

La phénoménologie *Nova Methodo*

Dans cette Partie, nous présentons les concepts qui constituent l'armature transcendante de la pensée de Richir et configurent le cadre dans lequel celle-ci s'élabore. Richir développe une pensée transcendante du phénomène, nourrie par la théorie fichtéenne de l'image, qu'il redéploie sur son versant phénoménologique en élaborant ce qu'il nomme le rien-que-phénomène. Il s'agit d'envisager la phénoménalisation sans la lier à aucune forme pré-donnée, comme origine de sa propre structure. Cette genèse est thématisée en discussion avec la problématique merleau-pontienne de l'originare éclaté, avec le concept derridien d'archi-écriture, avec la pensée des rythmes de Maldiney. Les outils phénoménologiques doivent également être refondus à la lumière de cette réélaboration du concept de phénomène : la réduction husserlienne est élargie en réduction hyperbolique (d'inspiration cartésienne) et complexifiée en réduction architectonique (d'inspiration kantienne).

Pour résumer le point de départ de la démarche richirienne, on peut dire, avec Alexander Schnell, que celle-ci conteste la superposition, que postulerait Husserl, de la *réduction eidétique* et de la *réduction transcendante*. Certes, nous rencontrons des structures que notre réflexion interprète comme des essences. Celles-ci ne peuvent cependant être présupposées comme un donné originare. Elles doivent être considérées comme le fruit d'une genèse spécifique ne pouvant se limiter à un processus d'*idéalisation* de couches infrastructurelles dotées d'une pré-structuration qu'une telle conversion explicite et accomplit.

La genèse, en d'autres termes, doit être complexifiée. L'*eidétique* ne peut plus en être l'axe principal. La compréhension de l'ensemble des formations de sens et de leurs rapports réciproques ne doit plus être envisagée à partir de la structure centrale d'un ego conçu sur le modèle mathématique du *groupe formel*. Chez Husserl en effet, la perspective transcendante se double d'un modèle de variation de paramètres inspiré de la pratique mathématicienne, qu'on peut, comme le suggère à plusieurs reprises J. English, en particulier rapprocher de la méthode de F. Klein dans le *Programme d'Erlangen*, et plus généralement à un certain type de structures mathématiques qu'on peut désigner comme *structures algébriques*. Cette genèse *nova methodo* implique la mise au point de concepts opératoires nouveaux.

A. Le Rien et le Phénomène

§1. *Le phénomène comme apparence dans l'apparence*

a. Le simulacre ontologique

Richir développe pour commencer le concept de *simulacre ontologique* pour donner sens à la structure déterminée de l'apparaître tout en la secondarisant, et en particulier, en secondarisant l'horizon ontologique sous lequel s'effectuerait la phénoménalisation.

Sur un mode très proche de la théorie fichtéenne de *l'image réfléchie*,¹ le simulacre ontologique est une figuration de l'être comme horizon. Elle vise à dériver la problématique ontologique, qu'il ne faut plus considérer comme originaire. L'être n'est pas l'horizon fondamental de la phénoménalisation ; ce sont les structures spéculaires de la phénoménalisation qui suscitent cet horizon. C'est la phénoménalisation qui fait paraître le phénomène *comme* phénomène d'autre chose et l'ancrer dans ce qui apparaît en lui. La détermination n'appartient pas en-elle-même à l'apparaissant : celui-ci se donne sous une forme déterminée par une structure figurative, que Richir appelle simulacre.

Les totalités auxquelles Husserl subordonne la pratique phénoménologique doivent ainsi être comprises comme perspectives suscitées au sein du phénomène. L'apparition d'un livre rouge posé sur le bureau, par exemple, n'est pas, sous cette forme, originaire. Un processus de phénoménalisation rapporte les lambeaux rougeoyants qui clignotent et s'évanouissent à un objet unitaire qui se donne comme les portant. La nouveauté, dans cette analyse, n'est pas la génétisation comme telle, mais *le fait de la faire porter sur la structure ontologique de l'apparition*. Richir décrit la génétisation de la structure ontologique de l'objet porteur de déterminations comme structure de simulacre, et place ainsi l'activité imaginante au cœur de la révélation du réel. La détermination n'est qu'un faisceau sous lequel le phénomène se représente et ne doit pas être considérée comme intrinsèque à la phénoménalisation.

Il faut souligner que la structure du simulacre ontologique est générique et ne concerne pas seulement la phénoménalisation des objets. La phénoménalisation d'une forme-monde est tout autant concernée par elle. Richir entend en effet repenser

¹La conception fichtéenne de l'image réfléchie peut être expliquée en contraste avec la pensée hégélienne de l'expérience, plus connue. Le premier moment de la *Phénoménologie de l'esprit* est en effet la certitude sensible (mur ou ombre) qui est à la fois l'objet le plus immédiat et le plus abstrait de la conscience, car la vérité qui lui correspond est vide et sans contenu sinon formel (cette chose est). Il faut en effet que la conscience perde sa certitude pour la vérifier et l'expérimenter en son contenu. La théorie fichtéenne relève d'une semblable structure : le rapport immédiat à la chose n'est qu'image, représentation qui ne se distingue pas de ce qu'elle représente. Cette relation imaginante doit ainsi se réfléchir pour se saisir dans sa relation transitive à son objet – pour se saisir comme « image de ». Pour Fichte, cette réflexion doit encore être redoublée pour que soit fondée la réflexivité qui articule l'image comme « image de » sur la *réflexibilité* essentielle de l'expérience. Sur le concept de réflexibilité, cf. notre I, A, §, c.

la mise en place de la structure de fondation ou de principalité en tant que telle, en la comprenant comme structure de simulacre. Autrement dit, plus encore que la méréologie husserlienne, c'est l'ontologie phénoménologique de Heidegger que Richir entend ici contester.

b. Réversibilité

Ce sont les processus génétiques qui sont placés par Richir en position originelle. Ils doivent être compris en eux-mêmes, selon leur mouvement et leurs structures. Celles-ci peuvent être éclaircies en référence à deux élaborations philosophiques auxquelles Richir emprunte ses orientations premières.

On peut en premier lieu mettre en rapport les intuitions phénoménologiques fondatrices de Richir avec la thématique merleau-pontyenne de la *réversibilité* et du *chiasme*. Le projet de phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty se prolonge on le sait par une ontologie de la chair, dont les modalités intéressent particulièrement Richir dans ses premiers travaux. Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty se donne pour but d'établir une « préhistoire » du sujet et de l'objet pour comprendre les processus qui sous-tendent à leur « bifurcation² ». La chair désigne ainsi la masse pré-subjective et pré-objective de ce qui n'est pas encore corps et monde, mais sur fond de quoi ces dimensions émergent en se ségréguant.

Pour comprendre les modalités de cette constitution, Merleau-Ponty élargit la question de la réversibilité du sentir et du sentant dont Husserl interrogeait déjà le caractère énigmatique. Lorsque mes deux mains se touchent, chacune est à la fois touchante et touchée, sentante et sentie. Chaque main est touchée/touchante. Cette réversibilité du toucher est généralisée par Merleau-Ponty à l'ensemble de la problématique de la perception: le senti est sensible, le voyant visible, le touché touchable... Le concept de chair décrit dès lors cette co-appartenance du sentant et du sentir et leur réversibilité appréhendée dans un irréductible entrelacs. Ainsi, écrit Merleau-Ponty, « (...) mon corps, comme chose visible, est contenue dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce spectacle, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre.³ » Corps et monde se phénoménalisent par enroulement sur soi-même de la chair: le sensible se scinde en sentant et senti, éclate et se phénoménalise par éclatement, déhiscence de sa propre masse. Au sein de cette division insiste alors la question de l'indivision.

La structure de cet enroulement sur soi est appréhendée par Merleau-Ponty à travers différentes métaphores: feuillets, plissements, etc... La métaphore du plissement paraît la plus appropriée, parce qu'elle présuppose une indivision originelle, bien qu'infigurable, et appréhende les moments du sentir et du sentant comme des dimensions incompréhensibles hors de la structure globale. C'est précisément cette *structure globale de réversibilité* que Richir interroge dans les premiers moments de

² M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 160.

³ M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 182.

son œuvre et qu'il entend conduire au-delà, ou en deçà, de la problématique merleau-pontyenne de la chair, en ne cherchant plus à la penser sur une base ontologique, mais du point de vue transcendantale de la structure même, comme *structure phénoménologique transcendantale de réversibilité*.

C'est de l'écart, du point de rebroussement de la réversibilité, que Richir part de son côté.⁴ Comme également Lacan, Richir privilégie « (...) la disjonction que présuppose le contact (...) Car le point ou le lieu de la séparation est aussi le point où se croisent les deux segments du chiasme (...)»⁵ La réversibilité n'est plus réversibilité d'une chair: elle est réversibilité transcendantale, structure transcendantale première de réversibilité dont il faut partir pour construire la problématique de la chair. Dès lors, la dimension imaginante devient cruciale dans ce processus. Le processus d'implosion et de déhiscence de la chair doit être compris comme processus d'auto-réflexion imaginante. Pour être conduite à son terme, cette problématique nécessite une théorie de l'image et de la réflexivité suffisamment puissante pour être placée en position d'origine. Richir entend en effet exposer à son terme la structure problématique de la réversibilité, en exposer la forme transcendantale. C'est alors chez Fichte qu'il trouve les éléments lui permettant de formuler une telle pensée.⁶

c. Réflexibilité

Au creux de sa pensée de l'image en effet, Fichte, dans son débat avec Schelling,⁷ pousse à sa quintessence la pensée de la réflexivité. La réflexivité est outrepassée par Fichte en *réflexibilité*.⁸ La réflexibilité désigne non plus l'acte ou le mouvement réflexif, mais le fait que la réflexivité soit possible, ou encore la structure qui

⁴ Précisons, sans insister sur ce point traité en détail par R. Alexander dans *La phénoménologie richirienne* (*op.cit.*) que le déplacement de la problématique merleau-pontyenne opéré par Richir doit beaucoup au concept derridien de différance. Par une méditation sur le différance, Richir conçoit la phénoménalisation comme « enroulement d'un rien », place le rien, l'écart, à l'origine de la phénoménalisation. Précisons aussi – nous y revenons dès notre I, B – que la problématique cosmologique de Merleau-Ponty n'est pas abandonnée par Richir, mais seulement déplacée. La chair est délestée de son pouvoir constituant, mais la masse phénoménologique ne peut pour autant être réduite. Elle n'est cependant pas par elle-même puissance de parution, puissance de s'apporter elle-même dans la parution, mais puissance d'écartement au sein de la parution, puissance de mondanéisation au sein de la phénoménalisation.

⁵ Cf. B. Baas, *De la chose à l'objet*, *op.cit.*, p. 78, à propos de Lacan (mais cette remarque s'applique aussi bien à Richir).

⁶ La relecture de la pensée merleau-pontyenne dans un horizon fichtéen apparaît comme une des problématiques les plus novatrices de la phénoménologie contemporaine. Nous renvoyons à ce sujet à la thèse, actuellement en cours, de R. Peritore, *L'apparaître et le soi. Transcendance de l'image et subjectivation chez Merleau-Ponty. Éléments pour une esthétique phénoménologique*, à l'université Paris IV-Sorbonne. Celle-ci fera certainement date dans les études merleau-pontyennes et dans les conceptions phénoménologiques de l'image.

⁷ Cf. sur ce point A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2009. L'ouvrage est tout entier consacré à ce débat.

