

Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et commandes :

France GRENIER-RICHIR

669 chemin des Bellonis

Les Bonsjeans par les Baux

F 84410 Bedoin (France)

e-mail : france.grenier-richir@wanadoo.fr

Comité de rédaction : Marc RICHIR (dir.), Pierre KERSZBERG, Patrice LORAUX, Guy VAN KERCKHOVEN

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la Phénoménologie.

Siège social et secrétariat :

Gérard BORDÉ

14 rue Le Mattre

F-80000-Amiens (France)

ISSN : 1632-0808

ISBN : 978-2-916484-12-9

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

Annales de Phénoménologie

2015

Année

À PARAÎTRE :

Georgy CHERNAVIN, *L'incompréhensibilité de ce qui va de soi chez
Husserl et Fink*

Sacha CARLSON, *Théâtralité et phénoménalité*

Eugen FINK, *Éléments pour une critique de Husserl* (1940)

Florian Forestier, *La continuité de soi et la discontinuité temporelle*

*Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.
La Revue n'en est pas responsable.*

SOMMAIRE

<i>Sur l'intermédiation</i>	7
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Le concept finkien d'Aufhebung</i>	37
STÉPHANE FINETTI	
<i>Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence</i>	57
PABLO POSADA	
<i>L'architectonique flexible de la phénoménologie</i>	97
GEORGY CHERNAVIN	
<i>Quatre essais sur l'origine transcendantale des phénomènes</i>	121
MARC RICHIR	
<i>De la cont(r)actibilité. Exercices d'agilité phénoménologique</i>	195
ROBERT ALEXANDER	
<i>Considérations sur l'inconscient phénoménologique</i>	205
ALEXANDER SCHNELL	
<i>« Constructions » spéculatives et « constructions » phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie</i>	221
JOËLLE MESNIL	
<i>Idéal et Verstiegheit dans la psychose</i>	277
TETSUO SAWADA	
<i>De la connaissance philosophique</i>	297
FLORIAN FORESTIER	
<i>Pour une description phénoménologique des poèmes (II)</i>	317
JÜRGEN TRINKS	
<i>Notes sur poésie et philosophie</i>	331
SARA PAIN	

Problèmes de la lyrique et autres essais 337

ANTONIO MACHADO

(Textes présentés par Fernando Comella
et traduits par Fernando Comella et Pablo Posada)

Sur l'anthropologie de la musique 355

HELMUTH PLESSNER

(traduit et introduit par Patrick Lang)

Considérations sur l'inconscient phénoménologique

ALEXANDER SCHNELL

L'« inconscient » est, comme on sait, l'un des concepts majeurs de la psychanalyse. Dans ce qui suit, il ne s'agit pas de proposer une réflexion à partir d'un concept de l'inconscient *donné d'avance*, mais d'analyser les différentes occurrences ou acceptions de l'inconscient dans la *phénoménologie* en vue de la clarification de son *statut* (à la fois du point de vue *ontologique* et du point de vue de son rapport vis-à-vis de la *conscience*). Aussi la mise en rapport avec la psychanalyse se justifie-t-elle sur un point méthodologique important : si l'inconscient (dans quelque acception que ce soit) se définit par sa différence qualitative irréductible vis-à-vis de la « conscience » ou du « conscient », la question se pose bien sûr de savoir ce qui justifie d'admettre un niveau phénoménologique « infra-conscient » ou « pré-conscient » et comment il se comporte vis-à-vis de ce qui se donne et se manifeste à la conscience.

La question de l'« inconscient phénoménologique » importe à plusieurs égards. En premier lieu, la précision de son statut joue un rôle décisif dans la justification de ce que l'on ne peut en rester, *en phénoménologie* précisément au seul plan de ce qui se *donne* et de ce qui se laisse *décrire*, afin de rendre compte du *sens* de l'apparaissant. La difficulté que cette perspective partage certes avec toute autre qui rencontre l'« inconscient », est que le fait de déclarer cet inconscient comme *inconscient* pourrait cacher un présupposé que l'on introduirait subrepticement *via* ce caractère *inconscient*, justement, et dont la mise en évidence et la mise à découvert patientes orienteraient alors massivement les analyses. L'« inconscient » constituerait-il alors une sorte de cheval de Troie phénoménologique ?

Une telle objection pourrait s'appuyer sur l'idée que la référence au *sens* oriente singulièrement le débat. Il s'agira ici de défendre avec force l'idée que cette dernière, en son indissociabilité d'avec l'inconscient, est précisément l'horizon fondamental de la phénoménologie transcendante. Donc, on peut dire que la notion d'inconscient, en son acception phénoménologique, n'est pas d'abord à acquérir, voire à conquérir, mais sous-tend plutôt toute

analyse. Pour trouver un orient dans les méandres très complexes de l'inconscient phénoménologique, nous nous appuierons sur des distinctions connues.

