

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. IX / NO. 1 / 2019

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. IX / NO. 1 / 2019

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeana is a scientific journal founded by the program Master Erasmus Mundus Europhilosophie – German and French Philosophy in Europe. It is edited by the Amicale des étudiants Europhilosophie / Studienfreundeskreis EuroPhilosophie and published by the Karolinum Press and the Faculty of Humanities of the Charles University. The journal is published since 2011 and specializes in French and German philosophy of the 19th and 20th century (German idealism, phenomenology, French philosophy).

Issue editors – Éditeurs du numéro – Herausgeber dieser Ausgabe

István Fazakas en collaboration avec Karel Novotný et Alexander Schnell

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Lamia Abi Rached, Paula Angelova, Sofia Barbieri, Lucia Belloro, Juliano Bonamigo, Xavier Briere, Kyla Bruff, Óscar Palacios Bustamante, Élise Coquereau-Saouma, Irakli Dekanozishvili, Stephan Dorf, Melina Duarte, Phillipe G. El-Hajj (editor-in-chief), Blerina Hankollari, Kouamen Hoeradip, Ivan Jurkovic, Abbed Kanoor, Ellen Moysan, Philipp Nolz, Anne Perrine, Rebecca Reichenberg, Charlotte Reinhardt, Marius Sitsch (editor-in-chief), Semyon Tanguy-André, Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse – Jean Jaurès), Marc Maeschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université Toulouse – Jean Jaurès), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

Referies – Rapporteurs – Gutachter

Paula Angelova (Sofia University St. Kliment Ohridski), Sacha Carlson (Univerzita Karlova), Georgy Chernavin (l'École des Hautes Études en Sciences Économiques, Moscou), István Fazakas (Bergische Universität Wuppertal), Ivan Galan (Bergische Universität Wuppertal), Tudi Gozé (Centre Hospitalier Universitaire Toulouse, Université Jean Jaurès, Bergische Universität Wuppertal) Yusuke Ikeda (Ritsumeikan University Kyoto), Jan Lockenbauer (Université Grenoble Alpes, Bergische Universität Wuppertal), Joëlle Mesnil (Université Paris 7 Diderot), Manfredi Moreno (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Yasuhiko Murakami (Université d'Osaka), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Jean-François Perrier (Université Laval), Frank Pierobon (Institut des Hautes Etudes des Communications Sociales Bruxelles), Petr Prášek (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Univerzita Karlova), Tetsuo Sawada (Université Toyama), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal), Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne Paris 4, Bergische Universität Wuppertal)

<https://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2020

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENT/ TABLE DE MATIÈRES/ INHALTVERZEICHNIS

MÉTHODE, ARCHITECTONIQUE, PHÉNOMÉNOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE CHEZ MARC RICHIR

Avant-propos ISTVÁN FAZAKAS, KAREL NOVOTNÝ, ALEXANDER SCHNELL	9
À propos du « phénomène » et de la « phénoménalisation » chez Marc Richir ALEXANDER SCHNELL	15
Circularité et fondation transcendantale chez le jeune Richir. Richir avec Fichte, Kant et Husserl SACHA CARLSON	32
Der Schein als reflexive Grundfigur der transzendentalen Phänomenologie. Ein Kommentar zur <i>Ile Recherche Phénoménologique</i> Marc Richirs PHILIP FLOCK	65
Genèse et facticité FLORIAN FORESTIER	88
Fait et <i>eidōs</i> : Husserl, Merleau-Ponty, Richir CLAUDIA SERBAN	104
Problemgeschichtliche Notizen zur „Architektonik“ als „Prinzip der Suche“ FABIAN ERHARDT	121
Richir lecteur de Fink : méthode et architectonique STÉPHANE FINETTI	139

L'aporie architectonique dans la phénoménologie richirienne FRANK PIEROBON	161
Que veut dire, finalement, « <i>époque</i> hyperbolique » ? PABLO POSADA	176
Architectonique richirienne, psychiatrie phénoménologique et ethno-psychiatrie JOËLLE MESNIL	194
L'archéologie du sujet phénoménologique d'après M. Richir et R. Barbaras PETR PRÁŠEK	209

**MÉTHODE, ARCHITECTONIQUE,
PHÉNOMÉNOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE
CHEZ MARC RICHIR**

**Édité par István Fazakas en collaboration
avec Karel Novotný et Alexander Schnell**

AVANT-PROPOS

ISTVÁN FAZAKAS, KAREL NOVOTNÝ, ALEXANDER SCHNELL

Le présent volume est le résultat d'une rencontre autour de questions portant sur la méthode et l'architectonique dans la phénoménologie de Marc Richir. La plupart des contributions sont issues de conférences que les auteurs ont présentées lors du colloque international « Marc Richir : Méthode et architectonique », organisé en 2017 par Karel Novotný et Alexander Schnell à l'Institut de philosophie de l'Académie des Sciences de la République tchèque à Prague en collaboration avec la Faculté des sciences humaines de l'Université Charles (programme Progres Q 21) et la Bergische Universität Wuppertal. Nous publions ici une contribution collective aux études richiriennes, dont les développements récents¹ témoignent

¹ Nous disposons en effet aujourd'hui de plusieurs ouvrages introductifs (Schnell Alexander, *Le sens se faisant*, Bruxelles, Ousia, 2011 ; Alexander Robert, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, 2013 ; Forestier Florian, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Dordrecht, Springer, 2014 ; Richir Marc, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015 ; Arrien Sophie-Jan – Hardy Jean-Sébastien – Perrier Jean-François (éds.), *Aux marges de la phénoménologie : lectures de Marc Richir*, Paris, Hermann, 2019 ; Carlson Sacha, *Genèse et phénoménalisation. La question du phénomène chez le jeune Richir*, Dixmont, Association Internationale de Phénoménologie, « Mémoires des Annales de phénoménologie », vol. XV, 2020 ; Schnell Alexander, *Phénoménalisation et transcendance. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir*, Dixmont, Association Internationale de Phénoménologie, « Mémoires des Annales de phénoménologie », vol. XVI, 2020 ou encore de chapitres consacrés à Richir dans Tengelyi László – Gondek Hans-Dieter, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011 et Novotný Karel, *Neue Konzepte der Phänomenalität*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012) et de travaux qui abordent un aspect ou un problème fondamental de la phénoménologie richirienne (Mesnil Joëlle, *L'être sauvage et le signifiant. Marc Richir et la psychanalyse*, MJW Fédition, 2018 ; Fazakas István, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Dixmont, Association Internationale de Phénoménologie, « Mémoires des Annales de phénoménologie », vol. XII, 2020) ou de travaux importants qui sont en train de paraître (Flock Philip, *Das Phänomenologische und das Symbolische*.

de l'importance de cette pensée originale, souvent considérée difficile d'accès, baroque, infatigable dans sa rigueur qui n'est plus celle d'une science, mais d'un commencement perpétuel et sans origine, commencement qui est le geste fondateur même de la phénoménologie que Richir n'a pas cessé d'amener vers de nouvelles fondations. La question fondamentale est en effet de savoir comment s'y prendre quand le regard phénoménologique s'ouvre sur un champ sauvage où plus rien ne peut être définitivement fixé, mais où il y a tout de même quelque chose qui se donne et qui exige d'être amené – pour reprendre un motif husserlien – « à l'expression pure de son propre sens »². En un sens, toute l'œuvre de Richir n'est qu'une réponse en acte à cette question, réponse donc qui répond en faisant et en se faisant et dont le sens réside précisément dans ce *faire*. Toujours est-il qu'il faut encore comprendre comment ce *faire* est possible, quel est son style, quels sont ses gestes élémentaires et comment il peut devenir praticable par la communauté des chercheurs qui y trouvent une inspiration pour leurs propres travaux. Les analyses consacrées à la méthode et l'architectonique visent précisément à réfléchir sur ces enjeux. Il ne s'agit pas seulement de dégager les mouvements de fond de la pensée richirienne, mais également d'en questionner la pertinence, les implications ou encore les possibles applications dans d'autres champs de recherche. De ce point de vue, le présent recueil constitue moins une introduction à la pensée richirienne qu'une reprise de certains motifs et idées de l'œuvre de Marc Richir dans le but de les pousser plus loin – et c'est peut-être le seul geste qui puisse rester fidèle à l'esprit de la phénoménologie, cet esprit qui rapproche encore plus qu'autre chose le père fondateur de la phénoménologie et Marc Richir.

Les analyses consacrées directement à la question de la méthode et de l'architectonique mises à part, les thèmes abordés par les contributions de ce numéro touchent à des problèmes fondamentaux de la phénoménologie ; s'y dessinent également des problèmes métaphysiques auxquels la réflexion phénoménologique a affaire. En effet, il ne s'agit pas seulement pour les auteurs de comprendre la phénoménalisation, l'illusion ou encore le rapport entre perception et imagination, mais également de s'interroger, entre autres, sur le rapport entre contingence et facticité, entre l'être et l'apparaître ou encore le statut du moi transcendantal et du monde en deçà et au-delà d'une *epochè* husserlienne « standard ».

Alexander Schnell pose la question du sens de la phénoménologie dans l'œuvre de Marc Richir en se concentrant sur la pensée richirienne de la phénoménalisation.

Marc Richirs *Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken*, Dordrecht, Springer ; Schnell Alexander, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Klostermann).

² Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992, § 16.

Par l'analyse de textes inédits de jeunesse, Schnell met en lumière le tout nouveau sens de la phénoménalisation dans la pensée de Richir et dévoile les conséquences que cette nouvelle compréhension de l'« objet » (ou plutôt de la chose, la *Sache*) de la phénoménologie entraîne pour la compréhension des motifs traditionnels de la doctrine phénoménologique, tels le transcendantal, l'*epochè* et la réduction, l'architectonique et ultimement le rapport entre *apparaître* et *être*. À cet égard, Schnell met en lumière deux tendances « parallèles » dans l'œuvre de Richir : une qui consiste en une *dissociation* de l'apparaître et de l'être et qui « défend la thèse d'une sorte d'élimination de l'ontologie en phénoménologie » ; et une seconde qui « affirme qu'il est possible – et même nécessaire ! – de rendre compte de l'être dans et à travers la phénoménalisation ».

Sacha Carlson repose l'ancienne question de la fondation en philosophie et insiste sur ce qui est propre à l'approche richirienne de cette question, à savoir de « garder le fondement *comme question* ». L'ouverture de cette question s'articule avec « deux sillons fondamentaux » de la phénoménologie de Richir : la question de l'illusion et celle de l'imagination. En se concentrant sur la confrontation du jeune Richir avec Fichte, Carlson montre comment Richir s'approprie l'idée d'une « illusion bienfaisante de l'imagination », qu'il trouve dans la première version de la *Wissenschaftslehre*, pour penser – anticipant ainsi l'une des thèses fondamentales de ses *Recherches phénoménologiques* – une phénoménalisation pure, c'est-à-dire une phénoménalisation en deçà de la distinction de l'illusion de l'être et de l'être, qu'il appelle aussi *distorsion originnaire*. Il soutient, en outre, que c'est en partie par cette confrontation avec Fichte que « s'ébauchent, pour la première fois, les linéaments de la phénoménologie richirienne de l'imagination ». C'est une méditation profonde sur la phénoménologie de l'imagination qui aurait conduit aux « nouvelles fondations » de la phénoménologie et à la découverte de la *phantasia*.

Philip Flock conçoit le travail de l'interprète de l'œuvre de Richir comme une lecture des traces nouées en nœuds, qui, bien qu'ils aient une densité plus forte que les puissances du lecteur, ne font pourtant pas écran à une réflexion immanente à l'œuvre qui se déploie à partir de problèmes concrets. C'est un tel problème, essentiel à l'œuvre de Richir, que Flock identifie dans les analyses de la *IIème Recherche phénoménologique* portant sur le statut de l'apparence. La contribution est un commentaire de ce texte du « jeune » Richir, que l'auteur effectue en mobilisant quelques autres écrits de jeunesse. En mettant en évidence la thèse richirienne sur la circularité de la fondation, et, en occurrence, celle du rapport de fondation entre *a priori* et *a posteriori*, Flock se livre à l'élucidation de certains concepts fondamentaux de la phénoménologie du jeune Richir, tels l'apparence, le simulacre ontologique, l'illusion ou la réflexivité.

Florian Forestier retrace le geste fondamental de la phénoménologie richirienne en passant par l'analyse de « ces latences, résistances, perturbations, dont la situation se fait, mais qui peuvent aller jusqu'à la faire éclairer » pour montrer que l'ouverture du regard sur la masse des instabilités en fonction dans les profondeurs archaïques de l'expérience n'implique pas nécessairement l'abandon de toute question de légitimation. Seulement, cette dernière ne se comprend plus comme la légitimation d'un accès privilégié à l'apodicticité, mais comme un « processus actif et ininterrompu de réinstitution », comme un « perpétuel travail de réveil, de recomposition, de rassemblement ».

Claudia Serban part du danger qui guette l'eidétique phénoménologique selon Richir, à savoir que cette dernière conduit trop souvent à une « éliision de la facticité ». Par une lecture croisée de Husserl, Merleau-Ponty et Richir, Serban repose la question du rapport entre factualité et essentialité en montrant non seulement comment le concept de *Wesen* sauvage est devenu central dans l'œuvre de Richir, mais en proposant également une distinction originale entre deux régimes – commun et égologique – de l'eidétique dans la phénoménologie de Husserl. C'est en régime égologique de l'eidétique que la question de la facticité se pose dans sa radicalité la plus fondamentale et conduit à l'idée richirienne de l'*interfacticité*, en deçà de l'intersubjectivité phénoménologique. Et la question est alors de savoir si, dans le cas de l'eidétique « commune », on peut également arriver – comme le souhaiterait Richir – à penser l'essence « comme portée intrinsèquement par la facticité ».

Fabian Erhardt défend la thèse selon laquelle, malgré les différences séparant les compréhensions kantienne et richirienne de l'architectonique, Kant et Richir partagent une même perspective fondamentale à son égard, qui consiste à la comprendre comme le principe d'une recherche inépuisable, c'est-à-dire comme un principe *zététique*. Pour déplier sa thèse, Erhardt analyse dans un premier temps la manière dont la tradition philosophique, et surtout la modernité, s'est confrontée au problème de la contingence. En suivant la lecture de la philosophie critique proposée par C. Malabou, Erhardt fait valoir le concept d'épigenèse pour rendre compte de la générativité au cœur même du rapport entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Mais le concept de l'épigenèse est-il en mesure d'expliquer l'ouverture du champ architectonique phénoménologique transcendantal à partir de la contingence radicale des phénomènes dans leur phénoménalisation ? La solution proposée par Erhardt est de se tourner vers la phénoménalisation même des phénomènes et de comprendre l'architectonique à partir de ce processus créatif et auto-générateur d'une complexité se reprenant toujours à un niveau supérieur.

Stéphane Finetti retrace l'élaboration de la notion richirienne de l'architectonique phénoménologique en analysant la confrontation de Richir avec l'œuvre de

Fink. Cette confrontation s'articule en deux moments : la lecture richirienne de la fameuse *Sixième méditation cartésienne* et du cours *Monde et finitude*, tenu par Fink à l'Université de Fribourg aux semestres d'été 1949 et 1966. Finetti montre comment cette double inspiration finkienne permet à Richir de formuler l'idée d'une architectonique, qui « n'est plus simplement la 'mise en ordre' des problèmes et des questions phénoménologiques, mais aussi et surtout une tectonique (au sens géologique du terme) du champ archaïque des phénomènes ».

Frank Pierobon, ancien étudiant de Marc Richir, qui a rédigé sa thèse sur la notion d'architectonique (sous la direction de Richir lui-même), met en lumière une « aporie architectonique que Richir prête à Fink et à laquelle lui-même ne peut pas échapper ». Cette aporie s'articule autour de la question de la possibilité et de l'efficacité d'une « théorie transcendantale de la méthode » : une telle méthode est-elle condamnée à implorer dans un « logicisme hégémonique » ou à laisser exploser le champ phénoménologique dans une « divergence » irrémédiable entre « intuitions et concepts » ? En insistant sur « la spécificité du constructivisme euclidien et son rôle dans la pensée kantienne », Pierobon défend la « puissance poïétique » de l'architectonique kantienne et propose une réélaboration de cette aporie, qui tient à comprendre la phénoménologie comme *texte* et l'activité phénoménologisante comme *écriture*.

Pablo Posada Varela analyse les nouvelles figures que Richir propose des notions traditionnelles d'*epochè* et de réduction. Dans la refonte et la refondation de la phénoménologie que Richir accomplit, l'*epochè* doit désormais être comprise comme « hyperbolique » et elle est « prolongée par la réduction architectonique ». Il s'agit donc, insiste Posada Varela, de deux moments distincts, et pour les comprendre, il faut d'abord mettre en lumière le geste fondamental qui anime ces deux procédés méthodologiques. L'*epochè* hyperbolique ne consiste pas simplement en « une suspension de l'intentionnalité, une mise hors circuit de toute eidétique et, plus largement, [en] une mise hors-jeu des aperceptions », mais relève d'abord d'une exagération propre, dont les racines se trouvent dans la lecture que Richir propose de l'hypothèse cartésienne du Malin Génie. L'hyperbole « empêche que [le] lieu du *cogito* hyperbolique puisse être réinvesti comme être », et c'est par là que s'ouvre la nécessité d'une « architectonique phénoménologique des registres de l'expérience ».

Joëlle Mesnil se donne la tâche de mettre en évidence « la pertinence et l'utilité » de l'architectonique phénoménologique développée par Richir dans le champ de l'ethnopsychiatrie. L'article que nous publions dans ce recueil s'inscrit dans une tentative plus large de poser les bases d'une étude systématique de « l'apport de Marc Richir à la psychiatrie et à l'ethnopsychiatrie » et illustre ce geste en se

rapportant à deux auteurs de la tradition de la psychiatrie phénoménologique et ethnopsychiatrique : Tatossian et Devreux. L'enjeu pour Mesnil est de montrer que l'architecture richirienne permet d'échapper à des thèses relativistes, tout en prenant en compte la « relativité » des institutions symboliques. Avec la pensée de Marc Richir, nous sommes en mesure de mettre en évidence une *base* phénoménologique commune derrière les institutions symboliques à chaque fois singulières et de poser la question plus générale de l'ancrage de toute institution symbolique dans un champ phénoménologique qui l'alimente selon son sens. C'est à l'aune de cette distinction que nous pouvons opérer avec une autre, fructueuse à la fois pour l'ethnopsychiatrie, la psychanalyse et la psychiatrie phénoménologique, à savoir celle entre l'inconscient phénoménologique et l'inconscient symbolique.

Petr Prášek reconstruit un dialogue possible entre Renaud Barbaras et le « dernier » Richir, en se penchant sur la question de l'événement, de la genèse du soi et du « moment » du sublime. L'article est une exploration de la question énoncée par Prášek à l'ouverture de l'article : « Pourquoi ne peut-on pas fixer le "moment" du sublime comme un (archi-)événement ? ». Le point névralgique de la confrontation de la pensée richirienne avec celle de Barbaras s'avère être le problème de la subjectivité archaïque, comprise à l'aune de l'*Eros*, d'une aspiration infinie et du désir.

Nous voudrions remercier tous ceux qui ont rendu ce numéro possible : les auteurs pour leurs contributions, les rapporteurs qui ont relu et évalué les articles en apportant leurs suggestions d'amélioration, et tout le comité de rédaction de la revue *Interpretationes* d'avoir accepté de collaborer à ce numéro.

À PROPOS DU « PHÉNOMÈNE » ET DE LA « PHÉNOMÉNALISATION » CHEZ MARC RICHIR

ALEXANDER SCHNELL

Abstract

This article is dedicated to Richir's basic understanding of the phenomenon and the phenomenalisation. It is divided into three parts. The first part deals with Richir's concept of the phenomenon in general and the reference to the concept of the "transcendental" in particular. The second part is devoted to the concept of "phenomenalisation" in the "Notes sur la phénoménalisation" (1969–70), which has remained unpublished to this day. The focus is on the decoupling of "phenomenality" and "eideticity", the explanation of the "circle of foresight", the "ontic-ontological circle" and the question of the relationship between "phenomenalisation" and "writing". The third part is interested in the connection between "phenomenalisation" and "architectonics" in the late Richir. In it, "architectonics" is emphasized as a specific mode of phenomenalization.

L'objectif de cette contribution est d'aborder un point méthodologique primordial dans l'œuvre de Richir qui concerne le sens du *phénomène* et – point non moins important dont relève la *phénoménalisation* – la manière d'y accéder. Ces deux concepts ne concernent pas cette œuvre de façon seulement interne, mais renvoient d'une façon plus générale à la problématique fondamentale du rapport entre *apparaître* et *être* en phénoménologie.

Qu'est-ce qui caractérise en propre *la* phénoménologie ? Question sans doute pas illégitime puisque tous ceux qui la soulèvent semblent y reconnaître un signe distinctif. Or, l'acception *richirienne* de la phénoménologie n'est peut-être pas celle qui permette le mieux d'identifier le caractère commun de *toutes* les élaborations phénoménologiques actuelles (en revanche, elle est exemplaire pour la phénoménologie comprise comme philosophie *transcendantale* – et c'est à ce titre que

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.13>

© 2020 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

le projet richirien doit au plus haut point attirer notre attention). Il n'empêche que Richir lui-même considérerait sa propre compréhension de la phénoménologie comme la seule valable et acceptable. En témoigne la note éditoriale des *Annales de Phénoménologie* qui s'ouvre précisément par la question de savoir « en quel sens y sera pris le terme de phénoménologie ». Dans ce qui suit, il sera question du *phénomène* et de la *phénoménalisation* selon trois perspectives différentes. Nous proposerons dans un premier moment une analyse d'un assez long extrait de cette note qui débouchera sur une élimination de l'être en phénoménologie (le reléguant au statut de *simulacre*) ; nous ferons ensuite des remarques sur la *phénoménalisation* chez le tout jeune Richir qui ouvre un mode du phénoménaliser différent de toute forme d'*expression* ; et enfin, nous nous interrogerons sur la fonction de l'*architectonique* dans la méthodologie richirienne tardive qui permet de promouvoir encore un autre sens – non moins original et inédit – du phénoménaliser.

1. Le sens de la phénoménologie d'après Marc Richir

En 2002, Richir affirme avec force dans sa note éditoriale susmentionnée :

lors que le discours phénoménologique ne peut avoir de sens précis que s'il donne très précisément à entendre de quoi (de quel problème ou question), chaque fois, il parle, et que c'est ce « *quoi* » (*la Sache selbst, la « chose même »*) qui doit par là être attestable (*directement ou indirectement*) dans l'effectuation (au sens mathématique) de l'opération qui permet d'y accéder, le caractère de la spéculation qui a perdu sa rigueur classique (sa « *logique* » propre, bien au-delà de la logique) est que n'importe quoi peut y être à peu près dit de n'importe quoi, à condition que la « construction » spéculative ait plus ou moins bien l'air de tenir, souvent (mais pas toujours) dans les enchaînements de pseudo-concepts (ineffectuables) relevant plus du bricolage ou de l'idéologie que de la « *logique* » méthodiquement déployée d'une élaboration qui se donne ses règles et ses angles d'attaque des problèmes. [...]

L'œuvre de Husserl que, depuis la publication des *Husserliana*, on ne peut plus lire aujourd'hui comme il y a cinquante ans, est un immense chantier où il n'est pas une seule question qui [ne] soit un problème à reprendre, à réélaborer, à redéfinir, éventuellement, selon d'autres « axes de coordonnées », cela à la fois par la mise [au] jour des contextes historiques concrets où la pensée husserlienne s'est déployée, et par des recherches autrement orientées portant sur les « choses mêmes » que Husserl avait touchées, ou qui n'y étaient encore que secrètement « impliquées ». [...]

Cependant, pour faire vivre ou revivre cet esprit, il s'agit [...] de lever bien des obstacles, de comprendre le *sens husserlien du phénomène* (qui n'est ni apparition, ni

apparaissant, ni le jeu inapparent des deux), et le sens husserlien du transcendantal (qui n'est pas réductible à l'ordre de la condition de possibilité a priori en son acception kantienne, mais relève d'un a priori fungierend, en fonction, qu'il s'agit de dévoiler dans ses complexités par l'épochè et la réduction, puis par l'analyse en zigzag). Bien des ressources demeurent insoupçonnées pour l'analyse des structures intentionnelles complexes (les phénomènes husserliens), opérantes même depuis leurs potentialités multiples, c'est-à-dire même hors du présent, voire de la présence. [...]

Par là déjà, il apparaît que le *champ phénoménologique husserlien* – quoi qu'on puisse y trouver à redire par ailleurs – est bien plus vaste que ce qui est réductible à l'un ou l'autre projet ontologisant. La question du phénomène en son sens husserlien, et donc en son sens révolutionnaire, proprement phénoménologique, n'a que très secondairement et très localement à voir avec la question de l'être.

Ces réflexions s'inscrivent dans un contexte plus polémique (encore) que ne le laissent entendre ces lignes ; elles ont d'ailleurs valu à l'ancienne¹ *Association pour la promotion de la phénoménologie*, de la part de certaines personnalités qui devaient faire partie de son noyau dur – comme Rudolf Bernet –, un refus de participer à cette aventure. Mais laissons de côté ces détails anecdotiques et penchons-nous sur ce qui est dit. À notre avis, il faut ici mettre en avant les points suivants :

1) La *Sache*, le quoi dont parle le discours phénoménologique, n'est rien de directement donné, mais, premièrement, elle se déploie dans une *élaboration* qui, d'une part, doit être effectuée et, d'autre part, possède une *logique* propre qui fournit ses règles ainsi que les angles d'attaque à partir desquelles elle peut être analysée ; et, deuxièmement, ce même discours phénoménologique exige que l'on dévoile ce qui est « impliqué », « voilé », « hors du présent, voire de la présence ». Donc la *Sache* s'atteste dans une effectuation qui n'est nullement simplement là, mais toujours à faire, et qui doit être accompagnée dans son *se-faire* propre (le « sens se faisant » !) ; et, dans cette élaboration effectuée – et sans cesse de nouveau à effectuer – est porté au jour non pas ce qui est institué, mais le *phénoménologique*. Qu'est-ce à dire ?

2) Il y va d'un nouveau sens du phénomène et du transcendantal, qui ne sont autres, pour Richir, que ceux-là mêmes en vigueur chez Husserl (pour peu, toutefois, qu'il soit bien compris). Or, si le « sens husserlien du phénomène » n'est, d'abord, citons à nouveau, « ni apparition, ni apparaissant, ni le jeu inapparent des deux [c'est nous qui soulignons] », alors se pose la question de savoir lequel

¹ Depuis 2019, cette association – qui édite les *Annales de Phénoménologie-Nouvelle série* ainsi que les *Mémoires des Annales de Phénoménologie* – porte le titre « Association Internationale de Phénoménologie (A.I.P.) ».

il est. Réponse : il n'est pas le « jeu inapparent » de l'*apparition*, ni non plus celui de l'*apparaissant* – mais *das Unscheinbare* comme tel, *die Unscheinbarkeit* comme telle. Cela veut dire : non pas le jeu inapparent d'un quelconque apparent, mais précisément le « 'jeu' inapparent » *lui-même* ! Encore faut-il bien s'entendre sur le statut de l'inapparent. Il ne s'agit pas de quelque chose qui serait déplacé du champ de la présence et de la manifestation vers une sphère invisible, et qui devrait d'abord être tiré vers la lumière. Il ne s'agit d'aucune objectivité, mais d'un *Fungieren*, d'« opérations » « en fonction », dont le processus de « dévoilement » exige l'*epochè*, la *réduction* et l'*analyse en zigzag* ainsi que des « concepts opératoires » dont le statut doit être spécifié.

L'épochè et la réduction : Richir est de part en part – et c'est bien connu – un penseur du *mouvement*. Cela concerne dans une large mesure aussi sa conception de l'*epochè* et de la réduction, justement. Il pense la différence entre ces deux termes de façon originale, tout en suivant une perspective d'abord ouverte par Patočka². L'idée fondamentale du phénoménologue tchèque consistait, on le sait, à effectuer une radicalisation de l'*epochè* préparant ce qu'il a appelé une « phénoménologie asubjective ». Pour Richir, l'*epochè* et la réduction sont liées de façon encore plus étroite l'une à l'autre, la réduction *fixant* en quelque sorte ce que l'*epochè* avait d'abord *défait*. L'*epochè* n'est pas, négativement, une simple mise hors circuit ou une mise en suspens, mais, positivement, une *ouverture*. L'*epochè* ouvre à la dimension *fluide* du sens (par opposition à l'apparente fixité des objectivités « *real* »). Et la réduction creuse l'en-deçà par rapport à l'au-delà que constitue cette ouverture de la fluidité (et que Richir a appelé, dans ses dernières élaborations, une « hyperbole »). La réduction fait apparaître une certaine positivité là où tout s'éparpille et s'émette à l'infini. Et il faut bien insister sur ce rapport étroit, médiatisé à travers l'idée de la « positivité » : l'*epochè transcende* la positivité (au sens où Heidegger avait entendu le terme de *transzendieren* dans l'important volume 26 de la *Gesamtausgabe*) afin de faire apparaître ce qui la fait vibrer, clignoter ou vivre ; et ensuite, la réduction assume ou prend sur elle la positivité (qui, bien entendu, n'est pas celle de l'objectivité « *real* » mais du phénomène lui-même), pour mettre en évidence, précisément, la sphère de l'*en-deçà* du phénomène. Nous ajouterons encore une dernière chose à propos de ce couple de concepts méthodologiques essentiels : Richir a au fond peu réfléchi (sur) sa propre méthode. Ce qui l'explique, c'est que sa méthode s'inscrit dans le mouvement même de sa pensée. L'une des conséquences en est que cette remarque méthodologique à propos de l'*epochè*

² Voir Patočka Jan, « Epochè et réduction », in : Patočka, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. par E. Abrams, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 1988, pp. 249–261 ; Patočka J, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, op. cit., pp. 263–302.

et de la réduction est motivée par une idée que l'on trouve aussi ailleurs. Nous ne nous référerons à ce propos qu'au *moment du sublime* qui revient partout dans les derniers écrits de Richir. Peut-être que l'interrelation entre l'épochè et la réduction – isolée de façon thématique et quelque peu artificielle dans cette réflexion méthodologique – fait d'une certaine façon écho (mais dans une configuration inversée !) à la systole et à la diastole du *moment du sublime*. Peut-être l'ouverture fixante et fixée a-t-elle *besoin* d'un relâchement qui *fait suite* à une condensation et concentration proto-ontologique, affective, mais toujours virtuelle. Quoi qu'il en soit, ce *peut-être* renvoie sans doute à un rapport spécifique entre la *méthode* et l'*architectonique*, auquel nous reviendrons dans un instant.

L'*analyse en zigzag* : entre quelles entités cette fameuse *analyse en zigzag* s'effectue-t-elle ? Certes déjà entre les objectivités mêmes qui, tout en étant *mises entre parenthèses* eu égard à leur être en soi, n'en servent pas moins, avec leur *typique* et leurs *motivations*, de *fils conducteurs* à l'analyse phénoménologique. Mais l'essentiel n'est pas là. Il y a aussi un *zigzag* plus profond, *plus enfoui* comme Richir aimait à dire, entre la dimension apparaissant en régime d'épochè et la dimension inapparente qui constitue précisément le phénomène (ou ce que Richir appelle le *phénoménologique*). Ou encore, tout simplement, entre la fluidité phénoménale, d'un côté, et la positivité *pré-phénoménale*, *pré-immanente*, de l'autre – une *positivité* qui est marquée par le sceau de la *négativité* qui avait occupé Richir dans *De la négativité en phénoménologie* (2014) et qui permet de comprendre pourquoi, aux yeux de Richir, l'attitude phénoménologique rigoureusement maintenue rend impossible un retour à la naïveté de l'attitude naturelle.

3) Le troisième point – qui est peut-être le plus subtil, voire le plus difficile – concerne le rapport entre la phénoménologie (richirienne) et l'*ontologie*. Comme la note éditoriale rappelée plus haut l'affirmait sans ambages, Richir considère que le champ phénoménologique s'étend largement au-delà de celui « de l'un ou l'autre projet ontologisant ». Par « l'un ou l'autre », il faut d'abord entendre, cela va de soi, le projet *heideggérien* et peut-être, mais dans tous les cas *autrement*, celui de Levinas. L'arrière-fond a ici toutefois une portée systématique qui va bien au-delà d'un débat polémique avec les auteurs de *Sein und Zeit* et d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. C'est qu'il s'agit pour Richir de régler ses comptes avec la tradition philosophique reposant sur l'*argument ontologique*. Au centre de ce règlement de compte est la notion du *simulacre*.

Concernant la *positivité en régime phénoménologique*, nous disions à l'instant qu'elle était marquée par le sceau d'une négativité. Or, traditionnellement, et c'est évidemment à la tradition (notamment platonicienne) que Richir s'adresse ici, l'être qui est entaché de négativité, de non-être, s'appelle « l'apparence (*Schein*) ».

Les phénoménologues, avant tout ceux de la deuxième génération de phénoménologues (de langue française), ont souvent joué sur la polysémie de l'apparence, du *paraître*, de l'*apparaître*, entre l'apparition et l'apparaître, d'un côté, et la simple apparence ou l'illusion, de l'autre. C'est précisément à l'endroit de cette équivoque, de cette ambiguïté, que se place aussi Richir. Mais il va plus loin, il en dégage un sens phénoménologique profond. L'essentielle difficulté qui caractérise la *positivité* en régime phénoménologique, c'est le fait qu'aucune réalité pré-donnée, aucune objectivité préétablie, aucun être en soi ne saurait servir d'échelle à l'aune de laquelle se mesurerait la *Stimmigkeit* (que l'on pourrait traduire par *adéquation*, si l'on avait le droit de se référer au cadre traditionnel de la vérité-correspondance) de la positivité phénoménologique. Du coup, celle-ci est *en permanence* menacée d'être *illusoire*. Dit autrement, la positivité donne partout lieu à des *apparences de la positivité*. L'exploitation radicale de cette idée a été tentée au moins deux fois dans l'œuvre richirienne : dans ses *Recherches phénoménologiques* et, plus puissamment encore, à partir de *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, où la *phantasia* (dans ses rapports subtils et intimes aux transpositions *imaginatives*) se substitue au lexique de l'apparence, de l'illusion, du simulacre.

Les conséquences ontologiques de ce qui vient d'être affirmé permettent de comprendre la critique richirienne de l'*argument ontologique* de la tradition métaphysique : Richir ne traque pas simplement cet argument chez Anselme, Descartes ou Leibniz afin d'en dénoncer l'influence sur la tradition philosophique moderne, mais il affirme tout bonnement que *toute assumption d'un être ou d'êtres relève du simulacre* ! Il n'y a pas d'un côté l'être et de l'autre côté l'apparence ; aussi le passage de la phénoménalité comme rien que phénoménalité à un être transcendant, voire même corrélatif, est-il, à ses yeux, totalement inacceptable. Comprendre Richir implique de comprendre sa conception de la *réalité*, et comprendre cette dernière requiert de généraliser, en toute radicalité, la mise hors circuit – une fois pour toutes et à jamais – de tout argument ontologique. Aussi le *phénomène* et le *phénoménologique* ne relèvent-ils pas simplement de l'inapparence, mais également, et en toute rigueur, du non-être (car l'être est toujours caractérisé, pour Richir, d'une certaine « fixité »).

2. À propos de la *phénoménalisation* chez le jeune Richir

Or, ce dernier point apparaissait très tôt déjà, chez Richir, dans ses *notes* (encore inédites jusqu'à ce jour) *sur la phénoménalisation*. Voyons à présent quelle autre perspective celles-ci ouvrent eu égard au sens et au statut du phénoménaliser.

Que veut dire *phénoménalisation* ? On peut mettre en évidence différents *motifs* qui la déterminent fondamentalement et qui trouvent leur origine dans les premières lectures richiriennes de Husserl et de Heidegger³.

Concernant Husserl, Richir affirme, dans *Le problème de la phénoménalisation*, que celle-ci doit être considérée comme étant en lien avec l'idée d'*horizon* défini 1) comme idée au sens kantien et 2) comme forme vide (ni présente, ni absente ; et infinie, c'est-à-dire n'étant pas l'objet d'une intuition finie), donc comme forme vide recueillant les apparitions *en vue* des apparaissants.

D'après Heidegger, en revanche, la phénoménalisation pense le mouvement du cercle de la précompréhension (au sens de la vision [*théôria*] platonicienne). Ce mouvement consiste (au niveau de l'ustensilité, donc des *choses* de la vie quotidienne *avant* leur objectivation théorique et gnoséologique) à pré-saisir dans la voyance (intuition) la façon dont « l'étant vient à être étant, par quoi l'étant vient à paraître, i.e. à être révélé (découvert) dans son être. Ainsi, Heidegger parvient-il à *thématiser* le cercle de la vision, en ce que le dessin de ce cercle (son *inscription*) est ce qui est constitutif de l'être-là. La compréhension [...] de ce cercle ouvre alors, dans le mouvement de le dé-crire (i.e. dé(s)crire) la question du sens de l'être, en tant que ce mouvement 'est' le mouvement par lequel l'être dessine en son cercle le site en quoi viendra à paraître l'étant »⁴.

Richir se propose alors de s'attaquer à la tâche suivante (annoncée dans cette même note du 12 janvier 1969) :

En d'autres termes, Heidegger se meut *toujours déjà* dans le cercle. *Ce qui reste impensé, c'est le TRACEMENT du cercle, c'est-à-dire le mouvement qui phénoménalise*, mouvement aveugle non finalisé (même pas par l'ustensilité) par quoi le finalisé (l'habitation mondaine) vient à être.

Ceci pose la difficile question d'un *avant* et d'un *après*. En tant que cet « avant » est « avant la finalité », il est sans temps et sans espace, il est non-sens, zéro de sens, *rien* informel. Le problème est donc celui de l'instauration de la finalité, c'est-à-dire de l'« invention » de l'outil⁵.

Richir entrevoit alors deux *directions* possibles pour penser la phénoménalisation – celle de Max Loreau, et celle de Derrida. Pour le premier, il faut parvenir à penser « hors du cercle ». Deux *assises* sont ici envisageables : l'homme-singe qui a inventé l'outil et l'artiste (créant des formes nouvelles), tous les deux ne possédant

³ Cf. le texte du 12 janvier 1969 dont le titre est « Le problème de la phénoménalisation ».

⁴ *Idem*. On remarque ici le rôle prépondérant de l'écriture (motif éminemment derridien).

⁵ *Idem*.

rien. Derrida vise, quant à lui, « la pensée de l'écriture ou plutôt la pensée *comme* écriture, comme jeu du *différer* qui est comme tel l'instauration de la trace, et de là, de la présence. Donc, le *jeu du différer* comme opération de phénoménalisation »⁶.

Mais ici Loreau intervient à nouveau : Comment passer en effet du jeu chaotique (*i.e.* de l'effervescence non finalisée du *corps*, du règne *absolu* de la *maladresse* et du balbutiement-babillage) au jeu du différer, c'est-à-dire du chaos d'éléments au *jeu de la mise en réserve* ? Autrement dit, comment penser la *première trace* ? Comment le *hasard* se (trans)forme-t-il en non-hasard, en instauration du *circuit* du *sens* par lequel le geste délié se lie en geste finalisé dans et par l'outil ? Richir voit surgir ici un problème fondamental :

Celui de *l'avant et de l'après*, celui de la « *première* » *trace*, ce qui pose le problème de la *genèse*, qui est tout à fait négligé par Heidegger (celui-ci reste [pour Richir] un penseur de l'Histoire, sous le chef de l'historialité de l'Être qui apparaît comme l'histoire (le destin : *Geschichte* – *Geschick*) des possibles, le déploiement et le développement herméneutique du cercle) et celui de la *temporalisation*.

C'est sans doute encore penser métaphysiquement que de chercher une « *première trace* », c'est-à-dire faire de la trace une présence. Il ne s'agit pourtant moins de cela que d'une recherche des « *conditions de possibilité* » de la trace, c'est-à-dire, d'abord, une recherche portant sur la *logique* de la trace, celle-ci se mouvant dans un cercle de style heideggérien, puisque l'établissement de la logique de la trace présuppose la trace. Ce qu'il faut penser, c'est le *devenir-trace de la trace*, la mise en économie du jeu.

À ce point de vue, la théorie de la réduction phénoménologique contient sans doute « en creux », en un « point » de son articulation, ce devenir-trace quand Husserl passe, d'un geste qui reste tout à fait impensé, du *jeu du monde* (le *chaos d'esquisses*) à l'*absolu transcendantal*. Il faudrait *radicaliser* cette « fiction », éliminer le présupposé d'une conscience transcendantale, donc creuser, davantage encore, ce qui est entrepris dans mon mémoire.

Peut-être faudrait-il dégager, dans le « creux » des recherches génétiques de Husserl, une problématique radicale de la *genèse* qui permettrait d'accéder à une pensée du devenir-trace de la trace, de la *transgression* par laquelle le hasard *devient* sens (cf. *Méditations cartésiennes* : « c'est l'expérience, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son sens »).

Le problème de l'« invention de l'outil », de l'instauration d'une finalité (dans le geste discipliné par, pour, et dans l'outil) passe donc par le problème de la *phénoménalisation* et de la *temporalisation*. C'est aussi le problème de l'« *origine* » de l'écriture.

En effet, on peut ici esquisser la « régression » vers les « origines » que tente Derrida. L'écriture elle aussi fut pensée comme un *instrument* (et encore par Heidegger dans *Sein und Zeit*, cf. p.168, et plus généralement, les §§ 34–35). La question de la naissance

⁶ *Idem.*

de l'outil est donc « analogue » à la question de la naissance de l'écriture. Il faut donc déconstruire le côté « instrument » de l'outil, y déceler « l'instauration » de la trace, « l'archi-mouvement » de l'archi-écriture. L'outil est « simultanément » instauration de la trace et d'une finalité.

Peut-on penser la trace sans l'inscrire dans un cadre de finalité ? Tout est là?

Or, Loreau prend précisément pour point de départ la pensée non finalisée qui se finalise en se traçant dans l'art (ce qui exige de « déconstruire la pensée heideggerienne de l'art, voir en quoi son point de départ dans l'ustensilité lui fait 'manquer' le délire dubuffétien d'*inscription* graphique »). Mais il reste ici pour Richir encore trop *proche* de Platon.

Les réflexions de Richir vont alors dans le sens d'une *réduction radicalisée*, capable de déraciner la *Weltapperzeption*, afin d'accéder à un type de phénoménalisation en deçà de toute métaphysique ou onto-théologie.

Une autre idée essentielle, concernant la *phénoménalisation* – peut-être la plus importante –, se trouve dans l'*Exposé succinct de l'état actuel de nos recherches* (du 20 au 24 janvier 1969). Dans ce texte de tout premier ordre, Richir revient sur son mémoire de Licence de 1968 (intitulé *La fondation de la phénoménologie transcendantale (1887-1913)*, dont un exemplaire se trouve à la bibliothèque des Archives Husserl de Leuven) et identifie ce qu'il appelle le *problème phénoménologique* (que l'on trouve autant dans l'introduction au volume II des *Recherches Logiques* – texte essentiel pour Richir – que, *formellement*, dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel⁸). La problématique générale est la suivante : il s'agit, pour Husserl, de clarifier les concepts logiques afin de pouvoir livrer, sur cette base, un fondement apodictique à la logique. Or, un tel fondement ne saurait être trouvé que dans le *Bewusstseinsserlebnis* (vécu de conscience) dans lequel le concept logique est visé. Est du coup requise une *description pure* de ce vécu. Citons alors le passage essentiel dans lequel le *problème phénoménologique* évoqué à l'instant trouve sa formulation la plus expresse (et qui anticipe toute l'œuvre suivante de Richir au moins jusqu'aux *Méditations phénoménologiques*) :

⁷ *Idem.*

⁸ Pour la réception richirienne de Hegel, la lecture de Max Loreau de la *Phénoménologie de l'esprit* fut essentielle ; voir Loreau Max, « Lecture de l'Introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel », in *Textures*, 69/5, pp. 3–34 (cet article a été reproduit dans *En quête d'un autre commencement*, éditions Lebeer Hossmann, Bruxelles, 1987, sous le titre : « L'introduction à la phénoménologie de l'esprit de Hegel », pp. 11–42) ; Loreau Max, « Hegel et le corps récalcitrant (Lecture de la 'Certitude Sensible', chapitre 1er de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel) », in *Textures*, 70/7-8, pp. 55–102 (cet article a également été reproduit dans *En quête d'un autre commencement* sous le titre : « Hegel et le corps récalcitrant (La certitude sensible) », pp. 43–89).

Pour que la description du vécu soit pure, c'est-à-dire pour que rien de ce qui est à expliciter ne soit présupposé dans la description [c'est là un mot d'ordre formulé explicitement dans l'introduction au volume II des *Recherches logiques*], il faudrait que l'intuition du vécu à décrire ne soit en rien contaminée par l'intuition préalable de l'idéalité logique visée par le vécu ; il faudrait que le regard intuitif portant sur le vécu puisse se séparer purement du regard portant sur l'idéalité, donc que le regard se *dédouble* de manière à ce que l'une de ses parties soit rigoureusement indépendante de l'autre. Or, c'est là une position impossible : si le regard qui porte sur le vécu *ne sait plus* que ce vécu est précisément le vécu en lequel l'idéalité à clarifier est visée, *plus rien* ne permet de voir que l'acte de pensée à décrire est l'acte de pensée *de* cette idéalité. Autrement dit, la corrélation entre le vécu et l'idéalité est brisée et la description phénoménologique perd sa signification qui est précisément de clarifier l'idéalité visée. Ce[la] a pour conséquence que le vécu n'acquiert sa *signification* que grâce à l'idéalité à laquelle il se rattache. Cette idéalité fonctionne donc comme la lumière qui éclaire le vécu en lui donnant forme et sens, si bien que le projet phénoménologique se renverse : ce qui était pré-appréhendé comme fondement [= le vécu] paraît bien n'être que fondé [par l'idéalité]. Ce[la] montre que la description phénoménologique qui est mise en œuvre dans les *Recherches [logiques]* se meut dans un *cercle* : ce n'est que grâce à une pré-vision de l'idéalité à clarifier que la clarification est possible, ce qui est à clarifier est toujours déjà présupposé dans la clarification. Ce qui doit se trouver à la fin (l'idéalité clarifiée) est toujours déjà au début. L'idéalité joue donc le rôle d'*archè* et de *telos*. C'est parce que l'idéalité est toujours déjà *pré-vue* qu'elle peut finaliser la description phénoménologique du vécu. Si l'on y réfléchit, ce cercle est le cercle de la métaphysique telle qu'elle fut inaugurée par les Grecs : la vérité, comme bonne vision de l'*eidos*, comme exactitude du regard (*orthotes*, Platon, *République*, 515d), comme *homoiôsis*, accord de la connaissance et de la chose elle-même, ne peut *se réaliser* (c'est-à-dire répondre à son critère) que si l'on a déjà préalablement en vue ce qu'est cette exactitude et cet accord, donc seulement si l'*eidos* a déjà été pré-vue. C'est pourquoi nous baptiserons ce cercle *cercle de la pré-vision*. Le *paradoxe* est que Husserl maintient l'exigence contradictoire de décrire le vécu sans regarder l'idéalité visée dans le vécu. C'est cette situation paradoxale qui l'amena à mettre au point la théorie de la réduction phénoménologique. Sans qu'il soit possible de rentrer ici dans les détails, disons simplement que cette exigence contradictoire permet de rendre compte du caractère paradoxal de la réduction – qui, à notre connaissance, n'a jamais été repéré comme tel par les « exégètes » de Husserl – qui est la « mise hors circuit » : celle-ci n'est ni suppression – révocation cartésienne – ni néantisation, mais mise hors du circuit de la pensée, mise hors jeu. Par là, l'idéalité n'est pas rejetée dans l'absence, mais elle n'est pas non plus maintenue rivée [?] dans la présence, elle « flotte » dans une sorte d'entre-deux de la présence et de l'absence, où elle fonctionne comme un pôle vide ni présent ni absent qui *donne sens* au vécu.

De la sorte, l'objectivité idéale réduite (qui, après l'extension du domaine phénoménologique au-delà du domaine logique, recouvre tous les types d'objets) se donne, dès 1907 (dans *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana*, B-II) comme une *forme vide* située à l'infini – inaccessible à l'intuition finie – indéfiniment remplissable par ce que donnent à voir les intuitions finies. C'est donc le *telos* d'un remplissement parfait d'une forme vide qui *donne*, selon Husserl, *sens* à l'objectivité⁹. Autrement dit, un étant n'est étant que dans la mesure où il s'inscrit dans le sillon pré-inscrit par l'anticipation d'un idéal (celui de la forme parfaitement remplie, donc accessible parfaitement à une intuition finie dans une présence rejetée à l'infini). Ce[la] permet de comprendre que pour Husserl, ce qui rend possible l'intuition finie, c'est l'*anticipation d'horizons* (de remplissement) dans le sein desquels l'étant vient à paraître. La constitution de l'étant est constitution d'une téléologie. C'est le sens de l'intentionnalité chez Husserl.

2) Notre problème

Notre problème, dont nous comptons tenter l'éclaircissement est celui-ci : Est-il possible de penser la *venue* au paraître de l'étant (ce que nous appellerons désormais la *phénoménalisation* de l'étant) sans l'inscrire dans le sillon préalablement pré-écrit par un horizon qui finalise le paraître ? La pré-écriture de ce sillon est-elle nécessaire au sens ? La phénoménalisation présuppose-t-elle toujours une finalité ? La phénoménalisation est-elle nécessairement production d'un apparaître *en vue de* ? Est-il possible de « sortir » du cercle de la pré-vision ?

Richir met ici en évidence le conflit entre le mot d'ordre d'absence de tout présupposé et l'anti-psychologisme, à savoir l'idée que le vécu *de* l'idéalité (qui est à clarifier) n'est pas auto-suffisant (c'est-à-dire qu'il doit *savoir* de quoi il est le vécu, qu'il n'obtient sa *signification* que grâce à ce dont il est le vécu). À lire le *problème* de Richir, on s'aperçoit que son idée consistant à déconnecter *phénoménalité* et *eidéticité*, mainte fois affirmée tout au long de son œuvre, est déjà présente dans ce texte de 1969.