⁸ Dans la *Wissenschaftslehre* de 1813.

sous-tend la réflexibilité. Cette structure est celle de la « forme soi » que conçoit Fichte⁹ comme forme problématique pure de la réflexivité. Comme le note Alexandre Schnell en effet, pour Fichte, le soi n'est pas une substance ni un contenu, mais une forme « *Sich-Form* » (« forme-soi » ou « forme-se »):

*Le point décisif de cet enseignement est que le principe du savoir n'est pas un « Moi », mais la loi – a-subjective – de l'auto-réflexion. La philosophie de la réflexion arrive ici à son point culminant – en abandonnant complètement l'idée de la réflexion comme simple retour réflexif sur un Moi pré-existant. Le soi, plus exactement : le « se » n'étant que la loi du se-réfléchir, a-subjective et anobjective. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que Fichte le considère comme « pur » ou comme « ab-solu ».*¹⁰

Cette forme transcendantale est interprétée par Richir comme la structure profonde de la phénoménalisation – du phénomène en tant que tel, indépendamment de tout rapport à ce qui se phénoménaliserait en lui. Elle est en d'autres termes impliquée dans la concrétude mouvante du champ phénoménologique qu'elle habite comme la structure fondamentale des processus qui y prennent place.

Désintriquant le phénomène de tout rapport à une structure-sujet pour revenir à une phénoménalisation envisagée comme telle, dans sa dimension nue, archaïque, Richir affirme ainsi que « (...) la phénoménalisation est pensable à partir de rien, à partir de ce rien qui se localise en être et se délocalise en non-être d'un seul et même mouvement¹¹ ». La phénoménologie est « (...) immanente à l'apparence elle-même (...)»¹². La logique même de la phénoménalité ne peut être pensée sous le modèle de la phénoménalisation de quelque chose de déterminé, car ce modèle implique un nouage complexe au sein de la phénoménalité.

d. L'idée de phénomène

L'idée de phénomène n'implique ainsi rien d'autre que (1) le fait que l'apparaître n'est pas coïncidant et identique à lui-même, et (2) qu'il ne faut pas d'abord le penser comme se donnant comme apparaître de quelque chose, mais dans son immédiateté

⁹Ce que souligne bien Alexander Schnell « (...) cette « réflexivité sans ipséité » pourrait avec profit être rapprochée, dans la doctrine fichtéenne de l'image, de ce que Fichte lui-même appelle la « réflexibilité » », *Le sens se faisant, op.cit.*, p. 60. Cf. aussi « Le « transcendantal » dans la phénoménologie », dans K. Novotny, A. Schnell, L.Tengelyi (éds), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Prague, Filosofia, 2011, p. 169–189.

¹⁰Alexander Schnell, *Le sens se faisant, op.cit.*, p. 114. Schnell renvoie à ce sujet à l'étude de J.-C. Goddard « 1804–1805. La déssubjectivation du transcendantal », dans J.G. Fichte, 1804–1805. *Lumière et existence*, A. Schnell (coord.), *Archives de Philosophie*, vol. 72 (2009), cahier n° 3, juillet-septembre. Comme le signale Schnell le terme « *Sich-Form* » apparaît dans la *Doctrine de la Science de 1812*, p. 423–441. En effet, explique-celui-ci, la version du texte des *Sämtliche Werke* (édités par le fils de Fichte) comporte l'expression erronée de « *Ich-Form* » au lieu de la « *Sich-Form* » que les éditeurs de la *Gesamtausgabe* (volume II, 13) ont rectifiée.

¹¹M. Richir, *ARC, op.cit.*, p. 51, cité par Robert Alexander, *La phénoménologie richirienne, op.cit.*, p. 190.

¹²M. Richir, *ibid.*, p. 79.

phantasmatique au sein de laquelle se creuseront génétiquement les modes de phénoménalisation plus complexes qui mettent en jeu la réalité comme question à travers le phénomène. La phénoménalisation n'est phénoménalisation pour personne: la forme phénomène n'implique pas la forme d'un sujet, elle doit originellement être pensée comme anonyme, même si la forme réflexive « anticipe » la forme subjective. C'est seulement au sein de cette phénoménalisation que la phénoménologie délimitera les traits d'une anthropologie phénoménologique, étant entendu que celle-ci ne prendra elle-même sens que sur fond de la sauvagerie intrinsèque à toute phénoménalisation comme telle.

Le problème que rencontre la pensée de la phénoménalisation de Richir est alors triple: d'abord établir une pensée du *phénomène* en tant que tel, ensuite élaborer une pensée de la *réduction* ; enfin de concevoir une *pratique* de cette réduction.

§ 2. Du phénomène au rien-que-phénomène

Si le phénomène tel qu'il paraît ne peut qu'être phénomène-de-monde, il faut alors saisir le statut et la concrétude au niveau où le phénomène ne peut plus être phénoménalisation d'un apparaissant individué. L'originalité de l'approche richirienne réside précisément dans cette façon de remonter en deçà de la structure-monde pour en dégager les ingrédients constitutifs. Pour procéder à cette décomposition (et par là, comprendre la genèse du phénomène-de-monde), le phénomène doit être conçu comme « rien que phénomène ».

a. Le phénomène chez Husserl

Une des meilleures introductions à la conception husserlienne du phénomène est *L'appendice de la Recherche Logique VI*. Husserl y explique que le phénomène tel qu'il le conçoit n'est pas une partie d'un tout plus vaste mais une certaine façon de considérer les vécus de conscience, quelle que soit leur nature, en lien à la donation d'un contenu se manifestant à travers eux.¹³ En prenant le point de vue du phénomène, la phénoménologie rompt *de facto* avec la dimension empirique des contenus qu'elle envisage, le point de vue du phénomène n'étant pas autre que chose que la constitution du vécu comme phénomène par l'analyse.

Si l'on tient compte de ce que toutes les espèces de vécus (parmi lesquels également les vécus de l'intuition externe, dont les objets s'appellent alors, de leur côté, phénomènes extérieurs) peuvent aussi devenir les objets d'intuitions réflexives, internes, on appellera alors « phénomènes » tous les vécus dans l'unité des vécus d'un moi : la phénoménologie signifie, par suite, la théorie (Lehre) des vécus en général, y compris toutes les données,

¹³ Ce développement a été traduit pour être intégré à notre article: « The Phenomenon and the Transcendental. Jean-Luc Marion, Marc Richir and the issue of phenomenization », *Continental Philosophy Review*, Volume 45, Issue 3, p. 381–402

non seulement réelles, mais aussi intentionnelles que l'on peut déceler avec évidence dans les vécus. La phénoménologie pure est alors la théorie de l'essence (Wesenslehre) pure des « phénomènes purs », ceux de la « conscience pure » d'un « moi pur », autrement dit, elle ne se place pas sur le terrain, donné par une aperception transcendantale, de la nature physique et animale, donc psychophysique, elle n'effectue aucune espèce d'acte positionnel empirique ni se rapportant à des objets transcendants à la conscience.¹⁴

Husserl donne alors une série d'indications intéressantes sur les difficultés de définir le phénomène et sur les équivoques¹⁵ du mot de phénomène qui permettent de qualifier de phénomènes les objets et les qualités phénoménales, mais aussi les vécus constituant l'acte qui les fait apparaître. Husserl distingue les modalités de manifestation du phénomène de ce qui chaque fois apparaît en son sein. De cette façon, la distinction de l'évident et du non-évident n'est plus pour lui équivalente à celle de l'interne et de l'externe. Est évidente, écrit Husserl, toute perception dont la saisie de l'objet visé n'est pas ou plus susceptible d'être révisée par d'autres perceptions. La distinction de l'évident et du non-évident n'établit donc aucune différence entre les étants, mais seulement entre les phénomènes.¹⁶

La différence, explique Husserl, est méthodologique ; il faut distinguer le vécu en tant qu'il est donateur, en tant qu'ingrédient d'un acte intentionnel, et le vécu en tant qu'objet d'une réflexion interne à un acte intentionnel. Le vécu est ainsi

¹⁴ E. Husserl, *RL VI*, « Appendice », p. 283–284.

¹⁵ E. Husserl, *RL VI*, Appendice, « Perception externe et perception interne, Phénomènes physiques et phénomènes psychiques, 5 », p. 281–282, « Le terme de phénomène se rapporte de préférence aux actes de représentation intuitive, donc d'une part aux actes de la perception, et d'autre part, aux actes de la présentification (*Vergegenwärtigung*) (...) ». On entend par phénomène 1) le vécu concret de l'intuition, qui dans ce cas coïncide avec ce que Husserl a défini (*RL VI*, § 26, p.115) comme représentation représentative 2) à tort selon Husserl on appelle aussi phénomène les composantes réelles du phénomène au premier sens, celui de l'acte d'apparaître ou de l'acte d'intuition.

¹⁶ E. Husserl, « Il est absolument certain que les couples de concepts de perception interne et de perception externe, de perception évidente et de perception non évidente, ne peuvent coïncider. Le premier couple est déterminé par les concepts du physique et du psychique, de quelque manière qu'on les distingue ; le second exprime l'(...)opposition entre perception (ou intuition au sens le plus étroit du mot) *adéquate* dont l'intention percevante est orientée exclusivement sur un contenu qui lui est réellement présent, et la perception *inadéquate*, simplement présomptive (*vermeintlich*), dont l'intention ne trouve pas son remplissement dans le contenu présent mais constitue bien plutôt à travers lui, en tant qu'elle ne cesse d'être unilatérale et présomptive (*präsumptiv*), un être transcendant donné « en personne ». Dans le premier cas, le *contenu* senti est en même temps *l'objet* de la perception. Le contenu ne signifie rien d'autre, il ne renvoie qu'à lui-même. Dans le second cas, le contenu et l'objet se séparent (...). C'est dans cette division que réside, du point de vue de la théorie de la connaissance, l'essence de la différence que l'on a cherchée entre la perception interne et la perception externe », *RL VI*, « Appendice », p. 287–288. Certes, concède-t-il, si on entend par phénomènes psychiques les composantes réelles de notre conscience, les vécus eux-mêmes, et si on entend par perceptions internes des perceptions adéquates dont l'intention trouve un remplissement immanent dans les vécus correspondants, alors « l'extension de la *perception interne coïncide* sans doute avec celle de la perception *adéquate* ». Mais il faut bien noter qu'« (...) à la sphère des vécus en général appartient aussi l'ensemble des contenus sensoriels, les sensations » et que d'un autre côté les perceptions « non internes » ne coïncident pas avec les perceptions externes, mais avec « (...) l'extension beaucoup plus large des perceptions *transcendantes, inadéquates* », *ibid.*, p. 289.

structurellement part d'un phénomène, quel que soit ce qui apparaît au sein de ce phénomène. Lorsque je porte mon attention sur mon propre vécu, celui-ci est bien, d'un certain point de vue, à la fois donné et donateur, il est à la fois ce qui est perçu et ce qui perçoit. En ce sens, l'acte qui le vise constitue bien une perception adéquate.

D'un autre côté cependant, le visant et le visé n'en diffèrent pas moins de par leur mode d'apparition ; je considère bien, en effet le vécu lui-même qui m'apparaît en tant qu'il est mon vécu, en tant que c'est précisément lui que je vise à travers mon acte.¹⁷ Lorsque je vise mon vécu, il n'est précisément plus donné directement comme vécu, mais abstrait d'un contexte incluant les circonstances de sa manifestation. Je ne perçois pas, écrit Husserl le vécu de chagrin mais toujours déjà « le chagrin qui me ronge le cœur ». De cette façon, il n'y a pas dans la description phénoménologique de différence essentielle entre un vécu et un objet (entre une perception immanente et transcendante) sinon que l'un est donné une fois pour toute tandis que l'autre demeure toujours correctible. Le phénoménologue perçoit de la même façon « le chagrin qui me ronge le cœur » et « le vent qui secoue les arbres ». De cette façon, le vécu n'est pas le phénomène mais un moment abstrait (dépendant) du phénomène, qui n'y est accessible qu'au prix d'une réflexion interne. Immanent n'a de sens que comme moment d'un acte concret. Pour Husserl, « (...) *l'évidence de l'existence du phénomène psychique tout entier implique à coup sûr celle de chacune de ses parties ; mais la perception de la partie est une nouvelle perception avec une nouvelle évidence, qui n'est en aucun cas celle du phénomène tout entier.* »¹⁸

Constituer le vécu comme phénomène ne peut passer que par un acte d'idéation spécifique: Husserl souligne à plusieurs reprises qu'il n'y a pas de description sans idéation. Dans sa réécriture des *Recherches Logiques*, Husserl ajoute¹⁹ que la description phénoménologique porte moins sur les vécus dans leur réalité que sur leur teneur idéale, c'est-à-dire eidétique. Le vécu est constitué comme phénomène à travers une *désindividualisation* ; en son caractère de phénomène, il devient irréductible à toute forme d'objectivation.

b. Le phénomène au-delà de Husserl

La volonté de *déformaliser* la conception husserlienne du phénomène pour en extraire les principes actifs et dynamiques de la phénoménalité n'est pas neuve. La méditation heideggérienne du phénomène se place ainsi en rupture avec l'approche husserlienne, et met en exergue la phénoménalisation comme *dynamis*.