Dans son célèbre Supplément XXI à la *Krisis* de Husserl, Eugen Fink a remarqué que les insuffisances des théorisations relatives à l'inconscient tiennent à une profonde « naïveté » tant eu égard à l'inconscient qu'à la conscience. Son reproche principal se dirige contre l'idée que la conscience (tout comme l'inconscient) serait quelque chose de « donné ». Pour cerner plus précisément les problèmes qui se posent ici, il convient dans un premier temps de rappeler les différentes acceptions de la « conscience » en phénoménologie (auxquelles correspondent, nous le verrons, différentes acceptions de l'« inconscient »). Dans la *Cinquième Recherche Logique*, Husserl avait distingué (en utilisant encore un langage – brentanien – relevant d'une sorte de « psychologie descriptive », alors qu'il visait déjà clairement une analyse phénoménologique eidétique) entre, premièrement, la conscience comme l'ensemble des composantes phénoménologiques « réelles » du Moi empirique en tant qu'enchevêtrement (*Verwebung*) des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus ; deuxièmement, la conscience comme le *s'apercevoir* (*Gewahrwerden*) interne des vécus psychiques propres et, troisièmement, la conscience comme « acte psychique » ou comme « vécu intentionnel ». La première acception suppose la deuxième, la troisième constitue une partie de ce qu'englobe la première.

Or, si la CONSCIENCE est définie par l'INTENTIONNALITÉ, l'INCONSCIENT ne peut jamais renvoyer, en phénoménologie, qu'à une dimension NON-INTENTIONNELLE de la conscience : cela ne concerne pas les composantes de la conscience qu'habiterait d'abord ou qu'appréhenderait cette dernière (comme par exemple des *data* sensibles), mais cela pointe toute « participation » (dont il faudra évidemment préciser le statut) non-intentionnelle de la conscience dans ses rapports au monde. Trois directions sont ici indiquées (en réponse à la distinction husserlienne) caractérisant l'inconscient phénoménologique au sens large du terme : ce dernier signale un caractère-de-champ (il a une « *Feldhaftigkeit* »), domaine « anonyme » qui, d'une certaine façon, dissocie la « conscience » de toute subjectivité au sens d'un Moi ou d'un « ego » ; il a un caractère réflexif dirigeant la conscience de façon interne sur elle-même ou, du moins, sur quelque chose qui, au sein de ce « champ », n'est pas qualitativement distinct d'elle-même ; et il contribue à assurer le rapport à l'extériorité, il participe à l'ouverture extatique à une altérité se présentant selon différents types (caractérisant l'inconscient phénoménologique au sens restreint du terme). Il s'avère que l'« inconscient phénoménologique » correspond ainsi à une triple dimension « pré-consciente » « précédant » et « instituant » en quelque sorte la conscience.

Dans ce qui suit, nous interrogerons le statut de l'inconscient en phénoménologie à travers cette triple perspective : eu égard à la distinction entre différents « niveaux » de champs ; eu égard à l'articulation entre la conscience « interne » et ce dont celle-ci « a » conscience ; et eu égard aux différents types de l'« inconscient phénoménologique » (au sens restreint du terme) que revêt ce que l'on pourrait appeler (entre autres) une « phénoménologie sans phénoménalité ». Se posera en particulier, donc, la question de la dimension « pré-intentionnelle », voire « non-intentionnelle », de l'intentionnalité elle-même. Pour des raisons se justifiant sur un plan architectonique, nous ne suivrons pas l'ordre proposé par Husserl, mais nous procéderons dans l'ordre inverse.

I

D'une façon générale, le premier problème est de savoir comment accéder à l'inconscient phénoménologique. On ne peut pas répondre directement à cette question – et cela tient à sa nature même. Il y a un *hiatus* entre ce qui est donné dans l'immanence, d'une part, et l'inconscient, d'autre part ; si l'on pouvait rendre compte de ce passage, l'inconscient se réduirait à une modalité de la conscience. En même temps, non seulement il doit y avoir un certain lien entre ces deux « registres », sinon ce qui se joue dans l'inconscient phénoménologique ne saurait avoir d'impact sur la conscience, mais il faut encore reconnaître un certain type de « conscience » au niveau de cet inconscient (et à même lui), car, autrement, on ne saurait y accéder. Et toute la difficulté est de garder ici la probité – qui n'est autre que la fidélité aux « phénomènes » – de ne pas introduire ce qui relève de projections ou de constructions indues.

De quel ordre ce lien peut-il être ? Les deux réponses classiques (dans la tradition transcendantale) sont les suivantes : soit il s'agit d'un ordre de « conditionnement », soit d'un effet de « dépôt ». Dans le premier cas, on ne fait de cet inconscient qu'un ensemble de « conditions transcendantales » qu'il faut supposer (pour rendre compte des phénomènes), mais qui ne peuvent pas être expérimentées parce qu'elles n'ont en elles-mêmes aucune forme de « réalité » ; dans le second cas, on traite le conscient comme une sorte de « symptôme » à partir duquel on s'efforce de remonter à son activité originelle et originaire. Or, il faut sans doute penser ces deux solutions l'une à travers l'autre. L'idée d'un « dépôt » d'une « activité » constituante ne fait sens que si l'on réussit à établir le type de nécessité engendré par là ; et le « conditionnement transcendantal » ne peut constituer une approche convaincante que si l'on exhibe à la fois le statut ontolo-

gique des éléments transcendants et l'attachement du constitué à ses « origines » transcendantales.