Le projet est donc d'échapper au cercle de la pré-vision. Pour ce faire, il ne suffit pas de « balayer la tradition par la pensée pour y échapper ». Aussi, Richir envisage-t-il dans un premier temps une « déconstruction de la tradition ». Celle-ci s'effectue moyennant la lecture de textes *privilegiés* (il se réfère ici une fois de plus à Husserl et à Heidegger).

Pourquoi cette *déconstruction* ? Parce que les *scripteurs* (il est intéressant de remarquer qu'il ne dise pas *auteurs*) ont tendance, pour donner une cohérence à leur système, à *effacer des possibles*. Pour Richir, il s'agit de les « exhumés » afin d'ouvrir « la possibilité de nouvelles réponses ». Cependant, il faut éviter le danger

⁹ Dans le texte de Richir, il y a ici un point d'interrogation.

de retomber dans le cercle de la pré-vision. Aussi vise-t-il une « pensée non verrouillée » (l'horizon d'une question constituant le verrou d'une pensée). Son projet consiste ainsi dans « une pensée du *mouvement de déverrouillage*¹⁰, c'est-à-dire une pensée de l'*écriture* philosophique ». Richir de récapituler : « Bref, nous serons amenés progressivement – dans le mouvement même de notre recherche – à désinscrire l'anticipation de *notre* horizon, à éprouver toujours plus le *sens* de notre question (à étudier la corrélation générale entre le but recherché et ce qui donne sens à la recherche). » La démarche qu'envisage Richir se déploie en trois temps.

1) *Première thèse* (en partant de Husserl) : L'anticipation de la subjectivité transcendante – qui, en tant que présence absolue s'inscrit dans le sillon pré-écrit par l'horizon du temps – était sans doute ce qui a condamné Husserl à *laisser passer* ce que Richir nomme la *phénoménalisation*. Donc, le maintien de la subjectivité transcendante en tant qu'elle s'inscrit dans un horizon temporel de la *présence* constitue l'obstacle à une pensée adéquate et appropriée de la phénoménalisation. Il s'agira ainsi de mettre à l'épreuve le concept d'horizon et de procéder à la déconstruction de la métaphysique.

2) Le caractère *irréductible* de l'horizon se doit d'être questionné. Cela donne deux nouvelles directions. La deuxième partie traite d'abord de Heidegger, la troisième de nouveau de Husserl.

La pensée heideggérienne de la phénoménalisation s'esquisse, pour Richir, dans la *Kehre* opérée dans *Vom Wesen der Wahrheit* (1930).¹¹ *Deuxième thèse* : Heidegger échappe certes au cercle de la pré-vision, mais il reste enfermé dans un autre cercle, que Richir appelle le « cercle ontico-ontologique » et selon lequel tout étant vient se loger dans « l'horizon de l'être ». Cette pré-écriture de la différence ontico-ontologique fait problème aux yeux de Richir. Heidegger effacerait la question du *tracement* de la différence ontico-ontologique. Il y aurait une *collusion secrète* entre la phénoménalisation telle que la pense Husserl et la phénoménalisation telle que la pense Heidegger, « cette phénoménalisation consistant 'formellement' en l'ouverture d'une différence entre un pôle plein présent (l'étant) et un pôle vide ni présent ni absent (l'horizon husserlien, l'être heideggérien) ».

On entr'aperçoit déjà certaines réserves de Richir à l'égard de Heidegger (qui ne cesseront par la suite de s'accroître), car il préconise de « pousser le langage ontique-métaphysique jusqu'au bout, en radicalisant la rigueur au maximum afin de le [= ce langage ontique-métaphysique de Heidegger] faire éclater ».

¹⁰ Dans le manuscrit, nous lisons « mouvement de verrouillage », mais étant donné le contexte, il s'agit manifestement d'une erreur.

¹¹ Richir nomme également : *Sur la question de l'être* (1955), *Identité et différence* (1957) et *Temps et être* (1962).

3) Enfin, il convient de lire, aux yeux de Richir, les textes de Husserl qui traitent du problème du *tracement de l'horizon* (articulant la question des horizons, de la téléologie et de la temporalisation). Il s'agit toujours du même problème circulaire (appliqué cette fois à la problématique du temps) : comment rendre compte de la temporalité originaire sans se donner d'avance un horizon temporel ? Les textes à mobiliser à ce dessein sont : le Manuscrit A VII (*Theorie der Weltapperzeption*) ; le Manuscrit E III (*Universale Teleologie*) ; les Manuscrits B III 3 et K III 11 (*Phänomenologische Rekonstruktion = phänomenologische Archäologie*) ; et enfin les Manuscrits C (dans le but de penser ensemble la phénoménalisation et la temporalisation). Ce troisième point reste à l'état de projet. Il faudrait peut-être y ajouter les *Manuscrits de Bernau* (dont Richir ne pouvait évidemment pas disposer à l'époque), afin de dégager une *troisième thèse* qui consisterait dans l'articulation entre la temporalisation originaire et une pensée de l'origine, de la genèse, qui ne part pas de la *présence* et qui évite ainsi la « pré-scription de l'horizon du temps ».

Quelques mois plus tard, le 20 mars 1969, visiblement sous la forte influence de Derrida, Richir esquisse des réflexions intitulées *Leiblichkeit du langage – Phénoménalisation*. Citons, pour clore ces analyses, le passage suivant qui cherche à rendre compte de la phénoménalisation en insistant d'une autre façon sur le lien décisif entre *phénoménalisation* et *écriture* :

Un langage sans *Leiblichkeit*, i.e. un langage qui s'efface devant ce qu'il signifie, [devant] ce qu'il re-présente et donne à *voir*, est un langage qui *transcrit*, qui ne phénoménalise pas, c'est-à-dire qui ne présente pas, mais précisément qui représente quelque chose qui est déjà présent, i.e. *déjà phénoménalisé*. [...]

Pour que le langage *phénoménalise*, il ne doit avoir rien à dire, il ne doit *rien exprimer*. C'est l'*écriture*, au sens que Maurice Blanchot donne à ce mot, ou encore R. Barthes (l'écrire intransitif : *l'écrire qui n'écrit rien*). Pour ainsi dire, un langage qui s'engagerait sans vouloir dire quelque chose qui lui est extérieur, serait *condamné à phénoménaliser*. On ne peut donc dissocier *pensée* de la phénoménalisation et *langage* de la phénoménalisation. La phénoménalisation ne s'exprime pas dans un langage, la phénoménalisation *s'écrit* – au sens que lui donne Derrida (archi-écriture) – *la phénoménalisation est diction*.

Cette deuxième perspective – qui met donc en avant un mode du phénoménaliser différent de toute forme d'expression *sur* ou *à propos de* l'étant – n'est pas le dernier mot de Richir à propos de l'élimination d'une approche ontologique en phénoménologie – tant s'en faut. Il y a aussi un mode du phénoménaliser susceptible d'*exprimer* une logique interne, une *cohérence*, dans la processualité du *sens se faisant*, en général, et dans l'œuvre de Richir, en particulier, *qui, toutefois, ne*

dévoile pas un nouveau contenu conceptuel (c'est en cela que consiste cette proximité avec la perspective éliminant l'ontologie). Aussi convient-il à présent de faire un pas au-delà et d'intégrer, dans ces analyses, certains développements tardifs de Richir, en nous demandant quels sont le rôle et la fonction de l'*architectonique* dans sa méthodologie.

3. Phénoménalisation et architectonique

Au fond, l'acception richirienne de l'*architectonique* n'a que peu de choses à voir avec celle de Kant, même si, bien entendu, elle en provient. Tout d'abord, Richir est loin de revendiquer un caractère *systématique* de la phénoménologie (cf. l'*architectonique* comme *art des systèmes*), et surtout, il ne partage pas l'aspiration *scientifique* de Kant (rappelons que Kant définissait l'*architectonique* aussi comme la « doctrine [de ce qui relève] du scientifique (*Lehre des Scientifischen*) »). Néanmoins, il s'y réfère et ce, à travers son ancien doctorant Frank Pierobon.

Richir s'est toujours exprimé avec beaucoup de respect sur les travaux de ce dernier sur Kant, et il est évident que l'usage qu'il en a fait lui doit beaucoup. Mais comme il l'a lui-même dit dans ses conversations avec Sacha Carlson dans *L'écart et le rien*, même s'il a pris beaucoup d'intérêt à l'idée d'une « 'organisation' *a priori* » de l'esprit *humain* par une *architectonique*, il ne voulait ni ne pouvait adhérer au *fantasme* plus général, voire extrapolé, « d'une *architectonique* qui existerait *a priori* » (ER, p. 192). Qu'est-ce qui le gênait, au fond, dans cette conception-là de l'*architectonique* ? La fidélité à sa propre *pensée du mouvement*. L'*architectonique* au sens richirien ne saurait être *statique*, elle est mobile et dynamique. Mais qu'est-ce qui est exactement mobile et dynamique là-dedans ? Nous le comprenons en précisant les termes de *tectonique* et d'*archè*. Richir entend par « *tectonique* » un ensemble de mouvements – qui sont autant de « recouvrements » que de « renversements » ou de « retournements » – des *registres architectoniques* qui ne sont pas des « couches » (il ne s'agit point là de « stratigraphie »), mais mettent en jeu des « *archai* », c'est-à-dire, au fond, des complexions notionnelles et conceptuelles qui font « tenir » cet « art [et non la science !] des systèmes ».

Pendant, il ne faut pas s'arrêter là. Cette compréhension de l'*architectonique* a aussi une répercussion sur le mouvement de l'*œuvre* de Richir, sur ses systèmes de coordonnées fondamentales – et donc sur les champs élémentaires de sa *refonte* de la phénoménologie. En général, on distingue parmi ces champs d'intérêt élémentaires de Richir ce qui relève du *symbolique* (de l'institution symbolique) et ce qui se réfère au *phénoménologique*. Or, à notre avis, et c'est cette nouvelle

hypothèse que nous proposons de soumettre à la discussion, la notion d'*architectonique* peut aussi servir à délimiter de façon judicieuse une période importante de la production philosophique de Richir – la dernière qui s'est amorcée avec les *Fragments phénoménologiques sur le langage* de 2008, dans laquelle le mouvement de pensée de Richir se présente encore sous un autre jour. Le lecteur constate en effet que le style de Richir s'est énormément libéré dans ce livre (ainsi que dans les cinq autres qui vont encore suivre [*La contingence du despote*, *Variations sur le sublime et le soi*, *Sur le sublime et le soi – Variations II*, *De la négativité en phénoménologie* et *Propositions buissonnières*]) : il abandonne les explications détaillées de textes, il se livre à des développements totalement personnels, et même dans les titres, on constate une sorte de *dissolution* – de *fragments*, à *variations* pour finir avec des *propositions*. Et un point est ici absolument décisif : Richir ne procède plus à de nouvelles analyses (ce qui n'exclut pas l'introduction de concepts inédits), mais il laisse littéralement le sens *se faire* de manière à ce qu'il déploie ses *conséquences sous-jacentes*. Cela inclut en particulier l'idée que l'architectonique permet d'éviter l'aporie d'un « langage sans *Leiblichkeit* » qui s'effacerait devant ce qu'il signifie.¹² Et ce qui est fort intéressant là-dedans, c'est que la mise en place de cette *cohérence* (de ce qui a été pensé de façon tacite) et de cette *aspérité* de l'écriture (à l'encontre d'une écriture lisse servant exclusivement à la communication du pensé) a un sens proprement phénoménologique et ne se limite nullement à une sorte de *déduction* à partir de ce qui a été posé antérieurement. On pourrait même aller jusqu'à dire – telle et donc notre hypothèse – que l'architectonique constitue un *mode original et inédit de la phénoménalisation*.

Dès lors, l'architectonique se présente aussi comme un moment très important du mouvement de pensée de Richir dans son ensemble : elle commande la cohérence ultime ou, plus exactement, elle donne lieu à des enchaînements et aussi, par moments, à des connexions entre des concepts, ce qui exige justement, par moment, de procéder à l'introduction de nouveaux concepts (qui consistent dans une *explicitation* [non une *déduction*, nous insistons] de ce qui a été mis en place auparavant) – on peut citer par exemple, à ce propos, l'« élément de l'intelligible » ou le « sublime négatif ». L'architectonique constitue ainsi non seulement la *cohérence interne* des élaborations richiriennes, mais elle désigne également un moment fondamental dans l'œuvre publiée de Richir en ouvrant un troisième champ à côté de ce qui est sous le signe du symboliquement institué et du phénoménologiquement dévoilé.

¹² Nous remercions Jean-François Perrier de cette remarque tout à fait pertinente.

Concluons. D'une manière générale, la problématique fondamentale de la fonte richirienne de la phénoménologie transcendantale concerne le rapport de l'*apparaître*, ou encore du *phénomène* et de sa *phénoménalisation*, à l'*être*. Dans l'œuvre richirienne, on peut mettre en évidence deux tendances à ce propos, qui souvent se déploient *en parallèle*. La première tendance fait part d'une profonde *dissociation* entre le paraître et l'être, elle défend la thèse d'une sorte d'élimination de l'ontologie en phénoménologie. La seconde tendance, au contraire, affirme qu'il est possible – et même nécessaire ! – de rendre compte de l'être dans et à travers la phénoménalisation. La présente étude s'est pleinement inscrite dans la *première* tendance.¹³ Elle a mis en évidence trois perspectives possibles. Premièrement, elle a montré que pour Richir toute assumption d'être, en phénoménologie, relève du *simulacre*. Deuxièmement, elle a mis en avant l'idée que le phénoménaliser ne doit pas être conçu comme un *exprimer* (sur ou à propos de quelque chose), mais relève d'une autre forme du *faire apparaître* (par exemple de l'*écriture*). Enfin, troisièmement, elle a fait voir en quoi l'*architectonique* peut présenter une forme de phénoménalisation qui, là encore, ne vise pas un étant objectif, mais une *cohérence interne* du sens (et d'une œuvre) en train de se faire. Or, ces deux perspectives fondamentales – l'une qui élimine, l'autre qui promeut une certaine acception de l'*être* – ne sont peut-être pas inconciliables. C'est ce qui a été pointé très judicieusement par Patrice Loraux à travers son idée de l'« irréductible »¹⁴, laquelle reprend autrement une conception développée plus haut – à savoir le *zigzag* entre deux acceptions de la *positivité*, celle au-delà de la fluidité de l'apparence (ou de la phénoménalité) et celle, la plus enfouie (donc dans un *en-deçà*), qui *fixe* cette fluidité, mais non pas pour la *pétrifier*, mais pour rendre possible son accès et sa schématisation. Ultimement, ce rapport fait d'ailleurs également écho à la conception richirienne du *Soi* qui se tient à son tour dans la tension entre une fluidification et une fixation nécessaire, pour que le procès du *sens se faisant* puisse se déployer de façon rigoureuse en régime phénoménologique.

Alexander Schnell est professeur de philosophie à l'Université de Wuppertal. Il y dirige l'Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie (ITP) et les Archives Marc Richir (MRA). Publications (sélection): *En deçà du sujet. Du*

¹³ Pour la seconde, et en particulier en ce qui concerne le « double mouvement de la phénoménalisation » dans « Le rien enroulé » (paru en 1970) de M. Richir, cf. notre article « Marc Richir et la métaphysique », in *Annales de Phénoménologie – nouvelle série*, n° 18/2019.

¹⁴ Voir Loraux Patrice, « Pour n'en pas finir », in *Annales de phénoménologie*, n° 15/2016, pp. 7–14. Cf. aussi, sur ce point, notre étude « Réflexions sur le 'mouvement de pensée' de Marc Richir », in : Arrien, S. -J., Perrier, J.-F. et Hardy, J.-S. (Ed.), *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, Paris, Hermann, coll. « Rue de la Sorbonne », 2019.

temps dans la philosophie transcendantale allemande, « Epiméthée », Paris, PUF, 2010; *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, *Orbis Phaenomenologicus* (Studien), n° 24, 2011; *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Brüssel, Ousia, 2011; *En voie du réel*, Paris, Hermann, “Le Bel Aujourd’hui”, 2013; *Qu’est-ce que le phénomène?*, Paris, Vrin, 2014; *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, “Le Bel Aujourd’hui”, 2015; *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, A. Schnell (éd.), Paris, Hermann, 2017; *Qu’est-ce que la phénoménologie transcendantale?*, Grenoble, Millon, 2020.

CIRCULARITÉ ET FONDATION TRANSCENDANTE CHEZ LE JEUNE RICHIR. RICHIR AVEC FICHTE, KANT ET HUSSERL

SACHA CARLSON

Abstract:

This article seeks to highlight the two founding moments of Richirian architectonics, when, in his early works, he sought a foundation for his own phenomenological approach. The first moment can be found in his work from 1979, *Le rien et son apparence*, which consists of an interpretation of the first version of Fichte's Doctrine of Science (1794–95). We show first that it is by reading Fichte that Richir finds a first basis for his thought; and then we show also that it is in the very depths of the text of the *WL* that Richir finds the question of a phenomenological imagination, which he will not cease to develop in his later works, also drawing inspiration from Kant and Husserl. The second moment is found in the *Recherches phénoménologiques* (1981–83), where it is the revival of the Kantian theme of transcendental illusion that allows Richir to found his approach as a paradoxical mathesis of instability.

Dans ce cadre problématique [scil. celui de la question de l'intersubjectivité en phénoménologie et chez Husserl] où, d'une certaine façon, la phénoménologie husserlienne se rejoue dans son entier, il n'est pas surprenant que la problématique de la primordialité et du *Leib* primordial ait été presque toujours mal comprise – cela, d'autant plus que, selon les modes intellectuelles de l'époque, il était de bon ton de “déconstruire” toute possibilité d'attestation de l'originaire, mais dans la croyance fautive ou naïve (“métaphysique”), qu'attester de l'originaire était du même coup céder à l'illusion d'une archè dont tout le reste eût dû découler. Il ne nous revient pas, ici, de montrer que c'est là une fautive lecture de la phénoménologie (et en particulier de celle de Husserl), qui confond *Fundierung* phénoménologique, *Stiftung* d'un registre architectonique sur la base d'un autre registre architectonique et *Begründung* métaphysique – où le registre “fondé” devrait être “dérivé” (par quelque moyen logico-ontologique) du registre “fondateur”. Ainsi, était-il aussi facile qu'erroné de prétendre que le primordial husserlien et le *Leib* primordial étaient un “mythe” ou une “illusion” métaphysique – dans l’“esprit du temps”, certes, mais sans comprendre que sur ce point celui-ci était faux de part en part¹.

¹ Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité* (Grenoble, Jérôme Millon, Coll. Krisis, 2004), pp. 272–273.

Introduction

Il suffit de parcourir, ne fût-ce que rapidement, les titres des différents ouvrages de Marc Richir², pour s'apercevoir que l'idée de fondement y est prégnante : il y est tantôt question de fondement (au singulier comme au pluriel³) ou de fondation⁴, tantôt de « nouvelles fondations »⁵, de « refondation » ou de « refonte »⁶. Or la prégnance d'un tel thème ne peut manquer d'étonner, tant il se démarque des questions caractéristiques du contexte philosophique ambiant, lorsque Richir élaborait sa propre pensée : l'époque n'était-elle pas à l'exercice du soupçon par rapport à toute instance fondationnelle, que ce soupçon s'exerçât sous la forme d'une critique logique du langage dans une perspective dite analytique, ou qu'il se déployât plutôt comme une critique de l'onto-théologie classique, le plus souvent sous la forme d'une *déconstruction* de la métaphysique et de son histoire ? Après la mort de Dieu, n'avait-on pas célébré la mort de l'Homme lui-même, le reléguant, dans une approche se revendiquant tout à la fois de Heidegger et des sciences dites humaines, à la seule place vide d'un « signifiant zéro » ?

Comment comprendre alors cette attention appuyée de Richir à la question du fondement, par où il semble remonter le courant de toute son époque ? Peut-être pourrait-on objecter que dans les expressions évoquées, la question du fondement

² Pour une présentation globale de l'œuvre de Marc Richir en français, on peut se rapporter aux textes suivants : Richir Marc, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015 ; Schnell Alexander, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011 ; Alexander Robert, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013 ; Forestier Florian, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, coll. « Phaenomenologica », 2014 ; Carlson Sacha, « L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 34, 2010, pp. 199–360. On pourra consulter, en espagnol, les travaux importants de Pablo Posada Varela sur et à partir de Richir. Citons entre autres : « En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir », in *Eikasia* 40, 2011, pp. 239–290 ; Pablo Posada, « Fenómeno, phantasia, afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir », in *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, Año 1. No. 1. Febrero de 2016, pp. 91–114 ; « Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir », in *Revista filosófica de Coimbra*, n° 46 (2014), pp. 397–428.

³ *Au-delà du renversement copernicien* (La Haye, Martinus Nijhoff, coll. Phaenomenologica n° 73, 1976) a pour sous-titre : « La question de la phénoménologie et de son fondement », alors que *Le rien et son apparence* (Bruxelles, Ousia, 1979) a celui de « Fondements pour la phénoménologie ».

⁴ Le premier tome des *Recherches phénoménologiques* (Bruxelles, Ousia, 1981) est sous-titré : « Fondation pour la phénoménologie transcendantale ».

⁵ « Nouvelles fondations » : telle est le sous-titre de *Phénoménologie en esquisses* (Grenoble, Jérôme Millon, Coll. Krisis, 2000).

⁶ Les termes de « refondation » et de « refonte » sont couramment utilisés par Richir dans différents textes des années 2000.

s'entend moins comme le sol à quoi devrait ouvrir l'analyse philosophique, que comme le fondement *de* ou *pour* la phénoménologie elle-même : en ce sens, ce que vise Richir en parlant de fondement serait plutôt une certaine rigueur dans le discours et la pratique de la phénoménologie ; et une rigueur qui passe aussi par une confrontation patiente avec les auteurs et les grands systèmes de la tradition philosophique, qu'il s'agirait d'ailleurs moins de *déconstruire* que de traverser pour les interroger, tout en se faisant soi-même questionner par eux. Cette objection ne suffit pourtant pas à résoudre la question, si l'on s'enquiert du souci constant de Richir, dans son œuvre, d'élucider le champ de l'*archaïque*, de l'*origine* ou de l'*originnaire* – autant de notions qui résonnent comme des harmoniques de l'idée même de fondement. Cela s'atteste de manière particulièrement frappante dans son exigence de pratiquer une phénoménologie qui soit en même temps une « philosophie transcendante » et une « philosophie première »⁷. Mais peut-on en conclure que la phénoménologie richirienne doit se comprendre comme la *reprise* (au sens musical du terme), fût-ce sous la forme de variations, des thèmes et motifs principaux de la tradition métaphysique ; et qu'en ce sens, l'exigence fondamentale de Richir d'un retour au champ de l'originnaire soit l'indice de ce que sa pensée est en fait une *transposition* (toujours au sens quasi-musical du terme) possible de la quête traditionnelle du fondement, alors même que la nouvelle tonalité de la question doit nécessairement se fonder elle-même dans les structures traditionnelles de la philosophie ?

On s'en doute, les choses ne sont pas si simples. Commençons par préciser qu'on aurait tort de considérer la pensée richirienne comme la répétition des structures traditionnelles de la philosophie. Ce serait se méprendre sur le sens même de ses textes, en n'y décelant pas, en particulier, l'extrême *subversion* qui s'y opère du cadre philosophique ancien ; et en ne voyant pas non plus la mutation profonde qui s'y produit, quoique de manière jamais thématifiée, du langage et de l'écriture proprement philosophiques : écriture à même laquelle on peut sentir, en même temps qu'une accointance profonde avec les plus anciens des philosophes, le chiffre d'une étonnante nouveauté, c'est-à-dire encore de ce que je reconnais, pour ma part, comme l'indice d'une bouleversante jeunesse dans la manière de recevoir et d'approcher les questions philosophiques. C'est dire que si la question du fondement est omniprésente dans la pensée de Richir, elle n'y est jamais traitée classiquement : certes, toujours discutée *avec* la tradition philosophique, mais aussi *à rebours* de

⁷ Ce thème fleurit, par exemple, dans les deux tomes des *Recherches phénoménologiques* (Bruxelles, Ousia, 1981–83).

cette même tradition. C'est dire, donc, aussi, qu'il ne s'agit plus de rechercher une substance censée se tenir d'elle-même, dans son autonomie ontologique, en tant qu'instance première et irréductible par rapport à quoi tout devrait être reconduit, et inversement, à partir de quoi tout le reste pût être déduit. En fait, comme je voudrais le montrer dans cet article, l'attention singulière de Richir à la question du fondement doit avant tout se comprendre comme le souci de garder le fondement *comme question* : la quête du fondement est en réalité une recherche de la quête elle-même, dans son inlassable mouvement vers son principe, qu'elle ne peut pourtant jamais embrasser. On comprend alors qu'il s'agit moins de retrouver un socle – commencement, principe, cause ou fondement – comme base solide qui assurerait la stabilité du questionnement philosophique, dès lors lui-même assuré de la pérennité de l'être qu'il cherche à couvrir de ses regards ; il s'agit au contraire de retrouver le souffle même des questions, en rejoignant le mouvement de cette inlassable poursuite du fondement qui a animé la philosophie depuis ses origines, c'est-à-dire, à en croire Aristote, depuis son $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\zeta\epsilon\upsilon\nu$ initial. Finalement, loin de vouloir répéter le cadre ancien du questionnement, il s'agit surtout de regagner l'enfance des questions, c'est-à-dire *l'enfance de l'interrogation philosophique* elle-même, à laquelle doit puiser tout questionnement philosophique vivant.

* * *

Les remarques qui précèdent avaient pour but de préciser l'esprit dans lequel je me propose d'examiner ici l'architectonique richirienne. C'est qu'on ne comprendra rien à la pensée de Marc Richir si l'on ne prend pas en compte le caractère inaugurallement radical et fondamental de son entreprise philosophique, par où il s'astreint à toujours reprendre les questions à la racine de leur jaillissement, c'est-à-dire en s'insérant dans le *courant* même de la tradition philosophique, c'est-à-dire aussi en n'hésitant pas à tutoyer d'emblée, et sans scrupule aucun, les plus Grands ! Telle est l'hyperbole tout aussi bien philosophique qu'existentielle de Richir, dont il s'agit, désormais, d'essayer de mesurer si elle a été féconde, ou si elle a au contraire cédé à l'*hybris* qui guette sans cesse les philosophes. Dans le cadre de cette contribution, je centrerai mon propos sur la première confrontation radicale et fondatrice que je décèle dans l'œuvre de Richir. Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, il ne s'agit pas d'une discussion serrée avec Husserl – quoique Richir ait consacré un long Mémoire de maîtrise, en 1968, à la pensée du père de la phénoménologie – ; il ne s'agit pas non plus d'un débat avec Heidegger, qui a pourtant nettement marqué les tout premiers textes de Richir – il considérerait d'ailleurs son texte intitulé

« Le rien enroulé »⁸, qui se déploie à partir d'une lecture de Heidegger, comme le « premier acte de naissance de sa pensée ». Je veux parler de la lecture de Fichte qu'il propose inauguralement dans sa thèse doctorale (1973). Ce texte, ensuite publié comme monographie avec pour titre : *Le rien et son apparence*⁹, constitue une lecture et une interprétation pas à pas de la *Grundlage der gesamte Wissenschaftslehre* (« Les principes [ou : L'Assise] de la doctrine de la science ») datant de 1794–1795, qui est, comme on le sait, la première version de la *Wissenschaftslehre*, la Doctrine de la science, à savoir l'ouvrage fondamental de Fichte. Mon hypothèse de travail est que c'est en se confrontant à ce texte que Richir a trouvé pour la première fois, si je puis dire, l'assise de sa propre pensée, d'où découlent au moins deux sillons fondamentaux de sa phénoménologie : l'un qui concerne la question de l'illusion, et qui se déploie dans un sillage kantien à travers la question de l'illusion transcendante ; l'autre qui concerne la problématique de l'imagination, et qui finira par se développer dans un contexte husserlien.

1. La systématique fichtéenne

Mais il nous faut commencer par l'ancrage de la pensée richirienne dans l'œuvre fichtéenne¹⁰. On sait que la première lecture que Richir offre de Fichte, dans sa thèse doctorale de 1973 (dont la partie sur Fichte est publiée en 1979 sous le titre *Le rien et son apparence*), est en fait un commentaire suivi et détaillé du texte de la première *Wissenschaftslehre* de 1794/95¹¹. Or, pour comprendre l'écart parfois presque invisible, mais systématique, que Richir creuse et maintient entre sa propre pensée et le système propre de Fichte, et par où il forge sa propre architectonique, il convient de prendre d'abord un peu de hauteur par rapport au trajet complexe qu'emprunte le texte fichtéen. Autrement dit, il convient d'abord d'en revenir à l'architectonique globale de la *Wissenschaftslehre*¹².

⁸ Richir Marc, « Le Rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », in *Textures* 70/7.8, Bruxelles, 1970, pp. 3–24.

⁹ Richir M., *Le rien et son apparence*, Bruxelles, Ousia, 1979.

¹⁰ J'en ai proposé une première approche dans mon article : Carlson S., « Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la *Doctrine de la science* (1794/95) », in *Annales de phénoménologie* n°16/2017, pp. 63–91.

¹¹ *Fichtes Werke*, hrsg. Von F. Medicus, Felix Meiner, Leipzig, 1922, Bd. I, pp. 285–317, tr. fr. d'Alexis Philonenko dans : Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1964.

¹² Dans ce qui suit, je m'appuie dans un premier temps sur le commentaire que Richir propose d'un texte important où, juste après la doctrine de l'*Anstoss* et avant la « Déduction de la représentation », Fichte réfléchit sur le sens du chemin parcouru (*Wissenschaftslehre*, pp. 217–228 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, op. cit., pp. 102–108) (Richir M., *Le rien...*, op. cit., pp. 189–211).

Rappelons¹³ que dans son texte, Fichte choisit de partir des exigences du savoir, formulées par les trois principes initiaux de la *Wissenschaftslehre*. C'est par là que la tâche propre de la *Wissenschaftslehre* peut être clairement établie : « la tâche était d'unifier les opposés, Moi et Non-Moi »¹⁴ ; une tâche qui prend d'abord la forme de la proposition suivante : « *Le Moi se pose comme déterminé par le Non-Moi* », en laquelle on reconnaît la formule de la « représentation », placée au sommet de la « Fondation du savoir théorique ». Il s'ensuit une *analyse régressive* qui caractérise la « Fondation du savoir théorique », et qui conduit le philosophe à trouver une synthèse par laquelle les opposés sont unifiés ; et dans cette synthèse, l'opposition se révèle peu à peu comme celle du fini et de l'infini, lesquels peuvent s'unifier dans l'imagination comme « pouvoir de production absolu »¹⁵ : « par l'imagination, qui unifie le contradictoire (*Widersprechendes*), ils peuvent être complètement unifiés »¹⁶. C'est par là qu'une explication de la possibilité de la représentation, comme articulation d'un *sujet* et d'un *objet*, peut être trouvée : « le Non-Moi est lui-même un produit du Moi se déterminant soi-même, et rien d'absolu et de posé en dehors du Moi. Un Moi qui se pose *comme* se posant soi-même, où un *sujet* n'est pas possible sans un objet pro-duit (*hervorgebracht*) de la manière qui a été décrite (la détermination du Moi, sa réflexion sur soi-même en tant qu'un (être) déterminé, n'est possible que sous la condition qu'il se limite soi-même par un opposé) »¹⁷. Aussi, pour expliquer la représentation, la doctrine de l'imagination devra être complétée par la doctrine de l'*Anstoss*, qui seule peut expliquer l'auto-limitation du Moi susceptible d'engendrer la représentation. Dès lors, il semble clair qu'avec la doctrine de l'imagination et de l'*Anstoss*, la proposition placée au sommet de l'ensemble de la doctrine de la science théorique est complètement épuisée, puisque toutes les contradictions qui se trouvaient en elle ont été levées. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que la *Wissenschaftslehre* elle-même soit achevée : car si la *possibilité* de la représentation a effectivement été expliquée, il n'a pas encore été montré comment l'articulation d'un Moi déterminant (un sujet) et d'un Non-Moi déterminé (un objet) s'engendrent concrètement

¹³ Pour un bref rappel des différentes interprétations classiques de la *Wissenschaftslehre* (Guérout, Philonenko, etc.) par rapport à celle de Richir, que je suis ici dans l'ensemble, cf. mon article, déjà cité : « Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la *Doctrine de la science* (1794/95) ».

¹⁴ *Wissenschaftslehre*, p. 218 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 102 (cité et traduit par Richir in Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 190).

¹⁵ *Wissenschaftslehre*, p. 217 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁶ *Wissenschaftslehre*, p. 218 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 102 (cité et traduit par Richir in Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 190).

¹⁷ *Wissenschaftslehre*, p. 218 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 102 (cité et traduit par Richir, in Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 190).

à partir du Moi absolument posant : ce sera la tâche de la « Déduction de la représentation », dans laquelle Richir décèle une pensée *implicite* de la phénoménalisation, en ce que Fichte cherche à y montrer comment le double mouvement de l'activité infinie du Moi se diffracte en lui-même sous l'impact d'un choc, pour donner lieu à un double mouvement où apparaissent les deux pôles distincts que sont l'activité et la passivité, qui seront ensuite fixés et reconnus comme le sujet et l'objet d'une représentation¹⁸ ; cette tâche sera d'ailleurs poursuivie par la partie pratique de la *Wissenschaftslehre*, qui cherche à montrer que l'activité originiaire du Moi sous la forme de l'imagination recèle en son fond tout aussi bien la *possibilité* de revenir à soi dans la pure position de soi-même, que celle de s'ouvrir à un élément hétérogène, et en ce sens, contient déjà la *possibilité* d'un choc sur l'activité. Autrement dit, après avoir dégagé les composantes originaires de l'esprit humain au terme de l'analyse régressive, il s'agit de reconstruire le savoir humain à partir de ses sources, en une sorte d'analyse – ou de déduction – progressive. En tout cas, comme le souligne Richir¹⁹, l'examen de la structure globale de la *Wissenschaftslehre* montre clairement que l'*Anstoss* constitue le véritable pivot de tout le texte. Celui-ci se structure en fait selon un double mouvement, dans un premier temps, de descente vers le fondement du savoir, et dans un second temps, de remontée depuis ce fondement à partir duquel se trouve déduit le savoir lui-même (ainsi que le savoir du savoir), dès lors pleinement légitimé. Et le pivot qui renverse pour ainsi dire la vapeur, en faisant rebrousser l'analyse en sens inverse, n'est autre que la doctrine de l'*Anstoss*. C'est en ce point que se joue toute la systématique fichtéenne, et c'est donc sur cette question que va se concentrer l'approche critique de Richir.

Il faut d'abord s'interroger sur l'analyse régressive qui précède et achemine vers l'*Anstoss* : celle-ci consiste en une « déduction » systématique *effectuée par le philosophe*, à partir de la proposition problématiquement énoncée au commencement de la *Doctrine de la science*. C'est pourquoi un soupçon pèse sur toute la première partie du texte : car il se pourrait bien que ce qui a été déduit n'ait de réalité que dans l'esprit du philosophe, et non pas dans le Moi réel. C'est d'ailleurs ce que Fichte explique clairement lui-même : « toutes les possibilités intellectuelles (*Denkmöglichkeit*) que nous pensions, tout au long de notre recherche, et que nous pensions avec la conscience de les penser, étaient aussi des faits de notre conscience, en tant que nous philosophions : mais il s'agissait de faits, produits *artificiellement* (*künstlich*), selon les lois de la réflexion, par la spontanéité de notre

¹⁸ Sur la lecture richirienne de la « Déduction de la représentation », cf. « Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la *Doctrine de la science* (1794/95) », *art. cit.*

¹⁹ Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, pp. 198 sq.

pouvoir de réflexion. La possibilité intellectuelle seule restante, et présentement établie, après le rejet de tout ce qui a été démontré comme faux, est tout d'abord aussi un fait artificiellement produit par la spontanéité de l'acte de philosopher : il est pour autant avéré qu'il a été élevé à la conscience (du philosophe) par la médiation de la réflexion ; ou plus proprement dit : *la conscience de ce fait est un fait produit par l'art* »²⁰. Autrement dit, *tout ce que l'analyse régressive obtient ne pourrait être qu'une construction philosophique à quoi ne répond rien dans la réalité du Moi*. Et cela serait en contradiction avec le projet fichtéen d'une fondation du savoir : « la proposition placée au sommet de notre recherche doit être vraie ; en d'autres termes quelque chose doit lui correspondre dans notre esprit [...] »²¹. Et c'est pour s'en assurer que Fichte cherche à conduire son analyse vers un fait qui soit absolument indubitable. La stratégie de l'analyse de Fichte mérite d'ailleurs d'être rappelée : c'est en explorant les différentes possibilités contenues dans la proposition de départ de la *Wissenschaftslehre*, que l'analyse philosophique est amenée à découvrir, au cœur même de son objet (l'essence de la conscience), les traces de sa propre activité philosophante²². C'est alors que, confrontée à elle-même, la conscience philosophique découvre ce qui est nécessairement présupposé au fondement de sa propre activité ; ou, pour utiliser un langage ultérieur de Fichte, elle réalise ce qu'elle doit nécessairement *faire* pour pouvoir *dire* ce qu'elle dit – elle découvre le *Tun* qui fonde nécessairement son *Sagen*. C'est ce qui conduit la réflexion philosophique au fait originaire et indubitable de l'esprit qu'est l'*Anstoss* (et l'imagination), à partir d'où seulement la réflexion philosophique se trouve assurée, aux yeux de Fichte, de n'être pas « formelle » ou « vide »²³ – c'est-à-dire de ne pas proférer des « affirmations vides de sens »²⁴. L'*Anstoss* est bien le fait indubitable recherché, dans la mesure où sans ce fait, *rien ne serait explicable ou pensable* : ni ce que le philosophe cherche à penser comme étant l'essence de la conscience, ni la pensée même du philosophe qui cherche à penser un tel fait. C'est en ce sens que l'*Anstoss* constitue le point de rebroussement de toute la *Wissenschaftslehre* : « il est clair qu'à ce point, écrit Fichte, toute la réflexion se situe à un autre degré et reçoit une autre signification »²⁵.

²⁰ *Wissenschaftslehre*, pp. 219–220 ; *OCCP*, p. 103.

²¹ *Wissenschaftslehre*, p. 220 ; *OCCP*, p. 103.

²² ... il s'agit, bien sûr, de l'activité indépendante, qui ne se réduit pas à la pensée philosophante – comme cela a parfois été soutenu –, mais, plus exactement, que l'activité du philosophe permet d'attester dans le cours de l'analyse.

²³ Cf. *Wissenschaftslehre*, p. 220 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 103.

²⁴ *Wissenschaftslehre*, p. 221 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 104.

²⁵ *Wissenschaftslehre*, p. 221 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 104.

2. Système et illusion : La critique richirienne du système fichtéen

Reprenons donc à partir de ce renversement, que la réflexion philosophique subit à partir de l'*Anstoss* : car c'est à partir de là que Richir entend interroger le système fichtéen.

S'il est clair, pour Fichte, que c'est seulement à partir de là que la réflexion philosophique se trouve assurée de n'être pas vide, mais de toucher à quelque chose de réel dans l'essence de la conscience, il convient néanmoins de s'interroger : cette évidence que rencontre le philosophe peut-elle être tout simplement transférée à tout le reste de ses analyses ? Autrement dit, le philosophe peut-il s'appuyer sur le fait originaire de l'*Anstoss* pour reconstruire ses analyses, désormais légitimées par l'évidence nouvellement acquise ? On s'en doute, c'est précisément sur ce point que porte la critique de Richir. Et il est remarquable qu'il s'en explique à l'occasion d'un examen serré d'un passage de Fichte consacré à cette question. On trouve déjà ici, en germes, l'essentiel de la critique de Fichte qui se développera ultérieurement²⁶. Le texte de Fichte en question mérite d'être cité intégralement :

Les opposés sont dans les deux cas un subjectif et un objectif ; mais ils sont en tant que tels, *avant* la synthèse et *après* elle, d'une manière très différente dans l'esprit humain. *Avant* la synthèse, ils sont de purs (*bloss*) opposés et rien de plus ; l'un est ce que l'autre n'est pas, et l'autre, ce que le premier n'est pas ; ils désignent un pur rapport (*Verhältnis*) et rien de plus. Ils sont quelque chose de négatif et absolument rien (*schlechthin nichts*) de positif [...]. Ils sont une pure pensée sans aucune réalité (*Realität*) ; et de plus, la pensée d'une pure relation. – Dès que l'un entre en scène (*eintritt*), l'autre est anéanti ; mais du fait que celui-ci ne peut entrer en scène que sous le prédicat de l'opposé (*des Gegenteils*) de l'autre, et que par conséquent le concept de l'autre entre en même temps en scène avec son concept et l'anéantit, celui-ci ne peut pas lui-même entrer en scène. Il n'y a donc rien de disponible (*vorhanden*) et il ne peut y avoir rien de disponible ; notre conscience n'est pas remplie et il n'y a en elle absolument rien de disponible. (À vrai dire, nous n'aurions pas du tout pu entreprendre toutes nos recherches précédentes sans une illusion (*Täuschung*) bienfaisante de l'imagination qui, de façon non-remarquable, glissait un substrat au-dessous de ces purs opposés ; nous n'aurions pas pu penser sur eux, car ils n'étaient absolument rien, et on ne peut pas réfléchir sur rien. Cette illusion, il ne fallait pas l'empêcher, et elle ne devait pas être empêchée ; son produit devait (*sollte*) seulement être soustrait et exclu de la somme de nos déductions, comme cela s'est produit (*geschehen ist*) effectivement). *Après* la synthèse, ils sont quelque chose (*etwas*) qui se laisse saisir (*festhalten*) dans la conscience et qui remplit

²⁶ Notamment dans *Phénoménologie et institution symbolique* (Jérôme Millon, Grenoble, 1988) et *La crise du sens et la phénoménologie* (Jérôme Millon, Grenoble, 1990)

également celle-ci. (Ils sont *pour la réflexion*, avec l'autorisation et la permission de celle-ci, ce qu'ils étaient aussi bien auparavant, mais de façon non remarquée, et avec la constante protestation de la réflexion).²⁷

À ma connaissance – le commentaire de Richir mis à part –, ce texte tout à fait étonnant n'a pas retenu l'attention des commentateurs modernes²⁸. Fichte y examine précisément le *passage* de l'analyse régressive jusqu'au fondement, à la remontée à partir du fondement, au lieu de la synthèse de l'imagination et de l'*Anstoss*. Or il est à première vue troublant que ce que dit Fichte à propos de ce qui précède la synthèse accentue l'impossibilité d'effectuer une telle synthèse. Avant la synthèse, explique-t-il, les opposés sont de simples pensées, c'est-à-dire « rien », et ne peuvent donc donner lieu à une synthèse réelle dans la conscience. Comment comprendre, dès lors, qu'après la synthèse, ils soient compris comme « quelque chose » qui remplisse véritablement la conscience ? La solution proposée par Fichte consiste à supposer que l'analyse régressive effectuée par le philosophe sur ses propres pensées – dont rien ne garantit au départ la réalité –, se révèle finalement secrètement guidée par des « lois de la réflexion » qui garantissent la justesse du parcours philosophique par rapport à la réalité de la conscience. La réflexion est certes libre, comme Fichte l'annonçait au début de son analyse, mais cette liberté ne se déploie que selon des lois déterminées.

Dans le texte cité, Fichte s'explique sur ce point dans l'importante parenthèse, que j'ai souligné pour cette raison : la réflexion philosophique, écrit-il, est d'emblée guidée par une « illusion bienfaisante de l'imagination », qui seule permet de convertir le « rien » des pensées philosophiques, en « quelque chose » dans la conscience. En ce sens, comme le souligne Richir, tout l'édifice fichtéen semble finalement reposer sur cette « illusion bienfaisante ». Ne faut-il pas alors en interroger le statut ? Richir formule en tout cas plusieurs questions à ce sujet ; et tout d'abord celle de savoir en quoi le pouvoir illusoire de l'imagination est ici *bienfaisant* ? La réflexion n'est-elle pas mise en danger par le « pouvoir subversif de l'imagination »²⁹ ? Son caractère illusoire n'annule-t-il pas toute la *Wissenschaftslehre* jusqu'ici ? Autrement dit, comme le remarque explicitement Richir en faisant appel à une notion qui deviendra cardinale dans sa pensée ultérieure, Fichte ne touche-t-il pas ici à quelque chose comme son moment du *Malin Génie*³⁰ : mais ce serait un moment manqué, faute d'avoir été réfléchi en tant que tel ? Il est caractéristique,

²⁷ *Wissenschaftslehre*, pp. 224–225 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, op. cit., p. 106.

²⁸ Il avait cependant déjà été épinglé par Hegel en 1801, dans la *Differenzschrift*.

²⁹ Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 203.

³⁰ Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 203.

d'ailleurs, que Fichte semble sentir la difficulté, lorsque, quelques lignes plus loin, il commence son analyse de l'illusion comme suit : « à toute illusion doit (*muss*) s'opposer la vérité, toute illusion doit (*muss*) se laisser éviter »³¹. Mais il est facile de montrer que le caractère de *nécessité* de cette proposition (c'est le verbe *müssen* qui est utilisé) s'appuie en fait sur l'opposition classique, depuis Platon, entre la vérité et l'erreur³². Et en ce sens, comme l'explique encore Richir, c'est finalement le platonisme inscrit au cœur même de la démarche fichtéenne qui autorise à résorber ce moment de subversion – celle du Malin Génie – tout juste frôlé, en affirmant que l'imagination ne peut pas produire une *pure* illusion, puisque dans ce cas, il n'y aurait que de l'illusion, ce qui est contradictoire, puisque qu'il n'y a d'illusion qu'au regard de la vérité. Plus loin, l'explication de Fichte s'appuie également sur un autre argument classique, celui du cogito : « Si donc maintenant il est montré, comme cela doit (*soll*) être montré dans le présent système, que c'est sur cette action de l'imagination que se fonde la possibilité de notre conscience de notre vie, de notre être pour nous [...], alors cette action ne peut pas être supprimée (*wegfallen*) [...] ; par conséquent, l'imagination n'illusionne pas (*täuscht ... nicht*), mais elle donne la vérité et la seule vérité possible »³³. Une argumentation qui, tout comme la précédente, « n'est pas absolument convaincante »³⁴, puisqu'elle ne permet pas de répondre à l'objection selon laquelle aussi bien le monde que le Moi qui se donne dans le cogito, pourraient n'être qu'une *illusion cohérente*, un simple produit illusoire de l'imagination³⁵. Sur cette lancée, Richir n'hésite pas à formuler d'autres questions : si l'illusion de l'imagination est aux yeux de Fichte, « bienveillante », en quoi celle-ci s'oppose-t-elle à cet autre type d'imagination, qui n'est que sous-entendu dans le texte, et qui serait une imagination *malfaisante* ? Par ailleurs, on peut se demander ce qui distingue l'illusion bienfaisante de l'imagination à l'œuvre dans la première partie de la *Wissenschaftslehre* et la vérité censée éclater à partir de la suite (notamment dans la partie nommée la « Déduction de la représentation »)³⁶. Or il est remarquable que la réponse proposée par Richir, comme en passant, à cette dernière question, anticipe une thèse fondamentale développée dix ans plus tard dans les *Recherches phénoménologiques*. Richir explique en effet que ce qui fait la différence entre la première partie *Wissenschaftslehre* et la Déduction

³¹ *Wissenschaftslehre*, p. 227 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 108.

³² Cf. Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 203.

³³ *Wissenschaftslehre*, p. 227 ; Fichte, *Œuvres choisies...*, *op. cit.*, p. 108, cité et traduit par Richir, in Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 202.

³⁴ Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 202.

³⁵ Cf. Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 203.

³⁶ Cf. Carlson S., « Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la *Doctrine de la science* (1794/95) », *art. cit.*

n'est finalement qu'une « différence de niveau »³⁷ dans le déploiement de l'illusion : alors que dans un premier temps, l'illusion est censée guider la réflexion philosophique dans sa recherche de la vérité, à partir de la synthèse fondamentale de la *Wissenschaftslehre*, cette même illusion en vient à « prendre corps » sous la forme de la phénoménalisation. Manière de dire que la « vérité » advient non pas avec la suppression de l'illusion, mais au contraire, lorsque celle-ci advient pleinement, lorsqu'elle prend apparence, se phénoménalise. Il en ressort, curieusement, une conception du phénomène qui ne s'accorde plus avec le cadre strictement fichtéen, puisque pour Richir, le phénomène, tout comme la pensée du phénomène, doit désormais se comprendre comme indissociable de son illusion constitutive – qu'on peut alors nommer, avec Kant, *illusion transcendante*. Et à y bien réfléchir, c'est ce qui fait le fonds de cette première interprétation de la *Wissenschaftslehre*, à savoir ce qu'il cherche à y penser comme la pure périphérie comme lieu du phénomène, et qu'il nomme aussi, à cette époque, sa *distorsion originnaire*³⁸, mais n'est qu'un autre nom de l'illusion transcendante.

3. Imagination et phénomène

Comme on vient de le voir, l'illusion ne cesse de travailler dans les profondeurs de la systématique fichtéenne. Mais comme on l'a vu également, cette prégnance ne s'explique que parce que l'illusion s'articule étroitement à l'imagination : c'est bien l'imagination transcendante elle-même qui trône au sommet de la *Wissenschaftslehre*, dans la mesure où c'est elle seulement qui permet de comprendre la synthèse originnaire de la représentation, et qui rend également possible la synthèse même de l'acte philosophique ; bref, c'est à elle seule qu'il convient d'attribuer l'éminence du statut de faculté première. Or, on l'a dit, la question de l'imagination constitue l'une des lignes directrices de la pensée richirienne. Je voudrais suggérer ici que c'est en partie dans la première lecture de Fichte que s'ébauchent, pour la première fois, les linéaments de la phénoménologie richirienne de l'« imagination ». On verra alors que se trouvent en germe certaines questions axiales pour les développements plus récents de sa pensée.

