans ce contact de soi à soi, dans cet accompagnement implicite de soi par soi, qui « nage » avec tout vécu, une « conscience de soi » (le « Je pense » kantien) qui, dans la mesure où elle est plus profonde que le rapport du soi de l'acte (de se viser), donc du soi-sujet, au soi visé par l'acte dans ce qu'il vit, donc au soi-objet, est la « conscience de soi » la plus archaïque, base phénoménologique - mais pas fondement (*Fundament*) - de l'analyse phénoménologique. Le paradoxe, qui, selon nous, fait le *sens même de toute phénoménologie*, en son pouvoir de nouveauté, est que, d'une part, ce contact de soi à soi l'est en et par écart comme *rien* d'espace et de temps, et que, d'autre part, dans et par écart, l'« intuition » qui s'y insinue (si elle existe) n'a *rien de figurable, rien de fixe ou rien de stable* à « intuitionner ». Le figurable comme objet d'intuition (*Anschauung*) n'est, dans certains cas (par exemple la perception ou l'imagination d'un objet), qu'une part, pour ainsi dire la part « visible » du corrélat *noématique*. Même la *hylè* n'est analysable (par exemple comme *Empfindung*, sensation) qu'à même le corrélat noématique, par abstraction eu égard au tout hylémorphique intentionnel. Et dire que la conscience, et la conscience de soi la plus archaïque, sont infigurables, ce n'est évidemment pas dire qu'elles soient vides. Mais au fond, pour reprendre les termes de Husserl, le vécu (pour lui, rappelons-le encore, le phénomène) n'est « adéquatement saisissable », non pas sûrement « dans sa *pleine* unité », mais seulement comme *forme* en elle-même toute relative et transitoire d'unité temporelle limitée par l'unité d'une noèse, d'une visée intentionnelle. Le découpage des phénomènes chez Husserl est, nous le voyons, découpage par les actes intentionnels qui sont chaque fois, pour lui, des unités temporelles, ou, en quelque sorte, des « suites convergentes » de telles unités temporelles (par exemple, dans la perception d'objets externes à la conscience) - et jamais, à notre connaissance, il n'est parvenu à obtenir (génétiquement) un tel découpage de manière intrinsèque. Pour y parvenir, il faut en passer, nous avons tenté de le montrer ailleurs à maintes reprises, par le schématisme phénoménologique, qui n'est évidemment pas à comprendre comme *Einbildungskraft*, comme mise en figures (*schèmata*).

Que ce soit, donc, par le flou qui affecte irréductiblement toute eidétique, ou, corrélativement, par l'infigurabilité foncière qui « habite » tout phénomène, le propre de la phénoménologie, qui la différencie de tout autre exercice de la philosophie, est de travailler avec des *indéterminités* qui ne se différencient que par des déterminations toutes relatives : son caractère révolutionnaire est d'être une *mathesis des instabilités*, d'engager des parcours sensés dans ce que, classiquement, l'on considèrerait comme purement et simplement chaotique et insignifiant, donc intraitable par la langue et les concepts de la philosophie - le champ de la *genesis* ou du devenir. Pour mieux l'établir, il nous faut encore, ici, tirer un certain nombre de conséquences.

2. INTRODUCTION À UNE PHÉNOMÉNOLOGIE NON STANDARD

Sans² pouvoir entrer dans les détails de ce qui nécessiterait de longs développements, nous nous bornerons ici à ébaucher quelques lignes directrices.

Eu égard à la part irréductiblement infigurable du vécu et au fait que la phénoménologie comme eidétique des vécus (actes) de la « pensée » ne s'y applique que s'il y a, chaque fois, « arrêt » de la « pensée » sur un « pensé » (objet intentionnel comme corrélat noématique), il faut admettre que le champ phénoménologique, chez Husserl, est indûment couvert par toutes les structures, effectivement analysables, de la conscience intentionnelle ; cela, nous l'avons évoqué, entraîne des apories dans l'analyse de la temporalité intime, apories dues à ce que la temporalisation, fût-elle en présents, ne relève finalement pas de l'intentionnalité, fût-elle transformée, et ce, dans la mesure même où le contact de soi avec soi de la « conscience de soi » la plus archaïque n'en relève pas (la matrice de ces apories est la régression à l'infini). Autrement dit, la célèbre « double intentionnalité » (longitudinale et transversale) implique le paradoxe de la simultanéité de la simultanéité et de la succession, et l'aporie de ce qu'il faut un *Zeitpunkt*, un point temporel abstrait du flux pour la dégager. Que la simultanéité et la succession s'accompagnent ne veut précisément pas dire, pour nous, qu'elles le fassent dans la simultanéité, mais dans le contact de soi avec soi qui n'est précisément pas temporel (un point du temps) et n'est évidemment pas spatial, qui est donc un *rien* d'espace et de temps où n'a « lieu » aucune intentionnalité, mais qui est cependant un *écart* qui implique la *non coïncidence de soi avec soi* et qui exclut du même coup l'auto-affectation, fût-elle « pure », puisqu'il y faudrait, non pas cet écart, mais une dif-férance entre action et passion et surtout une sorte de coïncidence des deux. De la sorte, l'écart est celui d'une poussée aveugle en porte-à-faux, celle du *conatus* spinoziste ou de la *Sehnsucht* romantique, infinie, depuis un passé transcendantal immémorial vers un futur transcendantal immature. Dans nos termes, cette poussée aveugle est celle de l'affectivité.