Si la conscience est toujours conscience *de* quelque chose, cela signifie-t-il que l'inconscient serait *dépourvu* de tout corrélat noématique ? La particularité de l'inconscient phénoménologique réside en ceci que ce « corrélat » n'est pas donné – mais non pas au sens où quelque chose de non thématique pourrait être mis au jour grâce à une analytique intentionnelle qui dévoilerait les « synthèses » implicites à l'œuvre dans tel ou tel phénomène. Cette « non donation » renvoie plutôt à un autre type de corrélation, c'est-à-dire à une corrélation *non intentionnelle*. Il s'agira alors d'éclaircir la possibilité et le statut d'un tel corrélat remettant en question le caractère irréductible de l'intentionnalité.

Par rapport à la définition (ou plutôt : les définitions) de la « conscience » donné(es) par Husserl dans les *Recherches Logiques*, on pourrait citer de nombreux exemples d'une « phénoménologie de l'inconscient ». Nous ne mentionnerons ici que trois : la phénoménologie du temps de Husserl lui-même, notamment dans les *Manuscripts de Bernau*, où le père fondateur de la phénoménologie opère, moyennant ses analyses du « *Zeitobjekt* », une déconnexion entre la temporalité et l'objectivité (donc entre les « objets-temps » et les corrélats objectifs de l'intentionnalité d'acte), ce qui nécessite de se placer à un niveau *en deçà de la sphère immanente de la conscience* (et que nous appelons, en restant fidèle à la terminologie husserlienne, la « sphère pré-immanente »)¹ ; les analyses *lévinassiennes*, dans *Totalité et infini* (1961), d'une « épiphanie du visage » qui sont centrées autour de la manifestation de l'« altérité » qui n'est ni un « contenu » (Levinas veut dire : un contenu sensible censé être appréhendé par une conscience intentionnelle), ni une « intentionnalité » d'aucune sorte, mais mettant en jeu un « dénuement » qui fait précisément imploser toute phénoménologie de l'intentionnalité² ; et la phénoménologie *richirienne* du « phénomène comme rien que phénomène » que l'auteur de *Phénomènes, temps et êtres* (1987), en précisant sa propre compréhension de la phénoménologie transcendantale, caractérise en ces termes :

La phénoménologie transcendantale s'enracine [...] dans la question du phénomène en tant qu'il n'est pas toujours déjà « interprété » comme phénomène d'autre chose que lui-même (une structure préalable, une chose ou un objet à quoi

1. Pour plus de précisions, cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*.

2. Nous en avons traité de façon plus détaillée dans notre livre *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*.

correspondent des concepts ou idées déterminés), par suite, du phénomène considéré comme *rien que* phénomène, où ne paraît et n'apparaît que le phénomène. [...] Notre considération du phénomène comme *rien que* phénomène, revient donc à radicaliser la réduction phénoménologique husserlienne et à lui donner un nouveau sens : il s'agit de considérer le phénomène en dehors (par mise entre parenthèses ou hors circuit) de toute positivité et de toute détermination qui n'est susceptible, pour nous, de lui venir que par ailleurs ou d'ailleurs, dont il constitue pourtant [...] la matrice transcendantale³.

Même si la terminologie évoluera au cours des trois dernières décennies, ce projet visant à s'installer dans la sphère phénoménologique en deçà de ce qui est donné et « institué symboliquement » caractérise définitivement la démarche de Richir dans sa refondation de la phénoménologie (transcendantale)⁴.

Dans ce qui suit, nous présenterons les trois types fondamentaux de l'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) qui se cristallisent dans le transcendantalisme spéculatif : l'inconscient phénoménologique génétique, l'inconscient phénoménologique hypostatique et l'inconscient phénoménologique réflexible.

L'inconscient phénoménologique génétique. Nous voyons dans ces différentes élaborations un motif commun que nous nous proposons de « généraliser » ou, du moins, d'« étendre » à ce que nous appelons la « genèse de la factualité » opérant dans un cadre strictement phénoménologique. C'est qu'une première acception de l'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) se signale là où l'on transgresse ou quitte la sphère d'une donation « immanente ». Mais qu'est-ce qui motive plus précisément cette « descente » en deçà de la sphère « immanente » ? Deux aspects sont ici décisifs : « objectivement », la rencontre de « faits » originaires que le phénoménologue se doit de « génétiser » s'il ne veut pas se résoudre à être « bloqué » dans l'analyse descriptive ; « subjectivement », la recherche d'un mode de compréhension et d'appropriation permettant d'éviter le double écueil « idéaliste » et « réaliste » : il y a des phénomènes qui ne sont pas le fait d'une « conscience constituante », mais que nous ne sommes pas pour autant obligés de laisser à l'état d'un simple « présumé » (donc d'une « donnée » irréductible).

On sait que l'analyse intentionnelle a pour objectif, chez Husserl, de dévoiler l'ensemble des « opérations » ou « effectuations » de la « subjectivité transcendantale » (pour l'essentiel, il s'agit là de « synthèses » (« actives » et/ou « passives »)) à l'œuvre dans tout rapport conscientiel.

3. *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1987, p. 18.