Commençons par rappeler quelques traits fondamentaux de la doctrine fichtéenne de l'imagination. On se souvient que dans les textes consacrés à la synthèse de la substantialité, Fichte considère l'imagination transcendante comme

³⁷ Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 204.

³⁸ Cf. en particulier son article séminal : « Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty », in *Textures* 72/4.5, Bruxelles / Paris, 1972, pp. 63–114.

la faculté qui opère l'union originaire entre le fini et l'infini, et par où la synthèse du troisième principe initialement formulé devient effectivement possible. C'est ce que Fichte confirme dans les dernières pages de la partie théorique de la *Wissenschaftslehre*, de manière particulièrement précise : « toute réalité (*Realität*), écrit Fichte, [...] est produite seulement par l'imagination ». Autrement dit, « c'est sur cette action de l'imagination que se fonde la possibilité de notre conscience de notre vie, de notre être pour nous, c'est-à-dire de notre être en tant que Moi »³⁹. Cependant, ces quelques pages, qui examinent aussi la question du système, vont encore plus loin : Fichte y explique en effet, à propos de l'économie d'ensemble de la *Wissenschaftslehre* dans sa partie théorique, que le philosophe se trouve finalement pris dans un conflit apparemment irréductible entre l'impossibilité (pour nous philosophe) d'effectuer la synthèse finale entre le fini et l'infini, et l'exigence (toujours pour nous), cependant, de l'effectuer. Or, l'esprit du philosophe qui, séjournant dans son conflit, réussit malgré tout cette synthèse, n'est autre que l'imagination elle-même. Par conséquent, lorsque la synthèse s'accomplit malgré tout, c'est que l'esprit du philosophe rejoint l'activité du Moi qu'il ne faisait qu'examiner du dehors jusque là, de sorte que la synthèse des opposés absolus doit non seulement se comprendre comme celle du subjectif et de l'objectif, mais aussi, en même temps, comme celle de l'esprit du philosophe et de l'activité infinie du Moi⁴⁰. Mais dans ces deux cas, c'est l'imagination elle-même qui effectue la synthèse : soit qu'on la prenne à sa racine comme un flottement (*schweben*) ou un double mouvement originaire entre les opposés purs, dans leur jaillissement premier et co-originaire, alors qu'ils ne sont pas encore op-*posés* – et l'imagination se comprend alors comme la forme première de l'esprit (*Gemüt*) au fondement de la représentation ; soit qu'on la prenne comme la faculté par laquelle l'esprit du philosophe éprouve les opposés absolu, et l'impossibilité d'effectuer leur synthèse, alors même que c'est par cette éprouve qu'il s'élance en un mouvement qui en vient à rejoindre le mouvement originaire de l'imagination, et effectue par là, paradoxalement, la synthèse pourtant impossible à réaliser. Si l'imagination se trouve originairement au fondement du savoir comme le double mouvement qui le rend possible, le philosophe ne parvient à penser ce fondement qu'en rejoignant ce mouvement, ce qui n'est possible que s'il rencontre l'impossibilité de penser ce même fondement.

En tout cas, c'est à partir de ce texte de Fichte que Richir entend formuler deux remarques principales, qui concernent la question de l'imagination, et où se profilent déjà, significativement, certains développements ultérieurs. *La première*

³⁹ *Wissenschaftslehre*, p. 227 ; *OCCPP*, p. 108 (cité et traduit par Richir in Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 202).

⁴⁰ Cf. Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 204.

remarque consiste à montrer que c'est ce caractère paradoxal de l'imagination, chez Fichte, qui permet de déceler le « trait fondamental de l'esprit fichtéen » :

Lorsque Fichte écrit que cela même (les opposés absolus) qui menace d'anéantir la possibilité d'une théorie du savoir humain, est la *seule* condition sous laquelle une telle théorie peut être établie. Quand il affirme que les opposés absolus, non-unifiables et *complètement* incommensurables au pouvoir de saisir du Moi, donc *cette impossibilité* de leur synthèse, *sont* en même temps *la seule condition de possibilité* de l'imagination productrice qui effectue la synthèse, il nous dit que c'est du fond même de l'impossibilité que jaillit le possible, que c'est du fond même de l'incompréhensible (de ce qui ne peut être compris, donc pris ensemble, synthétisé) que jaillit le compréhensible (ce qui peut être pris ensemble, synthétisé). La *Wissenschaftslehre* théorique connaît ici son point de rebroussement parce qu'elle a été "jusqu'au bout" de l'impossible, parce qu'elle a poussé jusqu'à l'opposition suprême et que *c'est de l'opposition suprême que jaillit la synthèse suprême*.⁴¹

D'ailleurs, comme il le précise encore, « ce "trait fondamental" ne se démentira jamais dans l'œuvre de Fichte ; au contraire, il constitue le fil conducteur permettant de relier l'une à l'autre les différentes versions de la *Wissenschaftslehre* ; il vient même de plus en plus en avant, dès la *Wissenschaftslehre* de 1801. Dans une lettre à Jacobi datée du 31 mars 1804, Fichte ira jusqu'à écrire que la philosophie n'est même rien d'autre que "le comprendre de l'incompréhensible en tant que tel", où il faut penser ce comprendre comme un "comprendre médiateur", c'est-à-dire un comprendre qui ne doit pas faire de l'incompréhensible quelque chose de compréhensible, mais qui *doit comprendre l'incompréhensible dans son incompréhensibilité*, en le laissant être comme tel »⁴². Autrement dit, c'est ce « trait fondamental » qui permet de comprendre la continuité qu'il y a entre les différentes versions de la *Wissenschaftslehre* ⁴³, alors même qu'on peut aussi l'envisager comme le caractère de toute une époque : « on le découvre au cœur des innombrables "fragments philosophiques" de Novalis (1794–1799), très fortement inspirés, il est vrai, au moins au début, par la lecture de la *Wissenschaftslehre* 1794. Il traverse aussi de nombreux essais philosophiques de Hölderlin, notamment le très remarquable écrit intitulé *La démarche de l'esprit poétique*, datant des années 1798–1800 ("Période

⁴¹ Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 208.

⁴² Richir M., *Le rien...*, op. cit., pp. 208–209.

⁴³ « À cet égard, précise Richir, il n'y a pas tant de différence qu'on l'a dit entre la *Wissenschaftslehre* de 1794 et les autres exposés de la *Wissenschaftslehre* à partir de 1801, puisque la *Wissenschaftslehre* de 1804, par exemple, se définit comme une "genèse compréhensible de l'incompréhensible" (cf. *Leçon 3*) et que c'est toujours *ce même renversement* de la *Wissenschaftslehre* 1794 qui sera le moteur véritable de toutes les tensions de la *Wissenschaftslehre* » (Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 209).

d'Empédocle") mais encore et surtout la pensée de *Hegel* qui écrit, rappelons-le, dans la *Préface* à la *Phénoménologie de l'Esprit* (rédigée à la fin de 1806) : "L'esprit ne reconquiert sa vérité que dans la mesure où il se trouve soi-même dans l'absolu déchirement (*in der absoluten Zerrissenheit*)", et dans la *Science de la logique* (1812) : "Quelque chose (*Etwas*) n'est *aufgehoben* que dans la mesure où il est entré (*getreten ist*) dans l'unité avec son opposé" – ce qui montre en passant à l'historien de la philosophie que les grands débats de l'époque, et notamment ce qu'on a appelé "l'esprit dialectique", trouve sa racine *positive* dans la doctrine fichtéenne de l'imagination exposée dans la *Wissenschaftslehre 1794*, et lui explique la convergence initiale entre le jeune romantisme allemand et la *Wissenschaftslehre* »⁴⁴. En tout cas, on pressent qu'en mettant en lumière ce « trait fondamental » centré sur la question de l'imagination, c'est sa filiation spirituelle que le jeune Richir entend également sonder⁴⁵, c'est-à-dire aussi bien le « trait fondamental » de sa propre pensée. Et de fait, le caractère de redoublement propre à l'imagination ne se rapproche-t-il pas de ce que le jeune phénoménologue cherchait à penser, dans ses premiers travaux, comme la *logologie* qui caractérise le mouvement même de la pensée à l'état naissant, et que la pensée philosophique se doit d'épouser au plus près dans son propre mouvement⁴⁶ ? Et n'est-il pas caractéristique, à cet égard, que si c'est chez Max Loreau que Richir a d'abord puisé la notion même de *logologie*⁴⁷, ce soit finalement chez un contemporain de Fichte – Novalis – qu'il en retrouvera le premier usage philosophique ?

La deuxième remarque de Richir concerne, parallèlement à la première, le statut précis à conférer à l'imagination. Car en effet, si c'est bien la question de l'imagination qui constitue le fil conducteur de l'œuvre fichtéenne, et marque en même temps le caractère de toute son époque, il convient d'en situer précisément le concept. Il faut donc lever certains « malentendus ». Un certain nombre d'équivoques se trouvent d'ailleurs déjà dans le texte même de la *Wissenschaftslehre*, comme cela a été aperçu précédemment, et qu'on peut résumer comme suit : une première indécision tient à ce qu'on ne comprend pas très bien, chez Fichte, si l'imagination désigne une faculté transcendante comme source du savoir, enfouie dans le système *inconscient* de l'esprit humain, ou bien si elle désigne un

⁴⁴ Richir M., *Le rien...*, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁵ Le livre publié sous le titre *Au-delà du renversement copernicien* (*op. cit.*) comporte clairement un chapitre intitulé : « Notre insertion historique positive : la rupture de l'Idéalisme Allemand » (titre du chapitre IX).

⁴⁶ Cf. Richir M., « La Défenestration », *L'ARC* n° 46 : Merleau-Ponty, Aix en Provence, 1971, pp. 31–42 ; ainsi que « Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty », *art. cit.*

⁴⁷ Cf. par exemple : « Pour une cosmologie de l'Hourloupe », *Critique* n° 298, Paris, 1971, pp. 228–253.

acte conscient de l'esprit – bref, s'il s'agit d'une activité productrice des schèmes transcendants structurant les actes de la première série du Moi, ou bien s'il s'agit d'une activité (re-)productrice d'images, relevant de la conscience naturelle, et pouvant éventuellement être réeffectuée par le philosophe, comme acte relevant de la seconde série du Moi. Corrélativement, une deuxième indécision joue dans le texte fichtéen : c'est qu'on ne comprend pas bien non plus si l'imagination caractérise en propre la production illusoire d'erreurs, de mensonges ou de simulacres, ou bien si elle concourt à prendre en vue la réalité – bref, si l'imagination est simplement la faculté de la « fantaisie », la « folle du logis », ou bien si elle permet d'accéder à la vérité ? Et s'il y a une illusion de l'imagination, comme l'établit clairement le texte de Fichte, toute la question est bien de savoir, comme Richir le demandait, dans quelle mesure cette imagination peut être convertie sans reste en « illusion bienfaisante ». Quoi qu'il en soit, à cette première série de malentendus s'en accompagne une deuxième, qui caractérise la réception de la *Wissenschaftslehre* par ses contemporains. Richir met ici en évidence une mauvaise interprétation, qui peut expliquer, paradoxalement, l'immense écho que connut la *Wissenschaftslehre* dans les milieux littéraires allemands de la fin du XVIIIe siècle : c'est que « l'*Einbildungskraft* [scil. chez Fichte] n'est pas la *Phantasie* dont se réclameront de plus en plus les romantiques, en se séparant graduellement de Fichte »⁴⁸. Par ailleurs : « celui qui chercha sans doute à fonder une doctrine de la création artistique sur la doctrine fichtéenne de l'*Einbildungskraft*, et ce, de la manière la plus conséquente et la plus rigoureuse, fut sans doute Hölderlin qui n'a jamais appartenu à l'"école romantique" regroupée autour de l'*Athenäum* »⁴⁹.

Il est en tout cas caractéristique que ces questions sur le statut ambivalent de l'imagination, que Richir pose comme en passant au texte fichtéen, rejailliront plus tard dans son œuvre, comme si elles n'avaient cessé d'y travailler souterrainement. Pour le montrer, on pourrait déjà évoquer les *Recherches phénoménologiques* (1981–83⁵⁰), où le phénomène est pris dans le mouvement même de son illusion transcendante constitutive, c'est-à-dire en prenant en compte l'influence le plus souvent inaperçue, comme dit Kant, de l'imagination sur la Raison théorique – je vais y venir. Mais je voudrais surtout évoquer un passage particulièrement instructif des *Méditations phénoménologiques*⁵¹, où Richir rapproche le sens commun phénoménologique de l'*Einführung* (intro-pathie) et corrélativement,

⁴⁸ Richir M., *Le rien...*, op. cit., p. 210.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Richir M., *Recherches phénoménologiques*, 2 tomes, Bruxelles, Ousia, pp. 1981–83.

⁵¹ Richir M., *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1992.

d'une conception renouvelée de l'imagination. Il écrit en effet : « *L'Einbildung* est en réalité indissociable de l'imagination, non pas du tout au sens de "projection" d'image ou d'images, mais au sens de ressources cachées et/ou implicites, en tout cas indéfinies, constituant le fonds commun de l'expérience de "chacun" »⁵². C'est pourquoi, « il faut corrélativement penser une transformation très profonde du statut de l'imagination : la pluralité phénoménologique des mondes relève, en un sens, de l'imagination, c'est que la distinction ne peut plus être strictement faite, dans le champ phénoménologique, entre le "réel" et l'"imaginé", parce que cette distinction relève déjà de l'institution symbolique »⁵³. Autrement dit : « loin de devoir être asservie à un "réel" dont elle serait vouée à n'être que la variation ou la reproduction, elle en fait partie intégrante, en tant qu'elle en est, elle aussi, constitutive. Loin d'être presque absurdement une quelconque "faculté des images", reproduisant plus ou moins bien, selon ses règles et ses dérèglements, le réel *in absentia* – et en fait, rien de détruit plus définitivement l'imagination que l'image – elle est plus fondamentalement pouvoir de formation, et pouvoir schématisant (Kant), *Einbildungskraft* qui ne procède pas par image, ni selon l'arbitraire ou la liberté de sa "fantaisie", mais selon les échanges et compositions baroques »⁵⁴. On l'aura compris, c'est l'ensemble des conceptions traditionnelles de l'imagination que Richir entend révoquer dans ce court texte : l'imagination n'y est plus comprise comme une reproduction (spéculaire) du réel⁵⁵, ou comme la représentation d'une chose absente : c'est que l'imagination que cherche à penser Richir est en fait une *imagination sans images*. Il s'agit en fait d'une faculté formatrice et productrice, qui n'est pas soumise au joug d'un modèle préexistant (chose réelle ou concept), mais qui se déploie librement, et à laquelle la conscience vigilante peut s'adonner, bien qu'elle n'en soit jamais le maître : l'imagination pénètre jusqu'à l'intimité de notre regard, si bien qu'on ne peut pas décider quelle est la part du réel et la part de l'imaginé, qui s'entrelacent constamment pour former le tissu de l'expérience. C'est pourquoi aussi, il n'est plus possible de procéder à la distinction classique entre l'image externe (l'image-copie, comme le tableau) et l'image interne (la « représentation » ou l'« image mentale »). Finalement, l'imagination que Richir cherche ici à décrire n'est autre que la faculté qui *schématise*, qui génère la dynamique propre au transcendantal, c'est-à-dire le rythme même du mouvement de la phénoménalisation. En ce sens, l'analyse phénoménologique de l'imagination semble devoir

⁵² Richir M., *Méditations...*, op. cit., p. 194.

⁵³ Richir M., *Méditations...*, op. cit., p. 194.

⁵⁴ Richir M., *Méditations...*, op. cit., pp. 194–195.

⁵⁵ Dès lors, comme le précise Richir, « l'imagination n'a rien avoir avec l'imaginaire lacanien, c'est-à-dire avec le spéculaire » (Richir M., *Méditations...*, op. cit., p.196).

se mouvoir dans le cadre critique kantien, et il faudrait montrer plus précisément que c'est moins la *Critique de la raison pure* que la *Critique de la faculté de juger* qui inspire ici Richir⁵⁶.

Or, le schématisme est-il le dernier mot de l'imagination phénoménologiquement réduite ? Il faudrait pouvoir montrer également comment la reprise originale de Richir sur la question se fraie un autre chemin, parallèle, à partir de *Phénoménologie en esquisses* (2000)⁵⁷. À partir de cet ouvrage, en effet, Richir poursuit sur la même lancée, en cherchant à dissocier l'« imagination » phénoménologique de l'image ; mais cette fois-ci, c'est en s'appuyant sur les analyses de Husserl, et en particuliers sur les analyses publiées dans le volume XXIII des *Husserliana*, que Richir fait sa propre avancée⁵⁸. Il ne peut être question de déployer ici toute la problématique, dont on sait qu'elle donnera à la pensée richirienne un nouveau départ. Je me bornerai donc à rappeler l'essentiel⁵⁹, et tout d'abord que la distinction qui devient désormais axiale, n'est plus tant celle entre l'image interne (ou mentale) et l'image avec un support physique externe, ni même celle entre le réel et l'imaginaire, mais celle entre l'imagination (*Einbildung*, *Imagination*) et la *phantasia* (*Phantasia*)⁶⁰, tous les deux devant clairement se distinguer du schématisme. Dans ce contexte, l'imagination – qui peut avoir ou non un support physique externe – se définit comme un acte intentionnel où s'entremêlent indissociablement deux intentionnalités : celle qui vise la chose imaginée, que Husserl nomme le *Bildsujet* (par exemple le Panthéon, qui est représenté sur le tableau que je regarde), et celle qui vise l'image elle-même, que Husserl nomme le *Bildobjekt* (par exemple le tableau lui-même, non pas en tant que simple chose sensible, mais en tant qu'il représente autre chose que lui-même). Cette analyse permet donc de rendre compte précisément du statut phénoménologique de l'image : celle-ci,

⁵⁶ Je m'y emploie dans des travaux en cours de publication.

⁵⁷ Richir M., *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

⁵⁸ Husserl Edmund, *Phantasia, Bildebewusstsein, Erinnerung*, édité par E. Marbach, coll. *Husserliana* n° XXIII, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1980. Traduction française par R. Kassis et J.F. Pestureau (revue par M. Richir : *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Éditions J. Millon, Grenoble, 2002.

⁵⁹ Je m'inspire ici largement des explications de Richir dans son texte : « Imagination et Phantasia chez Husserl », in J. Benoist et V. Gérard (éds.), *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, 2010, pp. 143–158. Je étudie cette question dans mon article : « *Phantasia* et imagination : perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir) », *Eikasia* (www.revistadefilosofia.com) n°66, septembre 2015, pp. 19–58.

⁶⁰ Le terme allemand *Phantasia*, dans ce contexte, n'a en effet pas d'équivalent satisfaisant en français. Il pourrait certes être rendu par « fantaisie » ou « fantasme », mais on sait que ces deux termes désignent aujourd'hui tout autre chose. Aussi, dans *Phénoménologie en esquisses*, Richir proposera inauguralement de traduire par le grec *phantasia*. Il sera suivi en cela non seulement par les traducteurs de Hua XXIII, mais aussi, semble-t-il, par la communauté husserlienne francophone.

qu'elle soit interne ou externe, n'est rien de *real* (ce n'est pas une chose mondaine, transcendante par rapport à la conscience) ; mais elle n'est pas non plus quelque chose de réellement (*reell*) vécu dans l'immanence de la conscience. Autrement dit, il ne s'agit pas de quelque chose qui puisse tout simplement être pris en vue pour les besoins de l'analyse. Dans les termes de Husserl, on dira qu'elle n'a qu'un statut intentionnel⁶¹, et c'est pourquoi son analyse phénoménologique ne pourra pas être à proprement parler une analyse de l'image, qui en tant que telle n'existe pas, mais bien plutôt une analyse de l'intentionnalité spécifique à la conscience d'image. Or, précisément, la difficulté d'une telle analyse est que cet *unique* acte intentionnel d'imaginer relève en réalité d'une intentionnalité double, où l'appréhension (*Auffassung*) de l'image est indissociable de l'appréhension de l'objet mis en image⁶², ces deux intentionnalités étant, comme l'écrit Husserl, irrémédiablement « enchevêtrées l'une dans l'autre »⁶³. C'est aussi ce qui explique qu'il n'y a pas d'intentionnalité qui vise proprement le *Bildobjekt*, puisqu'en elle-même (abstraction faite de l'intentionnalité qui vise le *Bildsujet*), elle reste « non effectuée » ou « inaccomplie »⁶⁴ ; ce qui signifie aussi que le *Bildobjekt* n'est jamais *posé*, mais n'est que la médiation d'une position (celle du *Bildsujet*), qui n'est en fait, dès lors, qu'une *quasi-position*. C'est d'ailleurs aussi la raison pour laquelle le fait d'examiner les détails d'un objet ne fait pas partie essentiellement de l'intentionnalité imaginative. Si, pour reprendre l'exemple célèbre de Alain, lorsque je regarde une carte postale du Panthéon, je peux revenir sur celle-ci pour compter les colonnes de l'église, ce n'est pas sur l'image elle-même (le *Bildobjekt*) que je reviens, mais c'est le *Bildsujet* que je vise, avec l'intention de regarder tel ou tel détail. Mais lorsque le support physique fait défaut, il m'est impossible de revenir sur le même *Bildsujet* avec une autre intention ; ne reste alors que l'image, qui se volatilise lorsque j'essaie de la poser pour l'examiner comme quelque chose de réel.

Or, de l'imagination – avec ou sans support externe –, il convient de distinguer la *phantasia*⁶⁵. Par ce terme, Husserl désigne l'acte par lequel j'« imagine » – en allemand : « *ich phantasieren* » – toutes sortes de choses, d'être, de situations ou de paysages, qui ne sont pas forcément supposés pouvoir se rencontrer dans la réalité : ainsi, « les petits anges » ou les « centaures ». D'où viennent ces figures, qui ne

⁶¹ Cf. *Phénoménologie en esquisses* (PE), Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 63.

⁶² Cf. PE, pp. 62 sqq.

⁶³ Hua XXIII, p. 27.

⁶⁴ Cf. Hua XIII, texte n° 16.

⁶⁵ ... distinction introduite dans le cours de 1904/05 (texte n°1 de Hua XXIII), même si le vocabulaire de Husserl est un peu flottant, et si la distinction est sans doute moins franche chez Husserl que ce qu'en retire Richir : il y aurait tout un travail à faire pour situer l'écart entre les textes husserliens et la reprise richirienne de la problématique.

peuvent manifestement pas être des imitations de la réalité, ou même des recompositions de fragments de choses existantes. La thèse de Husserl consiste à dire que ces « choses » proviennent de la *phantasia*, et que le lieu de leur déploiement n'est pas le monde réel, mais un tout autre monde que Husserl nomme le *Phantasiewelt*. La *phantasia* doit donc se distinguer fondamentalement de l'imagination, puisqu'ici, il ne s'agit plus de viser un *Bildsujet* supposé *pouvoir* appartenir au monde réel – bien que ce ne soit pas toujours effectivement le cas –, même si c'est à travers la médiation d'un *Bildobjekt* ; mais il s'agit au contraire de viser quelque chose de tout à fait différent : lorsque nous « *phantasions* », « le monde effectivement réel sombre *presque* sous nos regards, mais en nous faisant tout de même sentir un peu son être-là, de sorte qu'une légère conscience de l'apparence colore en permanence les formations-de-*phantasia* »⁶⁶. Autrement dit, avec la *phantasia*, nous ne trouvons plus la double intentionnalité caractéristique de la conscience d'image ; bien au contraire, comme l'explique Richir, « la *phantasia*, et les *phantasias*, ne sont pas, tout au moins intrinsèquement [...], des images, mais directement, des apparitions »⁶⁷. Et ces apparitions se caractérisent⁶⁸ par leur aspect *protéiforme* ou protéique (*proteusartig*), par la *discontinuité* de leur surgissement « en éclair » (*blitzhalt*) dans le cours censé être continu du temps, et par leur *intermittence* dans ce même supposé continuum temporel ; et corrélativement, par le fait que ce qui y apparaît est non présent. Si les apparitions de *phantasia* se distinguent d'emblée de la conscience d'image en ce qu'il s'y agit précisément d'apparitions, et non pas de présentifications, ce sont ces caractères, qui sont propres aux apparitions de *phantasia*, qui permettent de distinguer celles-ci des apparitions perceptives, c'est-à-dire, finalement, de la simple hallucination. Richir commente la situation comme suit : « par le premier caractère, il faut entendre que, alors que c'est le même objet qui est aperçu par la conscience, ses apparitions changent sans cesse, et ce, de manière discontinue, par décrochages, par exemple aussi bien de formes que de couleurs, comme quelque chose d'ombreux, de fuyant et fluctuant, sans donc que les apparitions s'enchaînent les unes aux autres de manière cohérente comme dans le cas de la perception. Par surcroît, s'il y a en elles de la couleur, ce n'est pas au même sens que la couleur perçue : c'est comme une sorte de gris qui, sans être perceptif, est comme un "vide indicible" » (Hua XXIII, 59). L'apparition de *phantasia* est donc déjà, en ce sens, insaisissable comme telle. 2) Le caractère de discontinuité de son surgissement signifie à son tour qu'elle jaillit en un éclair (*aufblitzen*) sans arriver à se stabiliser ou à se fixer : elle est comme l'*Einfall* qui

⁶⁶ Hua XXIII, p. 42.

⁶⁷ PE, p. 68.

⁶⁸ Cf. §§ 28–29 du cours de 1904/05, Hua XXIII, pp. 58–65.

advient inopinément, vient subitement à l'esprit. 3) Selon le troisième caractère, l'apparition de *phantasia* peut disparaître complètement aussi vite qu'elle a surgi, mais, dans sa fugacité même elle peut tout aussi bien revenir, resurgir pour disparaître à nouveau, éventuellement sous une forme tellement métamorphosée (caractère protéiforme) que nous pouvons tout d'abord croire apercevoir un autre "objet". Enfin, 4) si l'on comprend mieux par ces trois premiers caractères que "ce qui" y apparaît (les guillemets signifiant que l'on ne peut jamais distinguer ce "ce qui" par une quiddité) est non présent, le paradoxe extrême est que les apparitions de *phantasia* elles-mêmes n'ont *aucun rapport au présent* (Hua XXIII, 79) »⁶⁹. On sera alors en droit de se demander ce que peut être, *concrètement*, une apparition non présente d'un non présent : il ne s'agit même pas d'une ombre, mais de l'ombre fuyante d'une ombre elle-même depuis toujours disparue. Ce sont ces questions qui conduiront d'ailleurs Richir à distinguer progressivement entre, d'une part, les « *phantasiai* pures », qui n'apparaissent en effet pas plus à la conscience vigile que des « ombres » (mais ombres de rien), des "fantômes" (mais fantômes d'aucun être) ou des "feux follets" tout à fait immatériels »⁷⁰, et qui ne peuvent donc être attestées qu'indirectement par l'analyse phénoménologique ; et d'autre part, les « *phantasiai* perceptives », qui désignent ce type particulier de *phantasiai* en lesquelles il y a "perception" (*Perzeption*) de quelque chose qui est au-delà, aussi bien du réel perçu en *Wahrnehmung*, que du fictif comme objet intentionnel de l'imagination⁷¹ : l'exemple type est celui du personnage de théâtre « incarné » par le comédien ; dans ce cas, je « perçois » (*perzipiere*) bien en *phantasia* le personnage, mais au-delà de la perception (*Wahrnehmung*) du corps et des paroles du comédien, bien que ce soit à partir de ce corps perçu que je peux « phantasier » le personnage, alors même qu'il ne s'agit pas non plus d'un *Bildobjekt* figurant un *Bildsujet* : il n'y a pas ici d'imagination, car ce qui est perçu, loin d'être un objet imaginé, reste proprement *infigurable*, comme l'est le personnage de théâtre ou de roman, dont on sent bien qu'il n'est jamais réductible à sa mise en image, laquelle paraît toujours forcément « infidèle »⁷².

⁶⁹ « Imagination et *phantasia* chez Husserl », *art. cit.*, p. 8.

⁷⁰ *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op. cit.*, p. 4.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 8.

⁷² La notion de *phantasia* perceptive est introduite par Husserl dans le texte n°18 de Hua XXIII, précisément à propos du théâtre, et sera reprise et élargie par Richir, jusqu'à devenir centrale dans sa pensée, puisque les *phantasiai* perceptives seront identifiées aux phénomènes de langage, alors même que les *phantasiai* pures seront associées aux phénomènes hors langage. Pour s'introduire à cette question tout à fait capitale, on lira en particulier les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (Grenoble, Jérôme Millon, 2008).

4. Phénoménologie et illusion transcendantales

Après avoir suivi le premier sillon à partir de Fichte qui poursuit la question de l'imagination jusqu'aux développements à partir de Husserl dans les années 2000, revenons à l'autre rameau que nous évoquions, qui concerne la question de l'illusion dans le cadre d'une philosophie première ou transcendantale. Car la phénoménologie de Richir ne s'est jamais contentée de se déployer comme une seule phénoménologie de l'imaginaire – fût-il « phantastique » –, mais elle s'est aussi d'emblée conçue comme une phénoménologie *transcendantale*. On a vu que l'œuvre de Fichte constitue sur ce point un moment inaugural dans la démarche de Richir, lorsqu'il choisit d'emprunter la voie tracée par son illustre prédécesseur pour se frayer un chemin vers la question du fondement – fût-ce pour en critiquer, chemin faisant, le principe. Pourtant, c'est surtout l'œuvre de Kant qui a permis à Richir de poursuivre cette problématique rencontrée au cœur de la *Wissenschaftslehre* : la question de l'illusion transcendantale constitue en ce sens comme un pivot qui a permis de Richir de *remonter de Fichte à Kant*. Cela se vérifie de manière exemplaire dans l'ouvrage que Richir considérait lui-même comme le « deuxième acte de naissance » de sa pensée : les deux tomes des *Recherches phénoménologiques*⁷³, sur lesquelles je voudrais m'arrêter à présent pour montrer comment la question d'une philosophie transcendantale s'y articule rigoureusement à la question de l'illusion transcendantale, en proposant en quelque sorte une solution à l'aporie féconde rencontrée inauguralement chez Fichte. Je le montrerai à m'arrêtant successivement sur trois « moments » marquant de l'analyse richirienne : la question de la philosophie transcendantale, la problématique de l'illusion transcendantale, et la notion de réflexion transcendantale.

L'idée d'une philosophie transcendantale

Commençons par l'idée d'une philosophie transcendantale, en rappelant que chez Kant lui-même, de qui Richir s'inspire ici, cette idée ne se laisse pas définir simplement⁷⁴. On connaît bien sûr la définition canonique du terme « transcendantal » dans la *Critique de la raison pure*⁷⁵ : « j'appelle transcendantale, écrit Kant,

⁷³ Marc Richir, *Recherches phénoménologiques*, 2 tomes, Bruxelles, Ousia, 1981–1983.

⁷⁴ Ce qu'a excellemment mis en évidence Frank Pierobon dans son ouvrage remarquable, duquel je m'inspire ici : *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, coll. « Krisis », Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

⁷⁵ Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (Éditions Reclam, Stuttgart, 1995). Je cite le texte en me référant selon l'usage, à la première édition (1781) par la lettre A, et à la seconde édition (1787) par la lettre B. Je cite la traduction d'Alexandre J.L. Delarnarre et François Marty, dans l'édition

toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objet que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général »⁷⁶. Est donc dit transcendantal ce qui peut être connu (*a priori*) de notre mode de connaissance (*a priori*). Et dans la mesure où la philosophie se définit comme le système des connaissances purement rationnelles, la philosophie transcendantale doit donc désigner le système des connaissances transcendantales, c'est-à-dire la connaissance pure du système de l'esprit humain⁷⁷ : nous sommes donc apparemment au plus proche de Fichte. Pourtant, face à l'éminence d'une telle visée, et dans l'attente d'une telle exposition systématique, le lecteur de Kant ne peut être que déçu, lorsque l'auteur de la Critique semble se dérober : « cette philosophie est encore trop à son tour pour commencer ». Il assure certes que « ce système est possible » et « même qu'il n'est pas tellement vaste qu'on ne puisse en espérer l'achèvement complet »⁷⁸, mais c'est pour conclure que « la philosophie est l'idée d'une simple science possible, qui n'est donnée nulle part *in concreto* »⁷⁹. C'est pourquoi, le point de départ, plus modeste, ne peut être qu'une *propédeutique*, sous la forme d'une *critique* de la raison, qui vise à clarifier non pas les connaissances philosophiques elles-mêmes, mais les sources du pouvoir de connaître en général, en établissant par là même les limites de la connaissance purement rationnelle, tout en en prévenant les erreurs et les déviations possibles. En ce sens, on comprend aussi combien est ambiguë et complexe la situation de la critique par rapport à la philosophie transcendantale comme telle : en tant qu'elle examine les sources de toute connaissance, et donc aussi les concepts-souches de la raison pure, la critique est forcément amenée à *esquisser* le plan de la philosophie transcendantale, alors même qu'elle ne peut pas le *réaliser* par elle-même. C'est que si la philosophie transcendantale est censée se déployer uniquement dans le champ de la raison pure, purement *a priori*, la critique doit forcément trouver son point de départ dans la connaissance déjà existant – qu'elle soit vraie ou illusoire. La critique, et la philosophie transcendantale telle qu'elle s'esquisse à même la critique, souffre de cette étrange posture de viser les conditions de possibilité *a priori* de la connaissance à partir de ce qui est donné *a posteriori*⁸⁰.

Qu'en est-il alors de la philosophie transcendantale que vise Richir, et dont on a dit qu'elle s'inspirait de Kant ? Les remarques qui précèdent prennent tout

complète des *Cœuvres philosophiques* d'Emmanuel Kant, parue aux Éditions Gallimard, 1980, Bibliothèque de la Pléiade, sous la direction de F. Alquié.

⁷⁶ Kant Immanuel, *Kritik der...*, *op. cit.*, A12 / B25.

⁷⁷ Cf. *ibid.* ainsi que, par exemple, A841 / B869.

⁷⁸ Kant Immanuel, *Kritik der...*, *op. cit.*, A12 / B26.

⁷⁹ Kant Immanuel, *Kritik der...*, *op. cit.*, A838 / B66.

⁸⁰ Sur tout ceci, voir Pierobon F., *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, *op. cit.*

leur sens quand on réalise que Richir aborde le criticisme kantien à partir d'une difficulté parallèle, lorsque sous le terme de philosophie transcendantale, il cherche sonder l'esprit global du kantisme :

[...] la philosophie transcendantale kantienne est toujours recherche des conditions de possibilité *a priori* d'un fait (la connaissance humaine, la moralité, le sentiment esthétique, l'impression d'une finalité naturelle) qui est cependant mis en suspens dans la recherche : si un tel fait est possible, alors il faut que... En outre, selon l'esprit du renversement copernicien, comme un tel fait est toujours un fait humain, et comme les conditions de possibilité *a priori* ne peuvent être recherchées qu'en l'esprit humain, la recherche de ces conditions de possibilité est en quelque sorte immanente à l'esprit humain, ou plus précisément au fait modalisé par le *comme si* : il s'agit toujours de rechercher dans le "creux" du fait ses propres conditions de possibilité *a priori*, et cela n'est effectivement possible que si le fait n'est plus considéré comme fait brut et positif, mais comme fait existant sur le mode du *comme si* – *comme si* ce fait pouvait aussi bien être possible qu'impossible, par où s'ouvre le champ de ses conditions de possibilité, mais ce champ, également possible *a priori*, ne s'avère réel que dans la mesure où le fait est aussi fait réel.⁸¹

La difficulté relevée par Richir est donc bien analogue à celle que nous venons de relever, puisqu'elle vient aussi du fait que la recherche des conditions de possibilité *a priori* s'amorce toujours dans un fait *a posteriori* qu'il s'agit de clarifier. Bref, la difficulté tient en ce que l'*a priori* est toujours envisagé comme l'*a priori* d'un *a posteriori* toujours déjà donné. En ce sens, comme le souligne Richir, la démarche critique et transcendantale se meut forcément dans un « cercle »⁸² : si l'*a priori* est pensé dans la *Critique* comme ce qui fonde l'*a posteriori*, il faut dire de même, en toute rigueur critique, que l'*a posteriori* fonde lui aussi, d'une certaine manière, l'*a priori*, puisque c'est seulement depuis l'*a posteriori* que « s'indique » l'*a priori*. Il y a bien circularité, puisque si l'*a posteriori* renvoie toujours à son *a priori*, celui-ci ramène inexorablement à celui-là.

Il est en tout cas caractéristique que c'est à partir de l'analyse de cette circularité décelée au cœur de la démarche kantienne, que Richir en vient à proposer sa propre conception de la philosophie transcendantale. L'idée que Richir poursuit inlassablement à travers tous les chemins sinueux de ses *Recherches* est que la démarche de fondation transcendantale est intrinsèquement liée à cette circularité : il ne faut donc pas chercher vainement à l'éliminer, mais bien plutôt à la creuser,

⁸¹ Richir M., *Recherches...*, Tome 1, op. cit., p. 69.

⁸² Cf. Richir M., *Recherches...*, Tome 1, op. cit., p. 33.

à la développer et à la faire prendre apparence – pour tout dire, à la *phénoménaliser*. Et cette idée méthodologique, qui semble guider l'écriture richirienne dès les premières pages de son texte, offre aussi, d'entrée de jeu, l'idée même de la philosophie transcendantale telle que la vise Richir. Car dans ce contexte renouvelé, la démarche transcendantale comme recherche du fondement ne peut plus se concevoir à la manière de Kant, comme la prise en vue *a priori* de l'*a priori* ; car on l'a vu, l'*a priori* pur, censé surgir de lui-même et se donner dans le pur *a priori*, ne peut être qu'une *fiction* modalisée par un *comme si*. Bien plus, il s'avère que si l'*a priori* se donne toujours *a posteriori*, il se constitue comme l'*illusion nécessaire* d'un *a priori* : l'*a priori* tel qu'il se donne supposément comme le fondement absolument certain, se tenant de lui-même et portant en soi les conditions de sa propre validité est en fait une *illusion transcendantale*. Par là, on peut déjà comprendre que si la philosophie transcendantale proprement richirienne se déploie à partir de la circularité relevée chez Kant, c'est qu'elle se déploie explicitement sur le lieu même d'une illusion transcendantale. Et l'on comprend également que si cette philosophie vise encore à mettre au jour un fondement, celui-ci devra être paradoxalement conçu comme traversé de part en part par l'illusion transcendantale, c'est-à-dire aussi, par l'erreur, le rêve, l'hallucination, ou la folie.

L'illusion transcendantale

Cette première approche de la problématique nous a déjà permis de constater que la démarche richirienne n'est pas à proprement parler kantienne. Cependant, il est tout à fait caractéristique que si l'analyse s'engage à partir d'une critique de la philosophie transcendantale kantienne, cette critique est précisément rendue possible par la conceptualité kantienne elle-même, et en particulier par la notion d'*illusion transcendantale* : tel est en effet le *deuxième moment marquant* de l'analyse richirienne. Sur cette question, je commencerai par remarquer que chez Kant aussi bien que chez Richir, le terme d'« illusion » peut avoir deux significations voisines. En termes richiriens, il peut tout d'abord désigner l'*a priori* lui-même, comme ce qui est visé par la pensée comme l'être en lui-même – le fondement –, mais dont l'analyse critique montre qu'il n'est qu'une illusion, c'est-à-dire un simulacre ou un mirage qui n'a pas l'être que la pensée lui prête. Mais le terme peut aussi signifier le *processus* même de constitution de l'illusion : j'entends par là le *mouvement* de la pensée, *a posteriori*, par lequel un *a priori* est posé comme se tenant de soi *a priori*. L'illusion transcendantale désigne alors le processus en vertu duquel la pensée projette des horizons qui lui permettent de « fonctionner », alors même que ces horizons prennent nécessairement l'apparence d'un être qui

se tient de soi, indépendamment de la pensée qui les pense – et cette apparence elle-même relève alors d’une illusion au premier sens. Bien sûr, ces deux significations s’entremêlent constamment dans les textes, dans la mesure où l’une désigne un processus et l’autre le résultat de ce même processus. Prenons un exemple : comme l’explique Kant dans la *Dialectique transcendantale*, la connaissance de la nature requiert de prendre le monde comme un *tout*. Or, de ce tout, précise-t-il, on ne peut rien connaître : dans les termes de Kant, il s’agit d’une Idée régulatrice, c’est-à-dire d’un horizon que la connaissance projette elle-même pour assurer son propre déploiement, mais qui peut toujours se muer en illusion transcendantale dès lors qu’on cherche à en connaître le statut ontologique (le monde est-il fini ou infini, a-t-il un commencement dans le temps ou bien n’en a-t-il pas, etc. ? – il s’agit, bien sûr, des antinomies). Ici, l’illusion est plutôt à prendre au premier sens, comme l’apparence illusoire d’un monde connu dans sa totalité, alors même que c’est en critiquant le processus illusoire (second sens de l’illusion) que Kant en viendra à résoudre l’antinomie envisagée.

Cela étant, peut-on dire que Richir reprend tout simplement la conception kantienne de l’illusion transcendantale ? À première vue, cela semble être le cas : car c’est en écho presque direct à Kant que Richir déploie sa propre problématique de l’illusion. Il cherche en effet à établir que *la pensée ne peut pas penser sans s’imaginer qu’il y a toujours de la pensée avant elle*. Plus précisément, il montre que la pensée laissée à son libre cours, devient spontanément imagination, et pose cet « avant » comme l’*a priori* de son propre déploiement, qui est censé lui donner son assise tout en l’ancrant simultanément dans l’être et dans le concept. Il s’agit bien, ici aussi, d’une illusion transcendantale, et de même structure que l’illusion kantienne, dans la mesure où il s’agit également d’un processus illusoire par lequel la pensée projette une apparence apparaissant illusoirement comme indépendante de la pensée qui la projette. Cependant, il convient de préciser que la conception richirienne de l’illusion transcendantale n’est pas non plus strictement kantienne. C’est que cette conception relève chez Richir de deux présupposés critiques incompatibles avec le cadre kantien. *Premièrement*, il présuppose que l’ensemble de l’exercice *naturel* de la pensée est inséparable de son illusion transcendantale, en vertu de laquelle la pensée *s’apparaît* toujours comme assurée de son propre déroulement – comme se sachant toujours déjà avant et après elle-même, c’est-à-dire comme se précédant et se succédant systématiquement elle-même. Autrement dit, si chez Kant l’illusion transcendantale menaçait exclusivement le champ de la raison pure, en tant qu’il se trouve à l’écart de la sensibilité, pour Richir, c’est tout le champ de la pensée et de la connaissance qui se voit traversé par l’illusion. Mais il y a plus : *deuxièmement*, Richir présuppose aussi que l’illusion transcendantale

reste intacte au sein même de la pensée *transcendantale* : impossible, donc, de s'installer comme « spectateur impartial » pour prendre en vue l'exercice naturel de la pensée entraîné par son illusion constitutive. Bien au contraire, le philosophe transcendantal est lui-même emporté par le mouvement de son illusion propre ; et c'est d'ailleurs ce qui explique la circularité caractéristique de la démarche transcendantale qui a déjà été relevée. Il n'est donc plus possible de supposer, comme chez Kant, que la réflexion transcendantale puisse se déployer sereinement, comme depuis la hauteur d'un tribunal souverain de la Raison, à l'écart de toute ruse et de toute tromperie.

On comprendra alors que ce changement de cadre apporte toute une série de questions et de difficultés inédites. La première d'entre celles-ci consiste assurément à interroger la possibilité même d'analyser l'illusion transcendantale comme telle : comment décrire cette illusion qu'on ne peut éviter⁸³ et qui traverse l'ensemble de la pensée, sans même épargner la pensée du philosophe qui cherche à la penser ? Bref, *comment approcher l'illusion sans s'illusionner* ? Dans son texte, Richir ne thématise pas véritablement sa méthodologie d'approche, qui se déploie cependant progressivement au fil de ses analyses inlassablement répétées et creusées, selon une logique de progression circulaire dont on ne comprend sans doute pas immédiatement la pertinence. Peut-être est-ce parce que seule la ruse est à même de déjouer les pièges de l'illusion ? Et en ce sens, peut-être est-ce plutôt à travers l'écriture tout à fait singulière des *Recherches* qu'on aura le plus de chance de saisir la structure et le style propre de cette pensée ? Je me contenterai d'avancer ici que l'enjeu, pour Richir, est de ne pas être totalement obnubilé par l'illusion transcendantale ; mais ceci n'est possible que si le philosophe conserve une certaine distance par rapport à l'apparence illusoire que produit sa propre pensée ; et si donc l'analyse parvient à apercevoir, en même temps que cette apparence, le *mouvement* même de la pensée qui la projette. C'est pourquoi la pensée transcendantale n'aura d'autre solution que d'accorder son propre rythme avec celui du mouvement de l'illusion, mais sans toutefois y adhérer complètement. Autrement dit, c'est par son écriture non linéaire, et pour ainsi dire en spirales, que Richir cherche à donner apparence au mouvement même de l'illusion, par où il cherche en même temps à y échapper.

⁸³ Kant lui-même explique bien que ce type d'illusion ne résulte pas d'un défaut d'attention à la règle logique. Il précise d'ailleurs : « c'est là une *illusion* qu'on ne saurait éviter, pas plus que nous ne pourrions éviter que la mer ne nous paraisse plus élevée au large qu'auprès du rivage » (Kant Immanuel, *Kritik der...*, *op. cit.*, A297/B353) ; car « nous avons affaire à une *illusion naturelle* et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour des principes objectifs [...] » (Kant Immanuel, *Kritik der...*, *op. cit.*, A298/B354).

La réflexion transcendante

On en vient alors au *troisième moment* que je propose de relever, et qui concerne *le mouvement ou le rythme même de la réflexion*, en tant qu'elle doit bien s'encorder, d'une certaine manière, à l'illusion. Cependant, il faut, ici aussi, s'entendre sur ce que désigne le terme même de réflexion, qui est loin d'être univoque, même si l'on en reste, par choix méthodologique, aux textes kantien. On sait que le terme, issu de l'optique, ne désigne plus chez Kant la projection spéculaire et l'appréhension empirique de sa propre image, mais bien plutôt la prise en vue de la pensée par elle-même, par où seulement le sujet peut se rendre présent à lui-même. Mais il convient alors de situer plus précisément cet acte. On peut le comprendre tout d'abord de manière élémentaire, comme l'opération coextensive de tout jugement et de toute connaissance, en tant qu'elle instaure la conscience de l'unité de la synthèse dans son concept⁸⁴ : c'est ainsi que Kant envisage parfois la réflexion comme l'un des moments à l'origine des concepts empiriques, où les différences entre des représentations perceptives sont réfléchies dans leurs unité⁸⁵ ; et parfois il désigne aussi la réflexion logique comme l'acte qui consiste à comparer des concepts entre eux⁸⁶. Cependant, de ce premier type de réflexions, qu'on pourrait qualifier de « naturelles » – quoiqu'elles puissent être *a priori* –, Kant distingue encore ce qu'il nomme la réflexion transcendante, laquelle s'emploie plutôt à rattacher chaque représentation à son « lieu transcendantal », pour déterminer de quelle faculté il est l'objet⁸⁷. Autrement dit, la réflexion transcendante,

⁸⁴ C'est cette visée générale du sens de la réflexion qu'on trouve dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, où Kant écrit : « L'expérience est une connaissance empirique, mais la connaissance (puisque'elle repose sur des jugements) requiert la réflexion (*reflexio*), par conséquent la conscience de l'activité qui compose la diversité de la représentation selon la règle de son unité, c'est-dire le concept et la pensée en général (différente de l'intuition) » (§37).

⁸⁵ Ainsi, dans les cours de *Logique* publiés par Jäsche, Kant explique que « les actes logiques de l'entendement qui produisent les concepts selon leur forme sont : la *comparaison* [...] ; la *réflexion* [*Reflexion*] c'est-dire la prise en considération [*Ueberlegung*] de la manière dont diverses représentations peuvent être saisies [*begriffen*] dans une conscience ; enfin l'*abstraction* [...] ». Et il précise : « Pour faire des concepts à partir des représentations des sensations, il faut donc *comparer, réfléchir* et *abstraire*, car ces trois opérations sont les conditions générales et essentielles de production de tout concept en général – Par exemple je vois un pin, un saule et un tilleul. En comparant tout d'abord ces objets entre eux, je remarque qu'ils diffèrent les uns des autres du point de vue du tronc, des branches, des feuilles, etc. ; mais si ensuite je réfléchis uniquement à ce qu'ils ont de commun entre eux, le tronc, les branches et les feuilles-mêmes et si je fais abstraction de leur taille, de leur configuration, etc. j'obtiens un concept d'arbre » (Ak, IX, pp. 94–95, tr. Guillermit, p. 103).

⁸⁶ « Quand notre réflexion est simplement logique, nous comparons uniquement nos concepts entre eux dans l'entendement, pour savoir si deux concepts contiennent la même chose, s'ils se contredisent ou non [...] » (Kant Immanuel, *Kritik der... op. cit.*, A279/B335).

⁸⁷ Cf. Kant Immanuel, *Kritik der... op. cit.*, A269.

pour Kant, est un acte qui relève spécifiquement de l'analyse philosophique, et si elle est qualifiée de transcendantale, c'est surtout pour marquer son appartenance à la philosophie transcendantale.

Ce bref rappel était nécessaire, dans la mesure où si Richir reprend explicitement la notion kantienne de réflexion transcendantale, il en modifie sensiblement le sens : il ne s'agit plus à proprement parler, chez lui, de ce qui caractérise en propre la réflexion du philosophe censée porter son regard impartialement sur les effectuations de la conscience. Mais il ne s'agit plus non plus d'une simple réflexion naturelle. Richir évoque le plus souvent la réflexion transcendantale comme une réflexion proprement phénoménologique, c'est-à-dire comme celle de l'apparence elle-même – comme une « phénoménalisation-réflexion »⁸⁸, comme la réflexion à même laquelle se phénoménalise l'apparence, non pas purement *a priori*, ni *a posteriori*, mais précisément entre les deux –, de laquelle il distingue alors une « réflexion seconde »⁸⁹, qui provient de « notre réflexion »⁹⁰ philosophante, et qui *abstrait* des structures reconnaissables et analysables de l'apparence. Ainsi, Richir pourra parfois distinguer la « réflexion abstractive » (ou l'« abstraction transcendantale »⁹¹) de la réflexion proprement transcendantale⁹². Mais cette distinction apparaît moins nette, dès lors qu'on s'aperçoit qu'il s'agit finalement dans les deux cas de la même réflexion, mais qui est prise en vue selon deux angles différents : la réflexion proprement transcendantale désigne la réflexion intrinsèque de l'apparence, que Richir nomme parfois aussi la « réflexivité » du phénomène, et la réflexion abstractive désigne la réflexion *notre* réflexion, lorsque nous cherchons à penser la première réflexion. Finalement, on retrouve ici une autre forme de la circularité de laquelle nous étions parti : la réflexivité interne au phénomène n'est pensable qu'à partir de l'abstraction philosophique, alors que celle-ci n'est possible qu'à partir de celle-là. Mais cette impossibilité de discriminer totalement

⁸⁸ Cf. Richir M., *Recherches...*, Tome 2, op. cit., p. 123.