Cette dernière n'est cependant pas, pour ainsi dire, définitivement aveugle, non pas seulement ni simplement parce qu'elle va à la rencontre des « objets », et en phénoménologie, des *significativités* intentionnelles qui la découpent en vécus intentionnels constituant chaque fois des unités temporelles relativement stables (par arrêt doxique et par sédimentation et *habitus*) où la « conscience de soi » archaïque se transmue (se trans-pose) en conscience de soi classique, mais aussi et surtout parce que cette affectivité est modulée en affections elles-mêmes *foncièrement* instables par le schématisme phénoménologique comme enchaînement lui-même non temporel et non spatial de celles-ci, et ce, moyennant des condensations et dissipations qui les rend plus ou moins intenses, et par là plus ou moins susceptibles d'animer de leur mobilité plus ou moins vive

2. C'est ainsi que, dans une conversation, J.-T. Desanti caractérisait notre manière de pratiquer la phénoménologie.

mais pareillement infigurable ce qui, par ailleurs, y est « reçu » comme sensation (*aisthesis* au sens platonicien) brute et encore informe (l'équivalent de l'*Anstoß* fichtéen), pour l'amener, dans la *phantasia*, au seuil de la figurabilité (qu'il faut distinguer de la figuration, effet, seulement, de l'imagination). Ce schématisme n'est pas celui d'une subjectivité, il ne s'articule pas dans un *solus ipse* ici impossible, mais il est toujours déjà et toujours encore, sous les horizons du passé et du futur transcendants, celui de l'interfactivité transcendantale, où les affections, non seulement circulent par véritable *Einführung* de soi à tout autre soi, mais encore s'attachent à tel ou tel soi - ce qui tient ceux-ci en écart n'étant pas l'« espace » ou l'étendue, mais la *chôra* platonicienne du *Timée*. Il faut par là, dans ce « régime » de phénoménologie non standard, relativiser complètement, non seulement le concept de subjectivité, fût-elle transcendantale, mais aussi le concept d'ontologie (rien de ce qui « s'y passe » n'y est étant, ni non étant, rien n'y a la stabilité de l'*ousia*). Et pourtant, ce n'est pas absolument rien (le néant), mais c'est bien « quelque chose », une *Sache* qui a sa *Sachlichkeit* propre, sa concrétude tout à fait infigurable, et c'est sans doute la « chose même », « *die Sache selbst* » de la phénoménologie.

Par là en tout cas peut se comprendre la genèse phénoménologique *intrinsèque* du découpage des phénomènes en vécus. Tout vécu étant classiquement porteur d'intentionnalité et toute intentionnalité étant visée d'une (ou de) significativité(s), le découpage des vécus l'est aussi par ces dernières, qui se rapportent à des significations (*Bedeutungen*) ou concepts de langue, c'est-à-dire à des « êtres » (*Wesen*) de langue. Il y a, chez Husserl, circularité de l'anté-prédicatif et du prédicatif. Or, il n'y a pas de langue sans langage (en termes classiques : sans pensée) et celui-ci, loin de sauter d'une signification à l'autre en les enchaînant en succession de présents (intentionnels), se temporalise pour sa part en présence sans présent assignable (autrement que par arrêt du mouvement de temporalisation sur telle ou telle significativité, car cet arrêt a pour effet de faire perdre au langage le *sens*, qui n'est pas lui-même intentionnel dans son acception classique, et à la recherche duquel le mouvement du langage est parti). Il s'agit là d'un autre régime de temporalisation et partant, d'un autre régime de la « vie » de la conscience, où le vécu retrouve autrement toute sa fluidité et sa fugacité. Au lieu des *Sinngebilde* fixés et sédimentés, et découpés par ce que nous nommons l'institution symbolique du langage en langue, au lieu, aussi, d'un *ego* pur censé chaque fois lui faire face dans l'illusion d'être un *solus ipse*, nous avons affaire à la *Sinnbildung* en langage, qui s'assure plus ou moins bien des moyens de la langue, et qui met en jeu, irréductiblement, l'interfactivité transcendantale dans l'échange mobile et labile de lambeaux de sens au sein de la recherche du sens comme recherche de l'ipséité du sens. Cela implique, mais il serait beaucoup trop long de le montrer ici, que la temporalisation en présence du sens de langage procède de schématismes phénoménologiques dont le propre est de porter, tout à la fois, la réflexivité en mouvement du sens en train de *se* faire et la non linéarité homogène de la phase de présence - qu'il faut distinguer rigoureusement de la