4. Voir notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*.

Dans la mesure où ces « *fungierende Leistungen* » ne sont pas explicitement « conscientes », mais exigent d'adopter l'« attitude phénoménologique » (consistant dans une attitude « réflexive », enfouie, en quelque sorte, lorsque nous nous dirigeons directement sur un objet), cela signifie-t-il alors qu'il s'agirait ici d'une première modalité de l'inconscient phénoménologique ? La réponse est négative, car l'attitude phénoménologique implique une méthode mettant au jour ces « effectuations » dans une évidence intuitive. Ces « effectuations » (y compris « l'intentionnalité d'horizon ») ne sont donc pas « inconscientes », mais nécessitent une prise de position particulière, rendant possibles des descriptions qui sont en droit réeffectuable par tout un chacun.

Mais cette « évidence intuitive » ne s'étend pas à l'infini : lorsque nous touchons à des « situations limites » de la description phénoménologique, il arrive qu'elle conduise à des impasses. Par exemple, sur le plan de la constitution de la conscience intime du temps, l'évidence n'offre pas les ressources légitimantes pour clarifier le statut des « phénomènes originairement constitutifs » de la temporalité immanente. La nécessité qui s'impose, dès lors, de descendre en deçà de la sphère immanente de la conscience, ouvre sur un champ « pré-immanent » qui constitue un premier type d'inconscient phénoménologique (et qui ne revient pas à ne plus reconnaître à la conscience la possibilité de s'« approprier » son objet, mais ouvre plutôt sur un nouveau type d'« appropriation » et de « compréhension »). La particularité, qui est en même temps une difficulté, étant que la teneur « positive » – proprement « génétique » – qui peut ici être dégagée ou dévoilée, ne peut s'appuyer sur rien de « donné », mais puise exclusivement dans une certaine dimension « négative » de la teneur phénoménale (par exemple : la temporalité originaire n'est *ni* subjective (parce que cela conduirait à une régression à l'infini), *ni* objective (parce que cela reviendrait à une pétition de principe)). Cette « négativité » ne donne pourtant pas lieu à « rien », mais établit justement un lien très spécifique entre la « conscience » (immanente) et ce qu'il est possible de puiser « en deçà » d'elle – et constitue précisément par là la caractéristique fondamentale de ce premier type d'inconscient phénoménologique (que nous appelons l'« inconscient phénoménologique génétique⁵ »).

5. Au sens d'une « genèse transcendante » (c'est-à-dire d'une « construction phénoménologique » (du premier genre)). Sur les trois « genres » de la construction phénoménologique, voir notre étude « Éléments pour un transcendantalisme spéculatif », *Annales de Phénoménologie*, n° 12/2013.

L'inconscient phénoménologique hypostatique. L'« inconscient phénoménologique génétique » n'est pas soumis à une régulation universelle ; il découvre sa légalité dans la genèse elle-même (qui est à chaque fois différente, selon les objets considérés) et a, de ce fait, une tendance fondamentale vers la *mobilité*, la *diversité* et le *changement*. Il dévoile la part de *fluctuation* et de *fuyance* en deçà de la stabilité de la réalité objective. Or, il y a un deuxième type d'inconscient phénoménologique (ou de dimension de l'inconscient) au sens restreint du terme qui va, bien au contraire, vers la *fixité* et l'*arrêt*. Le monde est en permanence *genèse* autant qu'*hypostase*. Notre rapport à lui est médiatisé à la fois par l'inconscient phénoménologique génétique et par l'inconscient phénoménologique hypostatique. Pour parler en langage richirien, nous dirions que la « transposition architectonique (qui a lieu partout et en permanence) de la *phantasia* en *imagination* (et perception) » suppose précisément – et met inéluctablement en œuvre – une fixation hypostatique de ce qui a d'abord été mis en mouvement par la genèse.

Il importe de souligner que l'hypostase n'est pas d'abord, ni exclusivement, le fait du *langage* – même si celui-ci en est pour ainsi dire une première « marque ». L'hypostase (que nous entendons ici en un sens un peu différent de son usage levinassien) « se produit » déjà à *même* le penser et *au sein* de lui. Toute conscience *réflexive* l'effectue (Platon en a déjà pris conscience dans le *Banquet*) ; à défaut d'elle, nous n'aurions pas conscience de l'espace, ni même d'un certain aspect du temps, même si, bien entendu, le temps dans son « fluir » s'oppose précisément à l'espace en tant qu'il est fondamentalement caractérisé par l'hypostase. L'inconscient phénoménologique hypostatique est le premier stabilisateur de toute activité de l'intellect.

D'une certaine façon, on pourrait rapprocher la « genèse » et l'« hypostase » de ce que Freud avait identifié en termes de « pulsion de vie » et de « pulsion de mort ». Avec cette différence fondamentale, toutefois, que l'hypostase, comme Blumenberg l'avait vu à sa manière, est une condition de la vie, un principe d'organisation lui permettant de s'orienter et de s'imposer. Sans parler du fait que la genèse et l'hypostase n'appartiennent pas à un individu, à un psychisme particulier, mais constituent une dimension transcendante du sens se faisant.