¹⁷ E. Husserl, « (...) mais étant donné que, même les perceptions « adéquates » de ce genre, aperçoivent les vécus appréhendés comme étant ceux du moi-homme psychophysique les percevant (donc aussi comme appartenant au monde objectif donné), elles sont à cet égard entachées d'une inadéquation essentielle », *ibid.*, p. 289.

¹⁸ E. Husserl, *ibid.*, p. 286 (c'est nous qui soulignons).

¹⁹ E. Husserl, *RL VI, op.cit.*, p. 284.

Dans le § 7 d'*Être et Temps*, Heidegger distingue quatre significations canoniques du terme phénomène, mais en retient deux de façon privilégiée. Le phénomène désigne le « se-montrant-de-soi-même », le manifeste, ce à travers quoi l'étant (dans la terminologie de Heidegger) se manifeste comme ce qu'il est.²⁰ Il désigne tout autant la « simple apparition²¹ ». L'apparition, dans ce deuxième sens, ne donne accès au manifeste qu'en lui faisant du même coup écran, car elle annonce quelque chose qui, en elle, « se tient en retrait²² ».

Heidegger (à rebours de Husserl) opère la « déformalisation » du phénomène pour saisir le lien qui lie originellement la phénoménalité du phénomène et ce qui se manifeste en lui. Le phénomène est compris en ce qu'il ouvre l'apparaître et l'apparaître est un « rendre manifeste », dans la mesure où il est apparaître de ce qui « se montre ». Le retour aux choses mêmes ne peut selon Heidegger se contenter de décrire les phénomènes en tant que modes d'accès aux étants ; il faut aussi comprendre la façon dont le sens d'être de l'étant se met en jeu à même sa monstration, la façon (pour le dire en termes neutres) dont la réalité du réel s'atteste en lui. Pour comprendre le phénomène, il faut en effet comprendre le jeu de l'apparaissant dans l'apparition et le caractère dynamique de ce jeu. Heidegger ne vise pas autre chose, en envisageant le phénomène à l'horizon de l'être, que de le faire voir comme tel en saisissant la dynamique de sa phénoménalité.

Pour Richir, quelque chose de la phénoménalité intrinsèque des phénomènes est perdu par Husserl et tout autant par Heidegger²³ : cette phénoménalité comme telle se révèle dans le dépouillement le plus radical du phénomène. Le phénomène est originairement *aveugle*, sans donation de contenu, phénomène comme rien-quephénomène, clignotement, mobilité originelle. Mais ce phénomène dépouillé n'en est pas moins chargé d'une « concrétude », ou mieux, d'une « épaisseur²⁴ », mais comme tel, il ne la donne précisément pas, bien qu'elle ne cesse pourtant de l'habiter. Le sens n'est pas originairement inscrit dans le phénomène mais s'en « extrait ». Le phénomène se fait « phénomène de », se transcende puis s'efface dans ce vers quoi il se transcende par un processus qui advient en lui (plus précisément : qui advient au sein de la pluralité phénoménologique) : pour que l'expérience s'apparaisse, il doit y avoir dépli en elle – et *décollage* du phénomène par rapport à elle-même.

²⁰ Autrement dit « (...) les « phénomènes » sont donc l'ensemble complet de ce qui se tient au jour ou de ce qui peut être amené à la lumière (...) », M. Heidegger, *Être et temps*, trad. Vezin, Paris, Gallimard, p. 55. Heidegger précise alors que : « l'étant peut maintenant se montrer de soi-même en autant de manières différentes qu'il y a de moyens d'accéder à lui », *ibid.*, p. 55.

²¹ M. Heidegger, « (...) ce qu'expriment l'un et l'autre n'a de prime abord rien à voir avec ce qu'on appelle « *Erscheinung* », apparition, ou même « *blosse Erscheinung* », pure apparition », *ibid.*, p. 57.

²² M. Heidegger, *ibid.*, p. 57.

²³ M. Richir, *Phénomènes, Temps et Etres*, *op.cit.*, p. 19.

²⁴ Marc Richir, *Le rien et son apparence*, *op.cit.* Richir parle également d'une « facticité résiduelle » « insurmontable », *ibid.*, p. 164.

c. La conquête du rien-que-phénomène

Le phénomène lui-même qui doit être constitué comme phénomène, constitué dans sa phénoménalité, et cette constitution passe par une désindividualisation qu'il s'agit de pousser au plus loin.

Si les essences ne peuvent jamais être rapportées au phénomène en tant que tel, mais à son concept, alors le phénomène en tant que tel s'absente de la structure déployée par notre réflexion, ou plutôt il ne joue qu'en tant qu'absence entre les essences et le concept. C'est en cela, plus précisément, que consiste, d'un point de vue plus strictement phénoménologique transcendantal, sa désindividuation comme phénomène(...)»²⁵

Ce retournement de perspective implique dès-lors que

(...) dans le champ phénoménologique transcendantal, tant la sensation brute de l'empirisme que la pensée pure de l'idéalisme sont des abstractions, c'est-à-dire, du point du vue phénoménologique-transcendantal, des « effets » seconds de la phénoménalité des phénomènes.²⁶

Le phénomène comme « rien-que-phénomène » clignote indéfiniment et infiniment entre sa disparition et son apparition, et n'est pas autre chose que ce clignotement. L'exercice originel de la phénoménologie richirienne n'est par conséquent pas autre chose que de se laisser toucher par « (...) la concrétude du revirement dans le clignotement (...)»²⁷. En ce sens, il est absurde de parler d'un phénomène, car celui-ci n'est définissable qu'au sein d'une pluralité phénoménologique. Au contraire « (...) il revient au génie propre de Husserl (...) d'être parti de la multiplicité proliférante (indéfinie ou « inconsistante » au sens cantorien) des « vécus », qui étaient pour lui les phénomènes, et toujours, pour une part inassimilable, insaisissables ; donc de la pluralité indéfinie des phénomènes comme pluralité concrète (...)»²⁸.

d. Le phénomène, la phénoménalisation et le schématisme

La thématique du schématisme phénoménologique est introduite et développée dans le deuxième tome des *Recherches Phénoménologiques*, dans la V^{ème} recherche, intitulée, (le titre est révélateur), « De la phénoménologie transcendantale comme philosophie première ». Richir reprend et unifie un certain nombre de concepts mis en oeuvre précédemment, ici refondus sous l'horizon d'une philosophie transcendantale de type clairement kantien. Il entend décrire comment le phénomène s'apparaît lui-même comme phénomène d'autre chose, comment, pour le dire en termes fichtéens, l'image s'imaginer elle-même comme image d'une réalité dont le sens n'est produit qu'au sein de cette réflexion:

(...) le schématisme de la phénoménalisation, comme schématisme sans concept déjà donné et déterminé (...), est ce en quoi se constitue (au sens actif du terme) le phénomène comme

²⁵ M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, op.cit., p. 133.

²⁶ M. Richir, *Recherches Phénoménologiques 2*, op.cit., p. 111.

²⁷ M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, op.cit., p. 120.

²⁸ M. Richir, *ibid.*, p. 20.

*individu, non certes comme individu indivisible ou comme un atome phénoménal, puisque l'indivisibilité en ferait un concept ou une idée, mais comme une union provisoire et intrinsèque, radicalement contingente.*²⁹

A rebours du mouvement de désintrication qui a conduit le phénoménologue à suspendre toute appartenance à quelque monde que ce soit pour se laisser happer par la phénoménalité comme clignotement pur, il faut comprendre le statut de ce qui est effectivement et chaque fois rencontré au sein des mondes. Le schématisme décrit bien le mouvement d'enroulement sur soi du rien-que-phénomène par lequel celui-ci se phénoménalise comme réflexion de l'apparence. Il entend expliciter comment, au sein de cette phénoménalisation, un donné peut être rencontré dans sa concrétion sans que celle-ci ne précède son apparition, en tant au contraire qu'elle s'improvise en elle.

Le concept de schématisme vise à comprendre, non seulement que quelque chose apparaisse, mais que quelque chose n'apparaisse que dans l'horizon d'un monde sans que ce monde soit présupposé. L'horizon de monde est suscité par le mouvement même de phénoménalisation qui s'enroule sur lui-même de façon à se donner comme phénomène de ce monde dont il projette lui-même l'ombre. Richir évoque à ce titre la thématique kantienne de l'*idéal transcendantal*, la présupposition par la raison de la totalité actuelle des déterminations de l'être.³⁰ La phénoménologie rencontre selon lui l'avatar de cette illusion transcendantale la raison en ne parvenant pas à penser le phénomène autrement que comme le phénomène d'autre chose à quoi celui-ci se subordonne d'abord. La phénoménologie aurait échoué à penser cette structure comme *structure transcendantale de la phénoménalité* dont la source est à trouver dans le processus de phénoménalisation. Ainsi « (...) le schématisme avec son écart (qui en atteste la concrétude phénoménologique) est pour ainsi dire la seule réponse philosophique possible à l'instituant symbolique, c'est-à-dire à l'Un ou à Dieu.³¹ »

La phénoménalisation doit être comprise à la lumière de cette illusion nécessaire à son déploiement. Elle ne se déploie en effet que sous l'horizon de sa propre totalité: le champ phénoménologique se structure comme monde, sous l'horizon de sa propre mondanéité. L'essentiel est de comprendre que chaque forme-monde est hantée par une pluralité indéfinie d'autres formes-mondes latentes. Le monde n'est pas (contre Heidegger et Fink), la forme originelle et indépassable que révèle la phénoménologie, mais la forme matricielle de l'individuation des phénomènes. Ainsi:

*(...) pour qu'il y ait constitution d'un espace-temps transcendantal, il faut déjà, par conséquent, que viennent à jouer, dans le champ phénoménologique, c'est-à-dire dans le chaos des phénomènes, l'idée ou l'illusion transcendantale d'un Tout des phénomènes.*³²

²⁹ M. Richir, *ibid.*, p. 21.

³⁰ Ainsi, ajoute Richir, « (...) la pluralité est originaire, mais aussi l'indéterminité, étant entendu que cette dernière n'est pas celle, classique, de l'empirique, mais celle, bien plus profonde, du transcendantal et du proto-ontologique (...) », *ibid.*, p. 163.

³¹ M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n°4/2005, p. 162–163 (p. 155–200).

³² M. Richir, *Recherches Phénoménologiques* 2, *op.cit.*, p. 123.

Si tout phénomène individué ne prend sens qu'au sein de la totalité monde dont il se détache, la phénoménalisation elle-même est à comprendre sous la double perspective d'une indétermination originelle et de la façon dont celle-ci s'apparaît. Comme l'explique en détail Robert Alexander, il y a toujours chose dans la phénoménalisation que le phénomène *stricto sensu*. La phénoménalisation est toujours mise en forme du phénomène, mais cette forme n'existe nulle part, n'est compréhensible que comme rythme, empreinte du champ phénoménologique sur lui-même, c'est-à-dire quelque chose qui fonctionne « comme » un rythme. Par là, cite Robert Alexander, « (...) le phénomène lui-même ne « bat » en son clignotement qu'en tant qu'il clignote entre ces pôles de sa *disparition* dans le *cadavre de l'idéalité* et de son *apparition* dans la *chair de la phénoménalité*.³³ » En d'autres termes, la phénoménalisation est à comprendre à la fois du point de vue de la « chair » ou de la « concrétude » phénoménologique et du point de vue de la forme selon laquelle celle-ci paraît se structurer. La phénoménalisation est intrinsèquement clignotement entre deux pôles, que le phénomène se donne à la fois comme phénomène d'autre chose, sous l'horizon d'autre chose, et comme rien que lui-même dans l'immédiateté de sa concrétude, et l'enjeu central de la phénoménologie est cette vibration du phénomène.