phase de présent husserlienne - en laquelle le sens se fait, sans se distribuer en bords successifs sur des significations. Si l'on retrouve par là le contact de soi à soi de la « conscience de soi » la plus archaïque, c'est dans la mesure où le sens ne peut se faire tout seul, où il lui faut quelqu'un pour le faire ou plutôt pour l'aider à accoucher de soi dans ce faire, donc un soi dont l'ipséité ne se confond pas avec l'ipséité du sens, mais assiste (à) cette dernière. Autrement dit, ce n'est pas le soi faisant le sens qui s'y auto-explicite, mais c'est le soi du sens qui est porté à « vivre » de lui-même dans l'interfactivité transcendante par tel ou tel soi, extra-schématique et condensé d'affectivité, lui-même irréductiblement, toujours déjà et toujours encore, plongé dans l'interfactivité transcendante - la sécession de ces deux « soi » suppose qu'il y ait toujours, dans la temporalisation en présence du sens, du sublime en fonction³, car c'est seulement ce dernier qui peut avoir pour effet de condenser l'affectivité sur ce que Husserl nommait un ici absolu. À cet égard, au reste, le paradoxe de l'interfactivité transcendante est qu'elle consiste en la « coexistence » originaire d'une *pluralité d'absolus* en tant que pluralité d'*ici* absolus. Ce n'est qu'en eux et par eux, comme « sièges » de la *chôra* qui les tient ensemble, que la circulation des lambeaux de sens et des sens peut « avoir lieu ».

Le sens, répétons-le, comme non intentionnel, n'est cependant pas sens que de lui-même, mais aussi d'« autre chose » que de lui-même, et qui est son référent. Si l'on veut échapper, par ailleurs, au concept phénoménologiquement absurde d'une création absolue de sens à partir d'un radicalement amorphe, et si l'on veut comprendre la « nature » schématique du langage, il faut admettre que ce référent est lui-même de constitution schématique, donc que le schématisme de langage ne fait que reprendre, pour y introduire de la réflexivité (qui n'est pas réflexive au sens classique), le schématisme *hors langage*, et qui est pour nous schématisme du phénomènes-de-monde hors langage. Il va de soi que tant les phénomènes hors langage que les phénomènes de langage sont infigurables, comportent une part irréductible et insituable d'indétermination et sont en ce sens foncièrement instables, de toujours et pour toujours inchoatifs, et cependant pas dispersés en un pur et simple chaos. Par là, ils constituent bien la *Sache selbst* de la phénoménologie, et l'« organe » de cette dernière n'est plus ni l'« intuition » interne, ni l'intuition eidétique, mais le *contact* avec la « chose » - les phénomènes - en et par écart comme rien d'espace et de temps.

Les phénomènes ne sont donc plus assimilables en général à des vécus, fussent-ils phénoménologiquement réduits (ils ne le sont qu'au registre architectonique restreint par Husserl). Ils sont cependant accessibles d'une certaine manière, à partir des vécus, à condition de « descendre dans leurs profondeurs », jusqu'à ce qui n'est précisément pas généralement « vécu » explicitement et actuellement par une conscience. Cette « descente » n'est phénoménologiquement possible que par la mise en action de l'*epochè* phénoménologique *hyperbolique* qui, mettant en suspens les déterminités issues de