Qu'est-ce qui justifie de parler ici de deux « types » différents de l'inconscient phénoménologique ? L'inconscient phénoménologique génétique et l'inconscient phénoménologique hypostatique se distinguent déjà par le fait que le premier est en droit *variable à l'infini* (selon les « *facta* » à génétiser), tandis que le second donne toujours lieu à un *même* aspect du phénomène (c'est-à-dire à sa « stabilité » et à sa « fixité »). Mais leur différence tient encore à un autre aspect : l'inconscient phénoménologique hypostatique a un

rapport fondamental au *réel* (à la « factuelité du monde “réel”⁶ »), alors que l'inconscient phénoménologique génétique concerne plutôt l'éclaircissement d'une certaine modalité de la *connaissance* des phénomènes. Cette différence renvoie ainsi à celle entre un plan *ontologique* et un plan *gnoséologique*, même si, bien entendu, il ne s'agit nullement ici de reconduire l'idée d'une *opposition* entre l'ontologie et la théorie de la connaissance. Comme nous le verrons pour le troisième type d'inconscient phénoménologique, nous avons plutôt affaire ici à une perspective se situant *en deçà* de cette distinction.

La « stabilisation », nous venons de l'indiquer, est le fait de l'*imagination* (au sens étroit⁷ du terme). La « mise en image » caractéristique de l'imagination constitue précisément cette fixation dont il est ici question.

L'inconscient phénoménologique réflexible. Un troisième type de l'inconscient phénoménologique ne porte pas sur les *phénomènes* (à « génétiser » ou à « stabiliser »), mais sur la légitimation de la vertu conditionnante (et constituante) du discours phénoménologique lui-même.

Nous avons distingué (dans l'étude citée plus haut) entre trois « genres » de constructions phénoménologiques. Tandis que la construction phénoménologique du premier genre est commandée, de façon stricte, par les « *facta* » à génétiser, les constructions phénoménologiques du deuxième et du troisième genre « s'alimentent » (pour ainsi dire) d'un « procéder » ou d'un « opérer », *inconscient*, que le transcendantalisme spéculatif cherche précisément à dévoiler. Ces « opérations » ne sont autres que celles d'un procéder *imageant*⁸.

Notons d'abord que le fait de soulever la question d'une telle « alimentation » contient évidemment des risques importants. Si celle-ci revenait à l'idée qu'une sorte de « matrice », introduite subrepticement, pouvait servir ici de « fonds » auquel puiserait à tout va toute élaboration d'un transcendantalisme spéculatif, alors cela n'aurait évidemment aucune valeur phénoménologique et pourrait tout au plus servir dans le cadre d'une certaine « métaphysique », vis-à-vis de laquelle nous aurions toutes les raisons d'être soupçonneux. Quel est alors le sens phénoménologique du recours à ce procéder imageant ?

6. Cette expression est prise ici dans son acception générale et non pas encore avec les spécifications que nous avons livrées dans notre étude « Approches phénoménologiques du réel », *Annales de Phénoménologie*, n° 13/2014.

7. À distinguer de la « *phantasia* » et de la « *réflexibilité* ».

8. Précisons toutefois que ce « procéder imageant » doit être entendu selon trois acceptions différentes : la *phantasia* opère au niveau de l'« inconscient phénoménologique génétique », l'*imagination* (au sens strict) au niveau de l'« inconscient phénoménologique hypostatique » et la *réflexibilité transcendante* au niveau de l'« inconscient phénoménologique réflexible ».

Exiger une justification – qui plus est dans le domaine de l'inconscient ! – d'un procédé censé rendre compte de la « constitution imaginaire » du réel est probablement une demande vaine et ne saurait trouver de réponse satisfaisante. Ici, et sur ce point Hegel aura éternellement raison, seule la *réalisation* d'un tel projet peut servir de « garant » légitimant. Tout ce que l'on peut dire, toutefois, c'est que la spécificité de ce troisième type d'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) est de « réfléchir » de façon implicite tous les autres (c'est-à-dire : les deux autres et soi-même) – au sens où il ne porte pas seulement une réflexion *sur* eux, mais en dévoile la *légalité* (c'est-à-dire ce qui rend la réflexion *possible*). Aussi l'inconscient réflexible est-il caractérisé par une sorte de « redoublement » – lui conférant une vertu « possibilisante » – qui le fait agir sur la totalité de la sphère de l'inconscient phénoménologique. Que faut-il entendre par là ?

Nous avons vu qu'au niveau de l'« inconscient phénoménologique hypostatique », l'imagination agissait comme facteur « stabilisant » du réel. Au niveau de l'« inconscient phénoménologique réflexible », en revanche, l'imagination déploie toute sa vertu constitutive et réfléchissante (eu égard, notamment, à la « loi du « se-réfléchir » de la réflexion). L'inconscient est structuré en tant que pouvoir imageant, incluant, nous insistons, la dimension génétique ainsi que la dimension hypostatique des deux premiers types de l'inconscient phénoménologique.

II

Jusqu'à présent, le concept d'un « inconscient phénoménologique » a été analysé par rapport à l'articulation possible entre une perspective *gnoséologique* et une perspective *ontologique*. Cette problématique concerne le rapport à l'« objet » et interroge la manière dont la *méthode* phénoménologique contamine pour ainsi dire l'*être*. Or, l'inconscient phénoménologique (au sens large du terme) intervient également sur un *autre* plan : celui de l'articulation entre la conscience et la conscience de « soi » (dans le sens « anonyme », bien entendu, caractérisant ce champ « pré-conscientiel »).