*Mais de la sorte, le double-mouvement comme schème transcendantal de la phénoménalisation, comme phénomène où sans cesse se phénoménalise la phénoménalisation, se phénoménalise lui-même comme le phénomène de la phénoménalisation d'aucun autre phénomène que lui-même, donc comme le phénomène de la phénoménalisation sans phénomènes (au pluriel), en lequel la phénoménalisation des phénomènes paraît comme éternellement suspendue, dans l'éternité de ce phénomène comme schème. Tel est le fond sans fond, le gouffre béant, l'abîme indéfiniment ouvert, l'évanescence même saisie dans son surgissement au sein de sa fuite infinie, qui constitue, en un sens qui ne peut plus être que métaphorique, le fondement de la phénoménologie transcendantale.*³⁴

Le clignotement n'est pas lui-même un phénomène spatial et/ou temporel: il est ce qu'il faut penser d'abord, ce à partir de quoi le temps et l'espace peuvent être à leur tour pensés.

L'essentiel est ici de comprendre que le schématisme, comme improvisation et rythme de cette improvisation, comme découverte de lui-même et rythme de cette découverte, n'a de sens que non-coïncidant. Cette non-coïncidence est ce qui garantit la phénoménologie richirienne de tout « idéalisme de production »: le phénomène ne crée pas sa matière, le schématisme ne suscite pas l'élément dont il est schématisme,³⁵ la concrétude l'habite originellement et il n'est pensable qu'à même cette concrétude – le mouvement de phénoménalisation n'étant pas autre chose que l'œuvre commune du schématisme comme *Einbildungskraft* et de la concrétude qui lui résiste, le déplace, le suscite et l'enrichit. Le schématisme de la phénoménalisation apparaît ainsi comme un *originel porte-à-faux*, décalé de lui-même, en retard et en avance sur lui-même, et n'est rien d'autre que ce décalage originel d'un « mouvement brisé », qui se « concrétise » par sa béance interne.

³³ M. Richir, *ibid.*, p. 146

³⁴ M. Richir, *ibid.*, p. 169

³⁵ A ce sujet, voir également notre VII, A.

« Avant » de schématiser quoi que ce soit, il se schématise lui-même, se phénoménalise lui-même comme schématisme, c'est-à-dire comme le geste de toujours se reprendre et, tout à la fois, de toujours se perdre.³⁶ Le mouvement originaire du schématisme doit être saisi comme un « fluer » originel qui n'ouvre que sur son propre fluer.³⁷ C'est précisément d'ailleurs parce que la phénoménalité a toujours déjà commencé, que nous y sommes toujours déjà, qu'aucun concept ne peut lui être attribué, et que le phénoménologue – pour la saisir dans la concrétude de ce qu'elle déploie – doit d'abord se déprendre de toutes les formes à travers lesquelles il tente de la penser – formes qui précisément, se constituent en elle, et dont il n'y a pas de sens de dire qu'elles la constituent.

B. Les schématismes et leurs concrétudes

Pour donner un sens phénoménologique à la question des schématismes, il faut aborder la façon dont une concrétude est originairement en jeu à travers eux. Sans ces concrétudes, le phénoménologue ne rencontrerait rien qui puisse servir d'appui et de relai à sa démarche régressive. La phénoménologie implique de « (...) réinscrire, à mesure, les conditions des essences toujours déjà inscrites dans les phénomènes de la phénoménologie transcendante, et découvrir, par là, les essences comme conditions phénoménologiques intrinsèques de notre réflexion³⁸ ». Si l'apparence est le terrain originel de la phénoménologie, il n'en reste pas moins qu'elle s'enroule sur elle-même et se phénoménalise jusqu'à s'oublier comme apparence.

§ 1. Wesen sauvages et rayons de mondes.

Richir et Merleau-Ponty

Les concrétudes originaires ont un statut que Richir qualifie de *proto-ontologique*. Elles pré-dessinent et différencient le champ phénoménologique, y laissent pointer des lignes de forces et des lignes de relâchements.

³⁶ *La forme ne préexistant pas au schématisme, elle naît au creux du schématisme, en lui, de sorte qu'il continue à se viser lui-même en ce qu'il fait apparaître et que, comme on le verra, sa structure originelle d'anticipation et de perte configure également ce qui se forme en lui.*

³⁷ On pourra rapprocher la décision richirienne de partir de l'écart des observations faites par Derrida aux phénoménologies post merleau-pontiennes. Ainsi, écrit-il, « Maldiney et Colette soulignent le motif dès lors décisif d'une « imminence » et d'un « pressentiment » qui annoncent ce qui n'est jamais atteint : la coïncidence, la réversibilité réflexive pure, la présence de l'être, etc. (...). N'est-ce pas de cette impossibilité qu'il eût fallu partir ? » *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 230. C'est précisément, on le voit, ce que fait Richir. Mais contrairement à Derrida et Nancy, qui en quelque sorte manifestent l'écart en s'interdisant de le dire, en retenant leur propre expression, il tente d'articuler transcendentale le langage en lequel cette impossibilité s'exprime ; la non-coïncidence, pour Richir, est une forme transcendante-pure.

³⁸ M. Richir, *Phénomènes, Temps et Êtres*, op.cit., p. 111, cité par Robert Alexander.

Richir utilise, avec Merleau-Ponty, le terme de *Wesen sauvages* pour désigner ces concrétudes. Dans l'analyse de Merleau-Ponty, elles relèvent du sens *sauvage*³⁹ et caractérisent les charnières les plus élémentaires des *rayons de monde*. Dans les notes pour *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty place à la base de la phénoménalisation un processus originaire de *sédimentation existentielle* mettant en jeu des concrétudes qui agissent comme des *existentiels incarnés*.⁴⁰

Ailleurs, Merleau-Ponty évoque « (...) ce *logos* qui se prononce silencieusement dans chaque chose sensible en tant qu'elle varie autour d'un certain type de message dont nous ne pouvons avoir l'idée que par notre participation charnelle à son sens, qu'en épousant par notre corps sa manière de signifier.⁴¹ » Ce *logos* est cependant une articulation au sein d'une dislocation. Pour Merleau-Ponty, les espaces sensoriels, et même la pensée, sont d'une certaine façon « *articulation* avant la lettre (...)»⁴². Cette articulation ne peut être comprise que comme la vibration rythmique d'un champ de concrétudes désarticulées. S'il y a bien dans cette articulation le maintien d'une principalité, celle-ci se révèle comme « originaire éclaté⁴³ ».

La terminologie merleau-pontyenne atteste cependant de tout ce que Merleau-Ponty reprend des catégories classiques. Sa pensée veut mettre à jour une entente plus originaire du *logos*, autrement dit d'un retour vers l'Être. La thématique du sens sauvage conduit à la découverte d'un principe, même si celui-ci est barbare, d'un originaire, même éclaté, d'un premier, même pluralisé. L'au-delà du phénomène au sein du phénomène est interprété de façon ontologique. Dans la diacriticité du sens sauvage, les blancs ne sont que des moments internes, les jeux de clair-obscur d'une présence s'éclairant elle-même, qu'ils menacent moins qu'ils ne la mettent en relief.

Dans la description richirienne, les blancs sont au contraire plus originaires que les couleurs parce que l'originaire ne peut précisément être conçu comme une adhésion, une inscription ou un attachement. Les *Wesen sauvages* n'y sont que proto-ontologiques. Ils sont les éléments correspondant aux conditions de possibilités transcendantales de la question ontologique. Les *Wesen sauvages* n'ont littéralement pas de sens, n'assignent la phénoménalité à aucun *logos* – si ce n'est une amorce de *logos* disloquée et hasardeuse, inchoative et gratuite.

³⁹ Signalons aussi que le terme de « région sauvage », dont László Tengelyi fait le titre de son ouvrage apparaît dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de Lévinas, « *La Trace de l'autre* » (1949), Paris, Éditions Joseph Vrin, 1949, à la p. 187 de la réédition de 1982).

⁴⁰ Très explicitement, il écrit : « Des concrétudes ou des *Wesen* phénoménologiques sauvages portant en eux-mêmes, en leur masse indivise, du sensible (visible, tangible, audible, etc.), de la *Stimmung*, et de la pensée. » (*Ibid.*, p. 57). *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, en particulier « Interrogation et intuition ». Cf. aussi, dans les *Appendices*, le concept de *rayons de monde* (p. 293–295).

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 261.

⁴² M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 168. Merleau-Ponty parle également de « (...) significations qui ne sont pas de l'ordre logique », *Structure du Comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 135. Il se propose de développer « une nouvelle idée de la raison » (*Sens et non Sens*, Paris, Nagel, 1948 p. 7), et évoque « une raison élargie », *ibid.*, p. 79.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 168.

§ 2. Richir et Derrida

a. La présence derridienne dans les écrits de Marc Richir

L'influence de l'œuvre derridienne sur les premiers travaux de Marc Richir est étudiée de près par Robert Alexander. Ainsi, note Alexander, un des premiers textes de Richir « « Grand » jeu et petits « jeux » », paru en 1968, emploie le terme derridien de « relève » et fait plusieurs fois référence à « La Pharmacie de Platon », à « De l'économie restreinte à l'économie générale » dans *L'Écriture et la Différence*, ainsi qu'à *La voix et le Phénomène*. En 1970, dans « Le Rien enroulé⁴⁴ », le terme de « différance » apparaît pour expliciter ce que Richir désigne comme le *double-mouvement de la phénoménalisation*. Le champ lexical de l'écriture est également largement présent dans *Phénomènes*, *Temps et Être* ainsi que dans *Phénoménologie et Institution symbolique*.

On peut rapprocher le concept richirien de *Wesen* sauvages de ce que Derrida appelle l'archi-écriture. En effet les *Wesen* sauvages richiriens ne sont pas seulement étrangers aux activités du moi (tout en restant, certes d'une façon difficile à penser, intentionnelles) *mais bel et bien vierges de toute intelligibilité*. Ils constituent une absence fondatrice, ouvrant la scène de la genèse. Leur mouvement propre ne peut être posé que comme absolument arbitraire et gratuit: il relève du degré de phénoménalisation le plus archaïque, au sein duquel l'horizon du sensé en général n'est pas encore dessiné.

b. Signifiante et archi-écriture

Selon l'idée qui prévaut, écrit Derrida, la linguistique, science des signes de langage, ne constitue qu'un domaine particulier de la sémiotique, science des configurations de sens en général. Le langage ne fait en d'autres termes qu'organiser, selon un corpus de règles strictes, une signifiante déjà présente, disséminée, possédant, à son niveau, ses propres lois. La sphère de la linguistique possède certes des spécificités fortes ; elle est caractérisée par l'arbitraire du signe et s'organise comme un système diacritique. Le signe non-linguistique au contraire semble faire sens à travers d'autres types de processus, d'association, de contiguïté, de symbolisation par ressemblance, d'archétypes morphologiques, métonymiques, etc. Or, cette primauté qu'on tend à accorder à la sphère du sens sur la sphère du langage considère toujours le langage en tant qu'il est parlé, donc possédé. Le sens est supposé toujours déjà donné, charnellement inscrit, de sorte que le langage ne ferait qu'y baliser strictement des itinéraires.