⁸⁹ Cf. Richir M., *Recherches...*, Tome 2, op. cit., p. 124.

⁹⁰ Cf. Richir M., *Recherches...*, Tome 2, op. cit., p. 133.

⁹¹ Cf. Richir M., *Recherches...*, Tome 2, op. cit., pp. 136 & 138.

⁹² Voir par exemple les textes suivants : « C'est *notre* réflexion elle-même, *notre* pensée, qui introduit ces deux pôles, ou qui les délie en une sorte de structure transcendantale du phénomène, qui n'est rien d'autre, pour ainsi dire, que l'effet transcendantal de la réflexion que nous sommes en train d'accomplir du phénomène » (Richir M., *Recherches...*, Tome 2, op. cit., p. 133). « L'abstraction transcendantale que nous effectuons par *notre* réflexion, comme la figure unique, abstraite par nous, de l'illusion transcendantale, clignotant entre l'universalité d'une diffusion infinie du centre et la singularité de sa fixation arbitraire » (Richir M., *Recherches...*, Tome 2, op. cit., p. 135). « Nous divisons par *notre* réflexion pour la facilité de l'exposition, étant entendu, donc, que cette division n'en est qu'un *effet*, et un effet déformant en ce qu'il a de structurant pour l'illusion transcendantale, par où cette structure de division doit autant à notre réflexion qu'à ce qui doit se jouer dans la réflexion même du phénomène en l'illusion de sa fixité » (Richir M., *Recherches...*, Tome 2, op. cit., p. 150).

la réflexion du phénomène et la réflexion philosophique se comprend, lorsqu'on se souvient que l'illusion transcendantale pénètre jusqu'au cœur de la philosophie transcendantale elle-même. On comprend ainsi que l'illusion transcendantale se trouve à la base aussi bien du mouvement de la conscience, que du mouvement de la réflexion philosophique. Et c'est donc à partir de l'illusion qu'il convient d'approcher ce mouvement réflexif. Comme l'écrit Richir, il y a :

[...] une réflexion *a posteriori* dans laquelle se constitue l'*a priori* comme *a priori* qui n'apparaît jamais comme tel qu'*a posteriori* ; par cette réflexion s'engendre l'illusion *nécessaire* qu'il y a un *a priori*, et que l'*a posteriori* coïncide avec l'*a priori* ; par là même, cette illusion est aussi l'illusion d'une réflexivité réciproque de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, c'est-à-dire, en fait, l'illusion d'une *subjectivité transcendantale* en laquelle s'établirait la coïncidence, l'adéquation ou la transparence de l'un à l'autre – cela même que Husserl baptise évidence.⁹³

Autrement dit, le mouvement de l'illusion transcendantale correspond à celui d'une réflexion *secrètement* logée dans la pensée, qui *tend* à faire coïncider l'*a posteriori* depuis où elle se déploie et l'*a priori* qu'elle projette. De plus, le lieu que la réflexion projette comme son lieu propre où son mouvement aboutirait par la coïncidence de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, prend la forme d'une *subjectivité transcendantale* : on mesure alors, en passant, que la discussion entreprise par Richir concerne non seulement le criticisme kantien, mais aussi bien la phénoménologie transcendantale husserlienne : si le père de la phénoménologie envisageait la démarche transcendantale comme le retour réflexif d'une subjectivité transcendantale sur elle-même, Richir s'emploie ici aussi à montrer qu'une telle subjectivité prise comme pur *a priori* supposé se présenter dans sa pureté à même la réflexion du cogito, ne relève en fait que d'une illusion transcendantale, dont il s'agit précisément de déplier le mouvement.

Cela se précise si l'on examine cet autre concept utilisé par Richir pour rendre compte du mouvement propre à l'illusion transcendantale, celui de *rétrojection* :

Le pur *a priori*, l'*a priori* en tant que tel, est insaisissable en soi, mais il est seulement, pour ainsi dire désigné comme tel depuis l'*a posteriori*, dans la rétrojection transcendantale du phénomène : telle est l'instance *critique transcendantale*, en un sens quasi ou hyperkantien, de la phénoménologie transcendantale, qu'en celle-ci s'indique un

⁹³ Richir M., *Recherches...*, Tome 1, op. cit., p. 44.

pur *a priori* insaisissable comme tel, sinon justement par là médiation nécessaire de l'illusion transcendante.⁹⁴

On comprend donc que si l'*a priori* n'apparaît jamais qu'*a posteriori*, il est cependant toujours « rétrojeté » *a posteriori* dans l'*a priori*, raison pour laquelle il apparaît précisément *comme un a priori*. Et c'est ce mouvement de « rétrojection », toujours enfoui dans la pensée qui cherche à se penser, qu'il s'agit de déplier. Plus concrètement, comme le montrent les textes, cette rétrojection prend le visage de ce que Richir appelle encore une « précession » : c'est par là que l'*a priori* semble toujours précéder l'*a posteriori*, alors même que l'*a priori* n'apparaît jamais qu'*a posteriori* ; et c'est précisément cette « semblance » du caractère apriorique de ce qui n'est pourtant jamais qu'*a posteriori* que Richir désigne comme une précession. Rétrojection et précession doivent donc être pensées ensemble, en ce qu'elles constituent le rythme même de la réflexion ou de l'illusion transcendante qu'on cherche à analyser : car comme l'écrit Richir, cette réflexion n'est finalement rien d'autre qu'une « rétrojection *a posteriori* dans l'*a priori*, ou la rétrocession transcendante d'une précession transcendante toujours déjà manquée »⁹⁵. Si la rétrojection désigne le mouvement en tant qu'il s'effectue *depuis l'a posteriori*, la précession en désigne l'accomplissement par où l'*a priori* paraît toujours déjà précéder l'*a posteriori*. Le mouvement de l'illusion semble donc emporter la réflexion dans une course indéfinie, où *la pensée court comme après son ombre*.

* * *

En guise de conclusion (provisoire)

Il nous faut admettre qu'au terme de notre parcours, l'analyse que nous avons suivie semble plutôt avoir suscité la perplexité. On a certes montré que le double axe, pour le phénoménologie richirienne, de l'imagination et l'illusion transcendante, ont été découverts et engagés dans la lecture inaugurale de Fichte. Mais en quoi, peut-on se demander à présent, ces deux axes constituent-ils une assise pour la phénoménologie richirienne, comme le titre de cet article l'annonçait ? Les développements dont nous avons cherché à rendre compte, semblent plutôt nous plonger dans l'embarras. *D'une part*, en suivant les analyses richiriennes de

⁹⁴ Richir M., *Recherches...*, Tome 1, op. cit., pp. 148–149.

⁹⁵ Richir M., *Recherches...*, Tome 1, op. cit., pp. 167–168.

l'imagination – qui s'ancrent dans sa lecture de la *Wissenschaftslehre* fichtéenne, rencontrent la problématique kantienne du schématisme transcendantal et finissent par se déployer à partir de la problématique husserlienne de la *phantasia* – on a surtout relevé le caractère *insaisissable* des apparitions de *phantasia*, qui loin de se déployer dans le monde des objets bien découpés de la perception, n'apparaissent pas véritablement, mais transparaissent néanmoins à l'écart de toute présentation (*Gegenwärtigung*) ou présentification (*Vergegenwärtigung*), comme des ombres vacillant entre leur apparition et leur disparition, de manière discontinue, par intermittence et comme « en éclair » (selon les caractères relevés par Husserl). Comment donc cette dimension « phantastique » de l'expérience peut-elle apparaître pour phénoménologue censé en rendre compte ? *D'autre part*, en accompagnant la visée richirienne d'une philosophie transcendante – qui s'ancre, elle aussi, dans la lecture inaugurale de Fichte et se déploie ensuite dans l'« hyperkantisme » poursuivi dans les *Recherches phénoménologiques* –, nous en sommes venu à nous interroger : la réflexion qui poursuit le cercle infini de l'*a priori* et de l'*a posteriori* ne se perd-elle pas inexorablement dans une course infernale sans but ni fin ? Et ce qui s'ouvre par là à la pensée est-il autre chose que le pur chaos de son propre égarement ? La réflexion n'y trouve-t-elle pas rien d'autre que les soubresauts de son propre épuisement ? Bref, y a-t-il véritablement élucidation philosophique du champ de l'originaire, conformément à l'idée même d'une philosophie transcendante ? Et corrélativement, quelque chose peut-il *apparaître* à partir de ce mouvement apparemment anarchique – et peut-on y articuler la possibilité d'une *phénoménologie*, conformément au projet formulé par Richir ?

C'est une question qu'au terme de cette contribution, je choisis de réserver pour un travail à paraître prochainement, où je montre que ce caractère paradoxal de la phénoménologie richirienne qui consiste à vouloir penser des phénomènes foncièrement imperceptibles, et donc en un sens « inapparents », ne vient pas d'une quelconque idéologie pseudo-gnostique qui favoriserait ce qui se dérobe – ce qui est voilé ou caché –, mais vient plutôt de l'exigence de *penser le concret de l'expérience* – en quoi consiste finalement le phénomène concret – *à partir de son mouvement intrinsèque*. C'est donc en cherchant à rendre visible le mouvement du phénomène que le phénoménologue déploie son exercice, non pas tant comme un exercice du voir ou de la vision de ce qui se montre à lui, mais comme un *exercice du regard en mouvement*, qui jamais ne se fixe sur ce qui est apparu, mais cherche au contraire à épouser la geste de l'apparence dans son inlassable parution. Ainsi, on comprendra que le mouvement même du phénomène en sa phénoménalisation n'est ni celui, centripète, qui conduirait à rassembler le vécu autour d'un centre originaire censé englober à terme l'expérience dans un archi-phénomène (Vie,

Dieu ou Ego : peu importe ici) ; ni celui, centrifuge, qui conduirait l'expérience à se disséminer irrémédiablement. Il s'agit d'un double mouvement dont la forme élémentaire est celle du clignotement, que Richir avait initialement découvert chez Fichte, lorsque celui-ci parle du flottement (*schweben*) de l'imagination : un clignotement, explique Richir, qui n'est autre que le double mouvement des apparences entre leur apparition et leur disparition, entre leur « enroulement » comme « rassemblement d'une diversité in-finie miroitant comme la phénoménalité in-finie du phénomène » et leur déroulement ou leur dispersion de la même diversité, c'est-à-dire aussi entre leur concentration ou leur fixation, entre leur dissémination ou excentration⁹⁶. Et comme il me faudra le montrer également, ce double mouvement ne peut *apparaître concrètement* à la pensée du philosophe qui cherche à en rendre compte, que si celle-ci en épouse partiellement le rythme, en se déployant donc comme double mouvement de la réflexion philosophique. Ce double mouvement n'est pourtant pas celui, chaotique, qui se disperse dans une multitude de fragments sans ordre ni cohérence – quoi que les fragments ou variations sont une technique que Richir a utilisée dès le milieu des années 2000. On montrera alors que c'est encore une fois la dialectique fichtéenne – mais cette fois-ci profondément transformée, par la prise en compte de la question du sublime tel que Kant l'aborde dans la troisième *Critique* – qui constitue la matrice philosophique du rythme – c'est-à-dire de l'ordre de son mouvement : *kinèseos taxis*, disait Platon (*Lois*, 665 a), –, propre à la pensée phénoménologique-transcendantale de Marc Richir, tel qu'on peut la lire d'un bout à l'autre de son œuvre.

Sacha Carlson, docteur en philosophie, est actuellement chercheur à la Faculté des sciences humaines de l'Université Charles (Prague). Il est également musicien compositeur.

⁹⁶ Cf. Richir M., *Phénomène, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, pp. 26–27.

**DER SCHEIN ALS REFLEXIVE
GRUNDFIGUR DER TRANSCENDENTALEN
PHÄNOMENOLOGIE.
EIN KOMMENTAR ZUR IIE RECHERCHE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE MARC RICHIRS**

PHILIP FLOCK

Abstract

This essay is a commentary on the second of Marc Richir's five *Phenomenological Investigations* (*Recherches phénoménologiques*). This investigation is remarkable in several respects, since it is here that central concepts assess their architectural value in the horizon of elaborating an independent transcendental phenomenology. Even if terms such as 'appearance', 'ontological simulacrum' or 'infinite periphery' are older, it is only in this text that their relationship is specified, in a way that remains pathbreaking for later reworkings or refoundations of phenomenological method and architectonics. In particular, the transcendental reduction of the ontological to appearance, as well as the self-evolvement of appearance, which can be interpreted therein due to its self-reflexivity, are fundamental figures in Richir's thinking.

1. Einleitung

Das Werk des Phänomenologen Marc Richir ist ebenso umfangreich wie komplex. Dass sich in diesem stereotypen Topos einleitender Sätze zunächst die Hoffnung ausdrückt, der Autor möge zu den ‚Großen‘ zählen, ist trivial und bleibt ohnehin dem Urteil der Nachwelt überlassen, die ihn als solchen erkannt haben wird oder nicht. Entscheidend dagegen ist, ob es der Rezeption gelingt, die Weite und Komplexität seines Werks zu *qualifizieren*, sich in ihr zu orientieren, so dass

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.15>

© 2020 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

aus diesem Text Denk- und Fragwürdiges hervorgeht, welches das Philosophieren lebendig hält.¹

Dabei zeigt sich, dass sich Richirs Œuvre durch eine Doppelbewegung auszeichnet, die das Philosophieren motiviert und die zugleich von Richir fortwährend reflektiert wird. Zum einen zeichnet sich sein Denken durch eine äußerste *Mobilität* aus: Richir, im Kern Phänomenologe, öffnet sich, dem Gestus Eugen Finks ähnlich, in besonderem Maße der Philosophie(-geschichte) im Ganzen. Von phänomenologischen Problemstellungen ausgehend (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) und im französisch geprägten Geist der Nach-’68 in Brüssel zu philosophieren beginnend (Levi-Strauss, Lacan, Derrida), verbindet Richir die Fragen seiner Zeit mit den Anfängen der Philosophie (Platon, Neuplatonismus) und konfrontiert sie mit der Tradition der Transzendentalphilosophie und klassischen deutschen Philosophie (mit Kant, dem frühen Fichte und späten Schelling – Hegel bleibt dagegen Antipode...). Es kommt dabei nicht einfach zur ‚Rezeption‘, zum ‚Kontakt‘ mit diesen Philosophien, sondern zu einer ‚Anverwandlung‘ seines eigenen Denkens: dies äußert sich in der Eigenheit, dass es in der Entwicklung seines Ansatzes zu vielfachen Erneuerungen – ‚Wenden‘, ‚Kehren‘, ‚Neugründungen‘, sogar „Micro-erneuerungen“² –kommt.

Zum anderen bedeutet diese Mobilität des Denkens aber nicht, dass die darin sich ausdrückenden schöpferischen Gedanken ohne Bezug zum bereits Gedachten blieben. Vielmehr – und das macht die besondere Schwierigkeit der Rezeption eines jeden Werks aus, das einen gewissen systematischen Umfang aufweist – ‚laden‘ sich die Begrifflichkeiten fortwährend mit neuen Reflexionen ‚auf‘, so dass sie

¹ Diese Rezeption hat schon eingesetzt. So gibt es bereits mehrere Versuche einer Gesamtdarstellung des Werks Richirs. Besonders zu erwähnen sind: Richirs Gespräche mit Sacha Carlson: Richir Marc: *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Sacha Carlson (Hg.). Grenoble 2015; Sacha Carlsons Dissertation, die Richirs gesamten Denkweg nachzeichnet und minutiös philosophiegeschichtlich kontextualisiert: ders.: *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*. Thèse doctorale, U.C.L.. Louvain-la-Neuve 2014.; als auch Carlsons Text „L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique“ (In *Eikasia. Revista de Filosofia* n° 34, 2010, 199–360), der eine Zusammenfassung der unveröffentlichten Dissertation darstellt; ebenso bedeutsam ist die großangelegte Rekonstruktion Robert Alexanders, in der er versucht, das fundamentale Bewegungsmoment in Richirs Denken zu explizieren (Alexander Robert, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble 2013); weitere zu erwähnende Darstellungen wären: Tengelyi László und Gondék Hans-Dieter, *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a.M. 2011; Schnell Alexander, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles 2011; Forestier Florian, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, *Phaenomenologica* 214. Heidelberg 2014; Flock Philip, *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken*, Im Erscheinen.

² Siehe dazu das erste Kapitel von: Alexander Robert, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, 2013.

zunehmend ein komplexes Geflecht von Hinsichten in sich bergen. Die Zuversicht, jeder Text ließe sich unmittelbar aus sich selbst heraus entschlüsseln, wird insofern getrübt, als die Begrifflichkeiten auf je schon Gestiftetes zurückverweisen. Wer dieses Versammeln der im Logos vorfindlichen ‚Spuren‘ allerdings für prinzipiell fruchtbar hält, wird – das behaupten wir jedenfalls – mit originellen phänomenologischen Reflexionen belohnt. Trotzdem wird auch der ‚Spurenleser‘ feststellen, dass er nicht auf letzte Ursprünge (gar verbindliche Definitionen) stößt, sondern dass sich das Geflecht der gedanklichen Filiationen vielmehr genealogisch ausweitet. Die Unentwirrbarkeit desselben gründet dabei nicht allein in einem Mangel der Rezeption, sondern in einem Philosophieren, dessen Impulse auf Gewachsenes zurückverweisen, ohne dass ihre Fülle in Gänze ans Licht gebracht werden könnte. Was bleibt, ist die Möglichkeit innerhalb dieses Geflechts, Textimmanenzen auf wohlbegründete Weise herzustellen, um zu explizieren, wie sich die Bewegung der Reflexion in einer konkreten Hinsicht entfaltet.

Auf diese Weise soll hier der Versuch eines Kommentars der *Ile Recherche phénoménologique*³ unternommen werden, mit dem Anspruch, dass in dieser entwickelt wird, was als *wesentliches Motiv* des Richir’schen Denkens gelten darf, insofern es die Reflexion, von den Anfängen (diese seien durch den Aufsatz „Le rien enroulé“ markiert) bis ins Spätwerk (zu den Reflexionen über eine phänomenologisch reduzierte *phantasia* und *chôra*), wesentlich mitbestimmt. Dieses Motiv wird als aus einer ‚Logik‘ und ‚Ästhetik‘ sich zusammensetzend vorgestellt: als *transzendental-phänomenologische Möglichkeitsbedingung des Scheins* und als *Topologie einer reinen Peripherie ohne Zentrum*. Wie gesagt, sind diese Figuren mit intensiven Lektüren anderer Texte verschränkt (Platon, Kant, Fichte), ein Feld, das im Rahmen dieses Versuchs unmöglich hinreichend erschlossen werden kann, und das von anderen Kommentatoren schon eingehend bearbeitet wurde.⁴ Dieser Kommentar beabsichtigt die innere, reflexionslogische Kohärenz der genannten Motive anhand der *Ile Recherche phénoménologique* zu explizieren.

³ Die *Recherches* sind Richirs großangelegter Versuch einer Ausarbeitung einer ersten eigenen Transzendentalphänomenologie, der in zwei Bänden erschienen ist: Richir M., *Recherches phénoménologiques (I, II, III)*. *Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981; und: *Recherches phénoménologiques (IV, V)*. *Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia 1983.

⁴ Vor allem die Arbeiten Sacha Carlsons sind hier zu erwähnen: „Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la Doctrine de la science (1794/95)“. In: *Annales de phénoménologie*, Nr. 16/2017, 63–91; „L’hyperplatonisme de Richir à l’époque des Recherches Phénoménologiques“. In: *Annales de phénoménologie*, Nr. 17/2017, pp. 146–180.

2. Das Ausgangsproblem

Seit den ersten Texten ist das Richir'sche Denken auf der Suche nach einer kohärenten Architektonik für das, was er im ‚Hervorbrechen‘ der Phänomenalität als kritisches Potential entdeckt zu haben meint. Die Idee ist dabei, das Phänomen nicht ausgehend von seinem eidetischen ‚Kern‘ zu beschreiben, sondern durch eine differential-phänomenologische Doppelbewegung, in der sich, durch ein Ein- und Ausrollen von (Selbst-)Bezüglichkeit, Phänomenalität allererst hervorbringt. Richir versteht die Phänomenalisierung phänomenalen Seins als ein ‚Sich-Lichten‘ der Sichtbarkeit selbst, als ein ‚Produkt‘ von Reflexivität (zunächst metaphorisch als ‚Kielwasser‘ oder ‚Kondensstreifen‘⁵). Die Ausdifferenzierung einer Grenze von Innen und Außen bildet diejenige ‚Haut‘ (die Metapher dieser Grenze), an der der Blick – sei er sinnlich oder intellektuell – seinen Gegenstand ‚berührt‘. Diese Doppelbewegung als ‚Generator‘ der Phänomenalisierung ist dabei in sich auf *eigentlich ursprünglich* Weise ‚verdreh‘, ‚verzerrt‘ oder ‚verschoben‘: d. h. Innen und Außen bilden keine wohlindividuierten Identitätssphären, sondern ‚sind‘ nur durch eine Quasi-Entelechie eines Je-auf-und-ineinander-Verweisens: einer Bewegung, die nur Bewegung ist, sofern sie eine Gegenbewegung begleitet, und sich nur in dieser Gegenbewegung als Bewegung ‚erkennt‘, genau in dem Maße wie sie diese als *ihre* Gegenbewegung reflektiert.⁶

Dieser Entwurf einer Differenzbewegung ist beim jungen Richir vor allem inspiriert durch Derrida – vor allem durch den Gedanken einer *archi-écriture* –, der seinerseits von Heideggers Differenzdenken inspiriert ist. Die folgende berühmte Stelle aus *Identität und Differenz* (die Richir an anderer Stelle eingehend kommentiert)⁷ macht deutlich, dass das oben gesagte *zunächst* die Aneignung eines bereits vorliegenden Programms ist:

⁵ Richir M., « Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation » ; In: *Textures* 70/7.8: Distorsions, Bruxelles 1970, p. 9.

⁶ Diese Verwendungsweise von „ursprünglich“ teilt Richir mit anderen Differenz-Philosophen. Das *heteron* zum Ausgangspunkt zu nehmen, erlaubt es, das ‚Zerspringen‘ des Ursprungs seinerseits als „ursprünglich“ anzusprechen. Das Modell einer solchen Doppelbewegung als Bewegung und zugleich Gegenbewegung ließe sich beschreiben als das Beschreiben eines Kreises, das, indem das Ziehen der Kreisbahn auf sich selbst zurückkommt (sich schließt), zugleich ein Innen und ein Außen ‚be-schreibt‘. Ein- und Ausrollen des Kreises sind somit in jedem Moment koextensiv, jedoch fallen sie nicht ineinander, sondern bleiben durch einen irreduziblen Abstand getrennt. Dieses Verhältnis ist aber wiederum kein dialektischer Umschlag von Oppositionen, sondern bleibt ohne Bruch mit der Kontinuität – dialektisch ausgedrückt: die Differentialität ist sowohl ‚unrein‘ (Derrida) als auch ohne Synthese (Merleau-Ponty).

⁷ Richir M., « Le Rien enroulé », 14ff.

Überall und jederzeit finden wir das, was Differenz genannt wird, in der Sache des Denkens, im Seienden als solchem vor, so zweifelsfrei, daß wir diesen Befund gar nicht erst als solchen zur Kenntnis nehmen. Auch zwingt uns nichts, dies zu tun. Unserem Denken steht es frei, die Differenz unbedacht zu lassen oder sie eigens als solche zu bedenken. Aber diese Freiheit gilt nicht für alle Fälle. Unversehens kann der Fall eintreten, daß sich das Denken in die Frage gerufen findet: Was sagt denn dieses vielgenannte Sein? Zeigt sich hierbei das Sein sogleich als Sein des..., somit im Genitiv der Differenz, dann lautet die vorige Frage sachlicher: Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je auf ihre Weise *aus der Differenz her* erscheinen? Um dieser Frage zu genügen, müssen wir uns erst zur Differenz in ein sachgemäßes Gegenüber bringen. Dieses Gegenüber öffnet sich uns, wenn wir den Schritt zurück vollziehen. *Denn durch die von ihm erbrachte Ent-Fernung gibt sich zuerst das Nahe als solches, kommt Nähe zum ersten Scheinen. Durch den Schritt zurück lassen wir die Sache des Denkens, Sein als Differenz, in ein Gegenüber frei, welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann.*⁸

Die ontologische Differenz ist auch bei Heidegger *Bewegung* – als „entbergende Überkommnis“, in und durch welche Seiendes erscheint in der „bergenden Ankunft“⁹. Diese Doppelbewegung ‚west‘ „als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied“¹⁰. Die Frage, die sich im Anschluss an diese Ausführungen stellt und die für Richir das komplementäre Element seiner Phänomenologie reiner Phänomenalisierung darstellt, lautet: Wie ist die Extension zu verstehen, in die sich diese Doppelbewegung einschreibt und die diese zugleich ermöglicht? Diese Extension kann weder der Raum empirischer oder reiner Anschauung sein. Dieser Raum kann aber auch kein ‚uneigentlicher‘ oder ‚abgeleiteter‘ sein – sein Sinn ist weder metaphorisch, analogisch, repräsentationalistisch noch modellhaft. In gewisser Weise beschreibt er die virtuelle Räumlichkeit einer „seltsamen Topologie“, wie Richir es mehrfach ausdrückt, und bildet eine eigentümliche „Sphäre“. Mit Heidegger könnte man nun sagen: diese Virtualität beschreibt das bloße ‚Wo-hinein‘ der Bewegung, in der durch „Ent-fernung“ des „Nahen“ die Nähe „zum ersten Scheinen [kommt]“. In Richirs Worten: das ‚Wo-hinein‘ einer Doppelbewegung der Phänomenalisierung, welches ein überschießendes Ausrollen zu beschreiben gestattet, das im Ausrollen ein Einrollen vollzieht und so eine (radikal mobile) Grenze zwischen Innen und Außen hervorbringt, die beide Sphären jedoch nicht identitär fixiert, sondern eine reflexiv „verdrehte“ Topologie offenbart, der gemäß

⁸ Heidegger Martin, *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt a. M. 2006, p. 70. (Hervorhebung der letzten beiden Sätze durch mich – P. F.)

⁹ Ebd., p. 71.

¹⁰ Ebd.

das Innen des Innen nur ein anderes Außen, das Außen des Außen nur ein anderes Innen, eben einen „Unter-Schied“ des Selben (*dif-férance du Même*) freilegt.

Es sind diese Fragen und Probleme, die die ‚Produktion‘ des Richir’schen Textes in Gang setzten. Bis Anfang der 1980er Jahre ist Richirs Haltung noch kritisch-rezeptiv. Er folgt den Spuren der Philosophie auf der Suche nach einer Umgestaltung der Phänomenologie, deren Möglichkeit sich zunehmend am Horizont abzuzeichnen beginnt. Während dieser Phase bleibt allerdings die Position noch dunkel, von der aus er spricht. Erst mit den *Recherches phénoménologiques* (1981 und 1983) wird diese Position in Form eines *eigenen Entwurfs einer transzendentalen Phänomenologie* reflektiert.

Die Antwort auf die Frage aus welchen Gründen Richir die transzendentalen Phänomenologie für reformbedürftig hält, ist ebenso weitläufig wie komplex. Der Grundgedanke lässt sich wie folgt rekonstruieren. Zunächst ist die Grundbewegung einer jeden transzendentalen Reflexion sich vom ‚Reich‘ der Tatsachen zu emanzipieren, um in den Bereich der Möglichkeit – d. h. in den Bereich *bestimmter* Möglichkeit oder ‚Virtualität‘, nicht rein logischer Möglichkeit – zu gelangen, wo ‚Allgemeinheiten‘, ‚Bedingungen‘ oder ‚Wesenszusammenhänge‘ sich in Abhängigkeit des Gegebenen beschreiben lassen. Diese Ablösung gelingt dabei über eine Art „*Simulation*“ im *Modus des „Als-ob“* (17): als ob die zu klärenden Tatsachen, deren Faktizität ihr Möglich-sein bereits implizieren, auch ebenso gut *nicht* möglich seien könnten, oder als ob das tatsächlich Verstandene noch *unverstanden* sein könnte (mehr als das, zeigt ein erst noch zu explizierendes Verstehen gerade an, dass das Tatsächliche sogar selbstverständlich oder implizit verstanden ist). Ob diese Simulation nun wie bei Kant die Gestalt einer Hypothesizität annimmt – bekanntlich will dieser nicht klären, *was* Erfahrung ‚ist‘ oder *ob* sie möglich ‚ist‘, sondern fragt nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung, *wenn Erfahrung möglich sein soll*; oder wie bei Husserl in Form einer phänomenologischen Reduktion inszeniert wird – durch Einklammerung der natürlichen Welt, um diese im Bewusstsein, als phänomenologischem Residuum dieser Ausschaltung, im *eigenwesentlichen* Reich der Möglichkeitsbedingungen des Erfahrenen, gleichsam im Lichte phänomenologischer Freiheit, wiederauferstehen zu lassen. In jedem Fall bleibt ihre Funktion die Suspendierung eines implizierten Seins zur Explikation der Möglichkeitsbedingungen der Bezugnahme auf Sachverhalte der Erfahrung (Erkenntnis, Moralität, Wahrnehmung, Intersubjektivität, etc.).

Am tiefsten Punkt jedoch – und damit kommen wir zu Richirs Einwand – braucht es innerhalb der transzendentalen Reflexion (dem phänomenologischen Feld, eröffnet durch die phänomenologische Reduktion) eine weitere Reflexion auf die dem Apriorischen eingeschriebene Reflexionsstruktur einer

irreduziblen Nachträglichkeit (d. h. eine weitere Reduktion). Zunächst einmal droht die Apriorizität ihre operationale Bewegung zu verschütten – den Umstand, dass die Reflexion auf apriorische Bedingungen aus einem Aposteriori ‚erwachsen‘ ist. Mit anderen Worten, meidet es das apriorische Denken, mit der Tatsache, dass es ein Denken *vor* der Transzendentalphilosophie gibt, *transzendental* ernst zu machen. Apriorizität konstituiert sich demnach derart, dass sich im Ausgang eines Aposteriori nachträglich ein Apriori retrojiziert, welches sich *zugleich* als das „Immer-Schon“ des Apriori im Aposteriori vorausseilt als dasjenige, in dem das Aposteriori immer schon angekommen sein wird (Futur II). In Richirs eigenen Worten:

Denn bei dem, was wir als die kantische oder hussersche Problematik [...] in den Blick genommen haben, handelt es sich, in der transzendentalen Dimension, stets [...] um eine Reflexion *a posteriori*, in welcher sich das *a priori* konstituiert als *a priori*, das als solches immer *a posteriori* erscheint; durch diese Reflexion wird eine notwendige Illusion erzeugt, dass es ein *a priori* gibt und dass das *a posteriori* mit ihm koinzidiert; damit ist diese Illusion ebenso die Illusion einer reziproken Reflexivität von *a priori* und *a posteriori*, d. h. in der Tat Illusion einer transzendentalen Subjektivität, in welcher sich die Koinzidenz, Adäquation oder die Transparenz des einen im anderen etablierte.¹¹

Wenn also der Richir'sche Ansatz eine Transzendentalphänomenologie ohne transzendente Subjektivität zu sein beansprucht, dann zunächst nur in diesem reflexionslogischen Sinne, dass sie dieses Reziprozitätsfeld als Quelle einer „*symbolischen Tautologie*“ ablehnt, weil sie *der Asymmetrie der transzendentalen Reflexion nicht gerecht wird* und weil die ‚harmonisierte‘ Reziprozität die Illusion eines ihr zugrundeliegenden *Leistenden* erzeugt. Das Denken kann sich jedoch nicht in der Reflexion einer ‚reinen‘ ‚ursprünglichen‘ Asymmetrie einrichten, sondern bleibt selbst in Bewegung, in einem Spannungsfeld zwischen dieser Asymmetrie und dem ‚Einrasten‘ derselben in Reziprozität. Dieses ‚Einrasten‘ des ersten Scheins der Simulation, insofern es als ein ‚Es gibt‘ ausgelegt wird, bezeichnet Richir nun als *ontologisches Simulacrum*.

¹¹ Richir M., *Recherches phénoménologiques I*, p. 44. Diese wie alle weiteren Übersetzungen der *Recherches phénoménologique* stammen von mir – P. F. Die im Text angeführten Seitenzahlen beziehen sich, soweit nicht anders angegeben, auf den ersten Band der *Recherches*.

3. Die Reflexivität von Schein und ontologischem Simulacrum

Dies ist also die Problemstellung, von der die *Ile Recherche* ausgeht, um, wie der Titel anzeigt, den „transzendental-phänomenologischen Status des ontologischen Simulacrums“ zu bestimmen. Der Schein, in der kritischen Explikation, erweist sich dabei als die *elementare Reflexionsfigur*, der eine enorme transzendental-phänomenologische ‚*Mobilität*‘ zukommt, sofern sie auf mehreren Ebenen ein ‚Gleiten‘ der Bezüglichkeiten instanziiert: zwischen Schein und Nicht-Schein, Innen und Außen, transzendentelem und ontologischem Feld. Im Rückblick beschreibt Richir diesen Ausgangspunkt selbst einmal als eine „Art Algebra der Phänomene“, die, nur als Phänomene, gewissermaßen als reine „Variablen“ funktionieren.¹²

Eine erste Reflexion auf die Semantik des Scheins soll uns als Einstieg dienen. Begriffloslogisch ist die Reflexivität, wie schon Platon im *Sophistes* zeigt, bereits in der ambivalenten Bedeutungsstruktur von „Schein“ angelegt, die Sein und Nicht-Sein verschränkt, so dass ihrer Beweglichkeit alle ‚*Freiheitsgrade*‘ zukommen, die sich durch diese Verschränkung denken lassen. Explizieren wir dies. Der Schein, der ‚etwas‘ und kein Nichts ‚ist‘, verweist strukturell auf ‚etwas anderes‘, dessen ‚Sein‘ er gerade ausstreicht. So bringt der Schein zunächst wahrhaft *ans* Licht. Er ist ein wirkliches *Scheinen*. Die Rede davon, dass „etwas wahr zu sein scheint“, zeigt an, dass im Schein gar der Anschein von Wahrheit aufscheint. Das ‚Scheinbare‘ ist dabei ebenso scheinend wie das ‚Unscheinbare‘: der „unscheinbare Gast“ etwa ist mitnichten nicht erschienen, er ist durchaus Erscheinung, jedoch ohne dass im Schein seiner Erscheinung jenes ‚etwas‘ aufschiene, das ihn *als* Gast erschienen ließe. ‚*Als* etwas scheinen‘ kann *alles*, sogar solches, das gar nicht *selbst* scheinen *kann*, das, im strengen Sinne, prinzipiell mit *Nicht-Schein* geschlagen ist. So gibt der „Heiligenschein“ gar den Anschein des Absoluten, verweist also scheinhaft auf ein wesenhaft Nichtrepräsentierbares, das *niemals* den Schein eines ‚etwas‘ annehmen kann. Deshalb kann dieses ‚*Ins-Leere-Laufen*‘ des Gegenstandsbezugs auch zum Schein im Sinne der Täuschung werden, etwa indem sich jemand den bloßen Schein des Anscheins des Absoluten geben kann, also „scheinheilig“ ist. Das ‚*Nicht-*‘ im Schein fungiert sozusagen als Scharnier, *das jeden Schein mit jedem anderen Schein kompossibel macht*. Kurz gesagt, wohnt dem Schein – der in der Transzendentalphänomenologie nicht nur Wortstamm ist, sondern im Begriff

¹² Siehe Richir M., *Phénomènes, temps et être 1. Phénoménologie et ontologie*, Grenoble, Millon, 1987, p. 12.

der „Erscheinung“ liegt – eine ganze ‚Batterie‘ von *Äquivokationen* inne,¹³ die im Innern einer Phänomenologie, die sich naiv gegenüber der Möglichkeit eines ontologischen Simulacrum verhält, ihr Unwesen treiben – was es zu zeigen gilt.

Was ist nun die Struktur des ontologischen Simulacrum? Dessen Elementarstruktur auf Ebene des Scheins bezieht sich auf die elementarste Form der Identität *qua Verdopplung in symmetrische Reziprozität*. Das Simulacrum ist zunächst „Simulacrum seiner selbst“ (60). Es ist der Moment, in dem die transzendente Simulation im Modus des ‚Als-ob‘ „den Schein des Scheins“ „als Erscheinen *seiner* Erscheinung“ (ebd., Herv. v. mir) auf sich selbst rückbezieht. So reflektiert sich die Erscheinung „als Schein einzig durch den Unterschied zum Nicht-Schein“ (ebd.). Dieses Sich-Abheben vor dem Hintergrund allen Nicht-Scheins, lässt den Schein in ‚etwas‘ reflektieren, das ebenfalls reiner Nicht-Schein im Schein ist: im ‚*Ursprung*‘ (dieser Abhebung). Anders gesagt, der Schein setzt sich selbst als ursprünglich, jedoch zunächst nur als ‚scheinbar‘ ursprünglich. Das ontologische Simulacrum ist in dieser Hinsicht also „eine Figuration, ein Schein des Ursprungs, wie er im Mythos aufscheint“ (ebd.).

Wie ist also dieser scheinbare Ursprung des Scheins zu denken? So, dass wir die implizite Äquivokation des Ursprungs des Scheins, die in seiner doppelten Strukturierung von „Nicht-Schein des Scheins“ und „*seiner* Erscheinung“ (61) besteht, bedenken. Dazu müssen wir die *exzessive Mobilität* des Scheins in den Blick nehmen. Erst wenn wir dies tun, kann gezeigt werden, wie sich der transzendente Überschuss in einen ontologischen verkehrt. Der Schein treibt, wie bereits gesagt, über sich selbst in dem Maße hinaus, wie er sich zum Nicht-Schein in Beziehung setzt.

Kritisch reflektiert, ermöglicht dieses ‚Über-sich-Hinaustreiben‘ zum Anderen seiner selbst – und dies auf Ebene der reinen Phänomenalität des Scheins, die gleichzeitig transzendente Ebene ist, sofern wir den Schein denken als gewonnen durch Simulation des ‚Als-ob‘ –, zugleich eine Öffnung hin zu *jedem* ‚Anderen-seiner-selbst‘, das als ‚Supplement‘ für den Nicht-Schein dienen kann. Die ontologische Figuration des Überschusses wird nun durch den doppelten Genitiv des „Scheins des Ursprungs“ erzeugt als dasjenige, was im Schein des Scheins (seiner Erscheinung) nicht Schein ‚ist‘. Das ontologische Simulacrum wäre demnach ein Ineinander von logischer und ontologischer Auslegung: „der ‚Ort‘, wo der Schein gewissermaßen seiner Grenze des Nicht-Scheins begegnet und wo er, indem er sich als Schein reflektiert, den Nicht-Schein *als Nicht-Schein* zur Erscheinung

¹³ Genauer: in der reflexiven Verdoppelung als Schein *des* Scheins liegt „eine fundamentale Äquivokazität, die genau das Zeichen der transzendentalen Modifikation ist...“ (Richir M., *Recherches phénoménologiques* 1, p. 74).

bringt“ (ebd.). Indem er sich in ein Verhältnis setzt zu dem, was er selbst nicht ‚ist‘, ‚ist‘ sein Sein „reines Sein“ (ebd.), d. h. *ursprünglich*.

Findet der Schein fortan im Nicht-Schein sein ursprüngliches Prinzip, so bezieht er sich auf diesen Nicht-Schein als *Möglichkeitsfeld* allen anderen Scheins, *als ob* das Feld des Nicht-Scheins sich wiederum zusammensetzte aus *weiteren potentiell ursprünglichen* Scheinen. Der Schein, indem er auf sich selbst verweist, verweist *zugleich* auf jeden anderen Schein, was, in Form einer ‚inneren Schiefelage‘, jene Differenzialität ermöglicht, die dem Schein allererst erlaubt, *sich* zu reflektieren, d. h. Schein des Scheins zu werden. Gemäß dem ‚Als-ob‘ scheidet der Schein dadurch ein *Quasi-Innen* von einem *Quasi-Außen*, was eine räumlich-topologische Hinsicht eröffnet, auf die wir weiter unten noch eingehen werden. Das vorangestellte „Quasi-“ soll dabei den Sachverhalt anzeigen, dass das ‚Prinzip‘ des Scheins stets im Nicht-Schein gründet. Nehmen wir diese Hinsicht noch hinzu, besteht die Reflexionsstruktur der symmetrischen Reziprozität aus folgendem Verhältnis: aus der ‚Harmonie‘, oder besser Gleichsetzung von *Erscheinen des Nicht-Scheins innerhalb und außerhalb des Scheins* und *Sein als ‚reinem Sein‘, d. h. als Schein seiner selbst*. Diese Reziprozitätsfigur liegt *a fortiori* dem reziproken Verhältnis von transzendentelem und ontologischem Überschuss, bzw. von reinem transzendentelem Schein und ‚reinem Sein‘, im Simulacrum zugrunde.

Diese Reflexivität des ontologischen Simulacrums, weiter ausgeführt, bedeutet einerseits, dass es den Nicht-Schein als solchen setzt (als unsichtbar, übersinnlich oder unscheinbar (62)), wodurch dieser Nicht-Schein dem Simulacrum als *das andere seiner selbst* erscheint, d. h. als ‚Sein‘ im Sinne der Transzendenz; andererseits, dass es den Schein als solchen setzt, also gerade als Simulacrum von ‚Sein‘ oder ‚Ursprung‘ in Form einer „internen Exklusion“ (63) von allem, was nicht *es selbst* wäre, also als Selbstpräsenz.

Wir können (und *müssen* sogar– auf die Figur einer „notwendigen Möglichkeit“ wird weiter unten eingegangen), diese setzende Funktion des Simulacrums auch wahrheitslogisch darlegen. Dass er Schein seiner selbst (Erscheinung) zu sein scheint, ließe sich auch so ausdrücken: dass er *wahrhaft* Schein seiner selbst ist. Wie wird im ontologischen Simulacrum nun der Gedanke, dass sich etwas ‚wahrhaft‘ im Schein *bekundet*, mit dem Umstand vermittelt, dass diese Bekundung durch *Simulation* gewonnen wurde? Die „Wahrheit“ des Simulacrums besteht zunächst aus nichts anderem als der scheinbaren Selbstreflexivität des Scheins, die jedoch – gemäß dem Schein selbst, der Schein seiner selbst ist – selbst bloßer Schein ist. Die ‚Wahrheit‘ des Scheins seiner selbst ist eben die Wahrheit der Wahrheit selbst, einer Wahrheit, die bloßer Schein ist, sofern sie sich in nichts anderem als ihrem bloßen Selbstbezug ‚bekundet‘.

Diese Wahrheitsstruktur ist uns jedoch bestens vertraut. Es ist die Mathematik mit ihren spezifischen ‚Wahrheiten‘ und ‚Bekundungen‘, die sich in diesem Feld des Simulacrum eingerichtet hat. Die mathematischen Gegenstände, seien sie Zahlen, Mengen oder Figuren, ‚bekunden‘ sich durch nichts anderes als durch sich selbst. Diese formal-synthetische Selbstbezüglichkeit konstituiert die der Mathematik eigene Form der Notwendigkeit. Aus anderer Hinsicht könnte man sagen, dass die ihr zukommende ‚Strenge‘ in nichts anderem beruht als der radikalen Exklusion jeder nicht formalen Bezüglichkeit. Das transzendente Feld der Philosophie wird nun gleichermaßen durch Immanentisierung der Bezüglichkeit im Modus des ‚Als-ob‘ gewonnen, und in der Tat kann man, wenn denn dem transzendentalen Feld eine Art „Notwendigkeit“ zukommen soll, sagen, dass es „*eine Notwendigkeit von derselben Ordnung, wie die der Mathematik* [sein müsste], die sich indifferent gegenüber der Frage verhält, ob die mathematischen Begriffe und Relationen reell und wahrhaftig im Sein existieren...“ (63f.) Woraus Richir die Hypothese ableitet: „[W]enn eine transzendente Phänomenologie als strenge Lehre möglich ist, wäre sie dies nur gemäß einer Strenge, die ihre Notwendigkeit aus derselben Notwendigkeitsordnung erhält, die auch die *effektive Praxis* (nicht ihre ausgearbeiteten Theorien über...) der Mathematik leitet.“ (64) Wie die Mathematik müsste eine solche Phänomenologie ihre ‚Gegenständlichkeiten‘ ebenfalls durch „Quasi-Position und *Hypo-These* ihrer Axiome, Definitionen und Regeln“ (ebd.) gewinnen. Das transzendente ‚Wesen‘ des Scheins liegt folglich darin, dass er „*im Verhältnis zu jeder Ontologisierung, oder im Verhältnis zu jeder Ontologie, reine Illusion ist*“ (65). Dieser Bezug auf die Mathematik ist jedoch ausschließlich hinsichtlich deren Verhältnis zur Ontologie zu nehmen. Dass ihre Gegenstandstypen dabei aus symbolischen Operationen gewonnen werden, markiert gerade eine Differenz zum philosophierenden Denken, wie wir es hier mit Richir entwickeln.

Jedoch will die Transzendentalphänomenologie sich nicht im ontologischen Simulacrum der Mathematik bewegen, sondern gerade dieses Simulacrum, das der Mathematik selbst unproblematisch ist, problematisieren, indem sie, noch einmal gesagt, die Reflexivität des Scheins als einen *mobilen* Differenzialisierungsmotor zu explizieren sucht, der die Verhältnisse des Erscheinens hervorbringt, allerdings in Hinsichtnahme auf eine irreduziblen Verschiebung, d. h. in Reflexion auf eine Verhältnissetzung *mit mobilen Grenzen*.

Aber um diese Mobilität in den philosophierenden Blick nehmen zu können, muss eingesehen werden, dass jede Form ontologischer ‚Reste‘ aus der Reflexion auf den Schein als Schein radikal zu verbannen ist, was jedoch gerade nicht ‚Bereinigung‘ eines nun ‚reinen‘ Feldes oder vollkommene Transparenz der

ursprünglichen Gründe der Bewegung des Erscheinens bedeuten soll, sondern umgekehrt, *die reflexive Mobilisierung und Pluralisierung von Fixierungen*, so schreibt Richir:

Die Frage der *Wahrheit*, d. h. der *alétheia* oder des Werdens des Seins *als solchem*, stellt sich nur *in einer Ontologie und im Ausgang von ihr*, für uns aber lässt sie sich nur auf eine solche Weise stellen, die der Reflexion des Scheins über sich selbst folgt, welche die rein transzendente Erscheinung zur Erscheinung bringt, welche ontologisches Simulacrum zugleich als Illusion seiner selbst wie als Illusion im Verhältnis zur Ontologie ist. (66)

Aus dem bereits Gesagten lassen sich nun erste Bestimmungen von jener ‚Position‘ geben, von der aus eine derartige Phänomenologie zu ihren Deskriptionen und Urteilen gelangt. Die ‚Definition‘ des Feldes der Transzendentalphilosophie“ würde demnach aus der „Prüfung aller ihrer Elemente“ in Hinsicht auf die wesentliche „Unterscheidung von Transzendentalem und Ontologischem“, die wiederum gleichzusetzen wäre mit einem „Denken der Phänomenalisierung“, das sich „gemäß einer Strenge oder Notwendigkeit ausbreitete, welche *rein transzendental* begründet wäre“ (68, Herv. v. Vf.). Aufgabe der Transzendentalphänomenologie ist es danach, im Spannungsfeld zwischen Schein als bloßem Schein und ontologischem Simulacrum desselben, die stets „plastischen“¹⁴ und prinzipiell niemals *a priori* bestimmbar „Einmischungen des Ontologischen im Transzendentalem“ (69) zu reflektieren.

4. Reduktionsmethode und Schein des Denkens

Im Ausgang dieser Qualifikation der transzendentalen Phänomenologie, gilt es die Frage zu klären, welche Rolle genau dem *Denken* in diesem Spannungsfeld zukommt. Was soll es, wie im obigen Zitat angezeigt, bedeuten, dass die Reflexion hier dem Schein *folgt*. Was ist ihre Form der ‚Begleit-Erscheinung‘ und auf welchem *Weg* wird dieses Begleiten gewonnen? Kurz gesagt, was ist die Methode einer solchen Phänomenologie? Welcher Status kommt der phänomenologischen Reduktion im Lichte dieser Umgestaltung zu?

¹⁴ Zum Begriff der Plastizität in der konstruktiven Phänomenologie siehe Schnell Alexander, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 37ff.

Die Antwort auf diese Fragen wird in einer Transformation und Radikalisierung dessen liegen, worauf die phänomenologische *Suspendierung des Ontologischen* abzielt. Bekanntlich schaltet die phänomenologische *Epoché* „die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese [...] außer Aktion“¹⁵, also die Seinsthese der Welt als wirklich daseiende, ebenso wie mittelbar alle Wissenschaft, die sich auf diese natürlich daseiende Welt bezieht. Dieses „Üben“ der *Epoché* geschieht einem absoluten Können gemäß, in „vollkommener Freiheit“¹⁶.