Fink a insisté avec raison sur le fait, nous y avons déjà fait référence, que toute la problématisation de l'inconscient souffre en général d'une insuffisance eu égard à la compréhension et à la clarification de la *conscience*. La conscience n'est pas un « os » : elle n'a rien d'une quelconque objectivité donnée et, en particulier, elle n'est pas un instrument ou un outil que l'on « appliquerait » à quelque chose (à son « objet »). Le paradoxe de la conscience, et tout particulièrement de la conscience *de soi*, c'est qu'elle (se) joue précisément au niveau de l'*inconscient* (du moins dans l'acception phénoménologique du terme).

La thèse fondamentale est que la conscience de soi à même toute conscience de l'objet ne se laisse pas expliquer moyennant la *réflexion*, mais qu'elle met en œuvre un rapport *immédiat* relevant précisément de l'*inconscient*.

Dans l'histoire de la philosophie, et dans l'histoire de la phénoménologie en particulier, différents modèles explicatifs de la conscience de soi ont été proposés. Le plus connu est d'abord le modèle *réflexif* (qui remonte à la philosophie classique anglaise) : selon ce modèle, non seulement la conscience de soi est un type spécifique de la conscience de l'objet (où l'objet n'est autre que le sujet conscient lui-même), mais (et c'est là une perspective propre aux philosophes classiques allemands) cette conscience de soi est même considérée comme une *condition* de la conscience de l'objet. Pour Brentano, les difficultés liées à cette conception (rendant impossible, en particulier, une saisie *instantanée* de la conscience « *présente* ») l'ont poussé à admettre une « conscience interne », ce que Sartre a repris à son tour à travers l'idée d'une « conscience *non thétique* de soi » à même toute conscience *thétique* de l'objet. Mais ces deux modèles ne sont pas exempts de difficultés parce qu'ils laissent dans l'ombre le *statut* de cette conscience « interne » ou de cette conscience « non thétique » (de soi).

On a souvent répété que la constitution de la conscience du *temps*, chez Husserl, si elle prolongeait la voie d'abord ouverte par Brentano, n'en tombait pas moins dans les difficultés entachant le modèle réflexif (on s'appuie, dans ce contexte, sur le célèbre *Supplément IX* des *Zeitvorlesungen* publiées en 1928). En réalité, Husserl avait élaboré, dès 1917/18 dans les *Manuscripts de Bernau*, une alternative forte à ce modèle réflexif, à laquelle on n'a guère prêté attention (qui n'a en tout cas pas retenu l'attention des critiques). Cette alternative est celle d'un modèle « omni-intentionnel ».

Nous avons traité de ce modèle de façon approfondie ailleurs, en montrant, en particulier, que Husserl cherchait à rendre compte de la constitution de la temporalité immanente au moyen d'une « *construction* phénoménologique » du « *procès originnaire* » qui se substituait à la *description* phénoménologique du « *flux absolu de la conscience* » livrée dans des manuscrits antérieurs (et reproduite dans les *Zeitvorlesungen*). Ce « *procès originnaire* » est constitué de phases, plus précisément : de « *noyaux* », de *part en part intentionnel(le)s* – d'où l'idée, donc, d'une « omni-intentionnalité ». Mais une difficulté persiste (dont on peut se demander si elle tient au flottement des analyses husserliennes ou aux insuffisances de l'outil interprétatif apporté par le commentateur) : y a-t-il une attestation proprement phénoménologique (c'est-à-dire « *vécue* ») de cette « omni-intentionnalité » ou relève-t-elle d'un dispositif somme toute *gnoséologique* propre à la construction phénoménologique ?

Le modèle explicatif *réflexif* de la conscience de soi pose un problème fondamental. Comment le « soi(-sujet) » peut-il reconnaître, dans le *retour* de soi à soi, que le « soi(-objet) » de la conscience est *identique* à ce « soi(-sujet) » ? Pour qu'il n'y ait pas là une simple comparaison entre deux « objets » particuliers – censés être identiques, à chaque fois, au « sujet » –, il faut que le soi(-sujet) soit déjà, en amont, dans une certaine « *accointance* » vis-à-vis de lui-même. Cela nous oblige d'admettre, si toutefois la conscience est toujours « conscience de quelque chose », c'est-à-dire sujet *en scission* d'avec son objet, une dimension *inconsciente* de la conscience qui assure précisément la conscience *de soi*. Mais cette « in-conscience » n'a rien d'une quelconque « construction phénoménologique » – aussi la distinguons-nous des trois types de l'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) exposés plus haut. Ce que Husserl a cherché à approcher avec son concept de « noyau », de « phase » du « *procès originnaire* », c'est précisément un type de « conscience », un « *vécu* », permettant d'exhiber la conscience de soi dans une transparence *pré-intentionnelle*. C'est en effet le seul moyen de donner un sens compréhensible à l'« omni-intentionnalité » : le caractère « in-conscient » de la conscience de soi peut être assimilé à une forme d'« omni-intentionnalité » précisément parce l'intentionnalité suppose toujours une part de non-intentionnalité (par exemple : l'appréhension suppose un contenu d'appréhension qui n'est pas à son tour intentionnel) – ce qui signifie, à rebours, que ce qui est *omni-intentionnel* n'est pas *stricto sensu* intentionnel, mais justement *pré-intentionnel*.