Or, l'arbitraire du signe est toujours aussi l'arbitraire du signe graphique, de l'écriture sans laquelle il n'y aurait pas parole signifiante possible, parce qu'elle en est la base, le support et la *mémoire*. L'écriture n'est jamais considérée dans sa

⁴⁴ M. Richir, « Le Rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », *Textures* 7078, *Distorsions*, Bruxelles, 1970, p. 3–24, cité par R. Alexander, *La refondation richirienne*, p. 188.

nécessité, comme le détour irrévocable qu'elle impose à toute expressivité, et au-delà, à toute signifiante. Le système vivant de la langue n'est pas concevable sans le jeu immaîtrisable du signe matériel. Il ne s'agit pas là d'une nécessité d'appoint, mais d'une nécessité transcendante. La possibilité de considérer le symbole comme symbole, de saisir les relations de ressemblance ou de consécution comme des relations signifiantes, implique une forme d'écart du donné avec lui-même.

L'idée même de sens présuppose déjà l'arbitraire de son ouverture, la gratuité d'une signifiante que rien ne peut fonder, ni enraciner. Sans l'arbitraire de cette dimension d'archi-écriture, rien ne pourrait être considéré jamais comme signifiant. La signifiante n'est pas d'abord dans une adhésion ou une exposition première à l'être, mais elle naît de ce forçage qui rend le donné passible d'elle. Le sens est fragile et habité par le risque de l'effondrement. Rien ne l'assure de sa propre substance sinon une sorte de « mise » première tout-à-fait insensée, une mise en jeu et en scène que Derrida peut qualifier de scripturale.

On peut noter que le développement derridien de la question du quasi-transcendantal connaît ses premiers linéaments dans la présentation que Derrida propose de sa traduction de *L'Origine de la Géométrie* de Husserl. Derrida y montre que le flux de la conscience intime du temps est contaminé, travaillé par une *complication originaire* selon laquelle l'impur et l'occasionnel participent originairement de l'ouverture d'un champ de présence sensé. La continuité des rétentions n'assure pas la continuité d'un système d'évidences et l'articulation sans faille des conclusions aux prémisses ; la pensée est tout autant, et même plus, dépendante de son inscription (voire, des supports matériels de son inscription), et du système scriptural des renvois indicatifs auquel il lui faut toujours aussi se fier. L'intentionnalité n'est jamais absolument maîtresse d'elle-même car elle est toujours engagée dans un jeu inéliminable de renvois indicatifs. De cette façon, « (...) l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter.⁴⁵ »

c. La rupture de la phénoménologie richirienne avec la démarche derridienne

Précisons bien qu'il ne s'agit pas d'un emprunt conceptuel de Richir à Derrida, mais d'une analogie structurale dans la description. Pour Richir comme pour Derrida, on ne peut concevoir de strate du sens sans concevoir en deçà une strate anarchique.

Richir se sépare pourtant de Derrida, en ce qu'il entend *rendre compte du passage de l'archi-écriture à la signifiante*, c'est-à-dire de comprendre la façon dont les *Wesen* sauvages s'agencent en phases de sens. Le sens se forme comme mouvement mettant en jeu sa propre ipséité, comme concrétion dynamique d'un sens, même si cette unité ne peut se dire hors de son propre processus. S'il faut remettre en cause le primat de la présence et de son auto-consistance autant qu'explicitier le *sens* de

⁴⁵ J. Derrida, « Introduction », E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduction par J. Derrida, Presses Universitaires de France, 1962, p. 84.

cette remise en cause, il faut tout autant admettre que nous avons accès à nous-mêmes au sein de phases de présence, que la présence est bien un régime de phénoménalisation dont il faut rendre compte.

Pour Derrida, au contraire, cette contamination originaire atteint dans son principe la possibilité de toute phénoménologie, cela parce qu'il conçoit toujours la phénoménologie comme une science qui vise à la maîtrise ordonnée et exhaustive de ses objets. La phénoménologie ne peut que céder la place à la déconstruction comme symptomatologie du refoulement de l'archi-écriture dans les systèmes de sens qu'elle soutient et menace. Du point de vue de Derrida, il est sans doute illégitime de se proposer, comme le fait Richir, de décrire la façon dont l'archi-écriture supporte effectivement une genèse, même de manière purement architectonique, et de donner d'une façon ou d'une autre une concrétude à ce qui est, pour lui, en deçà de toute philosophie. Pour autant, il faut rappeler aussi que, pour Derrida, l'horizon de l'enquête est bien d'abord la présence, mais dans son ambiguïté, dans le jeu d'absence qui en fait toute la vivacité, à la fois faite de tension et de surprise.

§ 3. *Wesen sauvages et rythmes schématiques*

Le processus d'agencement par lequel les *Wesen* résonnent les uns avec les autres, en une cohésion sans concept est caractérisé par Richir comme un *rythme*. L'idée de rythme⁴⁶ permet en effet de considérer à la fois le fluer et la différenciation au sein de ce fluer, autrement dit de considérer la concrétion du champ en deçà de la formation de phases de sens. Ainsi la phénoménalisation se fait au creux de « rythmes » de phénoménalisation lesquels constituent des réseaux de proto-concrétudes. Avec l'idée de rythmes, Richir concilie le caractère insensé, fragmenté, multiple des *Wesen* sauvages et les phénomènes d'ensemble qui se configurent en eux sans les unifier de manière synthétique. Richir partage ce thème du rythme avec d'autres auteurs comme Max Loreau ou Henri Maldiney,⁴⁷ et d'ailleurs Derrida lui-même.

Dans sa conférence « Esthétique des rythmes », Maldiney écrit que c'est par le rythme que « (...) s'opère le passage du chaos à l'ordre ». Le rythme peut bien être caractérisé comme « (...) simultanéité de l'enveloppement et du détachement dans une même configuration.⁴⁸ » Jean-Christophe Goddard souligne que *Ruthmos* veut dire forme, et de cette façon, chez Maldiney « (...) le rythme désigne (...) la forme

⁴⁶ Selon un modèle auquel se réfère aussi Derrida, pour qui la rythmique est le paradigme de la façon dont la philosophie peut appréhender le sens du réel après la déconstruction, comme inscription de la *différance* dans une résonance au sein de laquelle elle joue, mais qui joue également d'elle. Comme le montre par ailleurs Robert Alexander dans sa thèse, l'intérêt de Richir pour la question des rythmes s'inspire de la pensée de Max Loreau (en particulier *La Genèse du phénomène. Le phénomène, le logos, l'origine*, Paris, Éditions de Minuit, 1989) laquelle a également influencé Derrida.

⁴⁷ H. Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, Paris, L'Âge d'Homme, 1973.

⁴⁸ J.-C. Goddard, *Violence et subjectivité. Deleuze, Derrida, Maldiney*, Paris, Éditions Joseph Vrin, p. 123.

dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant et fluide. Plus précisément: à cette configuration instantanée, la forme rythmique ajoute la continuité interne d'une durée, de telle sorte qu'en elle l'opposition de l'instant et du temps se supprime.⁴⁹ »

Le rythme apparaît ainsi dans la phénoménologie de Maldiney – comme dans celle de Richir – comme un « (...) double mouvement de diastole et de systole.⁵⁰ » Si le rythme n'occupe pas la même position architectonique pour les deux penseurs – pour Maldiney, le rythme est directement un *concept ontologique*, en tant que mouvement de genèse et de dislocation de la forme au sein d'une mobilité informe, pour Richir le rythme est un *concept transcendantal* désignant le caractère du champ phénoménologique de pouvoir s'enrouler sur lui-même, de pouvoir être « phénoménalisation » – le schème conceptuel du rythme semble bien le même dans les deux cas: désigner la forme archaïque de la genèse du sensé au sein de l'insensé.

C. Structures et outils de la phénoménologie richirienne

§ 1. Réductions et zigzag chez Husserl

a. De l'épochè à la réduction

Pour Husserl, le chemin vers la réduction prise en son sens transcendantal traverse plusieurs étapes. La conscience est d'abord elle-même habitée par des amorces d'épochè qui la traversent, à travers par exemple le jeu de l'intentionnalité imaginative,⁵¹ et plus largement à travers une forme de flottement au sein de la phénoménalisation, dont Husserl semble admettre le caractère originaire et déterminant pour l'activité du phénoménologue dans ses derniers travaux. La conscience est également travaillée par des conflits qui la conduisent à faire retour sur le sens de ce qui lui semblait d'abord aller de soi.

L'épochè exige cependant un effort supplémentaire en ce qu'elle implique la suspension de la *thèse du monde* comme telle – et non simplement des zones de latences en son sein. Elle n'est à son tour que la condition nécessaire, mais non suffisante, de la réduction. Seule une conversion de regard peut, au sein de cette suspension, ouvrir au travail d'investigation phénoménologique proprement dit. La réduction en tant que telle doit être thématisée selon son essence, et instituée comme méthode systématique.

Comme le précise Husserl, « (...) l'épochè est le moyen nécessaire pour mettre en relief la vie psychique en son intériorité pure.⁵² » Elle joue d'abord négativement,

⁴⁹ J.-C. Goddard, *ibid.*, p. 98.

⁵⁰ J.-C. Goddard, *ibid.*, p. 100.

⁵¹ Cf. notre IV, A pour cela.

⁵² E. Husserl, *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926–1935)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 33.

en défaisant les *habitus* sédimentés qui nous attachent de façon irréfléchie au donné, mais ne se résume pas à une simple indifférence à l'existence effective de la chose perçue, imaginée, signifiée. La suspension des intérêts et des motivations ne nous affranchit pas encore de la réalité déjà constituée au sein de laquelle les implications ontologiques continuent à s'exercer pleinement.

C'est bien, dès lors, la suspension de toute position d'être qu'effectue l'*epochè*: il y a continuité de l'*epochè* et de la réduction. L'*epochè* ne peut en effet se contenter de diriger l'intérêt du phénoménologue vers la vie psychologique plutôt que vers le donné transcendant, même si elle est nécessairement amenée à considérer cette opposition, pour la dépasser ensuite. Husserl signale en effet qu'« (...) un départ est l'expérience interne psychologique habituelle en laquelle du psychisme vient se donner (...)»⁵³. La prise en compte de la sphère de la vie psychologique exerce le phénoménologue à se déprendre de l'évidence naïve des objets transcendants, mais cette déprise se généralise ensuite en suspendant tout ce qui a valeur d'être, quel que soit son mode d'apparaître.

De cette façon, la conscience cesse d'être prise dans l'évidence de ses objets et devient libre de se porter également sur le fait même qu'ils apparaissent et apparaissent d'une certaine façon. La réduction réalise la conversion, au sein de laquelle le flottement de l'apparaître et de l'apparition est interrompu pour être constitué comme phénomène. L'apparition est elle-même prise pour thème dans sa corrélation avec ce qui apparaît en elle. Faire apparaître le vécu comme phénomène est la première étape d'un processus au sein duquel le phénoménologue accomplit la phénoménalisation de la phénoménalité, permet la phénoménalisation elle-même de *se phénoménaliser* pour le phénoménologue.

La réduction a lieu la première fois comme événement et s'institue ensuite comme travail. Husserl précise bien que « (...) l'*epochè* a un sens radicalement autre au début de la phénoménologie. », dans la mesure où il lui faut d'abord *déraciner l'attitude qui fait du monde un absolu*. Une fois la réduction gagnée, le sens global du monde transcendant est modifié. Quelle que soit la force avec laquelle on s'y réengage, celui-ci a en effet perdu son évidence: la possibilité de le considérer en tant que corrélat habite désormais l'expérience de manière latente.

Cette première fissure dans l'évidence du monde doit cependant être convertie par le travail du phénoménologue. Il s'agit de ne pas seulement être dans l'attitude phénoménologique, mais aussi d'y travailler, de découvrir « (...) l'empire de cette expérience d'un genre tout à fait nouveau.⁵⁴ », bref, de trouver à s'orienter au sein de ce champ. La phénoménologie n'entend pas seulement ouvrir *une nouvelle expérience* de ce qui est, mais bien *se donner cette nouvelle orientation comme un champ d'expérience nouveau*. Cette constitution du phénoménologique en champ d'expérience implique l'effort du phénoménologue qui *engendre le champ*

⁵³ E. Husserl, *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926–1935)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 93. « Notes et recherches sur l'*epochè* phénoménologique (9, 13 octobre 1926) ».