Die Husserl'sche *Epoché* beschreibt, in ihrer Explikation in den *Ideen I*, allerdings darüber hinaus eine Art ‚*Hyperbel*‘, in der sich Richirs radikalierter Sinn der phänomenologischen ‚Ausschaltung‘ einrichten wird. Husserl zieht in den *Ideen I* ‚für einen Moment‘ – im Übergang der Sinnklärung der ‚Ausschaltung‘ (§ 31.) zur Explikation der ‚phänomenologischen Epoché‘ (§ 32.) – die Einsicht in die Vollkommenheit der Freiheit der allgemeinen Möglichkeit des Zweifels als Eröffnung der Möglichkeit einer ‚universellen ‚epoché‘“¹⁷ in Betracht, von der er jedoch unmittelbar wieder Abstand nimmt:

Es ist ferner anzumerken, daß nichts im Wege steht, [...] in Ansehung einer zu setzenden Gegenständlichkeit, welcher Region und Kategorie auch immer, von Einklammerung zu sprechen. In diesem Falle ist gemeint, daß jede auf diese Gegenständlichkeit bezogene These auszuschalten und in ihre Einklammerungsmodifikation zu verwandeln sei.¹⁸

Und im nächsten Paragraphen:

An Stelle des Cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels könnten wir nun die universelle ‚epoché‘ in unserem scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen. Aber mit gutem Grunde begrenzen wir die Universalität dieser ‚epoché‘. Denn wäre sie eine so umfassende, wie sie überhaupt sein kann, so bliebe, da jede These, bzw. jedes Urteil in voller Freiheit modifiziert, jede beurteilbare Gegenständlichkeit eingeklammert werden kann, kein Gebiet mehr für unmodifizierte Urteile übrig, geschweige denn für eine Wissenschaft. Unser Absehen geht aber gerade auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne, und einer solchen, die eben durch die Methode der Einklammerung, aber dann nur einer bestimmt eingeschränkten, gewonnen werden soll.¹⁹

¹⁵ Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. Hg. von K. Schumann. Den Haag 1976 (Husserliana, Bd. III/1), p. 65.

¹⁶ Ebd., p. 63.

¹⁷ Ebd., p. 65.

¹⁸ Ebd., p. 64.

¹⁹ Ebd., p. 65.

Die *reine* Idee einer Epoché setzt der Modifizierung des Gegebenen *prinzipiell* keine Grenze. Die universelle Freiheit des transzendentalen Einstellungswechsels wird von Husserl vielmehr aus *diskursiven* Gründen beschränkt: die freigelegte Eigenheitssphäre soll vor dem ‚Abgrund‘ des Problems seiner Versprachlichung – der (Wieder-)Einschreibung der phänomenologischen Erkenntnis in die symbolische Stiftung, d. h. ihrer Verweltlichung und Objektivierung – gleichsam halt machen, indem Notwendigkeit und Strenge der reduzierten Sphäre auf diejenige der „Wissenschaft“ eingeschränkt werden.²⁰ Die Gegenstände natürlicher Welterfahrung und die sich auf diese beziehenden Wissenschaften sollen eingeklammert werden, nicht aber ‚Gegenständlichkeit überhaupt‘, ‚Wissenschaftlichkeit überhaupt‘. Die ‚innere‘ Logik der phänomenologisch reduzierten Sphäre soll dem wissenschaftlichen Diskurs ent-sprechen, sodass auch in dieser die formale Gegenständlichkeit und formale Kategorizität, d. h. die formale Eidetik von reiner Logik und *mathesis*, gewahrt bleiben. Die Möglichkeit, dass in der transzendentalen Sphäre Auf-scheinende wie auch die Intentionalitätsanalyse der Konstitution eines in diesem Schein Er-scheinenden *selbst als Schein auszugeben*, scheint Husserl die phänomenologische Reduktion auf *relativistische* und *skeptische* Abwege zu führen. Richir will nun zeigen, dass eine solche Zurückweisung selbst *nur im Lichte* des ontologischen Simulacrums Sinn haben kann.

Er versucht dagegen den Schein als solchen zu denken, indem er ihn *im Ausgang vom Nichts* (vom ‚Nicht-‘) denkt. Dies meint zugleich, dass im transzendentalen Feld dem Schein als Schein eine elementare Reflexivität zukommt und dass in diesem Schein nur als Schein gleichwohl ‚nichts‘ erscheint. Insofern dieses ‚Nicht-‘ notwendig für die Eröffnung des transzendentalen Feldes ist, spricht Richir auch vom „transzendentalen Nichts“ (73).

Es gilt die Fixierungen des Scheins (die reflektierenden Identifikation des Scheins mit sich als *seines* Scheinens) als Möglichkeit seiner eigenen Reflexivität zu denken und nicht als durch die „Konsistenz eines Seins“ (ebd.) gegeben. Der Reflexionsbewegung des Scheins als solchem ‚folgen‘, heiße demnach: *im Ausgang vom ‚Nicht-‘ die Eigenbewegung der Fixierung oder fortschreitenden Determinierung nachzeichnen, ohne diese Fixierungen ihrerseits in einem Sein terminieren zu lassen.*

²⁰ Eugen Fink diskutiert diese Fragen in der *VI. Cartesianischen Meditation* (§10. Das Phänomenologisieren als Prädikation): „Es ist die Grundfrage, ob und wie die *Objektivierung* der phänomenologischen Erkenntnis zu einer *in der Welt* auftretenden Wissenschaft partizipiert an den subjektiven Bedingungen, die für jede mundane Wissenschaft gelten, ob und wie sie teilhat an der *Abhängigkeit* der *institutionellen Organisation* weltlicher Wissenschaft von bestimmten Grundphänomenen der menschlichen Existenz.“ (Fink Eugen, *IV. Cartesianische Meditation*, Husserliana Dokumente, Band 2. Dordrecht, Boston, London, Springer, 1988, p. 112.)

Die subtile Schwierigkeit liegt nun darin, dass ein Denken des reinen Scheins (im Ausgang vom transzendentalen Nichts) *an sich* unmöglich ist, und sich daher notwendig nur im Schein eines ‚etwas‘ reflektiert – eines „etwas“, das der Reflexivität des Scheins gleichsam als ‚Steigbügel‘ dient (der Möglichkeit, sich als reflexiv zu ‚erkennen‘). Der ‚Spiegel‘ dieser Selbsterkenntnis ist aber nicht ein seinerseits Erscheinendes, sondern ein Nicht-Schein, insofern dieses ‚etwas‘, in dem sich der Schein als reflexiv reflektiert, dieses Moment der Einheit ‚jenseits‘ des Scheins selbst, selbst nicht Schein ist. Dieses Nicht-Scheinen des ‚etwas‘ nun als das ‚Sein‘ dieses ‚etwas‘ zu deuten, genau darin besteht auf dieser Reflexionsebene das ontologische Simulacrum.

In welcher Beziehung steht nun das Denken zur Reflexivität des Scheins? Von Merleau-Ponty inspiriert, versteht Richir nun diesen ‚Spiegel‘ als Phänomenalisierung, in der sich Schein in Nicht-Schein reflektiert, und so „die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen ihres *inneren Narzissmus*“ (74, Herv. v. Vf.) bereitstellen. Dass die Phänomenalisierung – als ‚Immanentsierung‘ oder Ausbildung einer ‚Innerlichkeit‘ qua Spiegelung – von einem Phänomenologisieren ‚begleitet‘ zu werden scheint, bedeutet, dass sich der Schein nicht nur als Schein als solchen und als Schein eines Nicht-Scheins (‚etwas‘) reflektiert, sondern dies je nur als Schein *für einen anderen Schein* zu sein scheint.

Diese „*Aushöhlung (creux)*“ der Scheinreflexivität durch die Hinsichtnahme des „für wen oder was“ des Scheinens, ist mehr als alles andere in Gefahr, sich zu ontologisieren. Dieses Hinsicht-Nehmen muss sich selbst transzendental-phänomenologisch reflektieren, d. h., im Sinne Finks, *sich* als „unbeteiligten Zuschauer“ begreifen, der wiederum den Kern der Methodenlehre der Phänomenologie (mit ihrer Aufgabe der Explikation seiner doppelten operativ-thematischen Funktion) bildet. Oder mit Richir gesprochen:

[D]iese Reflexion muss, wie wir wissen, selbst transzendental reduziert werden, sie muss jede Versuchung zur Ontologisierung ausschalten, genau das meint, die Reflexionsbewegung des Scheins nur zu ‚begleiten‘ ohne sich in sie einzumischen.“ (75)

Diese Hinsicht auf das Denken des Scheins als Schein in einem anderen Schein setzt jene Begleit-Erscheinungen in Gang, welche die Problematik des Scheins wie die des ontologischen Simulacrums verdoppeln, indem von nun an auch diese ‚Aushöhlungen‘ (durch den Nicht-Schein) und deren ‚Verschüttungen‘ (durch einen anderen Schein) reflektiert werden müssen, oder einfacher gesagt, indem sich die Aufgabe einer transzendental-phänomenologischen Reflexion auf das „Für-uns“ (ebd.) stellt.

Die durch das Begleiten eingeführte Korrelation reflektiert den Schein in seinem Schein eines An-sich und seinem Schein für uns, wobei das Für-uns wiederum als bloßer Schein oder Schein eines Seins erscheinen kann. Anders gesagt, hier bildet sich die Struktur einer *ersten Gegen-ständlichkeit* (einer *Ti-nologie*); genauer: in der Modifikation des „Als-ob“ des transzendentalen Feldes und unter Reduktion jeglicher Ontologisierungstendenz reflektiert sich der Schein im Spiegel seines Nicht-Scheins im Rückbezug auf „*sein Quasi-Sein*“ (76), da der Schein im transzendentalen Feld das im Nicht-Schein aufblitzende Sein unmittelbar spontan „*auto-reduziert auf ein ‚etwas‘ als seine Quasi-Identität oder sein Quasi-Innen, das als solches nur erscheint durch Vermittlung mit [...] seinem Quasi-Außen*“ (ebd.).

Diese Vermittlung von Quasi-Innen des Scheins und Quasi-Außen des Scheins des Scheins ist nun aber kein dialektischer Umschlagspunkt einer bestimmten Negation, sondern gerade auf solche Weise überkreuzt oder ineinander verschränkt, dass sich ihre Bewegung ‚bruchlos‘ („*sans solution de continuité*“) vollzieht. Diese Unscheinbarkeit der Bewegung ermöglicht erst das ontologische Simulacrum als Verankerung der Quasi-Identität in einem Quasi-Sein. In Richirs Terminologie: Es kommt hier zu einer Verschränkung einer Doppelbewegung, die zugleich *interne Exklusion* und *externe Inklusion* ist, die sowohl bruchlos oder auch, was dasselbe ist, eine mobile Grenze aufweist, d. h. einen „*inneren Abstand (écart)*“ (77) im Schein selbst anzeigt. In dieser Hinsicht ist der Schein stets in Bewegung, weil stets in „Schieflage“ zu sich selbst. Jeder Versuch der Fixierung eines *bestimmten* Moments bedeutet einen Bruch mit der bruchlosen Bewegung der Reflexivität des Scheins als solchem, und – weil der Schein nichts ‚ist‘ außer dem – die Eklipse des Scheins als Schein. Diese Mobilität ist aber rein transzendentaler und nicht ontologischer Natur, ihre ‚Kraft‘ schöpft sie aus nichts anderem als der „notwendigen Möglichkeit“ (78) der transzendentalen Reflexion des Scheins.

5. Die transzendente Topologie des Scheins

Spätestens an diesem Punkt der Untersuchung wird dem aufmerksamen Leser aufgefallen sein, dass die wichtigsten operativen Begriffe der Reflexion auf die Reflexivität des Scheins einer *topologischen* Semantik folgen. Dass diese Schicht erst jetzt Aufklärung erfährt, gründet in der Treue zum Text, in welchem erst an dieser Stelle des Gedankengangs die virtuelle Räumlichkeit der genannten Reflexivität transzendentalphänomenologisch ausgewiesen wird. Es wird sich zeigen, dass diese ‚Räumlichkeit‘, diese ‚Sphäre‘ oder dieses ‚Feld‘ in sich „*ursprünglich verdreht*“

(*originairement distordue*) ist, d. h. dass es zwei verschiedene topologische Hinsichten (gewissermaßen ‚Organisationsprinzipien‘) auf den ‚Ort‘ der Phänomenalisierung gibt, die, mit Merleau-Ponty gesprochen, eine Art ‚Scharnier‘ bilden: die Möglichkeit einer Wende der einen Hinsicht in die andere.

Dieser Gedanke einer „*transzendentalen Topologie des Scheins*“ (82) ist jedoch, in Hinsicht auf Richirs Denkweg, älter als die *Recherches phénoménologiques*. Wir würden sogar so weit gehen zu behaupten, dass in dieser Topologie Richirs ursprüngliche philosophische ‚Intuition‘ liegt.²¹ Werksimmanent lässt sich deutlich eine Kontinuität der terminologischen Transformationen nachzeichnen: von der Topologie eines Ein- und Ausrollens im inauguralen Essay „*Le rien enroulé*“ (1970) und die frühen kunsttheoretischen Betrachtungen zum Werk Jean Dubuffets, über die Ausarbeitung einer phänomenologischen Kosmologie in Auseinandersetzung mit der (Wissenschafts- und) Philosophiegeschichte in *Au-delà du renversement copernicien* (1976) und *Le rien et son apparence* (1979), die Heterogenität von phänomenologischem und symbolischem Feld in der mittleren Phase der Sinnbildungsphänomenologie (ca. 1988-98), bis zu den Reflexionen auf die Platonische *chôra* im Spätwerk.

Worum geht es bei dieser ‚Intuition‘? In groben Strichen vorausgeworfen, geht es um den Versuch, eine Sphäre, die traditionell *ausgehend* von einem Mittelpunkt oder Zentrum den ‚Umkreis‘ oder ‚Peripherie‘ bestimmt, derart umzukehren, dass dieselbe *von einer ‚reinen‘ Peripherie ohne Zentrum her gedacht wird*. Im Sinne des oben gesagten, gilt es, die zentral-organisierte Sphäre als ursprüngliche Verdrehung der peripher-organisierten Sphäre zu denken. Die Rede von einer philosophischen ‚Intuition‘ muss dabei insofern in Anführungszeichen gesetzt werden, als diese sphärische Struktur nur durch topologische Eigenschaften charakterisiert werden kann, d. h. jenseits der Möglichkeit einer Repräsentation im klassischen Sinne liegt. Dieser Grundgedanke kommt, wie gesagt, in zahlreichen Texten zur Sprache, sehen wir nun, wie er sich in der *Ile Recherche* entfaltet.

Dazu muss das quasi-räumliche Bezugssystem der Quasi-Identität des Scheins mit seinem Quasi-Innen und Quasi-Außen in seiner vollen Komplexität expliziert werden. Bislang haben wir die ineinander verschränkte Bezüglichkeit von interner Exklusion/externer Inklusion als Struktur kennen gelernt, ohne verstanden zu haben, wie genau sich *aus* und *in* ihr ‚Identität‘ konstituieren soll – nur so viel wissen wir, dass ihre ‚Form‘ topologisch sein wird.

²¹ „Intuition“ verstehen wir hier im Sinne Bergsons, als Verhältnis des Geistes zu sich selbst. Vgl. Bergson Henri, *L'intuition philosophique*, Paris, Payot, 2011.

Bislang besteht diese Quasi-Identität aus der bloßen Selbstbezüglichkeit des Scheins als solchem, also der Möglichkeit sich als transzendentaler Schein ‚über sich selbst zu beugen‘. Indem der Schein sich als Schein des Scheins er-scheint, d. h. als die Einheit eines ‚etwas‘, die selbst nicht erscheint oder Nicht-Schein ‚ist‘, reflektiert sich der Schein im Spiegel des Nicht-Scheins und bildet so ein erstes Innen, einen „inneren Narzissmus“, eine erste ‚Intimität‘ aus. In dieser Spiegelung des Nicht-Scheins liegt aber nicht nur die Möglichkeit der Einrollung in sein Innen begründet – das ‚Prinzip‘ oder die *arché* der Einheit desselben ist nichts, das am Schein *eigens* erschiene –, sondern ebenso die Ausrollung ins Außen dessen, was überhaupt Nicht-Schein des Schein sein kann, d. h. *alle anderen* Scheine. Im Spiegel des Nicht-Scheins *als Alterität* reflektiert sich aber das Innen des Scheins *in der Allgemeinheit ‚des‘ Scheins*. Was im Nicht-Schein der Quasi-Identität des Scheins erscheint, ist also dieser Schein als Partikuläres einer Schein-Sphäre: in seiner Quasi-Identität ist der Schein gegenüber allen anderen Scheinen *qualifiziert*, wogegen er in der Homogenität dieser Identität potentiell die Position jedes anderen Scheins einzunehmen vermag. Mit anderen Worten reflektiert der Schein seine *Singularität*:

Daraus [aus dieser Eröffnung der Alterität] folgt, dass das, was dem Schein erlaubt, *als der* Schein zu erscheinen, die *Quasi-Identität* seines Quasi-Innen im Quasi-Außen ist. Was jedoch diesen Sachverhalt in der Illusion des Scheins verschwinden macht, ist eben jener Sachverhalt, dass sein Quasi-Innen nicht restlos ins Quasi-Außen übergeht, sondern zugleich an sich hält (*se retient*) als eine Art ‚singulärem Ort‘ *seines* Quasi-Außen, welcher allseitig – es gibt hier keine privilegierte Richtung – sein Quasi-Innen überschreitet. (80)

Durch diesen ‚Abdruck‘ von Identität im Allgemeinen, reflektiert sich der Schein als „singulärer Ort“, der zugleich die unmittelbare Umgebung dieser Singularität als *seinen* Umkreis, *seine* Peripherie setzt. Mit anderen Worten die quasi-unendliche Transzendenz des Quasi-Außen *ver-endlicht sich* zur *jeweiligen* Peripherie des *jeweiligen* Scheins. Der Schein zieht gleichsam eine endliche Grenze, die sich allerdings in zweierlei Hinsicht auslegt: einerseits ist der Schein dann endlich, sofern er nicht mehr jedem anderen Schein zugänglich wäre (Richir bemüht hier das Bild einer „Haut“ (*peau*)), die als ‚Membran‘ des Scheins sowohl der Ort der Kommunikation mit der Außenwelt wie auch Prinzip der Beschränkung oder Regulation des Einströmens des Außen ins Innen wäre); andererseits ist er dann ‚bloß‘ endlich, im negativen Sinne nicht jeden anderen Schein bewohnend, sondern *sich* begrenzend, indem er sich selbst das Prinzip der Selbstbegrenzung ‚auflegt‘ und

so von der Möglichkeit der Überschreitung keinen Gebrauch macht, womit er aber im gleichen Zuge die Unendlichkeit und Unbegrenztheit des Quasi-Außen ‚anerkennt‘.²²

In dieser Gestalt oder bis zu diesem Punkt der Reflexion ist die Sphäre des Scheins analog zur klassischen Kosmologie der Neuzeit: in Form einer *unendlichen Peripherie des Unendlichen*. Der Schein, der, indem er sich als „singulären Ort“ reflektiert, zugleich das unendliche Quasi-Außen als *sein* Außen setzt (Peripherie) und sich so ver-endlichend selbstbegrenzt, gliedert die ganze Sphäre, mit Fichte gesprochen, durch eine Art „unbegrenzte Grenze“. So konstituiert sich eine Kosmologie des potentiell Unendlichen – des ‚schlechten‘ – da von der Endlichkeit *ausgehend* – Unendlichen: der „singuläre Ort“ *begreift* seine unendliche Peripherie wiederum als potentiell unendlich viele „singuläre Orte“ mit *ihrer* jeweiligen unendlichen Peripherie. So wird sie gleichsam zum „Ort aller singulären ‚Orte‘“ (82). Diese Sphäre im Ausgang vom Zentrum, deren Peripherie sich „zugleich überall und nirgendwo“ (ebd.) befindet, ist als unbegrenzte Begrenzung doch noch einseitig, sofern die Bezüglichkeit sich hier zunächst nur im Ausgang ihrer Singularisierung reflektiert, ohne Reflexion auf die Begrenzung des Unbegrenzten zu üben.

Die notwendige Möglichkeit dieser Reflexion der Sphäre leitet Richir aus dem Schein als solchen ab: „[D]ie unendliche Peripherie muss dieselben Eigenschaften wie der Schein haben: sie ist ‚ursprünglich‘ verdreht, und zwar derart, dass die Scheine, die irgendeinen dieser singulären Orte einnehmen, selbst ursprünglich verdreht wären.“ (83) Diese Verdrehung lässt sich reflexionslogisch relativ simpel konstruieren, ihre Funktion wahrhaft zu erfassen, ist dagegen, wollen wir meinen, eine Herausforderung für jeden Richir-Leser.

Die logische Umkehrung der zentrierten Sphäre deren Peripherie überall und nirgendwo liegt, ergibt *eine Sphäre „reiner Peripherie [...] deren Zentrum zugleich überall und nirgendwo liegt“* (ebd.) Was ist aber der Sinn dieser Verdrehung, die die Sphäre als topologische Eigenschaft dem Schein als solchem verdankt?

Die reine Peripherie ist letztendlich *der topologische Ausdruck der Reflexivität des Scheins selbst*, insofern dieser *weder* Innen noch Außen hat, sondern nur ein Quasi-Innen und Quasi-Außen. Aus dieser Mobilität der Grenze zwischen seiner Selbstbegrenzung und Selbstüberschreitung folgt also nur eine Quasi-Identität, oder es folgt daraus, dass der Schein als „singulärer Ort“ ebenso das *Externe inkludiert* – indem die Peripherie die *seinige* wird –, wie auch das *Interne exkludiert*:

²² Hierin klingt der Fichte'sche Gedanke eines „Anstoßes“ als Selbstbegrenzung des absoluten Ich an. Siehe dazu den bereits erwähnten Aufsatz von Sacha Carlson.

Nicht nur besteht die Peripherie aus unendlich vielen potentiellen „singulären Orten“, auch *sein* Ort ist bloß *ein* Ort des Ortes aller Orte, d. h. ein Schein von ‚Ort‘.

Mit dieser Reflexion auf die virtuelle Räumlichkeit, die gewissermaßen das anonyme *substratum* der reflexiven Dynamik des Scheins ist, ist sowohl das transzendente Feld der Phänomenologie des Scheins wesentlich qualifiziert, wie auch die erste Hälfte einer transzendental-phänomenologischen ‚Ästhetik‘ angelegt und umrissen:

Charakterisiert *als unendliche und verdrehte, reine Peripherie*, ist sie gleichsam der *transzendente Topos allen möglichen Scheins in seinem transzendentalen ‚Wesen‘*, und als solche die Bedingung der Möglichkeit einer transzendentalen Raum-Zeit, die sich entfaltet rein im Ausgang des transzendental reduzierten Scheins. (ebd.)

Was die andere Hälfte dieser ‚Ästhetik‘, die temporale Form der ursprünglichen Verdrehung angeht, so würde ihre Explikation, obwohl sachlich geboten, den Rahmen dieses Kommentars sprengen. Trotzdem soll ein Ausblick dieser Problematik durch die folgenden Anmerkungen gewährt werden.

Es dürfte durch das bereits Gesagte hinreichend deutlich geworden sein, dass auch die zeitliche Dimension der ursprünglichen Verdrehung auf ihre Weise die Reflexivitätsmomente des Scheins ‚dekliniert‘. Es gilt in dieser Hinsichtnahme die topologische Bezüglichkeit von ‚singulärem Ort‘ und Peripherie als *Archi-Teleologie* zu begreifen. In aller Kürze bedeutet dies, das ontologische Simulacrum des *Ur-sprungs*, als mögliche Selbstsetzung des Nicht-Scheins des Scheins, und den aus diesem entspringende *Ent-wurf*, ebenso als ursprüngliche Verdrehung zu denken. Dies geschieht derart, dass die Reflexionsstruktur einer Pro- und Retrojektion des Apriori im Aposteriori *als Reflexivität des Scheins als solchem* erfasst wird. Das ontologische Simulacrum kann demgemäß als ‚Kurzschluss‘ dieser Reflexionsbewegung verstanden werden, d. h. als ‚Moment‘, in dem sich die vereinheitlichende und ontologisierende Fixierung des Scheins, seine Phänomenalisierung, „mit einem Schlage“ (*d’un seul coup*, platonisch: *exaiphnés*) einstellt, und sich dergestalt als nicht-erscheinender Ursprung des Scheins setzt.²³ Das Bedenken der mannigfachen Konsequenzen dieser transzendentalen Zeitlichkeit stellt die Phänomenologie natürlichen vor weitere Aufgaben.

²³ Die folgende Passage expliziert einmal prägnant die Verschränkung der räumlichen und zeitlichen Hinsicht: „[D]as Simulacrum ist, was es ist, indem es sich nachträglich in einer reinen transzendentalen Illusion, der Illusion des Nichts, reflektiert. Dies bedeutet, dass es nur im Modus einer reflektierten Illusion erscheint, nachträglich (*après coup*) als Illusion eines Vor-gängigen (*avant coup*)“

6. Die Möglichkeit einer Phänomenologie *des* ontologischen Simulacrums

Kommen wir zu guter Letzt auf die wohl drängendste Frage zu sprechen: welchen Bezug hat, noch einmal, das *Denken* auf diese Phänomenologie des reinen Scheins, nun im Lichte dieser neuartigen transzendentalphänomenologischen ‚Ästhetik‘? Anders gesagt, die Reflexionsstrukturen des Scheins und des ontologischen Simulacrums müssen jetzt als *Momente der Phänomenalisierung* aufgewiesen werden: Wie phänomenalisiert sich die Autonomisierung des ontologischen Simulacrums in ein ‚An-sich‘ und wie die Begleit-Erscheinung des ‚Für-uns‘? Wieder anders gesagt, es gilt, die Gefahren eines ‚Quasi-Repräsentationalismus‘ oder ‚Quasi-Animismus‘ derjenigen Ausdrucksweise aufzuklären, dernach sich der Schein im ontologischen Simulacrum, im Spiegel des Nicht-Scheins, qua Selbstbezüglichkeit selbst *erkennt*‘.

Der Verdacht gegenüber der Reflexivität des Scheins, d. h. seiner Plastizität oder Mobilität, verweist bereits auf eine Ontologisierung, die sich im Lichte des transzendental reflektierten ontologischen Simulacrums als *Konsequenz* jener Struktur erweist, der zufolge sich der reine Schein (Schein als solcher) und der Schein des Scheins (das Denken desselben) im Form „zweier singulärer Orte“ (81) reflektieren. In dieser Reflexionsstruktur herrscht also noch das Prinzip der Reziprozität: demnach gibt es in der Peripherie des Scheins als ‚singulärem Ort‘ irgendeinen anderen ‚Ort‘, an dem sich seine ‚Singularität‘ reflektiert (Abschattung); oder reziprok, gibt es in der Peripherie des Denkens als ‚singulärem Ort‘ einen singulären Schein, in dem sich sein Gedacht-Werden reflektiert (Perspektive oder Hinsicht). Einfach gesagt, phänomenalisiert sich der Schein in dieser Gestalt als immer schon *situiert* (102). Jedes Erscheinen ist Erscheinen in Situation, und zwar in der Faktizität *seiner* Situation. Dieser Befund lässt sich in zwei Hinsichten auslegen: operational oder topologisch.

Zunächst können wir das Problem der Autonomisierung der Reflexion des Simulacrums in Selbstreflexivität operational als die Einmischung von

erscheinend, dass also diese Illusion, als welche sie sich reflektiert, zugleich innerhalb und außerhalb ihrer selbst, als reflektierte, ist, und dass folglich das Verhältnis, welches das ontologische Simulacrum zu seinem Quasi-Außen eingehen kann, gemäß seiner ursprünglichen Verdrehung, Verhältnis zu dieser Illusion ist, die es auf sein Quasi-Innen, als dasjenige dieser Illusion selbst, bruchlos (immer gemäß der ursprünglichen Verdrehung) rückbezieht. Deshalb ist das ontologische Simulacrum ein singulärer Schein, dessen Reflexion sich *nicht* auf einen *anderen* Schein rückbezieht, sondern auf *sich selbst* als Illusion, die zugleich sein Quasi-Innen und Quasi-Außen konstituiert; deshalb also ist das ontologische Simulacrum eben erscheinende Singularität, die, in ihrem Erscheinen, die Suspensionierung allen Scheinens und allen Scheins fordert.“ (p. 141)

besitzanzeigenden Worten – *Possessiva* – beschreiben. Wenn der Schein, ontologisch gesprochen, sich in Faktizität reflektiert oder, transzendental gesprochen, wenn er sich als Phänomenalisierung der Phänomenalisierung reflektiert, ermöglicht er das Simulacrum sich als „Phänomenalisierung dieses Scheins“ (100) aufzufassen. Dieses Demonstrativum ist im Simulacrum reziprok symmetrisch zum Possessivum: *dieser* Schein *seiner* Phänomenalisierung.

Topologisch ausgedrückt, bedeutet diese ‚Possessivität‘ der Phänomenalisierung durch den Schein eine *Präfigurierung* des transzendentalen Horizonts der Phänomenalität. Der Horizont ist immer schon ‚magnetisiert‘ oder ‚zentriert‘ durch den Nicht-Schein eines Erscheinenden, *von dem* die faktische Phänomenalität Phänomenalisierung sein soll. Dies wird dadurch ermöglicht, dass die Selbstreflexivität des ontologischen Simulacrums einen „*Kurzschluss*“ (97) erzeugen kann, der den transzendentalen Überschuss (Freiheit der Simulation) mit dem ontologischen Überschuss (Faktizität) identifiziert.

Diese Kurzschlüsse des Ontologischen im Transzendentalen sind nicht nur unvermeidlich, sondern sind gerade diejenigen Einsatzpunkte oder ‚Steigbügel‘, über die sich das Phänomenologische je aufs Neue wiedergewinnt: „[D]as ontologische Simulacrum in seiner rein transzendentalen Dimension ist Bedingung der Möglichkeit *a priori*, transzendental, des transzendentalen Denkens der Phänomenalisierung“ (103). In der transzendentalen Reflexion, sorgt das ontologische Simulacrum dafür, dass das Denken der Reflexion des Scheins einen „realen Status“ (ebd.) erhält, aber nur insoweit, als dass es den Abdrift der Reflexionsbewegung verhindert, dem Schein „den Status von ‚etwas anderem‘, etwa eines reinen *Artefakts* oder einer reinen *Konstruktion* des Geistes“ (ebd.) zu verleihen. Es handelt sich, kurz gesagt, um die Minimal-Ontologisierung, die nötig ist, damit das Denken seine Aufmerksamkeit *konzentriert*, ohne jedoch den Schein bereits in einem ‚Sein‘ zu zentrieren.

Gerät aber die Transzendentalphilosophie nicht in einen unendlichen Regress, wenn sie die Einmischungen des ontologischen Simulacrums stufenweise reduziert, nur um auf jeder weiteren Stufe, die Uneinholbarkeit dieser Einmischungen festzustellen? Dieser Einwand geht jedoch von der Möglichkeit eines ‚Für-sich‘ der transzendentalen wie ontologischen Dimension aus, der regulativen Idee also, dass ein ‚reines‘ transzendentales oder ‚reines‘ ontologisches Feld sich in irgendeiner Form *phänomenalisieren* könnte. Mit dieser Vorstellung zweier selbst-genügsamer Sphären und der mit ihr verbundenen reziproken Symmetrie, bricht Richir.

Das Denken des transzendentalen Scheins ist zugleich ‚zu wenig‘ und ‚zu viel‘; zu wenig, insofern es als Begleit-Erscheinung einer Reflexion, die bereits vollzogen wird, hinzutritt; zu viel, weil es sich selbst als singulären Ort setzt, und so

seine eigene Ontologisierung ständig reduzieren muss (siehe 105). In beiden Fällen kommt das Denken jedoch ‚zu spät‘, es kann die Einmischungen des ontologischen Simulacrums nur *nachträglich* aufdecken, ohne die Simulacren dieser aufdecken- den Position *schon* bestimmen zu können. Es scheint, dass jede Annahme eines ‚lichtenden‘ Ortes verworfen werden müsste: „das ontologische Simulacrum ist in seiner transzendentalen Dimension buchstäblich *unerkenntlich*“ (106). Doch Richir geht einen anderen Weg:

[Bedeutet dies] das Scheitern des Denkens oder der Philosophie? Wir denken, nein. Und das, was uns zu dieser Annahme berechtigt, ist der Gedanke, dass es eine *Passage* – das, was wir bereits als ‚*Gleiten*‘ bezeichnet haben – zwischen Transzendentalem und Ontologischen gibt, wo gerade ein Denken *der transzendentalen Aushöhlung oder des transzendentalen Abdrucks des Ontologischen im Transzendentalem* möglich sein muss. (106f.)

Anders gesagt, der Unter-Schied muss der beiden Dimensionen nicht als trennende Differenz, sondern als produktive Differenzialität begriffen werden, eben als Doppelbewegung der Phänomenalisierung, eines Ein- und Ausrollens mit mobilen Grenzen, welche die Fixierungen des Scheins im Sein in dem Moment auf-schieben, in dem sie beginnen. Jede Artikulation des Scheins, jede Artikulation als Schein, ist ‚Logik‘ dieser Doppelbewegung, wobei diese gerade nicht in der Skepsis der Irreduzibilität verharrt, sondern sich je konkret zu diesen Reflexionsmomenten verhält und in sie eindringt.²⁴

Dr. Philip Flock, Studium der Philosophie und Geschichte. Promoviert mit einer Arbeit über die Phänomenologie Marc Richirs. Seit 2016 Mitarbeiter am Lehrstuhl für theoretische Philosophie und Phänomenologie der Bergischen Universität Wuppertal unter der Leitung von Prof. Alexander Schnell. Seit 2018 Geschäftsführer des Marc-Richir-Archivs in Wuppertal.

²⁴ Ich danke Alexander Schnell und Daniel Pascal Zorn für die intensiven Kommentierungen dieses Manuskripts, die mir wichtige Hinweise gaben, die Fragen und Probleme noch präziser zu fassen.

GENÈSE ET FACTICITÉ

FLORIAN FORESTIER

Abstract

By opening the investigation to scattered and inchoative states, Marc Richir's phenomenology reverses the relation between legitimation and receptivity. He calls into question the idea of a spontaneous adhesion of the experience to itself and reformulates the Husserlian problematic of *Ur-doxa* without abandoning the ambition of legitimation. Legitimation is no longer ensured by the donation of a sense but by a gesture of reinstitution.

La phénoménologie de Marc Richir renverse la relation de la légitimation à la réceptivité :

- D'une part, il ne fait plus de la donation de la chose en chair et en os et de l'ouverture à l'horizon du monde comme totalité un paradigme, et concentre ses analyses sur les expériences de flottement et de dispersion, sur les états « inchoatifs » pour reprendre sa terminologie.
- D'autre part, il lie l'élucidation phénoménologique des « formations de sens » et de la connaissance à l'obscurité dont notre expérience est tissée et met ainsi en œuvre une « phénoménologie de l'inapparent¹ » (selon le terme de Heidegger) originale.

Ces deux questions sont elles-mêmes liées à une décision théorique préalable considérable : rendre problématique l'adhésion spontanée de l'expérience à elle-même que Husserl thématise avec l'idée d'*Ur-doxa*, sans pour autant abandonner l'ambition de légitimation (c'est-à-dire d'élucidation de ce par quoi une connaissance est possible) qui traverse la phénoménologie husserlienne. Cette légitimation

¹ Heidegger Martin, *Séminaire de Zähringen*, in *Questions IV*, 1976, p. 487.

n'est plus pensée dans une optique cartésienne par une théorie de l'élucidation phénoménologique de l'évidence apodictique, mais, dans une perspective plus fichtéenne, comme processus actif et ininterrompu de réinstitution. Nous sommes en perpétuel travail de réveil, de recomposition, de rassemblement.

1. La facticité et l'expérience

La plus forte critique que la démarche phénoménologique doit affronter est sans doute celle qui met en question sa possibilité à la fois pratique et théorique. Cette critique, d'inspiration wittgensteinienne, et dont Jocelyn Benoist est peut-être actuellement le porteur le plus acéré², considère en effet que la démarche phénoménologique procède d'une erreur catégorielle. Il n'y aurait pas de sens en effet à vouloir caractériser et rendre compte de l'expérience *en général*, car on ne peut, par définition, se placer à l'extérieur de celle-ci et trouver un élément de comparaison par rapport auquel cette caractérisation aurait un contenu. Toute prise de position sur l'expérience étant nécessairement partie-prenante de celle-ci, les concepts utilisés par la phénoménologie ne peuvent être que vides. Arrachés aux contextes et circonstances dans lesquelles leur usage a du sens et à la mesure desquels ils ont été forgés, ils ne constituent rien de plus que des effets de discours enrôlés dans des spéculations idéalistes et dogmatiques.

A.

La meilleure réponse à apporter à cette objection est transcendantale. Elle conduit à faire de cette apparente contradiction la racine de la phénoménologie, qui ne peut être réellement mise en œuvre qu'à condition d'exposer d'abord la nature et les termes du « paradoxe ». Cette orientation n'est certes pas sans conséquences sur la nature de la phénoménologie, car elle revient à remettre en question le rôle et même la possibilité d'une description phénoménologique tels que les phénoménologues l'entendent le plus souvent. Dans notre optique en effet, la phénoménologie est liée à un geste spéculatif préalable, lequel conditionne la possibilité des descriptions et leur sens. Ce geste spéculatif revient à poser que l'expérience n'est pas « simple », qu'elle ne coïncide jamais avec son actualité, que nous ne sommes pas pris sans reste dans ce que nous vivons ou ce qui nous arrive.

² Benoist Jocelyn, *Eléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2010.

Le concept le plus pertinent que nous lègue la tradition pour rendre compte de cet aspect est celui de « réflexibilité³ » que Fichte met en exergue dans la *Wissenschaftslehre* de 1813 : aucun contenu d'expérience, quel qu'il soit, ne s'impose absolument au moi qui se définit comme réflexivité potentielle, puissance de distanciation latente. L'attestation première, « indirecte⁴ », de cette « réflexivité phénoménologique » est le fait que nous puissions parler de l'expérience comme expérience, la comprendre comme nôtre.

Nous existons en nous différenciant de notre exister et ne sommes tout d'abord jamais irréductiblement absorbés dans nos actions, nos engagements. Même totalement engagés dans une action, par exemple lorsque nous gravissons une paroi rocheuse, nous sommes affectés, même passagèrement par toutes sortes d'autres choses (une fleur, une couleur, une sensation) qui ne nous traversent pas pour s'abimer dans un lac sans fond d'oubli, et que nous pouvons être amenés à réactiver pour les inscrire dans un flux temporel. Tout aussi bien, au sein même de notre action, il y a des latences, des blancs. En quelque sorte, nous ne cessons d'échapper à notre situation, aussi bien par l'intérieur (par ces latences, résistances, perturbations, dont la situation se fait, mais qui peuvent aller jusqu'à la faire éclairer) que par l'extérieur (en remarquant précisément que nous sommes en situation, et par là, en nous en distinguant).

Encore une fois, le fond de l'énigme n'est plus tant que l'expérience soit multiple et diverse, ni-même habitée d'une épaisseur, que le fait que celle-ci se manifeste, fut-ce indirectement, en elle, comme latence ou virtualité. L'expérience est en quelque sorte toujours marquée du sceau de sa facticité – elle n'est précisément jamais tout à fait « normale » (si ce terme a sens), mais toujours donnée avec, sinon la conscience, du moins le sens plus ou moins marqué de sa propre contingence. Selon la terminologie de Marc Richir, les configurations que prend l'expérience sont elles-mêmes le produit d'une genèse au sein d'un schématisme ; elles ne recouvrent pas la totalité de l'expérience dont la masse les excède toujours, et demeurent toujours provisoires, quelle que soit leur stabilité⁵.

³ Cf. Schnell Alexander, « Possibilité, possibilisation et réflexion de la réflexion. L'héritage de la philosophie allemande classique dans la phénoménologie transcendante », in *Philosophiques*, 43, n° 2, automne 2016, pp. 297–315.

⁴ Abondamment utilisé par Marc Richir (cf. par exemple *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, p. 484, « le Phantasiewelt est une *attestation indirecte* de ce que nous nommons le champ phénoménologique sauvage », le concept en apparence paradoxal « d'attestation indirecte » est au cœur de notre problématique. Il désigne les « traces » ou « perturbations » qui témoignent au sein d'un registre d'expérience d'un fond de processus et de virtualités latentes qui se signalent par l'intermédiaire de ces effets.

⁵ Cette réflexion reprend une tradition ancienne qui fait de la possibilisation et du possible la matrice de la phénoménologie. Chez Husserl, à travers la distinction fait/*eidōs*, à travers le concept d'objet,

B.

La question de notre origine elle-même nous rappelle la facticité des modalités selon lesquelles nous expérimentons les choses. Aussi difficile à penser que cela puisse nous sembler, la temporalité est elle-même apparue pour nous plutôt qu'avec nous : en deçà de la capacité de notre mémoire à distinguer, identifier, ordonner, nous existions déjà, et quelque chose persiste en nous de cette épaisseur chaotique et obscure de temps. Je suis né, je suis apparu, je me suis développé, il est évident que l'expérience qui a été « mienne » n'a pas immédiatement eu le caractère intentionnel, perceptuel, théorique. Pour Husserl lui-même, « il existe une possibilité originaire et génétiquement un début originaire tels qu'aucune conscience propre du temps ne soit encore constituée, c'est-à-dire que pour le moi aucun événement n'ait encore lieu en un temps. Ce serait une conscience originairement dormante, qui n'a jamais encore été vigile, ou un moi originairement dormant, qui n'a encore jamais été éveillé.⁶ »

Comment comprendre la genèse d'une expérience ordonnée du temps ? La phénoménologie de l'événement, telle que la développe par exemple Claude Romano, s'attache à cette question. Pour Romano, comprendre l'origine du temps nous impose de repenser ce qui « échappe par principe au phénomène de l'intra-temporalité, tel qu'il se structure à partir de l'attente, de la présentification et du souvenir⁷ » et « ne survient pas à proprement parler dans un monde, il ouvre un monde en survenant⁸ ». La naissance marque ainsi une excédance absolue par rapport au vivre et instaure une expérience de « retard constitutif » du sujet (pour Romano, de l'advenant) par rapport à ses possibilités. Dans notre optique cependant, il est insuffisant de se contenter de rendre compte de la structure phénoménologique de l'événement si on ne la ramène pas aux structures du champ phénoménologique qui la rendent possible. La question essentielle est alors celle de l'articulation de l'expérience et de la facticité qui l'habite, des façons dont le virtuel infuse et parfois transforme l'actuel, de ce que Maldiney et Richir nomment « transpassibilité⁹ » et « transpossibilité¹⁰ ».

donné dans son être tel, à travers l'idée d'une l'essence extractible réflexivement à travers le concept même d'intentionnalité. Chez Heidegger, à travers la réflexion sur conditions de possibilités mêmes de cette distance, de cette transcendance intentionnelle, de ce qui la sous-tend, de la thématique de la transcendance du monde. Le monde est à la fois mon monde et le monde, la forme monde dans son absoluité en mon monde, et réciproquement, mon individuation n'ayant sens que sur fond du monde.

⁶ Husserl Edmund, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, Grenoble, Millon, 2010, p. 199.

⁷ Romano Claude, *L'événement et le temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 165.

⁸ Romano C., *Il y a*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, pp. 355-356.

⁹ Maldiney Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 304.

¹⁰ Richir M., *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992, p. 113ss.

Pour questionner cette autreté interne à l'expérience, il n'est pas suffisant de se limiter, comme le faisait Husserl, de quelques références à la folie, l'enfance, ou l'animalité. Si instructive soit-elle par ailleurs, la question de l'animalité risque elle-même de demeurer abstraite si la « pluralité » de l'expérience humaine n'est pas d'abord considérée pour elle-même. Il faut au contraire entrer profondément dans ces expériences que sont la fatigue, l'épuisement, la distraction, la rêverie, et bien entendu, le rêve.

Celui-ci interroge en effet profondément les concepts de temps, de l'espace, du monde. Il ouvre sur une expérience brouillée des dimensions auxquelles ceux-ci renvoient. Il constitue ainsi une forme indirecte et latente d'*epochè* de ces paramètres et nous en révèle une nouvelle profondeur, nous appelant à remettre en question, au-delà du seul primat de l'intentionnalité perceptive, l'idée de monde et les « structures » (de transcendance, de continuité, etc.) qui y sont traditionnellement associées.

Le rêve ne se déploie généralement pas dans un espace et un temps standards. Les catégories de l'objectivation ne semblent pas y avoir cours ; ce qui y a lieu n'est pas l'objet de visées identifiantes et réidentifiantes. Le rêve nous invite à nous intéresser à un ensemble d'états, de significativités, d'intuitions qui ne se lient pas selon la forme ordonnée d'une trame narrative spatio-temporellement déterminée : il constitue une expérience concrète mais non objectivable, qui ne peut donner prise à une analyse systématique ou eidétique classique. Chaque rêve est une expérience singulière, à laquelle la conscience n'accède que grâce à ses phases les plus proches de la veille.

C.

Le grand mérite de la phénoménologie génétique et générative¹¹ est d'avoir su articuler la problématique du virtuel au concept fichtéen de réflexibilité pour déterminer un nouveau « lieu » à la fois théorique et concret du questionnement phénoménologique. Cette perspective nous conduit à élargir le concept de « réflexivité » au-delà de ce que nous expérimentons et de ce que nous sommes, pour en faire une donnée fondamentale de la question ontologique, de la façon dont il y a quelque chose. Selon les mots d'Alexander Schnell, la réflexivité invite la phénoménologie à poser la précarité essentielle du réel¹².

¹¹ Cf. Schnell A., *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015.

¹² Cf. Schnell A., « La précarité du réel. Sur le statut de la « réalité » chez J.G. Fichte et M. Richir », in *Annales de Phénoménologie*, n°11/2012, pp. 93–111 ; « La contingence dans la possibilisation et dans le retrait. A propos du transcendantalisme de Heidegger », in *AUC Interpretationes*, IV, no 1, 2016, pp. 129–147.

Selon cette orientation, la réflexibilité caractérise une exigence phénoménologique et transcendante : qu'aucune forme de la manifestation ne soit absolutisée. Elle doit se comprendre comme structure une phénoménologique originaire plutôt que comme l'activité d'un sujet négateur.

La réflexibilité ainsi constituée également une alternative aux phénoménologies de l'événement ou de l'adonction afin de dépasser la phénoménologie intentionnelle classique. Dans sa perspective, le propre de la phénoménologie est certes de prendre la facticité au sérieux, mais cette « surprise du comment » ne veut pas dire que l'expérience soit en elle-même et toujours expérience de surprise. Il s'agit ici de faire de la facticité le thème de la phénoménologie sans pour autant l'assigner à une expérience ou une instance ni sacrifier l'existence de réflexivité et d'attestation au profit d'une passivité toujours accentuée.

Dès lors, la facticité n'est plus pensée au prisme d'une expérience particulière (de la chose ou l'événement) mais de la concrétude et de l'inchoativité de toute expérience. La légitimation pour sa part est appréhendée à partir de l'*effort* qui ne cesse de travailler cette expérience pour la mettre en ordre, en forme.

2. La phénoménologie et l'imaginaire

A.

Dès ses premières œuvres, Merleau-Ponty pense l'imaginaire comme une modalité de l'être des choses, non purement subjective, comme un concret sauvage agissant en moi. L'imaginaire n'est pas seulement pour lui un *caractère* du réel mais une *dimension intrinsèque de la réalité*, hors de laquelle aucune réalité ne peut être pensée. La réalité doit nécessairement, pour se donner comme réelle, être donnée comme plastique et multiple : « voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence.¹³ »

Dans les derniers développements de son œuvre, Merleau-Ponty entreprend de penser l'ontologie elle-même à partir de l'imagination. Celle-ci n'est plus comprise comme modalité intentionnelle, mais sous sa forme archaïque, comme concrétude, élément, trace, esquisse : « l'objet en fil de fer dont je ne saurais dire ce qu'il est, ni combien de côtés il a etc. et qui pourtant est là¹⁴ ». Ce qui la caractérise est moins l'indétermination que le fait d'être irréductible au champ de l'objectivation : Merleau-Ponty décrit la texture de l'expérience perceptuelle comme

¹³ Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 29.

¹⁴ Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, note de novembre 1960, p. 316.

imaginaire¹⁵ parce que celle-ci ne relève pas principalement du théorique mais du « schématique », qu'elle n'est *a priori* assujettie à aucun processus de donation perceptive selon la typique d'un objet prédéfini.

Merleau-Ponty n'utilise donc pas le mot imagination dans son sens usuel. Chez lui, il ne désigne pas un acte de reproduction ou de composition à partir de la perception, mais bien une autre modalité de rapport à l'être. Ce concept d'imaginaire est introduit contre une certaine conception de la perception, comprise comme perception d'un objet doté de qualités. Ce concept philosophique de perception fait en effet écran à une compréhension phénoménologique concrète du sensible. Il tend à amalgamer deux aspects conceptuellement distincts, qu'il faut justement séparer :

- D'une part, dans une perspective psychologique et génétique, les processus et aptitudes de notre système perceptif à traiter l'information ;
- D'autre part, un sens courant selon lequel percevoir est naturellement et spontanément compris comme percevoir quelque chose, comme percevoir un objet.

Cette ambiguïté conduit Husserl à considérer la perception d'un objet déterminé, doté de qualités, comme rapport primitif et premier au monde, à l'aune duquel toutes les modalités intentionnelles doivent être comprises. En conséquence, il manque la spécificité de « l'expérience du sensible » et sa variété.

On notera ici que le terme de sensible n'est pas lui-même sans poser de difficultés. Il est conceptuellement construit à partir d'une distinction avec celui de perception. Dans la tradition philosophique, le sensible est le plus souvent considéré comme la matière de la perception, mais on peut aussi, suivant Jocelyn Benoist¹⁶, distinguer les deux concepts à partir de leur usage. Dans cette perspective, le sensible n'est pas « plus primitif » que la perception, mais désigne simplement une autre dimension de l'expérience, au sein de laquelle la perception opère.