Le concept de « noyau » a ainsi pour tâche de clarifier la dimension relevant de la conscience *de soi* de toute conscience. On pourrait la caractériser de « *pré-réflexive* », si cela ne supposait pas le *telos* de la réflexion. Or, la « réflexion » se situe à un niveau supérieur (*höherstufig*) ou inférieur – supérieur, lorsqu'elle est édifée sur une conscience déjà opérante ; inférieur, lorsqu'elle relève d'une construction phénoménologique. Comment s'articulent alors l'une par rapport à l'autre la dimension « constructive » et la dimension relevant du « vécu », précédemment analysées ?

III

L'une des énigmes que rencontre le transcendantalisme spéculatif concerne la mise à découvert de différentes « sphères » ou différents « champs » phénoménologiques. Deux points doivent ici être distingués. D'un côté, la « subjectivité transcendante » ouvre sur *plusieurs* champs ou sphères. D'un autre côté, elle est elle-même fondamentalement un champ – et donc non pas un « sujet », un « ego », une « conscience » d'une « individua-

lité » de quelque nature que ce soit. Essayons d'abord d'éclaircir le premier point.

L'une des grandes difficultés, dans la tentative de clarifier l'« inconscient phénoménologique », concerne la détermination des différentes « sphères » de la conscience – notamment quant à la différence entre la sphère « immanente » et la sphère « pré-immanente ». Déjà Fink avait mis en garde contre la tendance (husserlienne, selon lui) à « compartimenter » les différents niveaux de la conscience (notamment la réalité « objective », la conscience « immanente » et le flux « absolu » de la conscience). D'un côté, la distinction entre les trois types de l'inconscient phénoménologique suppose déjà la différence entre ces deux sphères (aucun de ces trois types n'est concevable sans admettre une sphère *pré-immanente*) ; d'un autre côté, l'irréductible « attachement au réel » interdit de s'aventurer dans des spéculations métaphysiques pour lesquelles on serait dans l'incapacité de fournir une attestation concrète. Se réalise ici, toujours à nouveau, un « zigzag génétique » non seulement entre la construction (phénoménologique) et ce qui est à construire, mais encore entre différentes formes de « projets », de « projections », transcendants, d'une part, et une attestation dans des « vécus », d'autre part, dont les « noyaux » du « procès originaire » ne sont une illustration que sur le simple plan de la problématique du statut de la conscience de soi. Aussi le rapport entre la sphère immanente et la sphère pré-immanente doit-il être conçu en dehors de toute coordonnée *spatiale* : se déploie ici une tension, ou plutôt : des *champs* de tension qui caractérisent le transcendantal phénoménologique (et sa dimension « inconsciente ») en sa fuyance et en son insaisissabilité.

Ce dernier aspect – et c'est le second point – contamine fondamentalement le statut même du « sujet », de la « subjectivité ». Le « sujet » n'est pas un « point de départ » (ce qui ne signifie nullement que l'on pourrait ou devrait en faire l'économie). Ce qui se présente « au commencement », s'il y en a (en vérité, il s'agit là d'un processus qui a *toujours déjà* « commencé »), c'est la production et la configuration aussi incessantes qu'énigmatiques du « sens ». Si l'expression d'une « phénoménologie "asubjective" » peut avoir une quelconque signification, c'est à ce niveau que, sans aucun doute, elle doit s'appliquer. La difficulté n'est pas tant de savoir comment un sujet isolé parvient au monde, à l'extériorité, au réel, mais, à l'inverse, comment le « sens se faisant » se cristallise dans un Moi. Nous chercherons à livrer des précisions sur ce point à la fin des présentes réflexions. Pour l'instant, nous essayons de faire une synthèse de ce qui a été établi jusqu'ici.

IV

En s'appuyant sur une conception d'origine kantienne, Richir fait souvent référence à une notion – aussi essentielle que novatrice – que nous nous approprions à notre tour : celle d'« architectonique ». L'auteur de la « doctrine transcendante de la méthode » (dans la première *Critique*) y voyait la systématique interne de la philosophie, en général, et de la raison, en particulier. Nous entendons par là (en suivant Richir) le réseau *quasi* organique (voire vivant) de « fonctions », d'« effectuations » et aussi (par endroits) de « concepts », faisant *tenir* et rendant *cohérente* « la » « pensée » (se présentant, en langage finkien, comme « système ouvert »). Nous disons « la pensée » bien que, *stricto sensu*, elle soit *plurielle* (d'une pluralité in-définie) ; et nous disons « la pensée » (et non pas la « raison ») parce qu'il ne s'agit nullement d'une « faculté » assignable à un « sujet ». Il y a « architectonique », en ce sens, partout et à chaque fois que se déploie la cohérence (complexe et parfois difficile à explorer et à analyser) du/d'un « sens se faisant ». Or, si les différentes architectoniques caractérisant les élaborations « systématiques » des philosophes, même des plus importants, diffèrent à chaque fois (ne serait-ce que sensiblement), c'est qu'entre ici en jeu non pas la « subjectivité », mais la « singularité » (ce terme est également de Richir) du philosophe. D'où l'importance de considérer ce terme dans le contexte d'une réflexion sur l'inconscient phénoménologique : le sens se faisant dans une genèse « anonyme » n'est pas le fait d'un « sujet », mais il n'est pas non plus (et en aucun cas) une sorte de structure « absolue » et « neutre » se livrant tout au plus à une analyse purement « conceptuelle », voire « grammaticale ». Aussi une « phénoménologie de l'inconscient » doit-elle nécessairement (et malgré tout) traiter avec le rapport à la conscience singulière, laquelle ne revient pas à la simple conscience individuelle et empirique, mais dont Heidegger a peut-être entrevu quelque chose en insistant, dans *Sein und Zeit*, sur la « *Jemeinigkeit* (mienneté) » du *Dasein* (et que Richir appelle à son tour la « *Jeseinigkeit* »). Cette « singularité » assiste à l'effectuation du sens se faisant autant qu'elle l'assiste. L'« architectonique » est alors le nom pour la caractérisation du penser en tant qu'il met en jeu à la fois une dimension « génétique » et une dimension « vécue » ; et elle renvoie autant – ce qui est certes autre chose – à la dimension « anonyme » du sens se faisant et à la dimension « subjective » de la singularité du « penseur » (en tant qu'il est en « première ligne⁹ » et ne peut s'« alimenter », face « à la chose même » à penser, que de ce qui s'annonce de loin comme une cohérence à venir et