⁵⁴ E. Husserl, *ibid.*, p. 114.

phénoménologique en le découvrant, qui se place et se maintient dans une attitude telle que la phénoménalité s'y déploie bien elle-même comme expérience à proprement parler. Ainsi, écrit Dorion Cairns:

*(...) la recherche phénoménologique ne peut, après la réduction phénoménologique, se poursuivre comme en un champ homogène et doit continuellement procéder à des réductions plus profondes à l'instar de celles que les problèmes de « genèse » impliquent. Le champ phénoménologique n'est pas du tout « là », mais doit d'abord être créé. Ainsi la réduction phénoménologique est-elle créatrice, mais créatrice de quelque chose qui possède une relation nécessaire avec ce qui est « là ».*⁵⁵

Par l'exercice, la réduction est ainsi constituée en *habitus*. Celui-ci n'est certes pas, pour Husserl, un *habitus* professionnel comme un autre puisqu'il n'est exclusif d'aucune expérience ni d'aucun type d'attitude, mais au contraire les habite toutes pour en dévoiler la structure phénoménologique sous-jacente. De cette façon, le regard phénoménologique devient une seconde nature. Comme le précise Husserl, « (...) je ne suis pas phénoménologue seulement pendant le moment où j'avais des raisons de changer mon « attitude » et pendant aussi que j'effectuais des recherches phénoménologiques, je le suis aussi dans ma vie entretemps.⁵⁶ ».

b. La réduction sur le vif

Selon Husserl, l'*époque* ne peut manquer de laisser l'apparition apparaître, comme son événementialité, sa temporalité propre. La phénoménalité est toujours déjà attestable au sein du donné. La réduction n'implique qu'une conversion de regard saisissant le phénomène comme thème et non un événement fortuit, inexplicable et insensé. La structure temporelle décrite dans les *Leçons de 1905* est constitutive de la théorie husserlienne de la réduction. Par elle, le phénoménologue peut accéder à un champ de vécus singuliers et singularisés sur lesquels il peut exercer directement son regard. Par l'intentionnalité rétentionnelle, il peut accéder à un vécu dont il est suffisamment dépris pour pouvoir exercer réflexivement un regard phénoménologique sur lui, mais qui est toutefois donné de façon à ce que la possibilité d'une mise à distance n'affecte pas sa structure essentielle.⁵⁷

Pour autant, la phénoménologie ne peut jamais d'un coup et d'emblée prendre possession de tout le champ qui s'ouvre à son investigation. Elle est ainsi toujours distendue entre deux exigences parfois difficilement conciliables. D'une part, elle

⁵⁵ Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1997, p. 94 (c'est nous qui soulignons).

⁵⁶ E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, op.cit., p. 101.

⁵⁷ S'il n'a jamais accepté de suivre Fink dans la distinction qu'il propose d'un *ego* phénoménologisant et d'un *ego* constituant, il n'en est pas moins vrai que Husserl admet la nécessité d'une scission même si celle-ci ne peut être qu'interne au flux de conscience et qu'elle n'affecte pas l'unité essentielle de l'*ego* transcendantal.

parcourt le champ des objets accessibles à son investigation, poursuit son travail d'éclaircissement en s'appliquant, à elle-même, ses propres opérations pour se déprendre des préjugés qui lui restent toujours encore. Elle utilise toutes les ressources de l'imagination pour élargir le champ de ses possibles. D'autre part, elle tente d'arriver à une possession systématique de ses concepts fondamentaux pour déployer, à partir d'eux, une enquête progressive, visant à la production d'un savoir total à systématique. Comme le proclame Husserl,

La recherche se meut pour ainsi dire en zigzag : et cette image va d'autant mieux que, en vertu de la dépendance intime des différents concepts de la connaissance, on doit toujours à nouveau retourner aux analyses originaires et les avérer en les nouvelles analyses, tout autant que celles-ci en celles-là.⁵⁸

Ce zigzag est conduit par une logique implicite, inscrite dans la structure du champ phénoménologique. Le phénoménologue n'accède au champ phénoménologique qu'à partir de lui-même, mais son parcours est cependant balisé suivant un ordre nécessaire. S'il ne peut découvrir le champ transcendantal d'un coup, ce n'est pas du fait de la fondamentale ambiguïté de celui-ci, mais du fait de la finitude des moyens dont il dispose. Il ne peut en effet, du fait des voies pré-tracées dans les possibilités d'essences, accéder aux strates plus enfouies qu'à travers une succession de médiations. De cette façon,

(...) il faut pour s'y reconnaître dans l'analyse des vécus dans l'attitude naturelle – dans l'analyse du monde vécu –, pratiquer, sur les actes et les objets intentionnels de la conscience, une réduction eidétique qui les ordonne selon leurs genres et espèces, et ce, en prenant pour « exemples » de la variation des vécus et des objets dont les rapports intentionnels sont vécus effectivement dans un présent réel ou possible – qu'il s'agisse là d'actes de perception, de souvenir, d'anticipation, d'imagination, d'idéalisation, etc.⁵⁹

Le phénoménologue doit à la fois extraire des invariants eidétiques sur le vif du champ phénoménologique et en postuler d'avance l'existence pour justifier sa propre pratique. La structure du champ transcendantal est *anticipée*, comme ce à quoi la recherche doit finalement accéder, et *rétrojetée*, puisque c'est elle qui lui impose *a priori* l'ordre à suivre qui est rencontré dès le début. Le phénoménologue est conduit à extrapoler l'adéquation de ce qu'il rencontre d'abord, qui se donne immédiatement à lui, et de ce qui est transcendantalement nécessaire, cela pour se servir du fil conducteur de l'un pour accéder à l'autre. La variation eidétique est toujours déjà biaisée. La série des variations produites à partir d'un phénomène jugé exemplaire et le passage d'une série finie de variations à l'horizon infini d'une loi idéale impliquent une prédétermination du regard phénoménologique.

⁵⁸ Cf. E. Husserl, *RL I*, § 6, « Introduction », *op.cit.*

⁵⁹ M. Richir « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, *op.cit.*, p. 103.

c. Le rôle de l'eidétique

Or, le rôle de l'eidétique est structurant pour le transcendantalisme husserlien. Toute catégorie d'objet implique une typique pré-tracée du point de vue subjectif (*Idéens I*, § 149) et l'objet définit à son tour une structure réglant l'*ego* transcendantal. Le transcendantal, en d'autres termes, ne semble lisible qu'à partir de l'eidétique. Pour Husserl, la donabilité de l'objet, qui définit un type de visées noétiques selon lesquelles seul il peut être donné, est phénoménalisée comme définissant son sens d'être. La possibilité, pour un objet, d'être donné d'une certaine façon, définit une classe qui structure son objectivité telle qu'elle est appréhendée. *L'ego se transcendantalise lui-même en cherchant à se projeter sur la sphère des objets et en structurant pour cela son ouverture au monde par une eidétique*. Le problème vient précisément de ce que cette eidétique est unique, qu'elle est *par elle-même transcendantale*. Les lois eidétiques sont *a priori* inscrites au sein de l'*ego*. Celui-ci est conçu comme le groupe formel auquel la structure de tous les groupes dérivés se laisse reconduire et légitimer.⁶⁰

La constitution implique non seulement des pôles identitaires de plus en plus riches et raffinés, mais des strates objectives, élaborées les unes sur les autres, et qui sont inhérentes à la forme monde en général (espace, monde naturel, etc.). L'eidétique phénoménologique vise en effet, selon Fink, à dégager des *filis conducteurs transcendants* et non une simple typification d'objets. Pour Husserl, la conscience doit nécessairement constituer un certain nombre de couches pour les traverser, même si cette constitution peut être partielle et subir par la suite de nombreux ajustements, effets d'échos et de rétroactions, etc. La structure des couches inférieures prédétermine la forme des couches supérieures.⁶¹

Pour Richir, la réduction ne rencontre pas seulement une eidétique, mais des eidétiques. Celles-ci sont plus ou moins structurées, plus ou moins vagues, rapportées à des degrés de phénoménalisation qui ne sont précisément pas des couches qui possèdent une structure et la transmettent, mais des registres de phénoménalisation. Ces registres s'édifient sur la base les uns des autres, mais pas sans déformation. Chacun d'entre eux relève d'un type de description spécifique: l'eidétique husserlienne, que Richir qualifie de logico-eidétique, ne caractérise qu'un registre de la phénoménalisation.⁶²

La remise en cause de l'eidétique husserlienne ne signifie donc pas l'abandon de toute eidétique. La question à laquelle l'eidétique entend répondre, à savoir la concrétude du donné qu'on ne peut recouvrir de n'importe quelle idéalisation, avec lequel *on ne peut pas faire n'importe quoi*, se pose bel et bien.⁶³

⁶⁰ L'*ego* transcendantal n'est pas d'abord le pôle de centration des vécus, mais le lieu où s'articulent et se différencient les différents types de visées possibles.

⁶¹ Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, Dordrecht, Kluwer, 2000.

⁶² Cf. notre I, C, §3.

⁶³ Nous reviendrons sur la question de l'essence dans notre IV, C, §3.

§ 2. *L'accès au phénomène et le problème du phénomène-de-monde*

a. *La remise en cause de la continuité de l'apparaître et de l'apparaissant*

La réduction husserlienne présuppose que la continuité du vécu à l'objet se laisse décrire à même la conscience qui s'auto-réfléchit. La phénoménalité du phénomène est accessible à partir de ce qui se phénoménalise en lui sans déformation : le phénomène y est originairement articulation d'une apparition et d'un apparaissant.

Il y a selon Richir dans la phénoménologie husserlienne un privilège écrasant du noématique, sur lequel le phénoménologique est calqué, vers lequel il est téléologiquement orienté. Une telle critique peut bien sûr sembler sévère : Husserl reconnaît lui-même que la réduction n'est jamais gagnée une fois pour toutes. Le champ phénoménologique se désintrie au fur et à mesure que les strates profondes et la logique qui les relient aux strates superficielles se découvrent à l'analyse. Mais les déclarations de Husserl en faveur de l'indépendance et de l'altérité du champ phénoménologique s'accompagnent toujours d'un privilège accordé à la *corrélacion*.

Husserl refuse de faire jusqu'au bout crédit à la démarche génétique. L'enquête husserlienne ne vise ni la dérivation hiérarchique du prédicatif par rapport à l'anté-prédicatif, ni la description phénoménologique intégrale d'un champ non-objectif, mais toujours *l'explicitation de corrélacions*, de structures homogènes ou commensurables. La prudence husserlienne ne cesse d'infléchir la question de l'origine vers celle du *fonctionnement*. Si Husserl s'aventure à proposer un traitement phénoménologique de domaines inaccessibles de fait, s'il n'hésite pas à descendre dans les tréfonds archaïques du champ phénoménologique, il semble plus réticent à intégrer de telles analyses à une véritable systématique. Son intérêt principal demeure l'articulation des strates l'une sur l'autre, les motivations de l'émergence d'une proto-syntaxe antéprédicative dans le jeu des synthèses passives et le fonctionnement conjoint de celle-ci et de la sphère des actes proprement thétiques.

Or, qu'une forme de structuration doive nécessairement être postulée en deçà de la sphère supérieure comme sa condition de possibilité n'implique pas que la *syntaxe* que Husserl décrit soit la seule possible, ni ne permet de comprendre la façon dont celle-ci émerge au sein d'autres modes d'organisation possibles. Pour Richir, la question du rapport entre le fondé et le fondant n'est pas abordée dans toute sa complexité par Husserl, car celui-ci s'attache essentiellement à *combler un écart*. L'*a priori* de scientificité de la démarche husserlienne implique que l'on puisse toujours établir des *systèmes de corrélacions strictes*. Celles-ci passent cependant par des changements qualitatifs qui apportent des déterminations d'un genre nouveau, qui n'ont de sens qu'à leur niveau propre, mais dont la structure se transfère d'un niveau à l'autre.