Sans se livrer à ce type d'analyse grammaticale, Merleau-Ponty n'est lui-même pas sans méfiance envers la distinction du sensible et du perceptif issue de la tradition et se détache dès l'introduction de la *Phénoménologie de la Perception* d'une conception empiriste faisant du sensible une simple matière pour se rallier à une lecture d'inspiration gestaltiste selon laquelle il n'y a sens à parler de sensible qu'au sein de configurations. Il parle d'ailleurs d'élémental, de brut, de sauvage, plutôt que d'élémentaire pour désigner cette texture vivante et mouvante de l'expérience, en deçà de ses formes les plus structurées, informées, symboliquement codées.

¹⁵ Dufourq Annabelle, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht, 2011 ; cf. également les travaux d'Emmanuel de Saint Aubert.

¹⁶ Benoist J., *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013.

Encore une fois, le concept d'imaginaire est ici analogique : l'image telle que la pense Merleau-Ponty est un élément, un *Wesen*, non un acte structuré visant un objet comme image d'un autre.

La question de la terminologie est fondamentale pour ce type de projet phénoménologique, qui vise à contester des distinctions issues de la tradition et à appréhender des phénomènes qui semblent voués à échapper au langage ordinaire. Par principe en effet, tout concept est forgé à partir d'usages et de contextes concrets : il ne peut donc viser directement une primitivité préconceptuelle, mais seulement l'éclairer partiellement, sur fond de distinctions préalables.

Le recours au concept d'imagination en phénoménologie s'éclaire par exemple à la lumière des trois modalités d'imagination que distingue Fichte¹⁷. Ces modalités sont distinguées selon leur logique interne et le type de rapport au réel qu'elles impliquent : la simple image, l'image réfléchie, se sachant image, et l'image réfléchie au deuxième degré, imagination à proprement parler, c'est-à-dire réalisation de son objet dans l'acte de l'imaginer, imagination qui se pose *en tant que* posant, se comprend comme créatrice de son objet. Ces logiques internes aux trois formes d'images guident Marc Richir pour caractériser différentes modalités expérientielles : elles lui permettent en particulier de montrer que la perception telle que la conçoit Husserl constitue en réalité une expérience complexe, que sa structure rend dépendante d'autres formes d'expérience, comme nous allons le montrer maintenant.

B.

Dans sa *Phénoménologie en esquisses*, Marc Richir mobilise les concepts husserliens d'imagination et *phantasia*¹⁸ pour poursuivre, suivant l'horizon conceptuel et spéculatif qui vient d'être évoqué, le projet merleau-pontyen d'une élucidation de la texture imaginaire du réel et de la fonction des *Wesens*.

Cette refonte implique un réexamen des analyses de Husserl sur les différentes modalités de la conscience d'image. Husserl distingue 1) la conscience d'image proprement dite (un objet représenté par l'intermédiaire d'un autre objet, une image interne ou externe), et 2) la *phantasia*, visée pure et simple d'un contenu imaginaire sans représentation médiate. Si l'imagination est l'acte de représenter un objet au moins potentiellement existant, la *phantasia* vise, de son côté, un objet

¹⁷ Cf. pour plus de précision Schnell A., « Le statut de l'image et de l'imagination dans la phénoménologie générative », in : Dufourq, A. (Ed.), *Est-ce réel? Phénoménologies contemporaines de l'imaginaire*, 2016, pp. 57–74.

¹⁸ Cf. Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, 2014, le chapitre « Imagination et phantasia », pp. 83–108.

purement fictif qui n'est pas assujéti à des critères de localisation, de cohérence, d'individuation. Tout l'enjeu pour Richir est de ne plus la considérer comme un mode dégradé ou secondaire de l'imagination, mais comme une élaboration schématique à part entière du sensible, qu'il est indispensable de comprendre pour rendre compte des autres modalités expérientielles.

Il faut encore le souligner, ces distinctions sont motivées par la structure de l'acte et non par la présence ou l'absence de référent réel ou de *stimulus*. La qualité des *stimuli* n'est sans doute pas la même lorsqu'un objet extérieur m'affecte et lorsque je le suscite, mais n'est pour autant pas pertinent de faire de la matière d'acte un critère pour distinguer les structures d'actes. Les actes de *phantasia*, imagination et perception doivent être distingués selon la façon dont la chose expérimentée se manifeste : la *phantasia*, on l'a vu, par une indiscernabilité de la forme et de la matière, l'imagination par une structure intentionnelle objectivante, la perception, enfin, par un caractère de présence et de certitude qui ne se réduit pas à l'intensité ou à la stabilité.

Ainsi, quelque chose peut être là stable devant moi sans que mon expérience de cette chose ne soit thétique. Tout aussi bien, je peux objectiver un objet présent face à moi par un acte dont la structure est celle de l'imagination. Cela se produit par exemple si je repère une chose sans la viser comme telle, ni l'insérer dans une structure de cohérence aspectuelle et causale. En d'autres termes, la perception ne se réduit pas à l'expérience d'une prégnance sensible, d'un « ancre » pour le système perceptif. Ce que nous expérimentons peut avoir une force et une solidité incontestable sans être perçu comme un objet visé dans son extériorité et son individualité.

Chez Husserl, la structure perceptive est matricielle, car elle fournit le modèle de la donation en chair et en os, donc de l'objectivité, qui permet de rendre compte de la structure des autres types d'actes intentionnels (imaginatifs, signitifs, évaluatifs, volitifs). Pour Richir, au contraire, l'élaboration intentionnelle et perceptive de l'expérience n'est pas originaire et spontanée, et ne peut donc être la racine de la compréhension de toutes les formes d'expérience. Il faut selon lui prendre pour point de départ la *phantasia*, et pour cela se détacher de la conception de Husserl qui assimile celle-ci à un mode dérivé de l'intentionnalité imaginative.

Le concept même de *phantasia* pose des difficultés au système husserlien. Il est en particulier difficile de distinguer l'appréhension de *phantasia* d'une aperception perceptive si on les considère l'une et l'autre comme des actes intentionnels structurés en matière et contenu d'acte. La seule solution dans ce cas semble être de faire d'une différence de matière d'acte le critère de distinction (du *phantasma* et de l'*Empfindung*) ce qui contreviendrait à la méthode phénoménologique que nous

venons d'exposer. La solution est plutôt de remettre en cause la structure matière/ forme, qui s'avère indiscernable dans l'acte de *phantasia*. Lorsque je rêve ou phantasme « (...) ce n'est pas le *phantasma* qui est perçu, mais (...) l'acte tout entier (avec « son contenu » et son sens) d'imagination qui est quasi-perçu (...).¹⁹ » Au niveau de la *phantasia*, on ne peut donc pas identifier de contenu vécu au présent qui soit le corrélat d'un acte.

Richir pousse alors sa réflexion plus loin. La *phantasia* ne constitue pas seulement un domaine étranger à l'intentionnalité mais un domaine primitif, qu'il est nécessaire de comprendre si on veut rendre compte des actes d'imagination et de perception. Pour Richir, ce sont les moments de transpositions²⁰ de la *phantasia* en actes imaginatifs qui nous invitent à accepter ce changement de point de vue : ces situations durant lesquelles je rêve et soudain présentifie quelque chose au sein de ma rêverie (je considère le centaure ou la fée qui ne faisaient que participer à ma rêverie). Lors de ces expériences en effet, c'est de l'intérieur de la *phantasia* que se forge l'acte imaginaire, par une transformation au sein de la *phantasia*, qui permet à l'acte d'acquérir une structure de présentification. Ces expériences sont un indice de la relation phénoménologique réelle entre *phantasia*, imagination et perception²¹.

Il faut encore noter que l'abandon de la structure intentionnelle au sein des actes de *phantasia* abolit du même coup la distinction de ce qui est réel et de ce qui est *real*²², sans pour autant rabattre le perçu sur le sensible. Le *Wesen* n'est à proprement parler ni sensible ni perçu, mais dynamique de phénoménalisation. Il ne qualifie pas une expérience de fusion pure avec le sensible, encore moins une expérience sans extériorité, mais l'ouverture à la manifestation ou la phénoménalisation d'un pré-être chose dont le format et le sens ne sont pas *a priori* déterminés ni normés. Cet état de base de la phénoménalisation est celui d'un clignotement ou d'une latence : quelque chose m'affecte, me retient plus ou moins, mais ne capture pas nécessairement son phénomène. Ainsi, lorsque je somnole et que je suis affecté par quelque chose, ma réaction et l'expérience de ce qui m'affecte peuvent être très fortes sans prendre immédiatement le format d'une identification perceptive. Tout le travail de refondation faisant de la *phantasia* le « terrain » de l'enquête phénoménologique vise restituer leur dignité à ces processus de phénoménalisation qui traversent l'expérience et dont les actes perceptifs ne sont que des moments.

¹⁹ Richir M, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, p. 107.

²⁰ Cf. Forestier F, *La phénoménologie génétique...*, op. cit., p. 37.

²¹ Tout aussi bien selon Richir, il n'est pas possible de thématiser séparément les actes de l'affectivité. Au niveau de la *phantasia*, il n'y a pas d'avantage à distinguer entre l'acte lui-même et l'affectivité qu'entre le sentir et le senti. La *phantasia* doit être originellement pensée comme *phantasia*-affectio.

²² Cf. Forestier F, *Le réel et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 2015, chapitre 2.

C.

Pour Richir, ces distinctions ne suffisent cependant pas à rendre compte de la nature des différents types d'actes, en particulier des spécificités des actes perceptifs.

Il est nécessaire d'introduire un autre concept (également husserlien), celui d'actes positionnels et doxiques. Un acte doxique est un acte intentionnel d'une nature particulière, qui ne donne pas seulement son objet, mais le reconnaît et le réidentifie dans son identité et sa singularité. La perception (pour Richir et Husserl) est doxique, car elle ne se borne pas à constater la présence d'une quelque chose ; elle le reconnaît dans son être tel et le pose dans une certaine modalité (certitude, présomption, doute).

Pour autant, le doxique ne suffit pas non plus à caractériser le perceptif et caractérise aussi de nombreux actes imaginatifs. Pour Richir, il est impossible de distinguer imagination et perception par le caractère d'extériorité de la seconde, car celui-ci n'est pas donné à même l'acte. Il y a au contraire dans la perception quelque chose d'hallucino-gène, un moment de captation qui ne présente en tant que tel aucun caractère intrinsèquement distinctif attestant de la réalité de la chose perçue. La perception se distingue plutôt de l'imagination par son caractère doxique continu et cohérent, lié à une persistance instituée, qui relève d'un jeu de sédimentations, d'*habitus*. Elle constitue en d'autres termes un phénomène profondément humain, lié à l'institution d'un monde humain, qu'elle ne peut donc pas fonder puisque précisément, elle en procède.

Plus encore, la genèse des actes perceptifs et imaginatifs est incompréhensible si on ne prend pas en compte la dimension idéale qui les accompagne. Ce n'est pas la perception qui donne l'extériorité, mais bien plutôt l'horizon de l'extériorité qui appelle l'effectuation et la stabilisation d'actes perceptifs. Celle-ci présuppose un travail de stabilisation et de discipline symbolique, et cela d'autant plus que, pour Richir, l'horizon idéal de transcendance qui motive les actes perceptifs motive aussi des actes pseudo-perceptifs parasites, autrement dit, des hallucinations. L'extériorité suscite indistinctement perceptions et phantasmes, de telle façon que l'horizon de la vérité et de l'exactitude (de ce qui est à l'extérieur) est du même coup l'horizon du simulacre et de l'erreur, la teneur expérientielle ne suffisant seule à les discriminer.

Contrairement à la phénoménologie husserlienne, donc, la phénoménologie richirienne ne conduit à aucun sol apodictique, mais à un effort et un travail d'exploration et d'objectivation symboliquement cadrés.

3. Genèse et incarnation

A.

D'une certaine façon, chez Husserl également, les actes perceptifs ne se déploient qu'à partir de synthèses et de constitution de formes noématiques. Il est difficile, au cours de ce processus, de discerner les proto-perceptions des proto-imaginaires sans lesquelles la conscience intentionnelle ne pourrait poser ces formes noématiques. Mais pour Husserl, l'ensemble du processus est téléologiquement orienté vers la donation perceptive et l'objectivation : il ne saurait être question pour lui d'un enveloppement des actes perceptifs eux-mêmes par les actes de *phantasia*.

Chez Richir à l'inverse, la phénoménalisation relève de transpositions architectoniques (et non de relations de fondation), c'est-à-dire de l'instauration de modes de structuration ou de phénoménalisation dépendant génétiquement les uns des autres, mais sans que les caractères de la couche de base ne viennent garantir ceux de la couche transposée. L'eidétique husserlienne du monde de la vie ne vaut ainsi que du point de vue de la « temporalisation en présent²³ » caractéristique des actes perceptifs et ne peut donc fournir de fondation ontologique à la connaissance humaine.

Il faut éviter ici de réifier les différentes « strates » que distingue Richir et leurs relations, nécessairement heuristiques et provisoires. Le mérite du concept de transposition architectonique est à la fois de rompre l'homogénéité structurelle des analyses de Husserl et de proposer lecture qui ne se limite plus aux actes individuels et à leur caractère. Pour Richir, il n'y a pas de sens à vouloir étudier des types d'actes isolés indépendamment de leurs inscriptions dans des configurations. Il faut bien sûr rester prudent lorsqu'on adopte cette approche « configurationnelle » et garder en tête que les registres architectoniques ne sont que des prismes et des grilles de lecture. Le passage d'une analyse en termes d'objet à une analyse en termes de structures d'ensemble implique aussi un changement de pratique dans la phénoménologie. Les registres architectoniques sont avant tout des concepts opératoires (au sens de Fink).

B.

Richir tente cependant de donner des descriptions plus précises des processus à l'œuvre au sein de la genèse en élaborant une phénoménologie de l'incarnation.

²³ Cf. Forestier F., *La phénoménologie génétique...r, op. cit.*, le chapitre « L'énigme de la temporalité », pp. 109–141.

Dans ses *Fragments phénoménologiques sur le Temps et l'Espace*, il exploite pour ce faire le potentiel des concepts introduits par Husserl de *Leiblichkeit*, *Leib* et *Leibkörper*, qu'il relie aux concepts métaphysiques de *chôra*, de *topos*, de *holon*.

Richir distingue tout d'abord deux processus: 1) l'intégration de la motricité, de l'action du corps sur le monde, 2) la distinction du soi par rapport au monde. Ceux-ci ne sont pas superposés, mais coïncident dans la dimension du *Leibkörper*, qui appelle à rendre compte de deux dimensions entremêlées : l'altérité et l'extériorité. La distinction de soi comme objet de la sollicitude d'un autre est inséparable d'une intégration progressive du ressentir. Tout aussi bien, le sentiment de l'existence des autres est inséparable de celui de l'existence du monde.

La transcendance du monde extérieur ne se manifeste pas d'abord comme transcendance de choses mais comme *sentiment d'une extériorité*. Elle n'est pas fondée par la stabilité d'une expérience, puisque c'est au contraire le « sentiment » de la transcendance du monde qui donne un sens nouveau aux choses que je rencontre et réidentifie.

Encore une fois, cette ouverture est imaginaire et idéale avant d'être perceptive et cognitive. Selon Richir, le *Leib* de cette ouverture est d'abord l'effet du jeu contradictoire des tendances affectives et sensibles, en particulier du flottement intrinsèque de certaines sensations (en particulier liées à la vue, à l'ouïe) que rien ne rattache *a priori* au corps et qui se phénoménalisent d'abord en flottement libre avant de s'ancrer peu à peu dans des objets fixes et situés. En quelque sorte, je sais que le monde est extérieur avant qu'il ne me soit donné comme tel, et c'est par ce sentiment de l'extériorité que j'entre dans le monde des mots, des significations et des lois (avant même que j'en saisisse le sens) au sein duquel ma perception s'institue et s'affine.

Si ce *Leib* est amené à se centrer en un *Körper*, en d'autres termes si la centration égoïque est amenée à se déployer comme pouvoir d'agir corporel, *Leib* et *Körper* ne sont pas totalement superposables. Je n'habite pas parfaitement mon corps qui est « plus ou moins mien » et ne me confonds pas à lui comme capacité d'agir pure. La centration du *Leib* sur le *Körper* fait de celui-ci une réserve par rapport à l'actualité, une potentialisation, une virtualité (cela Husserl le dit déjà), mais également une opacité, un espace de latence et d'incertitudes. Le corps n'est pas pure puissance disponible : il est aussi un lieu de brouillage, un lieu de symbolisation, une énigme pour lui-même. L'incarnation ne constitue pas seulement l'espace extérieur qui est inséparable d'une « spatialisation intérieure » affective. L'ouverture aux choses n'est jamais seulement mondaine et jamais tout à fait mondaine : en toute rigueur, il n'y a d'ailleurs pas vraiment de monde pour Richir, sinon comme forme de cohésion mouvante, provisoire. L'extériorité n'est pas liée à ce qu'il y a ni

au fait qu'il y a des choses : elle est l'attracteur invisible qui module le rapport à ces choses qui ne sont pas données une fois pour toutes dans leur extériorité mais toujours débordée par l'épaisseur virtuelle au sein de laquelle elles sont taillées.

C.

L'amorce de phénoménologie du rêve que Richir propose en discussion avec Merleau-Ponty²⁴ est une bonne illustration de cette facticité mise en jeu par la genèse. Pour Merleau-Ponty, il faut comprendre le rêve à partir du corps. Le rêve effectue une *epochè* de la réalité du corps situé et l'expérience du rêve est celle d'un être au monde avec un corps sans poids. Le rêve n'est donc pas dénué d'incarnation, mais c'est une incarnation sans ancrage, un *Leib* sans *Körper*, porteur d'un être-au-monde sans poids.

Tout aussi bien, le rêve s'affranchit de l'horizon mondain de concordance. Le monde du rêve n'est pas Un. Certes, le rêve n'est pas une succession de lambeaux informes puisqu'il a bien sens, forme : mais cette forme est polymorphe, ce monder en incessante reprise, reconfiguration, recontextualisation, sans trame, sans traces ni prises, où jamais ne s'ouvre la distance et l'aménagement d'une position de repli réflexif au sein de cette distance. Ainsi, le rêve met en jeu une phénoménalisation anonyme, qui échappe à la maîtrise d'un *ipse* et qui permet la rencontre du monde comme d'un autre, d'un monde que je n'habite pas, que je ne connais pas, que rien ne me prépare à rencontrer, auquel rien ne permet de se stabiliser comme le monde.

L'intéressant est de constater qu'il n'y a finalement pas d'attestation permettant de distinguer clairement le rêve de la veille. La différence phénoménologique du rêve et de la veille n'est pas donnée par un contenu mais par un processus actif de redécouverte et réinstitution que le rêve ne permet pas. La veille concentrée, thétique, perceptive, n'est pas réceptivité d'une évidence mais effectuation toujours provisoire et partielle d'une réflexibilité transposée en acte et inscrite au sein d'une forme de vie qui en permet la temporalisation et la spatialisation.

Conclusion

Avec Richir, nous passons ainsi d'une phénoménologie de la donation à une phénoménologie de l'attestation active. L'enjeu n'en est plus de déterminer comment les sens, ou la perception, ou quelque autre instance, nous donneraient le

²⁴ Richir M, *Phénoménologie en esquisses, op. cit.*, p. 190.

réel, ni même d'interroger les conditions de possibilités de notre rapport à lui, mais de comprendre notre activité formatrice comme seul lieu d'épreuve et d'attribution. Une telle perspective ne rompt pas tout à fait avec la pensée husserlienne de la genèse, reculant de l'ontologie prédonnée du monde de la vie aux actes de conscience qui les constituent. Seulement, le processus de sédimentation est ici multiple, mouvant, et toujours latent. La genèse est à la fois transcendantale et accidentelle, dans la mesure où elle n'est pas portée par la nécessité d'un déploiement téléologique, mais par une succession de transformations, de bouleversements et de stabilisations schématiques, dont l'origine est toujours aussi rituelle, technique, sociale, et symbolique.

On peut certes avec Husserl postuler une base naturelle à cette dynamique : le développement physiologique, comme héritage de la sélection naturelle, impulse d'emblée une direction de développement qui fait immédiatement et de façon quasi-indémêlable cercle avec les premières expériences sensibles dans un processus d'affinement sensoriel, perceptif et moteur. Contre Husserl cependant, il faut refuser d'assimiler ces tendances à une intentionnalité origininaire « latente », opératrice de « la validité du monde », une « vie transcendantale constituante²⁵ ». La générativité est à la fois inséparable de la fixation symbolique et inséparable de l'activité configuratrice singulière qui la parachève.

S'il faut considérer, avec Etienne Bimbenet, qu'il y a eu, avec l'humanisation et l'humanisation, une véritable invention du réalisme et de l'attitude réaliste, dont les déterminants ont été à la fois biologiques et physiologiques, sociaux et linguistiques, celle-ci n'est pas plus le produit unilatéral d'une tendance vitale à la transcendance que celui d'une castration liée à l'apparition du langage où à l'environnement sociotechnique. Les deux voies de l'idéalité que distingue Bimbenet²⁶ (celle de la « mort », de la rupture avec le monde, et celle de « l'élan », de la participation et de l'approfondissement) sont indémêlablement à l'œuvre au sein de cette *Bildung* phénoménologique qui ne cesse de former des objets et de discipliner des mondes. La phénoménologie nous apprend que la genèse n'est ni un processus spontané et définitif ni un flux hasardeux et fugace. C'est une activité toujours béante sur la réflexibilité qui la traverse.

²⁵ Farges Julien, « Vie, science de la vie et monde de la vie : Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl. » in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Université de Liège, 2010, La nature vivante, 6 (2), pp. 42–72. <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=362>. halshs-01333672.

²⁶ Bimbenet Etienne, *L'invention du réalisme*, Cerf, 2015, p. 150ss.

Florian Forestier est conservateur à la Bibliothèque nationale de France et chercheur associé aux Archives Marc Richir de l'Université de Wuppertal. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *La phénoménologie génétique de Marc Richir* (Springer, Phaenomenologica, 2014), *Le réel et le transcendantal* (Jérôme Millon, Krisis, 2015), *Le grain du sens* (Zeta Books, 2016) et de nombreux articles. Il a également participé à la rédaction de rapports officiels, ainsi qu'à la conception du programme de recherches de la Stratégie nationale pour l'Autisme au sein des troubles du neuro-développement.

**FAIT ET EIDOS : HUSSERL, MERLEAU-PONTY,
RICHIR**

CLAUDIA SERBAN

Abstract

The reworking and the renewal of the eidetic project and method is at the very heart of Marc Richir's phenomenology. Our paper examines his close reading of Husserl and Merleau-Ponty, paying attention to the directions that the German and the French phenomenologist assigned to the consideration of the *eidōs* and to that of the distinction between essence and fact. After having identified, in Husserl, two senses of facticity that imply a different relation to the *eidōs*, we focus on Merleau-Ponty's emphasis on the "indivision" between the essential and the factual, and on his conception of a *wild Wesen* or of a "raw Being (*Être brut*)". At last and in connection with these previous elements of analysis, we provide an overview of Richir's main contributions to a phenomenological eidetics, highlighting, in particular, the importance that he attaches to the irreducible indeterminacy of the *eidōs*, to its ever-unfinished genesis and to the impossibility of its totalization or its complete unification.

Au seuil de l'Appendice qui clôt les *Méditations phénoménologiques* (1992), Marc Richir souligne « l'importance stratégique du rapport entre fait et *eidōs* pour l'architecture de la phénoménologie »¹, pour relever aussitôt la fécondité de sa transposition ou de sa compréhension en termes de « rapport entre facticité et essentialité », en renvoyant au concept merleau-pontien de *Wesen* sauvage. Pourtant, comme nous le savons, cet Appendice important est consacré à Husserl, et plus précisément, à un texte tardif de Husserl composé de notes datées de novembre 1931 et édité par Iso Kern en 1973 dans le volume XV des *Husserliana*,

¹ Richir Marc, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 380.

texte intitulé « Téléologie » et sous-titré par son éditeur : « L'implication de l'*eidos* intersubjectivité transcendantale dans l'*eidos* Moi transcendantal. Fait et *eidos* »². La signification particulière de ce manuscrit de travail provient de l'articulation remarquable et complexe qu'il opère, non seulement entre facticité et essentialité, mais aussi, plus précisément, entre facticité, eidétique, subjectivité et intersubjectivité, sous le signe du problème de la téléologie. Husserl y retrace en effet le processus de la constitution de l'*eidos*, ce qui le conduit vers une dimension rarement aperçue par lui avant le début des années trente : celle d'une facticité d'un type nouveau, la facticité de l'*ego* qui, en tant que telle, vaut comme facticité de l'absolu et nous confronte ainsi à une dimension nouvelle et inattendue de l'absolu phénoménologique. À ce propos, Richir note que si, d'une part, au terme du processus de variation qui délivre l'essence en tant qu'invariant, la réduction eidétique procède à l'« élision de la facticité »³, d'autre part – comme Merleau-Ponty se plaisait à le rappeler en soulignant, dès l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* jusqu'au *Visible et l'invisible*, l'intime solidarité entre réduction eidétique et réduction transcendantale – l'eidétique, en tant qu'elle résulte d'un processus de variation, possède inévitablement quelque chose comme une « matrice transcendantale »⁴. Or c'est précisément en vertu de cette matrice transcendantale de l'eidétique qu'il y a selon Richir, comme le *Forschungsmanuskript* husserlien intitulé « Téléologie » le montre, « ancrage des possibilités eidétiques [...] et de l'*eidos* dans ma facticité » ; et plus loin encore, « si l'*eidos* est construit en moi, dans ma facticité, il l'est aussi dans les autres, dans leur facticité ; les autres ne sont pas moins constituants que moi-même »⁵. Autrement dit, c'est au niveau de cette facticité égologique ultime, en tant que soubassement le plus profond de la matrice transcendantale de l'eidétique, que s'ouvre la dimension de l'interfacticité : la considération décisive de l'interfacticité doit compléter ainsi celle de l'intersubjectivité transcendantale.

Il est donc légitime à plusieurs titres de parler ici, comme le fait Richir dans l'Appendice « Fait et *eidos* », d'un « changement architectonique de registre » : car non seulement cette « coalescence de la facticité et de l'essentialité »⁶ est à même d'exhiber l'assise ultime de l'édifice eidétique, mais elle remanie aussi de part en part le sens de la facticité égologique ou subjective, jusqu'à nous placer au niveau d'une interfacticité qui exprime sans doute la vérité ultime de l'intersubjectivité

² Husserl Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil : 1929–1935, Husserliana*, tome XV, éd. par Iso Kern, La Haye, Nijhoff, 1973, texte n° 22, p. 378–386.

³ Richir M., *Méditations...*, op. cit., p. 383.

⁴ Richir M., *Méditations...*, op. cit., p. 385.

⁵ Richir M., *Méditations...*, op. cit., p. 384.

⁶ Richir M., *Méditations...*, op. cit., p. 385 et 386.

transcendantale. Et Richir de conclure, en ressaisissant de manière synthétique l'enseignement fondamental du texte de Husserl : « C'est donc la facticité du moi et de mon monde, et la facticité intersubjective, c'est-à-dire l'interfacticité [...] qui font toute la téléologie de l'institution symbolique *se faisant*. »⁷ Cette leçon décisive est prolongée selon une grille d'interprétation particulière : en faisant apparaître la coïncidence de la facticité et de la nécessité, Husserl procéderait en dernière instance à un « remaniement [...] de l'onto-théologie » tout en nous livrant sa propre version d'une ontologie fondamentale⁸. Cependant, si le texte husserlien paraît nous inviter à distinguer, comme le souligne Richir, entre « la facticité divine originaire, et absolument nécessaire, et notre facticité »⁹, il le fait sur un mode simplement interrogatif, dans un passage que le phénoménologue belge qualifie d'« abyssal » : « Peut-on dire, dans cette situation que cette téléologie, avec sa facticité originaire, a son fondement (*Grund*) en Dieu ? »¹⁰ Cette occurrence de Dieu dans le texte demeure néanmoins un *hapax* qui sert à poser la question de l'absolu phénoménologique dans toute son abyssalité, sans décider pour autant que cet absolu soit d'une nature autre qu'égologique, voire proprement divine. Mais sans vouloir ouvrir ici le dossier complexe de la réappropriation husserlienne de la question théologique¹¹, nous nous contenterons de relever ce qui nous paraît être la critique la plus puissante formulée par Richir au terme de sa lecture du manuscrit intitulé « Téléologie » : « Husserl n'arrive pas, très significativement, à penser tout *Wesen* comme porté intrinsèquement par la facticité, il arrive seulement à penser la facticité de l'eidétique prise dans son ensemble. »¹²

Cette formulation de l'insuffisance de la position de Husserl suggère, plus que ne le dit expressément l'Appendice des *Méditations phénoménologiques*, qu'il y aurait chez Husserl plusieurs régimes eidétiques et plusieurs façons de concevoir le rapport entre fait et *eidós*, de même que – et cela se trouve plus explicitement souligné par Richir – l'ordre des faits est lui-même scindé entre, d'une part, « la facticité des faits mondains dans leur *Vorhandenheit* » et, d'autre part, « la facticité et [...] l'interfacticité mises en jeu par la certitude factice d'exister du *cogito* »¹³.

⁷ Richir M., *Méditations...*, *op. cit.*, p. 386.

⁸ Richir M., *Méditations...*, *op. cit.*, p. 388 et 387.

⁹ Richir M., *Méditations...*, *op. cit.*, p. 389.

¹⁰ Husserl E., *Zur Phänomenologie...*, *op. cit.*, p. 385, cité dans Richir M., *Méditations...*, *op. cit.*, p. 386.

¹¹ À ce sujet, nous renvoyons notamment aux textes publiés en 2014 au tome XLII des *Husserliana* (*Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*), éd. par Rochus Sowa et Thomas Vongehr, New York: Springer), ainsi qu'à l'analyse d'Emmanuel Housset dans *Husserl et l'idée de Dieu* (Paris, Cerf, 2010).

¹² Richir M., *Méditations...*, *op. cit.*, p. 388.

¹³ Richir M., *Méditations...*, *op. cit.*, p. 387.

Nous nous proposons dès lors de montrer la légitimité et la nécessité de distinguer entre un régime, pour ainsi dire, commun et un régime égologique de l'eidétique dans la phénoménologie de Husserl ; ce sera le premier temps de notre propos. Notre deuxième objectif consistera à revenir rapidement, en suivant l'impulsion donnée par la référence tutélaire au concept de *Wesen* sauvage, sur la refonte merleau-pontienne de l'eidétique, afin de voir dans quelle mesure elle échappe à la critique adressée par Richir à Husserl et réussit, pour sa part, à « penser tout *Wesen* comme porté intrinsèquement par la facticité ». Enfin, dans un dernier moment, nous nous proposons de passer en revue les jalons ultérieurs de la reprise de la question eidétique par l'auteur des *Méditations phénoménologiques*, notamment dans *L'institution de l'idéalité* (2002) et dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008), sans oublier de rappeler le dialogue fécond avec l'auteur du *Visible et l'invisible* dans *Phénomènes Temps et Êtres* (1987). Ce parcours essaiera aussi d'apporter un éclairage sur la signification que Richir attribue au concept de *Wesen* sauvage, dont la résonance merleau-pontienne ne dévoile pas toute la portée.

1. Husserl : l'eidétique et le statut de la facticité

Nous commencerons donc par confronter les deux formes que prend l'eidétique chez Husserl - l'eidétique des objectités (fussent-elles réales ou idéales), d'une part, et l'eidétique égologique de l'autre - à l'aune de la question suivante : l'*eidōs* a-t-il le même statut et, surtout, le même rapport au fait et à la facticité dans les deux cas ? Nous pouvons partir à ce dessein de l'analyse des rapports entre fait et *eidōs* que l'on trouve au début des *Ideen I* et qui pose une forte relation de dépendance entre fait et essence, en vertu du caractère d'acte *fondé* de l'intuition eidétique. Le § 3 souligne, en effet, que l'intuition de l'essence ne peut pas se déployer là où une intuition de l'individu fait complètement défaut. Seulement, on aurait tort de vouloir interpréter cette thèse au sens d'un asservissement de la connaissance eidétique par rapport à la connaissance factuelle, ou comme position d'une dépendance de l'essence à l'égard d'une quelconque existence. Car l'individu dont on a besoin, à titre d'exemple, pour s'élever vers l'*eidōs*, peut être cherché dans le domaine du simple *possible* aussi bien que dans celui de l'effectif¹⁴. Le possible qui peut servir de point de départ à la mise au jour de l'essence est ici

¹⁴ Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre premier : *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, *Husserliana*, tome III/1, éd. par Karl Schuhmann, La Haye, Nijhoff, 1976, p. 16 ; trad. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie et une*

l'imaginaire, le produit de la *Phantasie* : c'est donc à cet endroit que s'amorce le rôle insigne de la fiction pour la recherche phénoménologique – fiction dont Husserl dira plus loin (au § 70 des *Ideen I*) qu'elle est « l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques »¹⁵. En ce sens, Husserl notait déjà en 1907, dans les leçons qui ont été publiées sous le titre *L'idée de la phénoménologie* : « Pour l'étude de l'essence, la perception (*Wahrnehmung*) et la représentation imaginaire (*Phantasievorstellung*) sont tout à fait sur le même plan. »¹⁶

Par cette libération de la connaissance eidétique à l'égard des faits se produit ainsi un renversement de la supposée fondation ou dépendance de l'essence. Le ressort de cette émancipation de l'eidétique n'est autre que l'importance croissante de l'imagination comme voie d'accès aux possibilités. En effet, la *Phantasie* peut fournir l'exemple qui va servir à la mise en place de l'*eidōs*, en évitant le détour contraignant par les faits et par l'expérience des effectivités : à cette contrainte immaîtrisable elle substitue la *liberté* de la fiction, et c'est pourquoi, au bout du compte, Husserl peut affirmer qu'« en phénoménologie comme dans toutes les sciences eidétiques, les présentifications, et pour parler plus précisément, *les images libres ont une position privilégiée par rapport aux perceptions* »¹⁷. Cette avancée constitue une relativisation non négligeable des droits de la *Leibhaftigkeit*, de la présence en chair et en os, tels qu'ils sont détenus par la perception : plus importante et plus forte que l'exigence de *Leibhaftigkeit* est la considération du pouvoir de variation et de l'extension du domaine des possibilités que l'imagination est susceptible d'ouvrir, là où la perception se borne à présenter l'effectif singulier. La *Phantasie* est ainsi essentiellement synonyme de liberté, de « l'incomparable liberté » qui donne « accès au champ immense des possibilités eidétiques ainsi qu'aux connaissances eidétiques qui leur font un horizon infini »¹⁸.

Affirmer, de façon provocante et audacieuse, que « la fiction est la source où s'alimente la connaissance des 'vérités éternelles' » est donc aussi une façon de miner définitivement l'hégémonie empiriste du fait sur l'essence pour rétablir l'autonomie de l'ordre eidétique là où le caractère dérivé de la *Wesensschau* semblait suggérer une servitude. C'est à présent la connaissance factuelle qui nécessite d'être fondée dans la connaissance eidétique, et c'est pour cette raison que, de

philosophie phénoménologique pures, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 24, trad. modif.

¹⁵ Husserl E., *Ideen zu...*, op. cit., p. 148 ; trad. fr., p. 227.

¹⁶ Husserl Edmund, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, *Husserliana*, tome II, éd. par Walter Biemel, La Haye, Nijhoff, 1950, p. 68 ; trad. fr. : *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, par Alexandre Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 93.

¹⁷ Husserl E., *Ideen zu...*, op. cit., p. 147 ; trad. fr., p. 225.

¹⁸ Husserl E., *Ideen zu...*, op. cit., p. 147 ; trad. fr., p. 225.

façon fort significative, Husserl n'hésite pas à réhabiliter dans les *Ideen I* « l'antique doctrine ontologique selon laquelle la connaissance du 'possible' doit précéder celle des effectivités »¹⁹. Or la liberté de l'imagination peut aller jusqu'à briser insensiblement tout lien avec le monde factuel. La réduction eidétique, rigoureusement comprise et déployée, peut retirer ainsi tout privilège au monde existant et le situer au même niveau que les mondes simplement possibles, en les envisageant tous uniquement du point de vue de leur égale possibilité. Par conséquent, à ce niveau de l'eidétique que nous avons désigné précédemment comme son régime commun, plus haut que la facticité se tient la possibilité et, en ce sens, en tant qu'eidétique, la phénoménologie husserlienne peut être décrite comme une *phénoménologie de la possibilité*²⁰.

Affirmer que la phénoménologie est une science ou une discipline eidétique, c'est donc dire aussi qu'elle n'est fondamentalement pas la science des faits ou de ce qui existe effectivement ; et même, toutes les questions (ou du moins les « questions ultimes ») relatives aux faits, elle les réserve, comme le montre la célèbre conclusion des *Méditations cartésiennes*, à une autre discipline que Husserl qualifie sans hésiter de « métaphysique » et qui est censée prendre en compte les « problèmes de la facticité contingente (*zufällige Faktizität*), de la mort, du destin »²¹, etc. De ce point de vue, la facticité n'est pas tant un problème phénoménologique qu'un problème métaphysique ; le phénoménologue peut, pour l'essentiel, se contenter de l'étude des possibilités eidétiques et réserver celle des effectivités au métaphysicien qui, selon une caractérisation que Husserl en donne dès 1908, « interroge en direction de l'effectivité au sens ultime »²².

Mais comme la fin des *Méditations cartésiennes* le suggère, il peut y avoir cependant, dans une certaine mesure, récupération, à l'intérieur de la phénoménologie, de ce qui se présente de prime abord comme factuel ou facticiel, même si cela ne revient pas à relativiser l'opposition entre fait et *eidōs* mais plutôt à la renforcer. La quatrième et dernière version de l'article « Phénoménologie » pour l'*Encyclopaedia Britannica* (1927) résume cette situation paradoxale en divisant de

¹⁹ Husserl E., *Ideen zu...*, op. cit., p. 178 ; trad. fr., p. 269.

²⁰ Comme nous l'avons fait dans notre ouvrage éponyme (Paris, PUF, 2016).

²¹ Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, tome I, éd. par Stephan Strasser, La Haye, Nijhoff, 1950, p. 39 et 182 ; trad. fr. : *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, par Marc de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 40 et 208.

²² Husserl E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, *Husserliana*, tome XXXVI, éd. par Robin D. Rollinger, Dordrecht, Springer, 2003, p. 22.

Nous avons abordé la question de la relation entre phénoménologie et métaphysique à l'aune des rapports entre le possible et l'effectif dans « Métaphysique de l'effectivité, métaphysique de la facticité : Le problème d'une métaphysique phénoménologique », in *Phänomenologie & Metaphysik*, ed. par Inga Römer et Alexander Schnell, *Phänomenologische Forschungen*, 2020, p. 3–20.

façon bien remarquable la phénoménologie transcendantale en une « philosophie première » (la phénoménologie eidétique) et une « philosophie seconde »²³ (la science de l'*universum* des *facta*) qui ressemble en un sens, comme son nom aristotélien le laisse entendre, plus à une physique (au sens très large du terme) qu'à une métaphysique. Cette tentative de récupération de la facticité à l'intérieur du territoire phénoménologique ne va pourtant pas sans une nette subordination, peu surprenante d'ailleurs, de la science des faits à l'égard de l'eidétique : « La philosophie première est l'*universum* de la méthode pour la philosophie seconde »²⁴. L'approche de la facticité ne saurait, à ce niveau, se passer de l'*eidōs* ou être indépendante de l'eidétique.

Il semble néanmoins y avoir un cas où ce privilège et cette primauté de l'*eidōs* ne se laissent pas maintenir tels quels : ce cas est celui de l'*ego* lui-même, qui ne saurait être conçu indifféremment comme illustration d'une essence ou comme une existence donnée dans les faits. Cette réévaluation importante de la facticité de l'*ego* apparaît de manière éclatante dans le manuscrit de travail de novembre 1931 commenté par Richir, où Husserl affirme expressément que la facticité est insurmontable et irréductible (« *Mein faktisches Sein kann ich nicht überschreiten* »), jusqu'à en inférer la dépendance de l'*eidōs ego* à l'égard de l'*ego* facticiel²⁵.

Le fait de l'*ego* vient ainsi avant l'*eidōs ego*. Mais cela ne revient toutefois pas à annuler le clivage entre fait et essence : si c'était véritablement le cas, il n'y aurait plus vraiment de place pour l'*alter ego*, car l'*eidōs ego* s'épuiserait dans le fait de mon *ego*. Plutôt qu'à l'éliminer, l'égologie invite à penser autrement l'écart de l'*eidōs* par rapport au fait : là où l'eidétique de l'objet pouvait s'échapper, au moyen de l'imagination, vers le royaume des « pures possibilités » et permettait de n'envisager le fait « que comme *factum* de sa propre essence et *par* sa propre essence »²⁶, l'eidétique égologique exige de prendre plus au sérieux la pierre d'achoppement de la facticité. Et la lecture de Richir radicalise le geste husserlien à ce niveau précis, en exhibant en outre la nécessité de penser la facticité égologique comme inter-facticité.

²³ Husserl E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana*, tome IX, éd. par Walter Biemel, La Haye, Nijhoff, 1962, p. 298 ; trad. fr. : *Psychologie phénoménologique (1925–1928)*, par Philippe Cabestan, Natalie Depraz et Antonino Mazzù, Paris, Vrin, 2001, p. 241 et 242.

²⁴ Husserl E., *Phänomenologische...*, *op. cit.*, p. 298–299 ; trad. fr., p. 242.

²⁵ Husserl E., *Zur Phänomenologie...*, *op. cit.*, p. 383–386.

²⁶ Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana*, tome VI, éd. par Walter Biemel, La Haye, Nijhoff, 1954, p. 182 ; trad. fr. : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 203.

2. Merleau-Ponty et le *Wesen* sauvage comme essence brouillée par les faits

Cette rapide traversée du projet eidétique de Husserl a permis d'étoffer quelque peu la critique que lui adressait Richir à la fin des *Méditations phénoménologiques* critique selon laquelle il « n'arrive pas, très significativement, à penser tout *Wesen* comme porté intrinsèquement par la facticité »²⁷. Le moment est venu de voir dans quelle mesure Merleau-Ponty, convoqué par la généalogie du concept de *Wesen* sauvage²⁸, a été à la hauteur de cette tâche, ce qui nous permettra aussi de décider de la signification à conférer à ce concept de *Wesen* sauvage dans un horizon strictement merleau-pontien. Il faut partir à ce dessein de sa réappropriation, remarquable à plus d'un titre, du projet eidétique husserlien. Nous avons déjà rappelé que, dès le fameux Avant-propos à la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty insiste sur l'intrication étroite entre réduction transcendantale et réduction eidétique²⁹. Or ce faisant, il accorde aussitôt à l'eidétique une signification assez peu conforme au vœu de Husserl, en affirmant qu'« il est clair que l'essence n'est pas ici le but, qu'elle est un moyen » et que « la nécessité de passer par les essences » se fonde dans le besoin qu'a notre existence « du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité »³⁰. Merleau-Ponty opère donc à bon escient une certaine déformation de la phénoménologie husserlienne afin de la mettre à l'abri des critiques qui y voient un nouvel essentialisme déconnecté de la considération des faits ou de l'existence : à ses yeux, la méthode phénoménologique mise en œuvre par Husserl ne défait jamais le « nœud de l'essence et de l'existence », car le phénomène central sur lequel elle demeure orientée est celui du « sens incarné », sens qui « ne fait qu'un avec l'existence »³¹. Dès lors, il lui est possible d'avancer, dans le même Avant-propos, que « la méthode eidétique est celle d'un positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel »³². Ce faisant, Merleau-Ponty refuse la prééminence que Husserl accordait au possible au sein de son projet eidétique et, plus profondément encore, récuse la compréhension de ce projet sous

²⁷ Richir M., *Méditations...*, op. cit., p. 388.

²⁸ Florian Forestier se penche rapidement sur cette filiation dans son ouvrage *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Dordrecht, Springer, 2015, p. 23-25, mais considère que Merleau-Ponty reste encore tributaire d'une quête du *logos* et de l'originnaire et estime dès lors plus pertinent de rapprocher le concept richirien de *Wesen* sauvage de Derrida et de sa pensée de « l'archi-écriture ».

²⁹ Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005 [1945], p. 15. Voir aussi Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1997 [1964], p. 70.

³⁰ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, op. cit., p. 15.

³¹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, op. cit., p. 183, 204 et 380.

³² Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, op. cit., p. 17.

le signe d'une telle prééminence. Ainsi, c'est le partage même du fait et de l'*eidōs* qui se trouve contesté, et en ce sens, il est assurément légitime de dire que Merleau-Ponty réussit là où, aux yeux de Richir, Husserl échoue, à savoir, à « penser tout *Wesen* comme porté intrinsèquement par la facticité ». Dans la *Phénoménologie de la perception*, en effet, Merleau-Ponty souligne de manière insistante qu'au niveau d'analyse ouvert par l'étude de la perception, « il n'y a plus aucun moyen de distinguer un plan des vérités *a priori* et un plan des vérités de fait », ou qu'« il n'est pas une vérité de raison qui ne garde un coefficient de facticité »³³. Ce brouillage qui fait que « toute vérité de fait est vérité de raison, toute vérité de raison est vérité de fait » est même interprété par Merleau-Ponty comme étant le résultat et l'enseignement ultime de ce « rapport à double sens que la phénoménologie [celle de Husserl, il faut sous-entendre] a appelé *Fundierung* »³⁴ (ce terme renvoyant notamment au rapport de fondation entre l'intuition catégoriale ou l'intuition des idéalités et la perception sensible).

Pourtant, en accordant une place d'honneur au concept de *Wesen* sauvage, Richir ne nous renvoie pas tant à la *Phénoménologie de la perception* qu'aux analyses, demeurées en chantier, qui seront publiées dans *Le visible et l'invisible* ainsi que dans les *Notes de travail* qui accompagnent cet ouvrage posthume, composite et inachevé. Quelles sont dès lors les avancées supplémentaires que contiennent ces développements tardifs ? Leur point de départ et leur programme ont plus d'une affinité avec les thèses de la *Phénoménologie de la perception* : Merleau-Ponty exige, ici encore, « que l'on reconsidère la distinction [...] de l'essence et des conditions d'existence », ou que l'on fasse droit à la « considération du fait », de « la dimension de facticité », afin de pouvoir maintenir les essences « sous la juridiction des faits »³⁵. Mais en même temps, devant la figure inédite de ces « essences brouillées »³⁶, il se demande si la question de l'essence est « la question ultime », et si « avec l'essence et le spectateur qui la voit », nous sommes « vraiment à la source »³⁷. Le projet du *Visible et de l'invisible*, notamment dans le chapitre « Interrogation et intuition », avance dès lors résolument en direction d'une destitution de l'eidétique, en affirmant que « l'être de l'essence n'est pas premier, ne repose pas sur lui-même » ; ou, avec plus de force encore, que « des essences que nous trouvons, nous n'avons pas le droit de dire qu'elles donnent le sens primitif de l'être », car

³³ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 266 et 454.

³⁴ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 454.

³⁵ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 47, 71 et 146.

³⁶ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 146.

³⁷ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 147.

« elles sont le *Sosein* et non le *Sein* »³⁸. L'ontologie du sensible ne s'édifiera pas autour d'une eidétique car l'épreuve primordiale de l'être dans la perception précède la visée ou la saisie de tout *eidōs*.

En outre, dans le cadre de ses dernières recherches, Merleau-Ponty prend davantage conscience de la solidarité secrète qui relie le projet eidétique de Husserl à une conception de la subjectivité dont il essaie de se défaire et que la *Phénoménologie de la perception* reconduisait encore dans une certaine mesure : comme il l'écrit, « une essence pure qui ne fût pas du tout contaminée et brouillée par les faits ne pourrait résulter que d'un essai de variation totale. Elle exigerait un spectateur sans secrets, sans latence »³⁹. Ou, pour le dire autrement, puisque « toute idéation [...] se fait dans un espace d'existence », « il n'y a pas de vision positive qui me donne définitivement l'essentialité de l'essence »⁴⁰ : car le succès de la quête eidétique présupposerait, au bout du compte, la transparence et la pleine donation à soi du sujet de la vision et de la variation. Mais la mise au jour de l'opacité et de l'ambiguïté de ce dernier, poursuivie inlassablement depuis 1945, révèle l'écart entre l'apparente solidité de l'*eidōs* et son caractère profondément et irrémédiablement « brouillé » ou mobile, et interdit alors de l'envisager « comme une seconde positivité par-delà l'ordre des 'faits' » ou comme le corollaire d'un « impossible travail de l'expérience sur l'expérience qui la dépouillerait de sa facticité comme d'une impureté »⁴¹. Le geste ultime de Merleau-Ponty consiste dès lors à régresser en deçà de la « bifurcation de l'essence et du fait », vers leur indistinction préalable et primordiale, vers le « milieu de l'existence et de l'essence brutes » au sein duquel, selon une affirmation célèbre du même chapitre « Interrogation et intuition », « nous n'avons jamais devant nous des individus purs, des glaciers d'être insécables, ni des essences sans lieu et sans date »⁴². Il apparaît ainsi qu'en définitive, « les faits et les essences sont des abstractions : ce qu'il y a, ce sont des mondes et un monde et un Être », et « ce monde, cet Être » se caractérisent par leur « facticité et idéalité indivises »⁴³. C'est cette indivision du facticiel et de l'idéal au sein du monde sensible qui représente le dernier stade de la refonte merleau-pontienne de l'eidétique, et c'est aussi en vertu d'elle que cette refonte apparaît ultimement comme une destitution.

Or c'est précisément cette indivision de la facticité et de l'idéalité qu'exprime le concept merleau-pontien d'Être sauvage. Il nous faut avouer ici que nous n'avons

³⁸ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 147 et 148.

³⁹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁰ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 150 et 151.

⁴¹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 151.

⁴² Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 151, 156 et 154.