9. Cette expression est de P. Loraux.

comme une confirmation de ce qui a pu se « déposer » au sein et en vertu du penser).

V

Un point majeur que nous retiendrons de ce qui précède est le caractère *dynamique* de l'inconscient phénoménologique (leçon qui n'apprendra évidemment rien au psychanalyste). Il est apparu que la question de savoir *ce qu'est* l'inconscient phénoménologique se transforme plutôt en cette autre question de savoir *comment il opère et comment il s'effectue*.

Récapitulons l'essentiel des résultats auxquels nous sommes parvenus. Le caractère dynamique de l'inconscient phénoménologique est indissociable de sa dimension de « pré-donation ». En suivant l'ordre posé au départ (s'orientant par rapport à une dimension pré-intentionnelle, voire non-intentionnelle, de la conscience transcendantale), on peut alors distinguer entre trois dimensions de l'inconscient phénoménologique (au sens large du terme) : 1) trois types différents d'inconscients phénoménologiques (au sens restreint du terme) (du point de vue de l'« objet ») : l'inconscient génétique, l'inconscient hypostatique et l'inconscient réflexible ; 2) la dimension inconsciente de la conscience *de soi* ; 3) la dimension de « *champ* » caractérisant cet inconscient phénoménologique. Mais un autre ordre s'est également cristallisé dans les élaborations précédentes qui insiste en particulier sur l'importance du « procéder imageant » et du statut du « soi » : nous avons en effet, d'un côté, trois manières dont l'*ima-gination* opère en deçà de la conscience immanente (la *genèse* des *facta* immanents, l'*hypostase* constituant la part imaginaire de la factualité du monde réel et la *réflexibilité transcendantale* concernant l'auto-légitimation du discours phénoménologique) ; et nous avons, d'un autre côté, trois façons dont l'inconscient participe à la clarification du statut du « soi » (plus précisément : de la *conscience de soi*, du « *caractère de champ* » de la conscience transcendantale et de l'« *architectonique* »). Ainsi, l'inconscient phénoménologique est fortement contaminé par la problématique de l'*image* (au sens transcendantal ici mis en avant), et il repose à nouveaux frais la question du statut du *soi*.

Nous terminerons avec une précision de la position ici défendue vis-à-vis de celle de *Levinas*. L'un des exemples que nous avons pris d'entrée de jeu pour illustrer la perspective d'un « inconscient phénoménologique » était en effet le *visage* dans son acception lévinassienne. Or, si l'on revient sur les analyses développées précédemment, relatives à cet inconscient en phénoménologie, on pourrait objecter que la perspective transcendantal(ist)e ici adop-

tée passe complètement à côté du projet exposé dans *Totalité et infini* – ne serait-ce que parce que cet inconscient est thématiqué dans un champ (« transcendantal », justement) en deçà de celui de l'altérité, vers lequel Levinas avait déplacé, on le sait, la philosophie première comprise comme « éthique ». Comment sortir de cette contradiction apparente ?

Levinas avait considéré qu'une approche de l'« altérité » (telle qu'il l'avait comprise) était impossible dans le cadre d'une philosophie – et, en particulier, d'une phénoménologie – de la *connaissance*. L'un des objectifs des présentes élaborations est de « sauver » une perspective « gnoséologique » *sans retomber dans la perspective critiquée par Levinas* – c'est-à-dire sans retomber dans une position qui assimile la connaissance à une espèce d'« identification » et qui fait valoir la priorité de la conscience *objectivante*. Le fait de mettre l'*ima-gination* au premier plan est ainsi une autre façon de tenter d'accorder à l'altérité une place centrale dans toute connaissance – « altérité » qui n'est certes pas le visage d'autrui, ni non plus la « *mêmeté neutre* » faisant de la connaissance un simple instrument au service d'une quelconque « volonté de connaissance » ou « de puissance », mais que le concept richirien d'« *apeiron* » permet d'approcher de manière plus fructueuse¹⁰.

10. Nous remercions Inga Römer de cette indication très pertinente.