Richir ne remet donc pas en cause la phénoménologie génétique husserlienne, ni même l'idée d'une logique transcendantale. Il entend élargir le champ phénoménologique pour y comprendre les conditions de *l'émergence même de cette corrélacion que Husserl prend pour donnée*. C'est l'idée de transmission, de validation possible, donc d'établissement d'une *genèse traçable du sens* qui est à contester.

b. Phénomène-de-monde et déformation cohérente

Dans la phénoménologie richirienne, le phénomène ne paraît jamais seul. Loin de pouvoir être abstrait du faisceau d'implications dont il émerge, il doit être considéré *aussi* comme un phénomène-de-monde à appréhender dans sa globalité, sans pour autant que cette mondanisation du phénomène n'en épuise toute la phénoménalité. La distorsion, plus précisément, est double. Elle est d'abord *phénoménologique*, les phénomènes se groupent et s'individuent sous l'horizon de structures qui ne leur appartiennent pas en propre qui sont les vecteurs de ces groupements et individuations. Elle est également *symbolique*, car l'horizon sous lequel on questionne le phénomène et en pré-articule les constituants est lui-même ouvert au sein de ce que Richir désigne comme une *institution symbolique*.

Cette question affleure dans la pensée de Husserl même lorsqu'il s'agit de distinguer l'immanence psychologique de l'immanence transcendante et de se donner les critères nets par lesquels s'assurer de l'essentiel et de l'accessoire dans la structure d'une apparition.⁶⁴ Richir commente dans ce sens⁶⁵ le texte n°31 des *Hua XV*, au sein duquel Husserl accède au phénomène par une série de distinctions isolant chacune des sphères. Husserl distingue la vie transcendante de la vie psychique qui est la sédimentation ou la mondanisation de la vie transcendante. Richir note toutefois qu'une autre distinction vient recouper celle-là: Husserl distingue également la vie psychique de l'appréhension du monde en tant que monde, dans la mesure où le phénomène est un enchevêtrement de vécus où s'effectuent constitution et sédimentations. La vie transcendante universelle à laquelle m'ouvre l'*epochè* est ce en quoi le monde prend forme comme monde, *mais elle doit de la même façon me donner le monde lui-même*,⁶⁶ le monde comme *phénomène-de-monde*. Ces deux registres de phénoménalité, (1) des phénomènes se phénoménalisant au sein du monde, et (2) du monde se phénoménalisant *comme* monde, ne sont pas nécessairement superposables.

⁶⁴ Cette critique de Richir recoupe une question que Derrida posait déjà dans l'introduction de *La voix et le phénomène* (Paris, Presses Universitaires de France, 1967), concernant le statut de la distinction d'entre la sphère psychologique et la sphère transcendante dès lors que l'une et l'autre se donnent comme l'envers et l'endroit identiques d'une même structuration. Or, la vie transcendante n'est pas la vie psychique : « Qu'est-ce qui va permettre de distinguer cette psychologie phénoménologique, science descriptive, eidétique et apriorique, de la phénoménologie transcendante elle-même ? Qu'est-ce qui va distinguer l'*epochè* découvrant le domaine immanent du psychisme pur et l'*epochè* transcendante elle-même ? », p. 10.

⁶⁵ M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les études philosophiques, Le phénoménal et sa tradition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 435–449.

⁶⁶ Fink posait lui-même la distinction implicite entre le phénomène, objet de la phénoménologie constitutive, et le phénomène-de-monde, objet de la « théorie transcendante des éléments » de telle sorte que « Le *devenir constitutif*, la cosmogonie transcendante, l'activité créatrice du monde du tout des monades sont le thème général de la *théorie transcendante des éléments* », *Sixième méditation* cartésienne, L'idée d'une théorie transcendante de la méthode, trad. N. Depraz, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994, § 2, « Le thème de la théorie transcendante de la méthode », p. 63.

Le phénomène comme phénomène-de-monde ne peut être saisi que comme « (...) la concrétion fluente universelle du monde et de ce dernier lui-même comme *concretum* (...)»⁶⁷. Ainsi, le monde n'est pas seulement constitué par la coalescence de phénomènes qui existeraient comme tels indépendamment de lui. Le phénomène, au sens propre, ne peut être d'abord qu'un phénomène-de-monde. C'est seulement au niveau du monde comme rythme et concrétion d'une sédimentation que se découpe et s'identifie un système d'étants qui ne prend sens, autrement dit, que sur fond d'une mondanité qui détermine la façon dont leur étantité se manifeste. La *vie transcendante universelle* à laquelle la réduction ouvre n'est que la vie mondaine hypostasiée tant que le sens du monde comme phénomène-de-monde n'est pas dégagé. Aucun sens mondain ne pourra conduire l'analyse phénoménologique hors de la mondanité car « (...) la direction de leur sens, qui sera le guide de l'analyse phénoménologique, se décide toujours, à notre insu, en écho du ou des sens à faire qui sont déjà amorcés phénoménologiquement, dans leur faire.»⁶⁸

Ce processus, que Richir qualifie avec Merleau-Ponty de *déformation cohérente*,⁶⁹ conduit à ce que le phénomène est déterminé sur fond de son inscription dans un certain registre de structuration. La déformation cohérente est l'interprétation située du simulacre ontologique, le processus effectif à travers lequel le simulacre ontologique accordant *a priori* le phénoménologique à l'ontologique a lieu. Le problème est bien que le phénomène ne peut se saisir (se prélever) que sur le fond déjà préconstitué du monde.⁷⁰ Il est à la fois saisi toujours trop tard – toujours déjà engagé et structuré – et toujours trop tôt – parce qu'il n'est précisément jamais saisi comme un phénomène-de-monde, mais toujours seulement comme un fragment ou un lambeau de lui-même.⁷¹ Le phénomène se donne au phénoménologue en clignotement, en porte-à-faux. Pour accéder au phénomène comme rien-que-phénomène, une *époque* hyperbolique qui permette de remonter au mouvement même de la *Bildung* qui configure et dispose des mondes⁷² doit être développée.

⁶⁷ Selon une note de Husserl en réaction au texte de Fink, *Ibid.*, p. 63.

⁶⁸ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 21, « Introduction ».

⁶⁹ Le concept de déformation cohérente est repris de Malraux, *La création artistique* (dans *Le musée imaginaire, La psychologie de l'art*, Skira, Genève, p. 152) par Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, *op.cit.*, p. 86.

⁷⁰ On notera une fois encore le caractère finalement assez heideggérien de cette objection. On ne peut saisir le paraître que là où il se met en jeu et à partir des catégories autorisées par sa mise en jeu. Mais on notera réciproquement la stratégie, très husserlienne en revanche, de Richir. Husserl distingue pour sa part l'*ego* transcendantal réduit de l'*ego* transcendantal se liant à un monde au sein duquel il se projette comme s'y inscrivant par ses actes, ses perceptions. Mais la rupture avec le monde est selon Richir plus difficile à conquérir que Husserl ne semble le penser et n'a lieu qu'au prix de l'indétermination.

⁷¹ Frédéric Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970–1988)* (Paris, Éditions L'Harmattan, 2006) : « (...) le narcissisme absolu de l'absolu, lui-même illusoire, est relativisé de manière irréductible par la critique phénoménologique, puisqu'il ne renvoie plus à une présence à soi parfaite et accessible adéquatement, mais à l'*illusion* indéracinable de cette présence à soi apparaissant toujours en *imminence* », p. 30.

⁷² M. Richir, *Méditations Phénoménologiques*, *op.cit.*, « Pour une *époque* phénoménologique hyperbolique ».

§ 3. *L'époque hyperbolique et la notion de registre architectonique*

a. L'hyperbole et la prolifération

Le phénomène se donne au regard de manière déterminée. Cette détermination semble lui appartenir en propre alors qu'elle n'est que la focale sous l'horizon de laquelle son chaos devient passible d'une aperception. La passibilité du donné à être perçu ne lui appartient pas originairement: le réel ne peut être visé que selon ce qu'on en anticipe. La phénoménologie ne peut se déployer qu'en *reconduisant d'abord le phénomène à sa pure indétermination et à son pur anonymat*.⁷³ Il s'agit de s'abstraire non seulement de tout monde constitué, mais de toute forme légale possible, pour remonter vers les formes les plus primitives de concrétudes concevables. Cette démarche est qualifiée par Richir d'hyper-cartésienne et se revendique de la phase cartésienne du *doute hyperbolique*, en laquelle le philosophe décide de révoquer jusqu'aux lois logico-mathématiques qui semblent s'imposer de façon indiscutable à sa pensée.

Une telle réduction hyperbolique ne conduit pas cependant à l'estompement du champ phénoménologique mais à son *dévoilement*. L'hyperbole révèle la phénoménalité en tant que phénoménalité, le phénomène comme *rien que phénomène*. Elle « conduit à l'océan », qui n'est ni plénitude de donation, ni vide et obscurité, car « (...) qu'il y ait là des proliférations phénoménologiques multiples et indécises ne permet cependant pas de parler d'une « plénitude » de l'origine, mais d'une « masse » où précisément rien n'est plein, ni non plus tout à fait vide.⁷⁴ »

b. Réduction hyperbolique et réduction architectonique

La phénoménologie richirienne induit une incessante *diplopie* entre différentes strates que Richir appréhende à travers une *architectonique*.⁷⁵ Celle-ci implique une mise en forme systématique, non d'êtres et de niveaux d'être, mais de problèmes et de questions. Un registre architectonique caractérise une certaine façon qu'ont les phénomènes de se phénoménaliser, une certaine façon que la pluralité phénoménologique a de se lier, en une certaine structure temporelle, spatiale, etc. Ainsi, le registre architectonique du sens-se-faisant relève d'une temporalisation en présence sans présent assigné,⁷⁶ alors que celui de la perception et des significations instituées implique une temporalisation en présent – celle, selon Richir, que Husserl décrit dans ses *Leçons de 1905*.

⁷³ C'est à Patockà que Richir emprunte cette idée. Selon Patockà, la réduction doit également se défaire du vécu qui n'appartient pas de façon constitutive au phénoménologique, mais toujours déjà à une forme monde, pour s'acheminer vers un champ phénoménologique asubjectif.

⁷⁴ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000, p. 27.

⁷⁵ C'est, explique Richir, sous l'influence de son élève Franck Piérobob et de ses travaux sur le kantisme qu'il a été amené à accorder une place importante à la question architectonique dans sa pensée. Cf. à ce sujet *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993.

⁷⁶ Cf. notre II, B, §1, et notre V, B, §2.

Il s'agit de « (...) situer correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter (...) »⁷⁷. Chaque strate architectonique relève de structures spécifiques qui se donnent à saisir dans des expériences différenciées, nécessitent l'élaboration d'un type de discours et d'une méthodologie propre lorsqu'on cherche à en faire la phénoménologie. Ainsi, « (...) l'architectonique n'est pas une écriture de l'*arche*, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'« exercer » ses effets (...) »⁷⁸.

Richir décrit le mode d'articulation d'un registre architectonique sur un autre comme *transposition architectonique*. La relation de l'un à l'autre ne l'est pas de fondement à fondé mais *de base à transposée*. Dans le cas d'une fondation en effet, la relation est hiérarchique, de sorte que le fondé ne peut exister sans ce qui le fonde et en dépend structurellement.⁷⁹ À l'inverse, ce qui s'édifie à partir de la base est une *Stiftung* elle-même « sans principe »⁸⁰, qui se nourrit du « matériau » que fournit la base mais institue un ordre propre et *ad hoc*. C'est rétroactivement, depuis le registre institué, que la base paraît « comme » un fondement dans lequel est alors rétro-jetée la structure instituée. Si quelque chose de la base est conservée, c'est cependant déformé de façon à ce qu'aucune relation univoque ne puisse être établie entre deux. Base et transposée demeurent cependant toujours *transpassibles*.⁸¹ La base n'est pas entièrement recouverte par ce qui se transpose d'elle : les mouvements du niveau

⁷⁷ M. Richir « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008, p. 207, p. 199–212.