⁴³ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 156 et 157.

pas réussi à retrouver le concept de *Wesen* sauvage tel quel sous la plume de Merleau-Ponty (bien que notre enquête se soit limitée aux textes publiés), et cette discrétion s'explique à nos yeux par le fait que l'ontologie indirecte que projette le dernier Merleau-Ponty entend précisément se situer « plus haut que les 'faits', plus bas que les 'essences', dans l'Être sauvage où ils étaient indivis »⁴⁴. Ce niveau ontologique de l'Être brut, synonyme du monde perçu, n'est en effet plus celui de l'essence, et c'est pour cette raison que Merleau-Ponty parle d'Être sauvage plutôt que de *Wesen* sauvage – ainsi, par exemple, dans une note de travail de janvier 1959 qui contient une ébauche d'introduction pour l'ouvrage qu'il projetait, l'*Origine de la vérité*, et où il écrit en un style programmatique : « Faire tableau de l'Être sauvage prolongeant mon article sur Husserl »⁴⁵ (à savoir, le célèbre article « Le philosophe et son ombre », qui paraîtra dans le recueil *Signes* l'année suivante). Une autre note de travail contemporaine (toujours de janvier 1959) porte pour sa part le titre : « *L'Être brut ou sauvage (= monde perçu)* ». Cette notation lapidaire nous paraît indiquer aussi un point névralgique de cette voie empruntée par la destitution merleau-pontienne de l'eidétique dans *Le visible et l'invisible* : l'ontologie indirecte qui prend pour objet l'Être sauvage identifie aussitôt ce dernier au sensible ; en court-circuitant le *Wesen* au profit du perçu, elle paraît laisser dans l'indécision la dimension de l'idéalité, ou celle du langage. C'est pourquoi l'on peut sans doute considérer que ce n'est pas seulement le projet global du *Visible et l'invisible* qui a donné l'impulsion la plus significative à la reprise du problème de l'eidétique par Richir, mais aussi les analyses du langage proposées par le dernier Merleau-Ponty et dont on trouve un échantillon remarquable dans le recueil *Signes*.

Il est certes vrai que, dans *Le visible et l'invisible*, la considération du *Wesen*⁴⁶ n'est pas simplement adossée sur le perçu, comme cela paraît en revanche être le cas assez souvent pour l'Être brut ou sauvage. Ainsi, dans une note de travail de février 1960, Merleau-Ponty écrit, de façon encore programmatique : « Montrer qu'il n'y a pas de variation eidétique sans *parole* ; le montrer à partir de l'*imaginaire* comme soutien de la variation eidétique, et de la parole comme soutien de l'*imaginaire* »⁴⁷. Le langage ne peut manquer de se glisser dans la genèse de l'*eidós*, et la perception ne peut révéler ce dernier sans le secours de l'imagination. À ce propos,

⁴⁴ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁵ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁶ Nous laissons ici de côté une autre de ses sources incontournables, à savoir la référence manifeste et de plus en plus fréquente au concept heideggérien de *Wesen* (ou *Wesen* verbal). Voir par exemple Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 154, 228 et 280. À ce propos, nous renvoyons à l'étude de Jacques Taminiaux : « Merleau-Ponty lecteur de Heidegger », dans *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 273-293, p. 284 en particulier.

⁴⁷ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 290.

les développements publiés dans *Signes*, tout en prônant à leur tour « le va-et-vient entre [les essences] et les faits » et en invitant à « contester les essences par les faits et les faits par les essences »⁴⁸, ont l'intérêt et le mérite de souligner avec force que « la genèse du sens n'est jamais achevée »⁴⁹, et ce, dans une perspective qui place l'émergence du langage plus résolument au centre de la réflexion. Ces analyses ne se contentent donc pas d'explorer « la logique allusive du monde perçu »⁵⁰, ou le « 'logos du monde esthétique' dont parlait déjà la *Logique formelle et transcendante* », mais inscrivent la considération de l'« enveloppement réciproque »⁵¹ du fait et de l'essence dans l'horizon plus large de la genèse du sens (ou du « devenir du sens », du « devenir sens » dont parle par ailleurs *La prose du monde*⁵²). Dans cet esprit, Merleau-Ponty souligne le fait que « Husserl [...] change [...] la vision des essences en une 'phénoménologie de la genèse' » et qu'en suivant cette voie la pensée philosophique « ne croit pas tant à des essences qu'à des nœuds de signification qui seront défaits et refaits autrement dans un nouveau réseau du savoir et de l'expérience »⁵³. C'est à la lumière de tous ces éléments, finalement, que l'article « Le philosophe et son ombre » peut soutenir que « Husserl réveille un monde sauvage et un esprit sauvage »⁵⁴. Implicitement, c'est l'inachèvement ou l'incomplétude de l'*eidōs*, ainsi que sa genèse sans terme, qui se trouvent ainsi accentués. Ces indications dessinent quelques-unes des directions les plus importantes qu'empruntera la reprise par Richir de la question eidétique, dont notamment l'articulation du langage et de l'imagination (ressaisie radicalement comme *phantasia*).

3. La refonte richirienne de l'eidétique

Nous aimerions en effet, dans le dernier temps de notre enquête, relever et discuter quelques-unes des avancées les plus enrichissantes de la pensée richirienne du *Wesen* sauvage, en nous appuyant tout d'abord sur les perspectives esquissées dans *Phénomènes Temps et Êtres* (1987), mais surtout sur *L'institution de l'idéalité* (2002) et les « Compléments et corrections à l'*Institution de l'idéalité* » publiés en 2008 dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*. Il convient pourtant,

⁴⁸ Merleau-Ponty M., *Signes*, Paris, Gallimard, 2001 [1960], p. 230.

⁴⁹ Merleau-Ponty M., *Signes*, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁰ Merleau-Ponty M., *Signes*, *op. cit.*, p. 92. Voir aussi Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 2008 [1969], p. 91, où il est question de la « logique allusive du monde » tout court.

⁵¹ Merleau-Ponty M., *Signes*, *op. cit.*, p. 171 et 166.

⁵² Merleau-Ponty M., *La prose du monde...*, *op. cit.*, p. 178.

⁵³ Merleau-Ponty M., *Signes*, *op. cit.*, p. 254 et 230.

⁵⁴ Merleau-Ponty M., *Signes*, *op. cit.*, p. 294.

avant d'examiner ces analyses, de poser une question qui nous paraît importante, à savoir celle de savoir quelle est la portée exacte de l'adjectif « sauvage », qui se fait de plus en plus présent chez Merleau-Ponty à la fin des années cinquante et que Richir réutilisera à son compte. (Pour un penseur post-merleau-pontien, cet adjectif ne peut pas manquer d'évoquer par ailleurs Lévi-Strauss qui, significativement, dédie à Merleau-Ponty sa *Pensée sauvage*, parue en 1962, un an après la mort du philosophe.) On en trouve une explicitation et une justification précieuses dans l'article « Monde et phénomène » (1992), contemporain des *Méditations phénoménologiques*. Richir y soulève déjà la question des « *Wesen* sauvages eux-mêmes, plus archaïques que l'étant », « échappant à toute téléologie et à toute intentionnalité », et décrits plus loin encore comme des « existentiels incarnés » et comme des « rayons ou horizons du monde »⁵⁵, formules qui ne sont pas sans rappeler directement Merleau-Ponty. Pour Richir, c'est donc vers un registre archaïque, pré-objectif comme pré-ontologique⁵⁶, que fait signe l'adjectif « sauvage » quand il qualifie les *Wesen*. Ce dernier terme, d'ailleurs, ne renvoie pas toujours au domaine de l'*eidōs* ou de l'idéalité, mais, comme le même article de 1992 l'indique, est pris parfois aussi dans sa signification sans doute première, que l'on rend en français, faute de mieux, par le terme « être », quand on traduit par exemple *Lebewesen* par « être vivant ». Dans ce qui suit, cependant, nous allons nous concentrer sur des contextes où la référence aux *Wesen* sauvages surgit au sein de développements portant sur l'*eidōs* et la dimension de l'idéalité.

Nous n'avons pas la prétention de fournir ici un exposé systématique (ou « architectonique » en ce sens précis) de ces analyses⁵⁷, car cela déborderait largement les cadres de notre étude, mais nous contenterons de dresser un bilan des éléments les plus significatifs qui déplacent et infléchissent la thématization de l'*eidōs*, toujours dans l'horizon de l'articulation entre facticité et idéalité. Que la référence à Merleau-Ponty soit ici au moins aussi importante que celle à Husserl, c'est ce dont témoigne la première section de *Phénomènes Temps et Êtres*, qui traite des essences et de l'intuition des essences chez le dernier Merleau-Ponty (dont l'approche

⁵⁵ Richir Marc, « Monde et phénomènes », *Les Cahiers de Philosophie*, n° 15-16/1992 : « Le Monde », p. 111-137, p. 131.

⁵⁶ Voir en ce sens Schnell Alexander, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011, p. 76.

⁵⁷ Nous en trouvons un aperçu synthétique au sein de l'ouvrage de Gondek Hans Dieter et Tengelyi László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 50sq. Les auteurs soulignent, tout d'abord, que la transformation du concept de phénomène opérée par Richir va de pair avec une conception métamorphosée de l'eidétique (p. 50), et qu'une alternative à la méthode eidétique husserlienne est trouvée en tirant profit de la réflexion tardive de Merleau-Ponty sur les essences sauvages (p. 51).

apparaît ainsi comme un préalable au « dépassement de l'eidétique husserlienne », qui ne sera engagé que plus loin, au sein de la deuxième section de l'ouvrage⁵⁸). En effet, en tant que penseur de l'indivision entre factualité et idéalité, l'auteur du *Visible et l'invisible* est le plus à même de rappeler que « ni l'essence ni le fait ne sont *donnés* dans le sens de la coïncidence » et, ce faisant, d'amender profondément le projet eidétique husserlien sans le rendre pour autant caduc. Cela revient à considérer, comme le souligne Richir, que « ce qu'il y a d'illusoire dans la *Wesenschau* husserlienne, n'est pas tant le fait qu'elle intuitionne *quelque chose* que le fait qu'elle croit l'intuitionner en coïncidence. Et pareil pour ce qui serait une prétendue intuition pure des faits »⁵⁹. Encore une fois, la supposée pureté de l'*eidōs* apparaît comme le reflet de l'illusoire transparence à soi du sujet de la vision, et les deux appellent une destitution conjointe.

À travers Merleau-Ponty, il s'agit néanmoins pour Richir également de poser la « question [...] de l'origine phénoménologique des essences » et, à cette fin, de faire ressortir la « distorsion originnaire du phénomène », qui caractérise en propre sa phénoménalité en tant qu'elle est irréductible à ce qui en est donné actuellement et en tant qu'il est « plus vieux, en son archaïsme primordial, que nos catégories du fait et de l'essence »⁶⁰. Et puisque la distinction du factuel et de l'essentiel nécessite d'être saisie comme secondaire et dérivée, « l'origine phénoménologique de la variation eidétique » et des essences qui en résultent doit être renvoyée à la « 'viscosité' du champ des phénomènes », que le dernier Merleau-Ponty avait su faire ressortir tout particulièrement. Ainsi, selon Richir, « les essences charnelles, comme rayonnement d'être, ne constituent pas le noyau dur ou ultime des phénomènes, mais autant d'entrées multiples et provisoires dans le monde et les mondes » ; autrement dit : « Elles sont [...] autant de pivots où s'accouplent la chair du corps et la chair des mondes, et dont il serait illusoire de chercher la carte ou le plan. »⁶¹ Il n'y a donc pas d'*eidōs* pur, épuré de toute facticité, ou désincarné, et même, la chair irréductible de tout *eidōs* n'est pas seulement celle de notre monde (le monde perçu si cher à Merleau-Ponty), car ce monde doit être lui-même soumis à la variation et à la pluralisation.

Nous ne reviendrons pas ici sur les éléments d'analyse qui avaient déjà été déterminants dans le commentaire de Husserl dans l'Appendice aux *Méditations phénoménologiques* et que *L'institution de l'idéalité* de 2002 remet à l'honneur, à savoir : le rappel de la « substitu[ti]on à la notion d'intersubjectivité transcendantale [de]

⁵⁸ Richir Marc, *Phénomènes Temps et Êtres*, Grenoble, Millon, 1987, p. 234sq.

⁵⁹ Richir M., *Phénomènes...*, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁰ Richir M., *Phénomènes...*, *op. cit.*, p. 71, 80 et 85.

⁶¹ Richir M., *Phénomènes...*, *op. cit.*, p. 89 et 102-103.

celle d'interfactivité transcendantale »⁶², la mise au jour du caractère proprement transcendantal de l'eidétique⁶³ et de la « transposition architectonique »⁶⁴ qui en découle, ainsi que le rappel du caractère « flottant » ou « clignotant » des *Wesen*, qualifiés toujours de « sauvages » pour cette raison même⁶⁵. Nous préférons y repérer aussi des avancées nouvelles, qui nous paraissent avoir trait à deux choses particulièrement significatives : d'une part, à l'accentuation du « flou eidétique » en tant qu'irréductible et en tant que lié à une indétermination toujours résiduelle ; et d'autre part – mais les deux aspects sont liés – à l'insistance sur ce que Richir appelle « les infinis eidétiques »⁶⁶. Encore, une fois, c'est comme si le plan de l'eidétique et son assise mondaine se trouvaient eux-mêmes démultipliés et complexifiés. Ainsi, d'une part, « il n'y a pas d'*eidōs* sans un *flou eidétique* qui 'bouge' ou qui 'tremble' dans les lacunes de la continuité » ; et de même, « il n'y a pas [...] d'*eidōs* sans une double infinité, due à la prise en compte de la *phantasia* que nous faisons, mais que Husserl a manquée : celle de l'inépuisable et celle de l'indéterminable »⁶⁷. Ce double extrait insiste tout d'abord sur l'impossibilité d'arrêter l'*eidōs*, de le fixer, de le déterminer parfaitement et une fois pour toutes, et donc sur la nécessité de tenir compte de sa *mobilité* et de son *indétermination* foncières ; mais il ouvre aussi vers la question de l'infinité eidétique tout en dévoilant son assise, à savoir la prise en compte radicale de la *phantasia* qui élargit et approfondit le spectre de la variation. À rebours de la limitation de l'imagination (encore récurrente chez Husserl) à une instance de présentification de l'absent par mise en image, il faut reconnaître au contraire, comme le propose Richir dans *L'institution de l'idéalité*, « l'infinité du champ de l'imagination et la pluralité des mondes eidétiques »⁶⁸. Cet élargissement et cette démultiplication sont aussi le corollaire de l'impossibilité d'une détermination complète de l'*eidōs*, ou encore d'une vision définitive, d'une *Wesenschau* sans reste livrant une essence pure et compacte. La percée importante tient ici à la transposition de l'eidétique, comprise préalablement comme eidétique de ce monde, vers des *Wesen* qui sont ceux « des mondes pluriels qui sont déjà transposables par rapport à telle phase de monde »⁶⁹ ; et dans la dimension du

⁶² Richir Marc, *L'institution de l'idéalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002, p. 19.

⁶³ Voir Richir M., *L'institution...*, *op. cit.*, p. 78 : « l'eidétique *transcendantale* présuppose l'épochè phénoménologique la plus radicale », et p. 81 pour la référence nécessaire à la *Vermöglichkeit* subjective expliquant le fait que l'eidétique soit transcendantale.

⁶⁴ Richir M., *L'institution...*, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁵ Voir Richir M., *L'institution...*, *op. cit.*, p. 179 : « des *Wesen* sauvages [...] qui flottent [...] dans le clignotement ».

⁶⁶ Richir M., *L'institution...*, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁷ Richir M., *L'institution...*, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁸ Richir M., *L'institution...*, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁹ Richir M., *L'institution...*, *op. cit.*, p. 189.

transposable⁷⁰, nous nous situons même « *par-delà toute eidétique* »⁷¹. L'*eidos* outre-passe ainsi le simple registre des possibilités de ce monde, ouvert par des actes de variation qui présupposent toujours celui-ci comme cadre. En même temps et plus loin encore, la démultiplication des mondes rendue possible par la *phantasia* non seulement élargit le domaine eidétique, mais menace aussi de le faire éclater.

Quels seront dès lors les correctifs et compléments apportés à cette description de l'*eidos* dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008) ? Nous prendrons ici pour guide cet extrait où ils nous semblent se trouver remarquablement concentrés : « *le champ eidétique est à jamais inchoatif et indéfini dans l'absolu ; il est inaccessible, comme l'avait vu Kant, dans sa totalité ; il est donc, dans sa totalité (supposée), infigurable (undarstellbar), et toute eidétique n'est jamais que partielle et locale, ce qui est une autre manière de dire que le flou eidétique est irréductible* »⁷². En un sens, par rapport aux avancées que nous venons de mettre en avant à partir de *L'institution de l'idéalité*, nous n'avons pas ici de correctif au sens d'une retouche mais plutôt au sens d'une touche plus appuyée : c'est toujours l'indétermination et la mobilité foncière de l'*eidos* qui se trouvent soulignées, pour insister cependant davantage sur ce revers de la démultiplication qu'est l'impossibilité de la *totalisation* ou de l'unification, de la réduction à l'unité du champ eidétique⁷³. Il s'agit ce faisant de rompre de manière encore plus nette avec la prétention métaphysique, que Husserl et Heidegger ont reconduite chacun à sa façon, d'une *omnitude possibilitatis*, d'une totalisation du possible (fût-elle opérée au sein du monde ou au sein de l'*ego*) qui aspirerait à livrer un inventaire complet et exhaustif des *eidè* : contre toute prétention à (ou tentation de) la totalisation, il faut accepter que le « réseau eidétique » reste nécessairement « inchoatif et indéfini, c'est-à-dire [qu']on ne peut pas faire le compte de toutes les possibilités »⁷⁴. Pour exprimer cette inchoativité permanente de l'*eidos*, Richir va réinvestir et transposer le concept cartésien de « création continuée » afin de décrire « le parcours de la variation »⁷⁵ – de la variation eidétique censée aboutir à la production de l'*eidos*. Mais la création continuée ne sert pas ici à fournir une assise métaphysique solide

⁷⁰ Nous ne pouvons pas nous attarder ici sur ce concept important que Richir emprunte à Maldiney, mais nous permettons de renvoyer à l'analyse que nous en avons proposée dans « Du possible au transposable. Maldiney lecteur et critique de Heidegger » (*Philosophie*, vol. 130, 2016, p. 58–71).

⁷¹ Richir M., *L'institution...*, op. cit., p. 19.

⁷² Richir Marc, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008, p. 160–161.

⁷³ Ce manque d'unité est aussi celui du champ phénoménal, composé de « phénomènes discrets » (pour citer Florian Forestier, qui ajoute en note : « C'est entre autres pour éclaircir cette question de la discrétion que Richir introduit le concept des "Wesen sauvages" » (*La phénoménologie génétique de Marc Richir*, p. 73, note 35).

⁷⁴ Richir M., *Fragments*, op. cit., p. 161.

⁷⁵ Richir M., *Fragments*, op. cit., p. 162.

à l'instabilité ontologique ou eidétique ; son sens est résolument détourné pour exprimer, non pas l'entrée en présence perpétuellement renouvelée, mais plutôt son impossibilité : « *L'eidos* n'est pas en présence, et n'est pas présent (il n'est pas l'objet d'une intentionnalité) : il est à *l'instant*, se crée à tout instant »⁷⁶. La création continuée exprime donc elle aussi le caractère toujours inchoatif et jamais achevé de l'*eidos*, aux antipodes de toute prétention à affirmer sa pureté, sa solidité et sa netteté.

Avant de clore cette analyse, il convient de souligner la remarquable pérennité, sous la plume de Richir, de cette description de l'*eidos* qui met constamment en avant sa genèse à jamais inachevée, son indétermination irréductible, ainsi que son caractère foncièrement intotalisable, éclaté et pluriel. Elle se trouve, en effet, déjà préfigurée, dans des termes légèrement différents, dans l'article de 1970 « Le rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation (note préliminaire) », où nous pouvons lire : « *Wesen* n'est ni présence, ni absence, c'est l'élément flottant, situé partout et nulle part, qui inquiète la pensée et la met en mouvement »⁷⁷. Et elle revient aussi, de manière significative, dans les conversations avec Sacha Carlson publiées en 2015 sous le titre *L'écart et le rien*, qui ne manquent pas de rendre à leur tour⁷⁸ hommage à la double impulsion husserlienne et merleau-pontienne qui a mis en mouvement le projet phénoménologique richirien et animé sa reprise critique de l'eidétique⁷⁹. C'est cette double impulsion et quelques-uns de ses effets et prolongements que nous avons tâché de restituer ici.

Claudia Serban est agrégée de philosophie, docteur de l'Université Paris-Sorbonne et ancienne pensionnaire de la Fondation Thiers. Depuis 2015, elle est Maître de conférences à l'Université Toulouse 2 Jean Jaurès. Le livre issu de sa thèse de doctorat, intitulé *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, est paru en 2016 aux Presses Universitaires de France, dans la collection « Épiméthée ». Elle est également l'auteur de nombreux articles portant sur la phénoménologie allemande et française, ainsi que sur la philosophie allemande classique.

⁷⁶ Richir M., *Fragments, op. cit.*, p. 162.

⁷⁷ Richir Marc, « Le rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation (note préliminaire) », *Textures*, vol. 7–8 (1970), p. 3–24, p. 13–14. Nous devons cette référence au travail de Sabin Bogdan Ivan, et nous tenons à le remercier ici.

⁷⁸ Richir Marc, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015. Voir, notamment, p. 164–165, à propos des *Wesen* sauvages, ainsi que p. 240 sur l'interfactivité.

⁷⁹ La reprise critique de l'eidétique n'est toutefois qu'un préambule de la nouvelle élaboration phénoménologique proposée par Richir. Comme le note Florian Forestier au terme de son étude : « Au cours de son développement, la phénoménologie génétique de Richir se comprend d'abord comme une phénoménologie des *Wesen* sauvages, puis de l'interprétation concrète que l'on peut donner de ce concept encore formel » (*La phénoménologie génétique de Marc Richir*, p. 194).

PROBLEMGESCHICHTLICHE NOTIZEN ZUR „ARCHITEKTONIK“ ALS „PRINZIP DER SUCHE“

FABIAN ERHARDT

Abstract

In the following considerations we want to demonstrate that “architectonics” in the Kantian sense, as the “zetetic principle of search”, forms an informative tool to address the dynamization of the transcendental, an extremely productive motif of contemporary philosophy in general, and of phenomenology in particular. Furthermore, we want to outline the extent to which Marc Richir tries to make the concept of architectonics fruitful in order to address the “phenomenality of phenomena” in its irreducible contingency, without concealing it in an archaeological foundation or teleological finalization.

Einleitung

Kants Begriff der Architektonik spielt in Marc Richirs „*philosophische[r]* Reflexion der Phänomenalität der Phänomene *nur als* Phänomene“¹ eine zentrale methodologische Rolle. Um den metaphysischen, empirischen, logischen, psychologischen, eidetischen oder existenzialen „Fallstricken“ zu entgehen, die alle darauf hinauslaufen, die gesuchte Phänomenalität auf eine jeweilige Weise „zu vergegenständlichen“ und damit zu verfehlen, sind „endlos variab[le] und labil[e] Begriffe“² erforderlich – die Architektonik bildet den Inbegriff ihres stets nur provisorisch konkretisierbaren Zusammenhängens. Denn jede Teleologisierung,

¹ Richir Marc, *Phänomenologische Mediationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, Aus dem Französischen von Jürgen Trinks, Wien, Turia + Kant, 2001, S. 9.

² *Ibid.* S. 9.

jede Letztbegründung des Zu-Denkenden gibt Richir zufolge die „Sache selbst“ der Phänomenologie preis: „[D]ie so unaufhörliche wie rätselhafte Erzeugung und Bildung des »Sinns«³.

Besonders bemerkenswert ist hierbei, dass Kant und Richir trotz aller Differenzen ihres jeweiligen Verständnisses von Architektonik eine fundamentale Perspektive teilen, die ich als das *zetetische Prinzip architektonischer Erkenntnis* bezeichnen möchte. Auch wenn sich die transzendente Aufgabenstellung von der Selbsterkenntnis der Vernunft hin zu einer Selbsterfahrung des Sich-bildenden-Sinns verschiebt, meldet sich Architektonik bei beiden Autoren als eine weder logisch noch ontologisch gegründete „Form von Koordinierungsfunktion von Grundlagen“⁴, die „einen ganz spezifischen Begriff von Einheit als Verständlichkeitsbedingung“⁵ ermöglichen soll – einer Einheit, die sich Richir zufolge nur „in der unendlichen Bewegung der Suche nach ihr“⁶ realisieren kann. Als ideengeschichtlicher Kontext soll uns zu anfangs eine knappe Skizze der Kontingenztendenz *sub specie modernitatis* dienen.

1. Neuzeit: Kontingenztendenz

Kontingenz ist das Nicht-Notwendige, also alles, was auch hätte nicht sein können oder auch hätte anders sein können. „Kontingenz“ bezeichnet damit nicht Unbestimmtheit überhaupt, sondern „jene spezifische Unbestimmtheit, in der etwas weder notwendig noch unmöglich ist“⁷. Während sich in der Antike das Kontingente als Zufallsbereich des Handelns darstellt und so „die Ambivalenz zwischen Unverfügbarem und Verfügbarem“⁸ artikuliert, expandiert es im Selbstverständnis der europäischen Neuzeit, „indem Kontingenz jetzt nicht nur den Handlungen zugrundeliegt, sondern auch die Wirklichkeit erfasst, aus der heraus

³ Schnell Alexander, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, S. 82.

⁴ Marx Wolfgang, „Aufgabe und Struktur von theoretischer Philosophie im Rahmen des transzendental-kritischen Idealismus“, in: Marx, Wolfgang (Hrsg.), *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1987, S. 101.

⁵ *Ibid.*, S. 102.

⁶ Richir M., *Phänomenologische Meditationen...*, *op. cit.*, S. 402.

⁷ Makropoulos Michael, „Blumenberg und die Ontologie des ästhetischen Gegenstands“, in: Heidgen, Michael, Koch, Mathias und Köhler, Christian (Hrsg.), *Permanentes Provisorium. Hans Blumenbergs Umwege*. München, Fink, 2015, S. 95.

⁸ Makropoulos M., „Modernität als Kontingenztendenz“, in: v. Gravenitz, Gerhart und Marquard, Odo (Hrsg.), *Kontingenztendenz*. München, Fink, Poetik und Hermeneutik 17, 1998, S. 65.

gehandelt werden kann [...]“⁹. Dergestalt entwickelt sich ein Kontingenzbewusstsein, „das nicht nur graduell, sondern prinzipiell über die traditionellen ontologischen und sozialen Beschränkungen menschlichen Handelns hinausweist“¹⁰. Hans Blumenberg bringt dieses Epochencharakteristikum in die prägnante wie lapidare Formel, dass die Neuzeit von dem Grundgedanken geprägt ist, „daß nicht sein muß, was ist“¹¹.

Dies lässt auch den Begriff der Wirklichkeit nicht unberührt: Die Neuzeit, so Blumenberg an anderer Stelle, ist „nicht mehr die Epoche eines homogenen Wirklichkeitsbegriffes“¹². Jedes „Realitätsbewußtsein“ vollzieht sich nun „in der Auseinandersetzung mit einer anderen schon formierten oder sich formierenden Möglichkeit, von Wirklichkeit betroffen zu werden [...]“¹³. Im Einklang mit diesen Beobachtungen konstatiert Bernhard Waldenfels, dass wir solche Formen der Ordnung als modern bezeichnen können, die sich aus dem „Verdacht“ heraus entwickeln, dass „die so unverbrüchlich und allumfassend scheinende Ordnung [...] nur eine unter möglichen anderen“¹⁴ sei. Solche Formen der Ordnung sind nicht „ein für allemal gegeben, sondern unter bestimmten Bedingungen entstanden“¹⁵; sie sind nicht in maximal modal robustem Sinne notwendig, die ihnen eigenen Notwendigkeiten verweisen auf einen „Spielraum offener Möglichkeiten“¹⁶, in dessen Rahmen sie sich nicht hätten realisieren müssen. Anders formuliert: Das Kontingente als Inbegriff aller Strukturen, Ereignisse, Prozesse und Gegenstände ohne „notwendige“ Notwendigkeit, wird dadurch „zu einem konstitutiven Moment des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses“, dass es sich eben „nicht mehr auf empirische Varianten beschränkt, sondern das Ordnungsgefüge selbst antastet und vervielfältigt“¹⁷.

Bekanntlich ist es Hume, der Kant dazu motiviert, Kontingenz als empirische „Ereignislücke“¹⁸ – die Tatsache, dass etwas geschieht, und nicht vielmehr alles so

⁹ *Ibid.*, S. 65.

¹⁰ Makropoulos M, *Blumenberg und...*, op. cit., S. 98.

¹¹ Blumenberg Hans, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1987, S. 57.

¹² Blumenberg Hans, „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans“, in: Jauß, H.R. (Hrsg.), *Nachahmung und Illusion*, München, Fink, Poetik und Hermeneutik I, 1964, S. 14.

¹³ *Ibid.*, S. 14.

¹⁴ Waldenfels Bernhard, „Ordnung im Potentialis“, in: Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, S. 18.

¹⁵ Waldenfels Bernhard: „Das Geregelte und das Ungebärdige“, in: Waldenfels, Bernhard, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, S. 82.

¹⁶ Bubner Rüdiger, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, S. 38.

¹⁷ Waldenfels, B., *Ordnung im Potentialis*, op. cit., S. 17.

¹⁸ Espinet David, *Ereigniskritik. Zu einer Grundfigur der Moderne bei Kant*, Berlin, De Gruyter, Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 39, 2017, S. 55.

bleibt, wie es ist –, in die Architektonik der reinen Vernunft zu integrieren. Weniger geläufig, und sicherlich weitaus kontroverser, ist die jüngst vorgelegte Interpretation von Catherine Malabou, die versucht, Kant am Leitfaden des Begriffs „Epigenese“ eine spezifische Form transzendentaler Kontingenz beizulegen.

2. Kant (1): Kontingenz als empirische „Ereignislücke“

Kant bescheinigt Hume, das Kausalitäts-Problem der „Verbindung von Ursache und Wirkung“ so zur Darstellung gebracht zu haben, dass widerspruchslös anzuerkennen ist, „daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken“¹⁹. So besteht keine Möglichkeit, „abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse“²⁰. In den Worten David Espinets: „aus der Existenz eines konkreten Gegenstandes oder Ereignisses A folgt keineswegs *a priori* die Existenz eines anderen konkreten Gegenstandes oder Ereignisses B“²¹. Die Pointe dieses „Kontingenzarguments“ ist die Unfähigkeit der Vernunft, „konkrete empirische Ereignisse zu antizipieren“²². Der Rekurs auf empirische Allgemeinheit hilft nicht weiter. Empirische Allgemeinheit ist für Kant immer nur relativ gültig, also allgemein und notwendig nur in einem Kontext, über den „spezifisches Erfahrungswissen etabliert werden konnte“²³. Dergestalt ließe sich nicht ausschließen, dass die Natur eine „so unendliche wie unverbundene Multiplizität aus Einzelereignissen“²⁴ sein könnte, über die nichts Gültiges zu sagen wäre, als dass sie sich „a posteriori eben so verhalten“²⁵. Wie vermittelt Kant diesen Befund „eine[r] rein induktive[n] probabilistische[n] Gewissheit möglicher realer Verknüpfungen“²⁶ mit seinem Ideal apriorischer Erkenntnisgewissheit?

Sein Ansatzpunkt ist ein „minimalkausaler Modus gegenständlicher Existenz“²⁷, den auch Hume teilt: Wir können uns zwar darüber irren, *welche* Wirkung X das Ereignis A zur Folge hat, nicht aber dahingehend, *dass* Ereignis A mindestens

¹⁹ Kant Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, AA IV, S. 257.

²⁰ *Idem*.

²¹ Espinet D. *Ereigniskritik...*, *op. cit.*, S. 37.

²² *Ibid.*, S. 41.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibid.*, S. 42.

²⁵ *Ibid.*, S. 43.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, S. 62.

eine entdeckbarer Wirkung X zugrunde liegt – „jede Veränderung, die man beobachten kann, [setzt] stets ein *vorgängiges ursächliches Moment*“²⁸. Eine solche „regressive Antizipation“²⁹ kann nicht in Zweifel gezogen werden, lediglich progressive Antizipationen verbietet sich. Im Gegensatz zu Husserl weicht Kant damit der Möglichkeit von Ereignissen, die vollkommen neu erscheinen, „weil sie in keinerlei Erwartungshorizont vorgezeichnet“³⁰ waren, nicht aus. So schafft er „eine empirische Konstitutionslücke im transzendentalen Gefüge“, die *a priori* für „das Feld prinzipiell unantizipierbarer Wirklichkeiten“³¹ offen ist und bleibt. Denn auch wenn wir allen vergangenen Ereignissen eine „vollständige Kausaldetermination“ zuschreiben können, bleibt bestehen, dass „zu jedem Zeitpunkt potentiell auch andere Kausalverläufe möglich sind“³². Er transponiert die radikale Kontingenz Humes, welche auf eine Auflösung der Objektivierbarkeit kausaler Verhältnisse drängt, in eine „depotenzierte Kontingenz“³³, mithilfe derer die *a priori* unantizipierbare Bestimmtheit empirischer – und das bedeutet immer auch sinnlicher und zeitlicher – Gegebenheit „transzendental einzugrenzen“³⁴.

Hierzu entwickelt er die Idee eines eingeschränkten, nur regulativen Vorgriffs: Zwar entzieht sich die spezifische Bestimmtheit von empirischen Gegebenheiten, was aber erkannt werden kann, sind Verhältnisse, in denen sich bestimmbare empirische Gegebenheiten ereignen können. So legt erste Analogie der Erfahrung fest, dass sofern etwas erscheint, das Akzidens an der beharrlichen Substanz erscheint, die zweite Analogie fixiert, dass das Erscheinen durch eine formale, aber material konkretisierbare Folgeregel strukturiert ist, die dritte Analogie postuliert ein Netz allgemeiner Wechselwirkung aller Erscheinungen, die zugleich sind. Damit regulieren die Analogie der Erfahrung die „raumzeitliche Strukturierung der anschaulichen Formen und wahrnehmbaren Realitätsgrade“³⁵. Indem Kant auf jegliche spezifizierende Antizipation verzichtet, muss er einräumen, dass die „Bedingungen *a priori* der Anschauung [...] in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus notwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig“³⁶ sind. An der Ereignislücke erweist sich, dass

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, S. 44.

³⁰ *Ibid.*, S. 45.

³¹ *Ibid.*, S. 46.

³² *Ibid.*, S. 48.

³³ *Ibid.*, S. 50.

³⁴ *Ibid.*, S. 54.

³⁵ *Ibid.*, S. 64.

³⁶ Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 166 / B 199.

der Grundsatz der Kausalität „nicht rein“³⁷ ist – die „kausale Folgeregel [ist] nur sinnvoll, wenn empirische Erfahrung tatsächlich vorliegt“³⁸, da „Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“³⁹.

Es geht nun nicht darum, die Güte des Kantischen Ansatzes zu bewerten, sondern die Konsequenzen dieser Stoßrichtung dieses Umgangs mit Kontingenz für seine transzendente Theorie-Anlage in den Blick zu bekommen. Kant ist sichtlich bemüht, die Ereignislücke, zu der ihn Humes Kontingenzargument zwingt, „so trivial wie möglich zu halten, ohne sie jedoch vollständig zu schließen“⁴⁰. Der „Kontingenzrest“, ein „*a priori* nicht antizipierbarer Rest“⁴¹, der bestehen bleibt, verweist an dasjenige, in das wir nichts „hineinlegen“ können, dem wir nichts *a priori* vorschreiben können: „Da er nicht von uns in die Dinge hineingelegt wird, muss er in den Dingen selbst liegen – in den Dingen, wie sie unabhängig von unseren Erkenntnisbedingungen sind“⁴². Das System der reinen Vernunft muss demnach eine „bewegliche Mitte“ zwischen Subjekt-Abhängigkeit und Subjekt-Unabhängigkeit aufweisen, die zwischen den Polen „antizipierbarer Determination“ und „unantizipierbarer Indetermination“ zu oszillieren vermag, „ohne dass doch der Zustand reiner ontologischer Verwirklichung auf der einen oder anderen Seite jeweils erreicht werden könnte oder überhaupt als realer Zielpunkt angenommen werden dürfte“⁴³. Als transzendent ist die hier architektonisch berücksichtigte Kontingenz deshalb nicht zu bezeichnen, weil „die reine Apperzeption mit der ihr eigenen Art von (kategorialer) Notwendigkeit“⁴⁴ von ihr prinzipiell unberührt bleibt, und somit das transzendente Ordnungsgefüge in seiner apriorischen inneren Notwendigkeit nicht „selbst antastet und vervielfältigt“⁴⁵. Anders formuliert: Trotz einer signifikanten Integration von Kontingenz in die Architektonik der reinen Vernunft findet keine Erweiterung der generativen Matrix des „transzendentalen Erfahrungsnetzes“⁴⁶ statt.

³⁷ *Ibid.*, B 3.

³⁸ Espinet D. *Ereigniskritik...*, *op. cit.*, S. 66.

³⁹ Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 3.

⁴⁰ Espinet, D. *Ereigniskritik...*, *op. cit.*, S. 55.

⁴¹ Willaschek Marcus, „Affektion und Kontingenz“, in: Schumacher, R. (Hrsg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, Paderborn, Mentis, 2001, S. 229.

⁴² *Ibid.*, S. 229.

⁴³ Espinet D. *Ereigniskritik...*, *op. cit.*, S. 19.

⁴⁴ Hoppe Hansgeorg, *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, De Gruyter, 1983, S. 110.

⁴⁵ Waldenfels, B., *Ordnung im Potentialis*, *op. cit.*, S. 17.

⁴⁶ Espinet D. *Ereigniskritik...*, *op. cit.*, S. 63.

3. Kant (2): Kontingenz als „transzendente Epigenese“

Wie gemeinhin bekannt ist, möchte Kant in der Transzendentalen Deduktion einen Beweis des apriorischen Bezugs der Kategorien auf Gegenstände erbringen. Im § 27 befasst er sich mit dem Problem, wie eine notwendige Übereinstimmung zwischen den Kategorien und den Gegenständen der Erfahrung zu konzeptualisieren ist. Im Fokus steht die Abhängigkeit von zwei grundlegenden Strukturen: dem *a priori* Ursprung der reinen Begriffe des Verstandes und dem *a priori* Ursprung der Beziehung dieser Begriffe zu den Gegenständen der Erfahrung. Kant schreibt:

Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich.⁴⁷

Der erste Weg, Kategorien als „empirischen Ursprungs“⁴⁸ anzusetzen, verbietet sich, da Kategorien Begriffe *a priori* sind, und damit unabhängig von der Erfahrung. Folglich bleibt der zweite Weg, „daß nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten“⁴⁹. Dieser Weg sei „gleichsam ein System der Epigenese der reinen Vernunft“⁵⁰. Kant schlägt noch einen „Mittelweg“ vor, der den Ursprung der Kategorien weder in der Erfahrung, noch in einer prinzipiellen Apriorizität verortet. Dieses „Präformationssystem der reinen Vernunft“⁵¹ verstehe die Kategorien „als uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken“⁵². Dergestalt käme der Geltungsanspruch der Kategorien nie über eine „subjektive Notwendigkeit“⁵³ hinaus, wodurch ihnen „die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriff wesentlich angehört“⁵⁴ – eine „objektive Notwendigkeit [...], welche die reinen Verstandesbegriffe (und die Grundsätze ihrer Anwendung auf Erscheinungen) charakterisiert [...]“⁵⁵.

Wie aber kann mithilfe des Begriffs einer Epigenese der reinen Vernunft die apriorische Gültigkeit gegenständlicher Bezugnahme gerechtfertigt werden?

⁴⁷ Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 166.

⁴⁸ *Ibid.*, B 167.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

⁵³ Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 168.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Kant I. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, XIX, S. 476.

Allgemein bezeichnet „Epigenese“ den produktiven Prozess einer (Selbst-)Differenzierung und (Selbst-)Komplexifizierung. Malabou zufolge artikuliert Kant mit diesem Begriff folgende Einsicht: „The agreement between the categories and objects can only be thought as the product of a dynamic, creative, and self-forming relation“⁵⁶. Die eigentliche Aufgabe der Transzendentalen Deduktion wäre somit, eine „coincidence between differential growth and the a priori“ aufzuzeigen, die in ihrer Interpretation „a founding transformability in the transcendental“⁵⁷ andeutet. Zur Disposition steht also derjenige Prozess, in dem sich das „Transzendente“ als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis „selbst formt“: „[h]ow it constitutes itself as the condition of the forms of thought“⁵⁸. Die Formulierung, wonach der Verstand die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung „enthalte“, sei demnach nicht so verstehen, dass diese Gründe in ihm schon fertig und unveränderlich vorliegen, sondern als Potentiale fungieren, die einer spezifischen Entwicklung bedürfen, um das phänomenale Profil der Gegenstände der Erfahrung zu ermöglichen. Soll heißen: Die Spontanität des Verstandes appliziert eine Form auf das Gegebene, und erwirbt dabei Erkenntnis als Produkt seiner eigenen Aktivität, wobei diese Erkenntnis retroaktiv in die Ermöglichung seiner Applikation einfließt. Die gegenstands- und erfahrungskonstitutiven Regeln basaler Kategorialität etablieren so „ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis mit dem Konstituierten“⁵⁹, das imstande ist, diese Regeln wiederum zu modifizieren.

Zwei skeptische Optionen drängen sich auf: Wie die Rolle der Erfahrung nicht dahingehend schmälern, dass die Epigenese sich doch auf eine Form der Präformation reduzieren lässt, die Möglichkeit der Übereinstimmung also schon auf spezifische Potentialitäten des Transzendentalen rückgeführt, und nicht erst in einem transformativen Prozess wechselseitiger Ko-Konstitution von Erfahrungsbedingungen und Erfahrung generiert wird? Wenn die Rolle der Erfahrung affirmiert wird, wie diese nicht auf eine Weise überziehen, welche die Erfahrungsbedingungen als autonomen oder „reinen“ Geltungsbereich auflöst? Es würde den Rahmen dieser Überlegungen sprengen, hierauf Antworten anzuführen. Allgemein kann festgehalten werden: Wenn der Begriff der Epigenese genutzt werden soll, um eine Entwicklung des Transzendentalen – genauer: eine „specific determination of the generative relation between *a priori* and *a posteriori*“⁶⁰ – zu denken, verhindern präformationistische, dogmatisch-idealistische und empiristische Definitionen,

⁵⁶ Malabou Catherine, *Before Tomorrow. Epigenesis and Rationality*, Malden, Polity, 2016, S. 25.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 18.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 4.

⁵⁹ Schnell A. *Wirklichkeitsbilder*, *op. cit.*, S. 108.

⁶⁰ Malabou C. *Before Tomorrow...*, *op. cit.*, S. 52.

die Notwendigkeit der Kategorien ebenso wie die Notwendigkeit der Beziehung zwischen Kategorien und Gegenständen zu rechtfertigen. Malabou konstatiert unmissverständlich wie sachlich richtig: „If the unity of nature is necessary, it is because the agreement of categories with objects is produced spontaneously and depends on nothing other than itself“⁶¹.

Der philosophische Ertrag einer epigenetischen Perspektive offenbart sich demnach gerade nicht, wenn diese Spontaneität im Sinne einer Rückführbarkeit-auf... vorgestellt wird. Vielmehr gilt es, die Frage nach der unerschütterlichen inneren Natur des Verstandes, im Sinne einer „Wurzel“, eines „Zentrums“, oder eines invariablen „Fokus“ der Notwendigkeit von Kategorien und deren Übereinstimmung mit Gegenständen, durch die Frage zu ersetzen, wie sich „Punkte des Kontakts“ zwischen *a priori* und *a posteriori* bestimmen und architektonisch lokalisieren lassen. Das bedeutet:

[T]he questions about the stability of the transcendental should not be questions that [...] seek to determine the innate nature of the cognitive power or, conversely, its mysterious makeup. Stability cannot be traced back to the focus. In Kant the transcendental is a surface structure.⁶²

Transzendente Genesis wäre demnach ein Prozess der Kontaktsuche der kreativen wie limitierten Ressourcen des Transzendentalen mit den Möglichkeiten seines eigenen „Außen“. Diese Kontaktsuche gleicht einer Improvisation, die Ordnung erzeugt, eine Improvisation, die spezifisch orientiert ist, ohne jemals völlig bestimmt zu sein. Als „Kontaktpunkte“ erweisen sich erfolgreich stabilisierte Selbstdifferenzierung von Strukturen *zwischen* Erfahrungsbedingungen und Erfahrung: „The dynamic of transcendental philosophy proceeds both from the formal anteriority of the *a priori* – the archeological dimension – and from its modifiability through successive correction – the teleological dimension“⁶³. Wie in Espinets Interpretation der architektonischen Konsequenzen von Humes Kontingenzargument kommt auch hier die Figur einer „mobilen Mitte“ ins Spiel, die den eigentlichen „Kern“ der Vernunft bildet, und nun nicht zwischen antizipierbarer Determination und unantizipierbarer Indetermination, sondern zwischen archäologischer Fundierung von schon entdeckter „Form“ und teleologischer Ausrichtung auf noch nicht entdeckte „Form“ oszilliert.

⁶¹ *Ibid.*, S. 70.

⁶² *Ibid.*, S. 36.

⁶³ *Ibid.*, S. 174.

Von entscheidender Bedeutung ist, dass weder eine Totalisierung der archaischen Momente als Grund, noch eine Totalisierung der teleologischen Momente als Ziel, die Notwendigkeit der Kategorien und ihrer Übereinstimmung mit Gegenständen letztgültig fundieren kann: „The transcendental is subject to epigenesis – not to foundation“⁶⁴. „Epigenesis des Systems der reinen Vernunft“ hieße dann: Wir bleiben verwiesen an eine Spontaneität, die sich als dissipatives Element und damit als das schlechthin Irreduzible der Apriorizität erweist. Sie ist gerade nicht in den „Tiefen“ einer Wurzel, der „Sicherheit“ eines Grundes, oder der „Gewissheit“ eines Zieles zu verorten, sondern „empfängt“ sich stets an oberflächlichen Kontaktpunkten, die „nicht hierarchisch, sondern in unterschiedlichsten Beziehungsgeflechten organisiert sind“⁶⁵. Malabou betont: „The spontaneity of the understanding cannot reach itself substantially, and it is precisely due to this that it is impossible to think it as predetermined or given“⁶⁶. Demzufolge ist jede Kategorie, insofern sie notwendig sein soll, genuin entdeckte, weil spontan synthetisierte – und eben nicht präterminierte oder gegebene – Kategorie, und jede Übereinstimmung mit Gegenständen, insofern sie notwendig sein soll, genuin entdeckte, weil spontan synthetisierte – und eben nicht präterminierte oder gegebene – Übereinstimmung. So ist auch das System der Kategorien kontingent, ohne „dass damit gesagt wäre, dass die Elemente und die Struktur des Systems in bezug auf dieses selbst kontingent sind“⁶⁷. Die „innere“ Notwendigkeit des Zusammenspiels von Elementen und Struktur des Systems lässt sich erst begründen, wenn die „spezifisch menschliche Erkenntnisform“⁶⁸, die sich zufälligerweise ausgebildet hat, ihrer selbst hinreichend gewahr wird. Anders formuliert: Die Rede von einer Notwendigkeit des Systems der Kategorien ist transzendentalphilosophisch erst dann sinnvoll, wenn ebendiese Erkenntnisform als spezifizierbare architektonische Einheit entdeckt ist – ohne Entdeckung „innerer“ Einheit keine Begründbarkeit „innerer“ Notwendigkeit.

Daran anknüpfend noch einige Bemerkungen zu den modaltheoretischen Konsequenzen der Verweigerung klassischer Figuren der Letztbegründung, welche im Begriff der Epigenesis operativ wirken. Spätestens mit der *Kritik der Urteilskraft* wird eine Neu-Akzentuierung von „Kontingenz“ und „Notwendigkeit“ virulent, die in der *Kritik der reinen Vernunft* im Vorhaben einer theoretischen

⁶⁴ *Ibid.*, S. 158.

⁶⁵ Poser Hans, „Wissenschaftsmodelle des Neuen und ihre Grenzen. Kreativität und die Theorien der Komplexität“, in: Abel, Günther (Hrsgs.) *Kreativität*, Hamburg, Meiner, 2006, S. 972.

⁶⁶ Malabou, C. *Before Tomorrow...*, *op. cit.*, S. 98.

⁶⁷ Bunte Martin, *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*, Berlin, De Gruyter, 2016, S. 30, Fn. 85.

⁶⁸ *Ibid.*, S. 30.