3. Il serait beaucoup trop long de le montrer ici.

l'institution symbolique, le fait aussi, du même coup, des déterminités relevant de l'intentionnalité, et en particulier des significativités. De la sorte, la langue est mise entre parenthèses et l'attention est portée sur les zones d'indétermination qui jouent dans les significations, et par là sur les sens de langage et les schématismes en lesquels ceux-ci se temporalisent en présence, avec leur double articulation à l'interfactivité transcendante et au schématisme hors langage. De la sorte également, les vécus intentionnels comme unités temporelles (phases de présent) se trouvent *désindividué*s et les phénomènes se phénoménalisent, dans leur structure, comme rapports mobiles et fluents entre le soi du phénoménologue et l'ipséité des sens se faisant, les deux étant du registre de l'infigurable - tout comme le sont l'interfactivité transcendante et le schématisme hors langage. Il s'agit donc là d'un tout autre rapport, sans doute le plus archaïque, entre le *cogito* et le *cogitatum*, ce dernier ne pouvant plus être un objet (pourvu de significativité) mais un sens habité virtuellement par les sens transposables circulant hors conscience dans l'interfactivité transcendante. C'est donc de la même manière que tout soi de cette dernière est habité secrètement par les autres soi, et ce, par la médiation de la pluralité des sens *possibles* mais implicites dans tel ou tel sens qui se fait, et tout autant par la pluralité *a priori indéterminée* de sens transposables, tout virtuels, et jouant latéralement, hors de la présence, depuis les autres soi de l'interfactivité transcendante. Ainsi la « conscience de soi » la plus archaïque est-elle le contact du soi avec soi, en et par écart comme rien d'espace et de temps, de ce soi qui, sans avoir nécessairement à y réfléchir dans tel ou tel *acte* de réflexion, accompagne le sens se faisant, l'assiste dans son accouchement et y assiste en ne cessant pas non plus d'être en contact (de même type paradoxal) avec lui. Ainsi aussi, la phénoménologie ayant de la sorte descendu dans les profondeurs, n'est-elle rien d'autre que tout faire de sens accompagnant les sens en train de se faire - le soi qui accompagne n'étant rien d'autre, encore une fois, qu'un condensé de l'affectivité mis à l'écart des écarts du schématisme par le sublime au moins en fonction. Par là-même, les phénomènes sont *définitivement* irréductibles à la subjectivité comme structure auto-réflexive et auto-affective homogène. Ils sont même pour une large part « inconscients », une bonne part des schématismes (hors langage, en langage), ainsi que des modulations affectives qui les habitent, étant inlassablement en action *à l'insu de la conscience* - et par là, un accès phénoménologiquement plus cohérent aux cas de figure de la psychopathologie est possible, entraînant la nécessité d'une refonte complète de l'anthropologie phénoménologique. Il va sans dire en outre que le statut de l'épistémologie change de sens puisqu'il s'y agit de l'analyse phénoménologique de telle ou telle institution symbolique du savoir, où l'accent est porté, non pas sur les déterminités conceptuelles, mais sur les indéterminités qui les habitent et qui font que le savoir n'est pas pure et simple auto-construction, mais élaboration symbolique qui *touche à une Sache* qui est son référent. Là encore, c'est le rapport à la *Sache* qui est en question.

Certes, ce ne sont plus l'évidence de l'« intuition » interne (du *cogitatum*

dans la *cogitatio* du *cogito*), ni l'évidence eidétique, qui peuvent servir de fondement à la phénoménologie comme science (Husserl), mais c'est le « tact intérieur », le contact en et par écart avec la *Sache* qui peut, non pas garantir ou assurer, mais guider le sens phénoménologique dans son exercice, et il ne peut plus être question d'une « science », mais d'une sorte très particulière d'« art » où le pouvoir (*Vermögen*) central est celui de la « faculté de juger réfléchissante » au sens kantien, c'est-à-dire une sorte très particulière de « flair intelligent », où les deux écueils sont celui de la construction intellectuelle et celui de la représentation imaginaire, en lesquelles le contact serait perdu, parce que l'une comme l'autre ne le sont que d'elles-mêmes - et cela aussi est à montrer par la phénoménologie.

Par tout cela, on aura compris que, pour nous, la phénoménologie ne peut plus prétendre au rôle de « reine des sciences », mais bien au titre de philosophie en un nouveau sens, qui n'opère plus avec des positivités et des ordres stables, et le peut même, par ses profondeurs et le travail infini qu'elle requiert, au titre de philosophie première. Les phénomènes de la phénoménologie non standard sont originellement phénomènes de langage de et dans l'interfacticité transcendantale, s'enchaînant schématiquement et portant dans cet enchaînement (proto-temporel et proto-spatial) une réflexivité qui rapporte tout à la fois le langage à lui-même et aux schématismes hors langage qui, pour ainsi dire, l'appellent pour se dire (se temporaliser en langage).

Cela étant, nous proposons d'entrer dans une « aire » que Husserl a bien pressentie sans pouvoir franchir le pas, ainsi qu'en témoigne déjà cette phrase tirée du § 80 des *Ideen I* (édition Niemeyer, p. 160), et caractérisant le Moi vivant (*das erlebende Ich*): « Abstraction faite (*abgesehen*) de ses 'types de relation' ou des ses 'types de comportement', il est complètement vide de composantes eidétiques, il n'a absolument pas de contenu explicable, il est en soi et pour soi indescriptible : Moi pur et rien de plus. » Nous ajoutons : mais si ! Interfacticité transcendantale et pré-intentionnelle !