⁷⁸ M. Richir, *ibid.*, p. 207

⁷⁹ Cette objection contre Husserl peut être mitigée. Dans le contexte des *Recherches Logiques*, la distinction fondé/fondateur ne caractérise que la *connaissance* que peut procurer un acte ; un acte fondé ne produit pas lui-même l'objet qu'il vise, mais doit, directement ou par un enchaînement d'actes fondés, être relié à un acte fondateur. Pour autant : (1) le remplissement n'est pas nécessairement intuitif, en particulier dans le cas des mathématiques, et (2) l'acte fondé valide une certaine prétention à l'objectivité dans l'acte fondateur, mais peut par ailleurs mener au-delà de lui-même, si les actes intuitifs sont le substrat de toute connaissance, la théorisation qui s'édifie sur eux n'en modifie pas moins, pour le meilleur et pour le pire, leur mode de fonctionnement. À cela, Richir répondrait sans doute que c'est le transfert des *structures intentionnelles* d'un registre à l'autre qu'il remet en cause, la dérivabilité des « lois de champ » selon qu'on s'élève des registres fondateurs aux registres fondés.

⁸⁰ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006, p. 377.

⁸¹ Ces termes sont inspirés par la philosophie de Maldiney. La transpassibilité désigne le fait que l'existence soit essentiellement passibilité à elle-même *comme autre qu'elle-même*, c'est-à-dire passibilité à elle-même dans son autre. Elle définit, selon Jean-Christophe Goddard une capacité de l'existence de pâtir de l'imprévisible, de l'excès, de se faire réceptive au plus surprenant (*Violence et subjectivité*, *op.cit.*, p. 111). Goddard note que la description fichtéenne de la pulsion peut être comprise comme une anticipation de la transpassibilité. La transpassibilité désigne de son côté le fait que les possibles selon lesquels je m'appréhende n'épuisent jamais ce qui peut survenir, autrement dit, que le pur « possible » outrepassse les possibles tels qu'ils se donnent et peut toujours aussi produire ce qui paraît comme l'impossible, mais qui relève seulement d'un autre registre de temporalisation/spatialisation.

inférieur se répercutent au niveau supérieur, y faisant surgir des événements inanticipables selon son ordre propre.

§ 4. *L'anthropologie phénoménologique comme méthode*

L'architectonique richirienne conduit alors à une utilisation singulière de l'anthropologie phénoménologique.

a. Rappels sur l'anthropologie phénoménologique

L'anthropologie phénoménologique se déploie historiquement d'abord, dans la tradition phénoménologique proprement dite, à travers l'œuvre de Scheler, et celle de Heidegger, qui proposent, en opposition à l'approche transcendantale de Husserl, l'élaboration d'une anthropologie phénoménologique permettant de saisir en acte les structures de la vie factitielle. Cette anthropologie est, surtout chez Scheler, tournée vers les formes d'inscriptions sociales, d'attachement au réel à travers les formes et pratiques instituées et sédimentées.⁸² Les philosophes ayant cherché à développer une anthropologie phénoménologique sont nombreux, leur tentative se déployant dans l'horizon de la sociologie (Schütz, Berger, Lückman), ou dans un horizon plus religieux (Blumenberg), mais on peut trouver l'élaboration d'un autre type d'anthropologie phénoménologique avec le développement de la phénoménologie psychiatrique. Celle-ci, rappelle Joëlle Mesnil,⁸³ est née dans les années 1920 du refus de la distinction cartésienne de la *psyché* et du *soma*. Elle a été liée d'emblée à une approche anthropologique, particulièrement dans les travaux d'Erwin Strauss, de Von Gebstattel ou de Minkowski.

Ce premier contact d'un questionnement phénoménologique et d'un questionnement psychologico-psychanalytique se fait en d'autres termes sur le terrain anthropologique peu à peu contesté par l'influence de la pensée heideggérienne et la *Daseinanalyse* qui s'en inspire. Selon A. Tatossian,⁸⁴ la *Daseinanalyse* se constituerait même contre l'anthropologie phénoménologique. Le même point de vue est exprimé par Kuhn et Maldiney dans la préface à l'édition française des textes de Binswanger regroupés sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*. Comme le souligne cependant Joëlle Mesnil, la troisième phase des travaux de Binswanger, caractérisée par un retour à Husserl à travers l'analyse des structures de la subjectivité

⁸² Dans *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »*, G. Misch, H. Lipps, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2007, G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzu et B. Vauthier proposent une traduction de quelques autres auteurs importants de ce mouvement.

⁸³ J. Menil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 643–664.

⁸⁴ A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002.

transcendantale peut être considérée comme la mise au point d'une nouvelle anthropologie phénoménologique envisageant les formes de l'humanité de l'homme selon une perspective transcendantale en s'appuyant sur la thématique des synthèses passives. Binswanger découvrirait de cette façon le statut transcendantal que l'on peut octroyer à la dimension d'un inconscient phénoménologique.

b. Linéaments d'une anthropologie phénoménologique chez Husserl

À partir des années 20, le travail phénoménologique de Husserl s'est en partie déporté de l'analyse des actes individuels vers celle du champ phénoménologique comme totalité. L'idée des constructions phénoménologiques a été introduite à cet effet par Heidegger et Fink. L'étude constructive des totalités ne constitue néanmoins comme telle qu'une partie seulement d'un programme phénoménologique plus global. En effet, l'explicitation de la structure monde ne peut être séparée des modes concrets d'incarnation selon lesquels un *ego* est attaché à un monde, à des contextes, etc. Elle ne peut être détachée des façons et des attitudes selon lesquelles on peut se tenir vis-à-vis du donné.

Selon qu'on se tienne vis-à-vis de lui dans une attitude théorétique ou pratique l'objet ne se donne pas en effet de la même façon, sous un même horizon. Dans l'attitude pratique, il se donne nous un certain aspect, en saturant une structure d'horizon appropriée au contexte pratique au sein duquel il s'insère, de façon à ce que sa saisie soit orientée selon certaines propriétés remarquables selon l'intérêt qui l'anime. Chaque registre de la pratique est lui-même caractérisé par la mise en place d'un contexte propre, orienté en fonction d'une norme intrinsèque. Le passage d'un métier à l'autre implique de véritables *Vollzugsepoche* désactivant les modalités spécifiques à un certain rapport au monde-de-la-vie pour activer celles qui appartiennent à un autre rapport. La science reste cependant le métier le plus haut, même si elle reste elle-même assujettie à l'attitude naturelle dont elle mobilise et exprime cependant les propriétés essentielles.

La phénoménologie, de son côté, n'est plus un métier car elle ne mobilise pas d'abord un certain regard, une certaine orientation, mais l'arrachement à l'attitude naturelle et l'ouverture du champ phénoménologique comme domaine infiniment ouvert à son exploration. Husserl distingue ainsi, comme une possibilité eidétique de niveau supérieure (car elle ne distingue plus des façons de se tenir vis-à-vis d'une réalité donnée, mais des façons de se tenir vis-à-vis de ce qui se donne comme réalité en général), la conversion de l'attitude naturelle vers l'attitude phénoménologique.

Husserl introduit le terme de « personne transcendantale⁸⁵ » pour désigner l'homme en sa concrétion, par opposition à l'*ego* qui qualifie la forme générique de la subjectivité abstraite par la réduction. L'attachement au réel *n'est pas originel*. Il s'institue lui-même à travers un processus de *phénoménalisation*. La méthode de Husserl entend ainsi à la fois rendre compte de ce que la conscience ne peut se vivre

⁸⁵ E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, texte 8, p. 153, *op.cit.*

que comme existence incarnée, et que celle-ci peut toutefois être réduite, dans la mesure ou l'implication factuellement indénouable de l'*ego* dans ses effectuations n'est pas une nécessité essentielle, mais quelque chose que l'*ego* a été amené à constituer. La monade phénoménologique qu'est l'*ego* s'ancre et s'implique dans un monde au sein duquel elle s'appréhende dès lors, mais dont elle demeure transcendantale distinguable.⁸⁶ La personne transcendante est l'horizon ultime de la réduction, car, en deçà des structures immanentes du champ transcendantal, elle permet de saisir l'*ego* dans sa pleine concrétude comme auto-mondanisation.⁸⁷

c. Chez Richir : l'anthropologie phénoménologique comme métaphysique

Richir, de son côté, fait de l'anthropologie phénoménologique le lieu de la métaphysique phénoménologique, c'est-à-dire le lieu de l'élaboration systématique de ce qui semble excéder toute attestation possible, précisément à partir de cette impossibilité saisie comme attestation de second degré. Si la phénoménologie ne peut être ordonnée eidétiquement, le champ phénoménologique est néanmoins susceptible de prendre des configurations, mais « (...) il n'y a aucune raison d'essence (eidétique) qui fasse passer d'une *Stiftung* à une autre, mais seulement des conditions *transcendantes* d'effectuations de *Stiftung* (...)»⁸⁸. L'anthropologie phénoménologique permet la construction de métaphysiques phénoménologiques qui sont autant d'élaborations symboliques de configurations plus ou moins systématiques. Chacune d'entre elles représente un certain type de configuration possible dans lequel le champ phénoménologique peut entrer et à partir duquel il peut fonctionner. Le champ phénoménologique n'est cependant pas représentable en totalité.

La phénoménologie devient l'exploration méthodique des différentes architectoniques globales, qu'elle rencontre d'une part dans son exploration et élabore d'autre part systématiquement comme une certaine forme de mise en ordre d'un champ. Elle veut toucher « ce qui de l'humain échappe aux ordres symboliques tout en les conditionnant comme leur matrice transcendante⁸⁹ », et de rendre compte des ordres qui se constituent dans ce chaos. De la sorte, « (...) il ne faut donc considérer ni l'institution/élaboration heideggerienne de la facticité ni celle de Levinas comme des « invariants eidétiques de second degré », mais comme des cas de figures

⁸⁶ Alors que pour Heidegger, l'attitude est « indérivable » et constitue le niveau élémentaire à partir duquel il y a sens de parler d'un étant rencontré comme étant, dont la possibilité même que nous avons de parler de l'étant est dérivée, et que nous devons suivre comme fil conducteur.

⁸⁷ Ainsi que le note Nathalie Depraz dans son « Introduction » à sa traduction de la *Sixième méditation cartésienne* (p. 39) retirer totalement l'*ego* phénoménologisant de la mondanité, et de tous les processus de son humanisation monadique, c'est le plonger dans ce que Fink comme Husserl appellent un état de « mort transcendante ». Ainsi donc, « La radicalisation génétique de la réduction phénoménologique exige par conséquent le ferme maintien de cette non-dualité transcendante, par quoi demeure également maintenue l'unité dynamique de la vie transcendante elle-même », p. 39.

⁸⁸ M. Richir, « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, op.cit., p. 108.

⁸⁹ Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », op.cit.

singuliers.⁹⁰ » Il n'y a pas de lois permettant de construire *a priori* les types anthropologiques possibles. Ceux-ci ne peuvent à chaque fois qu'être restitués selon leur cohérence propre.

Synthèse

Ces concepts constituent en quelque sorte l'armature transcendantale profonde de la pensée richirienne. Ils configurent le cadre dans lequel celle-ci peut être élaborée. Les descriptions (ou constructions) à caractère génétique que nous avons sont elles-mêmes à la limite du transcendantal phénoménologique et du transcendantal pur. Elles rendent compte des conditions de possibilité d'une genèse dans le cadre conceptuel ouvert par Richir, mais ne nous disent rien de celle-ci, ni ne lient cette *genèse générique* à aucune forme d'attestation, même secondaire.

Ces concepts n'en ouvrent pas moins le champ à une phénoménologie non-intentionnelle capable d'appréhender des phénomènes concrets mais complexes. Ils ouvrent le champ d'une phénoménologie du sens, dans son rapport et son opposition à ce que Richir appelle la signification.

⁹⁰ M. Richir, *ibid.*, p. 126.

La phénoménologie génétique de Marc Richir

Forestier, F.

2015, XI, 213 p., Hardcover

ISBN: 978-3-319-10025-8