Selbstbestimmung der reinen Vernunft noch hinreichend domestiziert scheint. Zentral ist die Neubestimmung der Stelle in der Architektonik der Vernunft, von der aus sich die Intelligibilität der Frage nach der Unterscheidung zwischen Kontingenz und Notwendigkeit bemisst. Kant wichtigste Pointe betrifft das Kontingente nicht als Möglichkeit radikaler Alterität zum Notwendigen, sondern als *die Möglichkeit verschiedener Register des Notwendigen*. „Kontingent“ bezeichnet damit in erster Linie nicht die möglichen Alternativen zu den Notwendigkeiten der geordneten Strukturen der Natur, sondern die möglichen Unabhängigkeiten von geordneten Strukturen und dem System der Vernunft. Kontingente sind diejenigen Ordnungen, die auch ohne subjekthafte Spontaneität notwendig sein können: Eine Fülle morphogenetischer Selbststabilisierungen von geordneten Strukturen in einer wechselnden Umwelt, die kraft ihrer architektonischen Eigenkomplexität die Frage nach ihrer „inneren“ Notwendigkeit aufwerfen. In seinem vielfach zitierten Beispiel schreibt Kant:

Es mag immer sein, daß z.B. in einem tierischen Körper manche Teile als Konkretionen nach bloß mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modifiziert, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurteilt werden, so daß alles in ihm als organisiert betrachtet werden muß, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.⁶⁹

Zunächst gilt hier das Gleiche wie für das System der Kategorien: Der Kategorienapparat mag im Ganzen zufällig sein, der Zusammenhang seiner Elemente und Strukturen ist es nicht; der tierische Körper mag im Ganzen zufällig sein, der Zusammenhang seiner Elemente und Strukturen ist es nicht. Während die traditionelle Gegenüberstellung von Kontingenz und Notwendigkeit als dasjenige, was auch anders oder nicht möglich ist, und dasjenige, was nicht anders sein kann, im Rahmen mechanischer Kausalität plausibel bleibt, trifft dies für die Selbstorganisation von Struktur nicht länger zu. Das Notwendige als das, was unmöglich nicht sein kann, verfehlt die innere Notwendigkeit des Schönen, verfehlt die innere Notwendigkeit des tierischen Körpers, verfehlt die innere Notwendigkeit des Kategorienapparats. Diese Notwendigkeiten können ohne jeden Widerspruch nicht sein – sie haben kein Gegenteil. Ihre Bestimmungen sind Ausdruck *transzendentaler Kontingenz*. „Transzendental kontingent“ ist all das, was „nach unserer Verstandeseinheit zufällig sein [möge]“, dennoch „aus einem, wenn gleich uns

⁶⁹ Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, B 298.

unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen“⁷⁰. „Transzendente Epigenese“ verweist dementsprechend auf den Prozess einer weder empirisch, noch ontologisch, noch metaphysisch gänzlich zu fundierenden *allgemeinen Morphogenese*. Im Anschluss daran indiziert „Transzendente Epigenese des Systems der reinen Vernunft“ denjenigen Prozess, der die inneren Notwendigkeiten des Systems der reinen Vernunft bestimmt, um offenzulegen, „unter welchen Bedingungen die Strukturen unserer Zuwendung genau so ‚real‘ oder ‚objektiv‘ sein können“⁷¹ wie dasjenige, dem wir uns zuwenden. Damit ist sich die reine Vernunft ihr erster Gegenstand: Inbegriff einer „anderen“ Notwendigkeit, die transzendental kontingent ist in dem Maße, in welchem sie registriert, dass sie selbst „the existence of different levels of necessity or lawfulness“⁷² in Anspruch nehmen muss, um die Idee ihrer eigenen Einheit zu bilden. So kann „unsere Erkenntnis über eine Einheit verfügen [...], die rein architektonisch zu begründen ist“⁷³. Architektonik wird letztlich sichtbar als transzendentes „Prinzip der Suche“ des Systems der reinen Vernunft nach sich selbst. Transzendental ist dieses Prinzip deshalb, weil die Faktizität heterogener Notwendigkeitsregister sich als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit erweisen – es ist nicht gründbar. Im Wesentlichen besteht es „aus einer richtungsorientierenden Reflexion“⁷⁴, weshalb Kant Architektonik auch als „zetisches Verfahren“ einer „kritischen metaphysik“⁷⁵ fasst. Dieses grenzt er vom „dogmatischen Verfahren“ einer „doctrinären metaphysik“ streng ab, das stets der Illusion verfällt, bereits oder immer schon über den Inbegriff aller Ideen – also aller architektonisch konfigurierbaren Einheiten möglicher Erkenntnis – zu verfügen.

4. Richir: Kontingenz als Spur der „Sache selbst“

Vor dem Hintergrund dieser durchaus kontroversen Interpretationen von Espinet und Malabou lässt sich Richirs direkter Anschluss an die kantische Fragestellung als Transformation des Motivs transzendentaler Kontingenz formulieren:

⁷⁰ *Ibid.*, S. 180.

⁷¹ Gabriel Markus, „Ist die Kehre ein realistischer Entwurf?“, in: Espinet, David und Hildebrandt, Toni (Hrsgs.), *Suchen, Entwerfen, Stiften. Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*. Paderborn, Fink, 2014, S. 90.

⁷² Malabou, C. *Before Tomorrow....*, op. cit., S. 173.

⁷³ Rivero Gabriel, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, De Gruyter, 2014, S. 21.

⁷⁴ *Ibid.*, S. 38.

⁷⁵ Kant I., „Reflexion 4455“, AA XVII, S. 558.

Alle Register der Notwendigkeit werden im Rahmen seiner „Mathesis der Instabilität“ hyperbolisch aufgebrochen, um im Gegenzug zu einer Differenzierung dieser Register in fundierende und fundierte Register zu gelangen; eine Differenzierung, die immer wieder neu in der Auseinandersetzung mit konkreten phänomenalen Gehalten zu erfolgen hat. „Register“ bezeichnet dabei ein „Konnex derjenigen Strukturelemente“, die ein je spezifisches „Feld von Möglichkeiten“⁷⁶ am Leitfaden spezifischer innerer Notwendigkeiten konstituieren. Nehmen wir die „kategoriale Anschauung“ Husserls als Beispiel: Die „phänomenologische Basis“ von dieser bildet „der intentionale Sinn [...] eines beliebigen *anschaulich dargestellten* Gegenstandes“, so dass „diese oder jene Darstellung von Gegenständen vorab durch eine bestimmte Beziehung strukturiert zu sein scheint“⁷⁷. Das Register der kategorialen Anschauung etabliert sich als ob die phänomenologische Basis „niemals da gewesen wäre außer immer schon durch all die Beziehungen strukturiert, welche ihrerseits im fundierten Register möglich sind“, also eben im Register der kategorialen Anschauung. Die „Verformung“, die im Übergang vom fundierenden Register zum fundierten Register stattfindet, wirkt also, „als ob diese Grundlagen selbst immer schon das fundierende Register für das fundierte Register wäre“. Doch die phänomenologische Basis des fundierenden Registers ist im fundierten Register gerade nicht „vernichtet“, sondern nur „ausgestrichen“, oder wie Richir sagt: „architektonisch transponiert“⁷⁸. Er schreibt:

Das phänomenologische Feld kann derart als ein Stapel architektonischer Register in den Blick genommen werden, die wechselweise als fundiertes Register, phänomenologische Grundlage und fundierendes Register für ein für ein weiteres fundiertes Register fundieren können, womit einhergeht, was ganz entscheidend ist, dass dieser Funktionswechsel nicht Akten des Bewusstseins unterstehen, die in irgendeiner *Gegenwart* der so genannten ursprünglichen Zeit angewiesen werden können.⁷⁹

Zwischen irreduziblen Registern eröffnen „sich jedes Mal in jeder Bestimmtheit [...] Unbestimmtheitszonen, die unaufhörlich in einem *hiatus* ‚schweben‘“⁸⁰. Diese „Unbestimmtheitszonen“ erstrecken sich „von der einfachsten Wahrnehmung

⁷⁶ Flock Philip, *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken*, Dissertation Wuppertal, 2018, S. 44.

⁷⁷ Richir M., „Über die phänomenologische Revolution. Einige Skizzen“, in: Gondek, Hans-Dieter, Klass, Tobias und Tengelyi, László, *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München, Fink, 2011, S. 71.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 72.

⁷⁹ *Ibid.*, S. 72f.

⁸⁰ *Ibid.*, S. 75.

bis zu den subtilsten logischen Formen“⁸¹. Dies hat unweigerlich zur Folge, dass sich Architektur als zetetisches Verfahren radikalisiert: Zetetisch arbeitet Richir zufolge eine Philosophie dann,

wenn es ihr gelingt, mit Unbestimmtheiten zu ‚arbeiten‘, die nicht im Chaos schweben, sondern miteinander verknüpft sind [...] durch ihre wechselseitige dynamische Situierung, in der ihre jeweilige Beweglichkeit ins Spiel kommt.⁸²

Konkretisieren wir dies: Humes Kontingenzargument führt zu einer „beweglichen Mitte“ im System der einen Vernunft, zwischen „antizipierbarer Determination“ und „unantizipierbarer Indetermination“; der Gedanke einer transzendentalen Epigenese veranschlagt ebenfalls eine „bewegliche Mitte“, und zwar zwischen „Archäologie“ und „Teleologie“. Hier zeigen sich vier basale Parameter einer *zetetischen Matrix transzendentaler Architektur*: Jede architektonische Konfiguration muss, insofern sie architektonische Konfiguration einer Einheit möglicher Erkenntnis und nicht nur deren gegenständliche (Re-)Identifikation sein will, die Nicht-Totalisierbarkeit dieser Parameter implementieren. Im Spannungsfeld der Unmöglichkeit totaler antizipierbarer Determination, der Unmöglichkeit totaler unantizipierbarer Indetermination, der Unmöglichkeit totaler archäologischer Gründung, und der Unmöglichkeit totaler teleologischer Finalisierung formiert sich die Möglichkeit einer Architektur, „die zumindest dem Anspruch nach jede *metaphysische Entscheidung* ausschließt, insofern sie eine Architektur von Fragen und Problemen sein und bleiben muß, die in Wirklichkeit *unendlich* ist“⁸³.

Diese Re-Akzentuierung des Architektur-Begriffs vermag dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die „Sache selbst“ nie etwas ist, „das wir vorweg anschauen könnten“. Um epistemischen Kontakt mit ihr herzustellen und zu wahren, muss sie „als solche offengehalten“ werden, was impliziert, von allen „verfrühten Antworten“ abzusehen, die sich „in ihrer scheinbaren Positivität einschleichen wollen“⁸⁴. Architektur fungiert dabei als dasjenige Instrument transzendentaler Methodenlehre, das erlaubt, „der transzendentalen Illusion eines anschaulichen Verstehens“⁸⁵ nicht nachzugeben. Richir schreibt:

⁸¹ *Ibid.*, S. 70.

⁸² *Ibid.*, S. 71.

⁸³ Richir M. *Phänomenologische Meditationen...*, *op. cit.*, S. 27.

⁸⁴ *Ibid.*, S. 33.

⁸⁵ *Ibid.*, S. 163.

Die ganze Schwierigkeit dieser Reflexion liegt darin, daß sie jede metaphysische oder-
ontologische Bestimmung des »Seins« des Phänomens ausklammert und damit *das*
transzendente Feld der Phänomene als ein architektonisches eröffnet, nämlich das
noch phänomenologisch zu erarbeitende Feld der Begegnung zwischen unserem Den-
ken und der radikalen [...] Kontingenz der Phänomene in ihrer Phänomenalisierung.⁸⁶

Hier erreichen wir den „tiefsten Punkt“ transzendentaler Theorie-Anlage:
Jede Präfiguration, „welche Formen des Wissens und welche Formen des Erschei-
nens“⁸⁷ überhaupt möglich sind, bleibt ausgesetzt. Die daraus erwachsende be-
gründungstheoretische Aufgabe ist klar: Wie können sich Register innerer Not-
wendigkeit angesichts einer solchen Kontingenz ausbilden und ko-existieren?

Die Methode, die uns Richir zufolge auf den „Weg“ bringen kann, diese Zu-
sammenhänge auf systematische Weise phänomenologisch zu untersuchen, ist die
„hyperbolische Epoché“. Genau das ist dementsprechend das methodische Profil,
das Richir der hyperbolischen Epoché zuschreibt: Sie „erweckt“ [...] sozusagen das
Flimmern des Scheins in den Phänomenen“⁸⁸. Vergegenwärtigen wir uns das mit
einer längeren Passage von Richir:

Der Schein erscheint (wenn man sich metaphorisch auf das Flimmern eines Sterns
beziehen mag) wie eine Art Licht ohne existierenden Träger; aber andererseits und
dazu korrelativ ist der Schein nach Maßgabe dieser Instabilität immer im Begriff, von
der einen oder anderen intentionalen Struktur eingenommen und dadurch in Erschei-
nungen zerschnitten zu werden, die intuitiv diesen oder jenen bereits gestifteten inten-
tionalen Sinn erfüllen [...]. Geht man also zum Status der Erscheinungen über, [...] schein-
t das ‚Licht‘ der Schein-Erscheinungen durch eine existierende Quelle ausge-
sandt zu sein – die Quelle der Stiftung, in der sie ihren Sinn finden. Allerdings scheint
diese Bewegung unter dem Ordnungssystem der hyperbolischen Epoché ebenso instabil
wie die erste zu sein, weswegen es sich gerade um ein Flimmern zwischen zwei
Extrempolen handelt, das in seinem Zentrum von dem unbeherrschbaren Umschlag
von einem Pol zum anderen bewohnt wird [...].⁸⁹

Die Epoché hyperbolisch zu verstehen bedeutet demnach, den Schein
durch hyperbolisch betriebene „architektonische Umwälzung“⁹⁰ von seinen in-

⁸⁶ *Ibid.*, S. 57. Hervorhebung F.E.

⁸⁷ Gabriel Markus, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin, Suhrkamp, 2016, S. 464.

⁸⁸ Richir M., „Epoché, Flimmern und Reduktion in der Phänomenologie“. in: Bernet, Rudolf und Kapust, Antje (Hrsgs.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, München, Fink, 2009, S. 37.

⁸⁹ *Ibid.*, 37.

⁹⁰ *Idem.*

tentionalen Vereinnahmungen zu befreien, um ihn in seinen grundlegenden Unbestimmtheiten indirekt, im Rücken der gegenständlichen Struktur unserer Erfahrung, aber dennoch in „undarstellbarer Konkretheit“, nicht-inferentiell registrierbar zu machen, und ihn in seinen Zusammenhängen thematisch werden zu lassen. Versuchen wir „[d]iese Situation, auf die sich die hyperbolische phänomenologische Epoché öffnet“⁹¹, noch etwas genauer zu betrachten. Das besagte „phänomenologische Flimmern“ weist eine zweifache Richtung auf: Der Schein flimmert in den „gegenständlichen Aspekten“ unserer Erfahrung auf seinen „Erscheinungsstatus“ hin, also auf sein Eingebunden-Sein in intentionale Strukturen verschiedener doxischer Modalitäten, und er flimmert in den „Entzugsmomenten“ unserer Erfahrung auf seinen „Scheinstatus“ hin. In jeder Re-Kontingenzierung („Aufhebung“) und Re-Aktualisierung („Setzung“) des Gegenstandes einer intentionalen Bezugnahme sorgen die „Spiele“ der augenblicklichen Umschlagsbewegungen der flüchtigen Versammlungen und Zerstreuungen des Scheins⁹² zwischen dem Erscheinungsstatus und dem Scheinstatus dafür, dass wir weder mit unserer Erfahrung als Ganze „verkleben“, noch dass wir „Bruchkanten“ gegenwärtigen müssten, weil etwas in seinem Erscheinungsstatus „gesetzt“ wurde, ohne auf seinen Scheinstatus hin durchlässig geblieben – und das heißt hier „aufhebbar“ – zu sein. Um dies zu verdeutlichen, verweist Richir auf die Erfahrungsmodi der Phantasie und des Traumes, die in seiner Neugründung der Phänomenologie eine zentrale, man könnte sagen „paradigmatische“ Rolle einnehmen. So schreibt er, dass

etwas von diesen unbeherrschbaren und unverhofften ‚Spielen‘ der Scheinmodi untereinander [...] irgendwo im Hintergrund der scheinbar ungezügelter Spiele der Phantasie und des Traums [schwebt], das heißt der ‚Assoziationen‘, die dort im Einfall von jeder intentionalen Ausrichtung frei zu sein scheinen.⁹³

Diese „architektonischen Ebenen“, die hier in den Blick geraten, unterhalten keinerlei „teleologische“ Beziehung zu den Registern, die auf verschiedene Weise an ihnen als „phänomenologischer Nahrung“ partizipieren; dies tun sie ohne sie sich ganz einzuverleiben, aber nicht ohne ihnen eine spezifische Richtung „vorzugeben“, eben auf imaginäre, ideale, erinnerte oder wahrgenommene Gegenständigkeit. Dementsprechend führt Richir weiter aus:

⁹¹ *Ibid.*, S. 36.

⁹² *Ibid.*, S. 38.

⁹³ *Ibid.*, S. 41.

Man versteht, dass der Übergang von der architektonischen Ebene des Scheins [...] zur architektonischen Ebene der Erscheinungen (die durch einen Typ der Stiftung zum intentionalen Sinn in Beziehung gesetzt sind) eine ‚Verformung‘ ist, die wie eine ‚architektonische Umgestaltung‘ nennen, insofern sie auch ein Übergang im Hiatus ist, wo es von einer Ebene zu einer anderen keinerlei logisch-eidetische ‚Deduktion‘ oder mögliche inhaltliche Ableitung gibt.⁹⁴

Um unser Beispiel von vorhin aufzugreifen: Die kategoriale Anschauung ist das Ergebnis einer solchen „architektonischen Umgestaltung“, in der die spezifische „phänomenologische Nahrung“ zu „verschwinden“ scheint – das fundierende Register der sinnlichen Wahrnehmung –, ohne dass dabei je geltend gemacht werden könnte, das es vom fundierenden Register der sinnlichen Wahrnehmung zum fundierten Register der kategorialen Anschauung einen „notwendigen“ Übergang gibt. Diese Umgestaltung, welche die ganze Kontingenz „absorbiert“, die im Übergang von fundierendem zu fundiertem Register liegt, macht nun Richir zufolge „wie von hinten oder wie von unten den stets dunklen Teil des Sinnes“ aus, der ihm „etwas vom Lebendigen [à-vif] oder der Lebendigkeit der Phänomene verleiht“⁹⁵. Im Bild formuliert: Es ist dieser „dunkle Teil“, durch den „Sinn“ als der „Spielraum“, in dem „das Reale in seinem minimalen – aber notwendigen – Wahrheitsbedingungen erscheint“⁹⁶, in einem spezifischen Sinne „vibriert“, er *esse in actu* ist und bleibt. Folglich benötigen wir eine Methode, die es uns gerade nicht „erlaubt, [...] uns auf Dauer ‚stabil‘ in ihr einzurichten“⁹⁷, sondern uns immer wieder dazu anhält, „bereits in den Erscheinungen und den Erscheinenden die intentionalen Strukturen selbst auszuschalten und zu überraschen. Den „Schein hinter den Erscheinungen schweben“ zu lassen, „ohne ihn fixieren zu können“⁹⁸, bedeutet, in jeder Bezugnahme immer wieder den nicht einholbaren Rest in seiner „undarstellbaren Konkretheit“ thematisch zu halten, „dessen konstitutiver Abwesenheit sich die Dynamik der Strukturbildung“⁹⁹ – und das heisst immer auch: der „unscheinbaren“ Architektonik der Strukturbildung – von Erscheinendem verdankt. Phänomenologisch gilt: „Seine Fixierung würde ihn unmittelbar und blind in (sinnliche,

⁹⁴ *Ibid.*, S. 39.

⁹⁵ *Ibid.*, S. 37.

⁹⁶ Schnell A, *Wirklichkeitsbilder*, op. cit., S. 3.

⁹⁷ Richir M, *Epoché, Flimmern und Reduktion*, op. cit., S. 40.

⁹⁸ *Ibid.*, S. 41.

⁹⁹ Gabriel Markus, „Die Welt als konstitutiver Entzug“, in: Bromand, Joachim und Kreis, Guido (Hrsg.), *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin, De Gruyter, 2010, S. 94.

phantastische, denkbare usw.) Erscheinungen umgestalten.“¹⁰⁰ Das Ausmaß, das eine solche Abwesenheit in der „Selbstvergessenheit“ der Erfahrung anzunehmen imstande ist, sollte gerade „nicht als Mangel gewertet werden, sondern als Indiz für Komplexität“¹⁰¹. Kurz: Der unscheinbare Mangel, der alles gegenständlich Erscheinende „durchzieht“, ist gerade die Bedingung der Möglichkeit seiner architektonischen Komplexität. Und nichts anderes ist Phänomenalisierung: Ein „kreativer Prozeß wachsender Komplexität auf immer höherem Niveau“¹⁰². Diesen Prozess als das *Real-Sein-Müssen eines zetetischen Prinzips* verstehen zu lernen: Das ist unserer Meinung nach Richirs dringender und berechtigter Auftrag zur Aktualisierung der „kopernikanischen Revolution“ an die gegenwärtige Philosophie.

Fabian Erhardt, lehrt Philosophie und Allgemeine Rhetorik an der Universität Tübingen. Derzeit Promotion bei Prof. Alexander Schnell in Wuppertal. Diverse Publikationen im Themenkreis zeitgenössischer Phänomenologie.

¹⁰⁰ Richir M, *Epoché, Flimmern und Reduktion*, op. cit., S. 41.

¹⁰¹ Hoglebe Wolfram, *Wer im Mythos lebt...*, in: Hoglebe, Wolfram (Hrsg.), *Echo des Nichtwissens*, Berlin, Akademie, 2006, S. 341.

¹⁰² Poser Hans, „Wissenschaftsmodelle des Neuen und ihre Grenzen. Kreativität und die Theorien der Komplexität“, in: Abel, Günther (Hrsg.) *Kreativität*, Hamburg 2006, S. 978.

RICHIR LECTEUR DE FINK : MÉTHODE ET ARCHITECTONIQUE

STÉPHANE FINETTI

Abstract

This paper focuses on an important moment in Richir's elaboration of the question of method and architectonic: his confrontation with Fink's phenomenology and especially with *Sixth Cartesian Meditation*. Moving from Fink's approach to phenomenological reduction and to architectonic in the *Sixth Cartesian Meditation*, we will see how Richir recasts them in the *Sixth Phenomenological Meditation*.

Introduction

Nous aborderons la question de la méthode et de l'architectonique dans la phénoménologie de M. Richir par le biais de sa confrontation avec la phénoménologie d'E. Fink et, en particulier, avec la *Sixième méditation cartésienne*. Cette méditation supplémentaire, rédigée par Fink en 1932 pour parachever son remaniement des *Méditations cartésiennes*, ébauche en effet l'Idée d'une doctrine transcendante de la méthode. En tant que telle, elle réactive non seulement le sens général de la deuxième partie principale de la *Critique de la raison pure*, mais aussi le sens de son troisième chapitre : l'*Architectonique de la raison pure*. La question de la méthode et de l'architectonique¹ est en outre précisément celle qui sollicite Richir dans la *Sixième méditation* :

¹ Comme nous le verrons, il ne s'agit pas de deux questions séparées, mais d'une seule et même question.

Ce qui me sollicitait alors dans ce texte, c'était évidemment la question de l'architectonique de la phénoménologie, puisque Fink y élabore une théorie transcendantale de la méthode en contrepoint d'une théorie transcendantale des éléments : il reprend explicitement les titres de Kant.²

La confrontation de Richir avec la *Sixième méditation* peut ainsi être considérée comme une partie intégrante de son élaboration de la question de la méthode et de l'architectonique, voire même comme un de ses moments-clés³.

On distinguera trois phases dans la rencontre de Richir avec cet ouvrage de Fink. Avant sa publication, Richir ne le connaissait qu'indirectement, à travers la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty. Ce dernier avait pu en effet consulter les §§ 1–11 de la *Sixième méditation* grâce à G. Berger, qui en avait reçu un exemplaire de Husserl en 1934⁴. Merleau-Ponty en avait ainsi fait deux brèves citations dans l'*Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception*. La première concernait la « phénoménologie constructive »⁵, abordée par Fink dans le § 7 de la *Sixième méditation*, mais présente d'un bout à l'autre de l'ouvrage. La seconde portait sur le thème de la doctrine transcendantale de la méthode : l'*ego* méditant en tant que « spectateur impartial' (*uninteressierte Zuschauer*) »⁶. L'*Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception* se référait aussi implicitement à la question de l'éidétique transcendantale abordée par Fink dans le § 9 de la *Sixième méditation*. Ces questions constituent l'horizon à partir duquel Richir entreprit la lecture de la *Sixième méditation* dès sa publication par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven dans la série *Husserliana-Dokumente*. En 1988, s'ouvrait ainsi une deuxième phase de la rencontre de Richir avec la *Sixième méditation*, caractérisée par deux contributions majeures : en premier lieu, la conférence *La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie*⁷, donnée aux Archives Eugen Fink de l'Université de Fribourg à l'occasion du colloque international *Questions fondamentales de la méthode et de la science phénoménologique* (1989), où Richir fit la connaissance de G. van Kerckhoven ; en deuxième lieu, l'ouvrage *Méditations*

² Richir Marc, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 197.

³ Un autre moment-clé (que nous nous limiterons à évoquer) est constitué par la redéfinition richirienne de l'architectonique comme tectonique de l'archaïque (cf. Richir M., « La refonte de la phénoménologie », in *Annales de phénoménologie*, 7, 2008, p. 207).

⁴ Cf. Van Kerckhoven Guy, *Mundanisierung und Individuation*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 79.

⁵ Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. I.

⁶ *Ibid.*, p. XV.

⁷ Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », in *Epokhé*, 1, 1990, pp. 91–125.

phénoménologiques (1992) et, notamment, la *Sixième méditation phénoménologique*⁸, intitulée *Phénoménologie et architectonique*. Dans les deux cas, Richir mettait en œuvre une lecture phénoménologique et non-doctrinale de la *Sixième méditation* : une lecture qui ne cherchait pas à l'objectiver comme doctrine historique, mais à mettre en relief ses ressources implicites pour procéder à une re-fonde de la méthode et de l'architectonique phénoménologiques. Une troisième phase de la rencontre de Richir avec la *Sixième méditation* est enfin constituée par le travail éditorial qui le conduisit à publier en 1994 – en tant que directeur de la collection *Krisis* de l'éditeur J. Millon – la traduction française de la *Sixième méditation* (effectuée par N. Depraz), ainsi qu'en 1998 la traduction française du remaniement finkien des *Méditations cartésiennes* (effectuée par F. Dastur et A. Montavont).

L'élaboration de la question de la méthode et de l'architectonique que Richir entreprend dans la *Sixième méditation phénoménologique* renvoie aussi à un deuxième volet de sa confrontation avec la phénoménologie d'E. Fink : son analyse du cours *Monde et finitude*, tenu par Fink à l'Université de Fribourg dans les semestres d'été 1949 et 1966. Le § 3a de la *Sixième méditation phénoménologique* s'y réfère en effet de façon implicite⁹. L'article *Monde et phénomènes* (1992)¹⁰ en constitue au contraire une analyse explicite et détaillée. Richir y reprend notamment la distinction heideggerienne, puis finkienne entre Terre et Monde pour la repenser comme distinction architectonique. Ce deuxième volet de la confrontation de Richir avec la phénoménologie d'E. Fink allait de pair avec une recherche des prémisses de *Monde et finitude* dans les notes de recherche du jeune Fink. Richir fut à notre connaissance le premier à en entreprendre la traduction dans le milieu francophone : il traduit dans les numéros 15/16 de *Les cahiers de philosophie* le recueil de notes « Sur le concept phénoménologique de Monde (1930 et 1934) » ainsi que « Esquisses pour l'écrit : Monde et concept du monde, une recherche théorique du problème (1935) »¹¹. Ce travail de recherche et de traduction aboutit en 1994 à l'organisation du colloque *Eugen Fink* (avec N. Depraz) ainsi qu'aux contributions

⁸ Cf. Richir M., *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992, pp. 329–380, en particulier les pp. 338–362.

⁹ Cf. Richir M., *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 377.

¹⁰ Cf. Richir M., « Monde et phénomènes », in *Les Cahiers de Philosophie*, 15/16, 1992, pp. 111–137.

¹¹ Cf. Richir M., « E. Fink – Sur le concept phénoménologique de Monde (1930 et 1934) et « Esquisses pour l'écrit : Monde et concept du monde, une recherche théorique du problème (1935) », in *Les Cahiers de Philosophie*, 15/16, 1992/93, pp. 71–88.

Temps, espace et monde chez le jeune Fink (1994)¹² et *Schwingung et phénoménalisation* (1997)¹³.

Notre contribution s'articulera ainsi en deux parties, consacrées à la question de la méthode et de l'architectonique dans la confrontation de Richir avec la *Sixième méditation cartésienne* et avec *Monde et finitude*¹⁴.

1. La confrontation avec la *Sixième méditation cartésienne*

Comme l'indique son sous-titre – *L'idée d'une doctrine transcendantale de la méthode* – la *Sixième méditation* a la tâche de soumettre à l'analyse phénoménologique les méthodes qui opèrent de manière anonyme dans les cinq premières *Méditations cartésiennes* et, en général, dans la phénoménologie husserlienne. Il s'agit avant tout et surtout de la méthode de la réduction phénoménologique : « le premier problème de la doctrine transcendantale de la méthode [...] non seulement en tant que problème nécessairement introductif, mais en tant que *problème fondamental* »¹⁵. La doctrine transcendantale de la méthode consiste ainsi dans l'analyse des différentes formes de réduction phénoménologique mises en œuvre par Husserl et de leur progression méthodique. En distinguant les différents niveaux réductifs à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne, la doctrine transcendantale de la méthode met aussi en relief les problèmes constitutifs qu'ils permettent de poser ainsi que leur progression méthodique. Dans la mesure où cette dernière confère aux problèmes constitutifs une unité systématique, la doctrine transcendantale de la méthode met enfin en lumière « la systématique des questions phénoménologiques »¹⁶. Comme l'explique Fink dans le § 2 de la *Sixième méditation*, la question de la méthode réductive « contient [...] toute la

¹² Richir M., « Temps, espace et monde chez le jeune Fink », in Depraz Natalie et Richir M. (dir.), *Engen Fink – Actes du colloque de Cerisy-La-Salle – 23-30 juillet 1994*, Amsterdam, Rodopi, 1997, pp. 27–42.

¹³ Richir M., « *Schwingung* et phénoménalisation », in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1998, pp. 52–63.

¹⁴ On pourrait mentionner également un troisième volet de la confrontation de Richir avec la phénoménologie de Fink : cf. Richir M., « Le trait social fondamental du travail humain / E. Fink: Introduction, Traduction, Notes brèves en guise de commentaire », in *Revue Internationale de Psychopathologie du Travail*, 2, 1999, pp. 63–74. Nous ne pourrions cependant l'aborder dans ce contexte.

¹⁵ Fink Eugen, *VI Cartesianische Meditation, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Ebeling Hans, Holl Jann et van Kerckhoven G. (dir.), Dordrecht, Kluwer, 1988 (*Husserliana-Dokumente* II/1, cité dorénavant *Hua-Dok* II/1), p. 32 ; tr. fr. de Depraz N., *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une doctrine transcendantale de la méthode*, Grenoble, Millon, 1994, p. 82.

¹⁶ *Hua-Dok* II/1, p. 8 ; tr. fr. p. 60.

systématique de la philosophie phénoménologique in nuce »¹⁷. En ce sens, elle s'avère être aussi la question de « la systématique et de l'architectonique interne du savoir transcendantal »¹⁸.

Fink reprend l'expression « architectonique » de la *Critique de la raison pure*, où elle indique justement « l'art des systèmes »¹⁹. Pour Kant, il s'agit de l'art de reconduire « l'unité de diverses connaissances sous une Idée »²⁰ : « le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que c'est en lui que sont déterminées *a priori* la sphère des éléments divers et la position respective des parties »²¹. Chez Fink, l'architectonique permet de manière analogue de situer un problème constitutif au sein du système des problèmes phénoménologiques ou, encore, de situer une discipline phénoménologique (par exemple, la phénoménologie constructive) au sein du système de la philosophie phénoménologique. Ce dernier est pour Fink un « système des 'horizons de travail ouverts' »²² ou, mieux, un horizon systématique. S'il considère le système de la philosophie phénoménologique comme un « espace problématique clos »²³, c'est en effet pour préciser aussitôt que :

[...] la clôture du système phénoménologique ne signifie nullement la possibilité d'un parcours rapide, d'une maîtrise du système par quelques formules fondamentales. La phénoménologie n'est pas un dire pensant, architectoniquement clos, esthétiquement satisfaisant, mais une *philosophie de travail*. Elle a devant elle un travail analytique infini, un horizon infiniment ouvert de recherches concrètes.²⁴

Dans la mesure où elle concerne un horizon, la clôture du système phénoménologique est paradoxalement aussi son ouverture : Fink peut ainsi affirmer, d'une part, que « en son principe, un tel système ne peut qu'être que clos »²⁵ et, d'autre

¹⁷ *Hua-Dok II/1*, p. 10 ; tr. fr. p. 62.

¹⁸ *Hua-Dok II/1*, p. 110 ; tr. fr. p. 156.

¹⁹ Kant Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014, p. 558.

²⁰ *Idem*.

²¹ *Idem*.

²² Fink E., *VI Cartesianische Meditation, Teil 2 – Ergänzungsband*, Dordrecht, Kluwer, 1988 (*Husserliana-Dokumente II/2*, cité dorénavant *Hua-Dok II/2*), p. 3 ; tr. fr. de F. Dastur et A. Montavont, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, Millon, 1998, p. 15.

²³ Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica 21*, cité dorénavant *Phaen 21*), p. 177 ; tr. fr. de Franck Didier, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 197.

²⁴ *Phaen 21*, p. 177 ; tr. fr. pp. 196–197.

²⁵ *Phaen 21*, p. 177 ; tr. fr. p. 196.

part, qu'il s'agit d'un « système ouvert »²⁶. En tant qu'horizon systématique, le système de la philosophie phénoménologique est enfin caractérisé par une « mobilité »²⁷ (*Beweglichkeit*) essentielle. D'une part, il oriente les analyses phénoménologiques concrètes et leur fournit leur site architectonique. D'autre part, il croît dans les analyses phénoménologiques concrètes : elles le débordent et l'obligent ainsi à se modifier dans une dynamique qui demeure toujours ouverte.²⁸ Le système de la philosophie phénoménologique est un système en mouvement.

Dans la mesure où Fink réactive le sens de la doctrine transcendantale de la méthode de Kant et, en particulier, de l'architectonique de la raison pure, Richir reconnaît en lui un précurseur²⁹. Il entreprend ainsi dans *La doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie* et dans les §§ 1b-c de la *Sixième méditation phénoménologique* une lecture phénoménologique et non-doctrinale de l'architectonique de la *Sixième méditation cartésienne* : l'architectonique de la phénoménologie de Husserl selon Fink. À cette fin, Richir se concentre sur son articulation tripartite, que Fink ébauche dans la *Disposition du « système de philosophie phénoménologique » d'Edmund Husserl* (1930) et expose dans le § 2 de la *Sixième méditation* (1932). En reprenant les titres des parties principales de la *Critique de la raison pure*, Fink articule le système de la philosophie phénoménologique en esthétique transcendantale, en analytique transcendantale (que Fink appelle aussi phénoménologie descriptive ou régressive) et en dialectique transcendantale (que Fink appelle aussi phénoménologie constructive ou progressive). La lecture phénoménologique et non-doctrinale que Richir en entreprend est un moment-clé de sa refonte de la phénoménologie husserlienne : elle refond la méthode et l'architectonique de la phénoménologie husserlienne thématiques par Fink dans la *Sixième méditation*. Dans les termes de Richir,

Tous ces commentaires à propos de la tripartition proposée par Fink de la phénoménologie husserlienne nous permettent de mieux saisir le sens de la refonte que nous en proposons [...].³⁰

²⁶ Fink E., *Gesamtausgabe, Band 3, Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2: Die Bernauer Manuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Bruzina Ronald (dir.), Freiburg, Alber, 2008, p. 333.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Cf. à ce sujet, G. Chernavin, « L'architectonique flexible de la phénoménologie », in *Annales de phénoménologie* 14, 2015, pp. 97–120.

²⁹ Cf. Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *art. cit.*, p. 93 : « L'étude de la *Vie Méditation* m'a fait découvrir avec émerveillement un ancêtre bien réel, quoique jusqu'il y a peu inconnu de moi ».

³⁰ Richir M., *Méditations phénoménologiques, op. cit.*, p. 357.

C'est ce mouvement de refonte que nous chercherons à mettre en évidence dans l'interprétation richirienne de l'esthétique, de l'analytique et de la dialectique transcendantales.

L'esthétique transcendantale est d'après le § 2 de la *Sixième méditation* « l'analyse du 'phénomène de monde' »³¹ ou, mieux, « l'analyse des *cogitata qua cogitata* et de leurs structures universelles »³². En tant que telle, l'esthétique transcendantale met en œuvre la réduction éidétique : la variation imaginaire des *cogitata* en vue de l'intuition éidétique de leur identité de sens. Elle met en lumière (en tant qu'éidétique matérielle) les articulations régionales des étants et (en tant qu'éidétique formelle) leurs articulations catégoriales. Comme Richir le fait remarquer, l'esthétique transcendantale relève en ce sens de la pré-donnée du monde, c'est-à-dire de l'attitude naturelle :

C'est très lucidement que, dans le projet de 1930/31 d'exposé systématique, Fink considère l'éidétique comme faisant partie intégrante de la pré-donnée (*Vorgegebenheit*) du monde.³³

En tant qu'ontologie régionale et en tant qu'ontologie formelle, l'esthétique transcendantale présuppose en effet l'attitude naturelle comme capture (*Befangeneheit*) dans l'idée d'être mondain ainsi que comme capture dans l'éidétique mondaine. En outre, elle présuppose l'attitude naturelle comme capture dans la langue naturelle, dont « tous les concepts sont des concepts d'être »³⁴ et qui est indispensable à l'institution des *eide*. Dans les termes de Richir, l'esthétique transcendantale présuppose l'institution symbolique de la langue³⁵.

Les identités de sens dégagées dans l'esthétique transcendantale sont les fils conducteurs de l'analytique transcendantale, qui en analyse la constitution. L'analytique transcendantale prend tout d'abord la forme de l'analyse statique : l'analyse des différentes formes de corrélation noético-noématique rendues manifestes par la réduction phénoménologique à l'immanence (que Fink appelle aussi « noématisation »). L'analyse statique conduit selon Richir l'institution symbolique de la langue à s'interroger, à travers l'*ipse* qui est censé la sous-tendre, sur le sens de ses déterminations³⁶. L'analytique transcendantale prend ensuite la forme de l'analyse

³¹ *Hua-Dok II/1*, p. 11 ; tr. fr. p. 63.

³² *Idem*.

³³ Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *art. cit.*, p. 99.

³⁴ *Hua-Dok II/1*, p. 94 ; tr. fr. p. 140.

³⁵ Cf. Richir M., *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 351.

³⁶ *Ibid.*, p. 352.

génétiq ue : l'explicitation des implications intentionnelles des corrélations no etico-no ematiques. Il s'agit par exemple de l'explicitation de l'excès du sens sur le sens, implicite en toute intentionnalité d'acte :

Il y a dans l'excès du sens sur le sens, en jeu dans toute intentionnalité, du sens qui ne relève pas strictement de l'identité, et qui met en œuvre un champ de sens pluriels, d'autres sens, eux aussi possibles dans la constitution, et qui font la cohésion du monde.³⁷

Ce sens en deça de toute identité de sens n'est pas un sens déjà fait, mais un sens en train de se faire. Il se forme dans les intentionnalités d'horizon du passé et du futur, c'est-à-dire dans la temporalisation, ainsi que dans la spatialisation du *Leib*. Cette formation de sens (*Sinnbildung*) est la condition de possibilité de l'institution (*Stiftung*) de toute identité de sens et de l'intentionnalité d'acte qui la vise.

à ce niveau d'analyse, le sens se faisant et sa formation demeurent cependant encore d eform es de façon cohérente par l'institution des identités de sens et des aperceptions dont ils sont cens es rendre compte :

L'analytique génétique s'ouvre à l'immensité proprement dite de l'*apeiron* ph enomenologique, mais dans la mesure où, chez Husserl, elle n'est encore conçue qu'en vue de l'explicitation téléologique des sens d'identités, elle y est encore d eform e de façon cohérente par ce qui sera, désormais, une articulation fort complexe de t el ologies, polaris es par des aperceptions de langue [...].³⁸

En premier lieu, l'analyse génétique (au sens de la ph enomenologie descriptive ou régressive) demeure orientée par le fil conducteur que lui a fourni préalablement l'esthétique transcendantale : les identités de sens obtenues par la réduction  id etique. La formation du sens dans la temporalisation et la spatialisation de la conscience demeure ainsi conçue comme constitution t el ologiquement orientée vers l'institution d'identités de sens. Ou encore, la formation du sens est conçue comme potentialité d'aperceptions de langue, au lieu d'être comprise comme relevant d'un niveau constitutif transposable par rapport aux aperceptions de langue³⁹.

³⁷ *Ibid.*, p. 353.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Richir reprend le concept de transpossibilité de la ph enomenologie d'H. Maldiney et, en particulier, de *Penser l'homme et la folie* (qu'il fait paraître en 1991 dans la collection *Krisis* de l' diteur J. Millon). Comme son nom l'indique, la *trans*-possibilité nomme chez Maldiney « ce qui s'ouvre au-delà ou en deça de tout possible et qui au regard de la pensée positiviste est impossible » (H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 2007, p. 228). Dans le cadre de sa refonte richirienne,

Ce n'est que la dialectique transcendantale ou phénoménologie constructive qui offre la possibilité de suspendre cette surdétermination du champ phénoménologique par l'institution symbolique de la langue : une possibilité qui selon Richir est entrevue et, en même temps, manquée par Fink. De même que la dialectique transcendantale de Kant concerne des Idées qui par principe ne peuvent être exhibées en aucune expérience sensible, la phénoménologie constructive concerne en effet ce qui par principe échappe à toute donation intuitive (immanente et, *a fortiori*, transcendante) : elle « n'est rien d'autre que le concept intrinsèque de toutes les positions de problèmes qui vont au-delà de la donnée réductive de la vie transcendantale »⁴⁰. En ce sens, la phénoménologie constructive ouvre au champ phénoménologique en tant qu'originellement non-donné et permet de repenser son rapport à l'institution symbolique comme « rapport de la donnée phénoménologique (éidétique ou téléologique) à une *non-donnée originnaire* »⁴¹. Fink l'exemplifie par le commencement et la fin de la vie transcendantale (égologique et intersubjective). Le commencement de la vie égologique (le passé de naissance) ou, encore, le commencement de la vie intersubjective (d'avant la naissance) ne peuvent par principe jamais être donnés dans le re-souvenir : ils sont un passé immémorial, qui n'a jamais été présent. De même, la fin de la vie égologique (le futur de la mort) ou, encore, la fin de la vie intersubjective (après la mort) ne peuvent par principe jamais être données dans le pro-souvenir : elles sont un futur à jamais immature, qui ne sera jamais présent. Le commencement et la fin de la vie (égologique et intersubjective) se constituent pour Fink dans les déprésentations (*Entgegenwärtigungen*) des horizons du passé et du futur, à leur tour inconvertibles en re-souvenirs ou en pro-souvenirs immanents⁴². La phénoménologie constructive s'ouvre ainsi à la proto-temporalisation des phénomènes-de-monde, à partir de laquelle doit être repensée la temporalisation du sens se faisant. Dans les termes de Richir,

ce concept permet de penser la différence architectonique entre le registre de la *Sinnbildung* et celui de la *Sinnstiftung*. La formation du sens dans la temporalisation de la conscience et dans la spatialisaton du *Leib* est la condition de possibilité de l'institution des aperceptions : par exemple, des aperceptions de langue. Le rapport entre *Sinnbildung* et *Sinnstiftung* n'est cependant pas celui de la puissance à l'acte : la *Sinnbildung* n'est pas une simple potentialité d'aperceptions et ces dernières ne sont pas le *télos* de la *Sinnbildung*. Si c'était le cas, rien d'imprévu ne pourrait surgir. La *Sinnbildung* relève au contraire d'un autre registre architectonique que la *Sinnstiftung* : elle excède aussi bien l'actualité des aperceptions (par exemple des aperceptions de langue) que leurs potentialités et leur demeure en ce sens transposable. Sur ce concept, que Richir repense successivement comme virtuel, cf. I. Fazakas & E. Bellato, « Le virtuel et le transcendantal », in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, t. II, 2, 2014, pp. 203–225, en particulier pp. 212–218.

⁴⁰ *Hua-Dok* II/1, p. 66 ; tr. fr. p. 114.

⁴¹ Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *art. cit.*, p. 106.

⁴² Cf. Richir M., « Temps, espace et monde chez le jeune Fink », *art. cit.*, p. 29.

elle s'ouvre à une proto-temporalisation hors langage, à laquelle est référée la temporalisation du sens se faisant en tant que temporalisation de langage.

Pour éviter toute surdétermination du champ phénoménologique (de langage et hors langage) par l'institution symbolique de la langue, la seule possibilité est de mettre en œuvre une réduction phénoménologique radicale : une réduction phénoménologique plus radicale que la réduction à l'immanence (dans sa forme égologique ou intersubjective). Elle prend avant tout pour Fink la forme de la dés-humanisation (*Entmenschung*) : la mise en suspens de l'*ipse* symboliquement institué et de ses *habitus*. Elle se présente en outre comme réduction de l'idée d'être mondain et comme réduction de l'eidétique mondaine, c'est-à-dire comme mise en suspens de l'opposition mondaine entre fait et essence. Fink considère en effet comme une erreur fondamentale le fait de « comprendre la nature de la réduction à partir de l'eidétique [...] au lieu, à l'inverse, de poser la question de la nature de l'*eidos* transcendantal comme *problème* issu de l'accomplissement de la réduction »⁴³. La réduction de l'idée d'être et de l'eidétique s'avèrent impliquer enfin une réduction de la langue, qui rend possible l'institution des essences mondaines et des faits mondains : « *La réduction de l'idée d'être* impliquée par la réduction phénoménologique a ainsi pour conséquence [...] une *réduction de la langue* »⁴⁴.

Dans les trois cas (la dés-humanisation, la réduction de l'idée d'être mondain et de l'eidétique mondaine, la réduction de la langue), Fink « touche » selon Richir « comme par tangence »⁴⁵ au sublime kantien et, dans la mesure où il ouvre au champ phénoménologique, au sublime phénoménologique. La dés-humanisation, motivée par l'effroi, évoque « la première partie [...] du moment kantien du sublime »⁴⁶ : celle où l'*ipse*, en mourant comme *ipse* symboliquement institué, fait l'épreuve de sa propre énigme. La réduction de l'idée d'être mondain (qui met en suspens tout étant transcendant ou immanent) et la réduction de l'eidétique mondaine (qui met en suspens toute essence transcendante ou immanente) ouvre au champ phénoménologique comme Rien transcendantal : « Le connaître phénoménologisant n'est-il en définitive référé à 'rien' ? »⁴⁷. Le spectateur phénoménologique n'y a paradoxalement plus rien à voir. De même, la réduction de la langue « place bien d'une certaine manière le 'spectateur' qui vient d'être établi devant le

⁴³ *Phaen* 21, 138 ; tr. fr. p. 159. Cf. aussi Richir M., *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 338.

⁴⁴ *Hua-Dok* II/1, p. 103 ; tr. fr. p. 149.

⁴⁵ Cf. Richir M., *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 356 et « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *art. cit.*, pp. 116–117.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 80 ; tr. fr. p. 126.

rien »⁴⁸ : le Rien transcendantal, face auquel il demeure « stupéfait » et « muet » (*spachlos*)⁴⁹. Dans les termes de Richir,

[...] l'*epochè* radicale comme ébranlement transcendantal est tout à la fois *epochè* de l'*ipse* lui-même, où celui-ci ressort comme une énigme, et *epochè* de l'être qui débouche sur le Rien (I, 80), où, s'il y a encore un « spectateur transcendantal », celui-ci n'a *plus rien à voir, est aveugle, et n'a plus rien à dire*, est sans langage (*sprachlos*) ou muet (I, 105)⁵⁰.

Cette *epochè* phénoménologique radicale, sous l'exposant de laquelle Richir place ce qu'il a « avancé pour refondre et agrandir la phénoménologie »⁵¹, ouvre au champ phénoménologique des phénomènes comme rien que phénomènes : des phénomènes qui ne sont l'apparition ou la donation de rien et qui, de plus, n'apparaissent pas et ne se donnent pas⁵².

Pourtant, Fink finit selon Richir par manquer le sublime phénoménologique qui se dessine en creux dans la déshumanisation, dans la réduction de l'idée d'être mondain, dans la réduction de l'eidétique et dans la réduction de la langue⁵³. En premier lieu, il manque l'ouverture à l'absolument grand qui se produit chez Kant dans le sublime mathématique et l'ouverture à l'absolument puissant qui se produit chez Kant dans le sublime dynamique. En traversant par la déshumanisation sa mort en tant qu'*ipse* symboliquement institué, l'*ipse* devrait faire non seulement l'épreuve de sa propre énigme, mais aussi l'épreuve de « l'énigme de ce qui l'institue dans son identité non-conceptuelle et non-éidétique »⁵⁴ : « l'énigme de ce qui, [...], par delà les bords du monde et ses horizons, est ce que nous nommons l'instituant symbolique »⁵⁵. En deuxième lieu, Fink perd par là-même le champ phénoménologique des phénomènes comme rien que phénomènes, qui s'éclipsent selon Richir dans leur simulacre ontologique : le Rien transcendantal prend la forme de l'être (ou du pré-être) transcendantal. Comme l'explique Richir,

⁴⁸ Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 103; tr. fr. p. 149.

⁴⁹ Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 105; tr. fr. p. 151.

⁵⁰ Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *art. cit.*, p. 111.

⁵¹ *Ibid.*, p. 110.

⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 118–119.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 117.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Idem.*

[...] manquant le moment d'un sublime phénoménologique, la VI^e Méditation nous propose l'architectonique d'une institution symbolique, celle de la phénoménologie husserlienne, sans instituant symbolique, et [...] c'est cela, sans nul doute, qui se convertit, par le simulacre ontologique ou la précédence ontologique de l'*ipse* véritable, en au moins l'ombre ou le fantôme d'une onto-théologie où l'être « originaire » est censé porter tout le poids de l'être « dérivé » [...]»⁵⁶.

Et le fantôme de l'onto-théologie va de pair selon Richir avec celui de l'auto-transparence de l'être originaire⁵⁷.

Comme le précise la *Sixième méditation phénoménologique*, ce qui pour Richir fait l'intérêt de la *Sixième méditation cartésienne* n'est constitué cependant ni par les hauts-fonds ni par les récifs où Fink risque de faire naufrage, mais par le voyage qu'il entreprend⁵⁸. Richir cherche à le prolonger en réactivant le sens du sublime, de la dialectique et de l'architectonique de Kant. Il entreprend ainsi une triple refonte : 1. une refonte de la réduction phénoménologique comme « épreuve phénoménologique du sublime »⁵⁹ ; 2. une refonte de la dialectique transcendantale en tant que clignotement inhérent aux phénomènes comme rien que phénomènes ; 3. une refonte de l'architectonique de la philosophie phénoménologique. Pour ce qui concerne le premier point, Richir qualifie d'abord l'épreuve phénoménologique du sublime comme le « suspens »⁶⁰ de toute temporalisation et de toute spatialisation de langage, c'est-à-dire de tout schématisme de langage. Ou, encore, l'épreuve phénoménologique du sublime consiste dans une « paralysie ou une stupeur de tout phénomène de langage »⁶¹ : elle est « l'épreuve qu'à trop [...] posséder » les sens, « on les perd à raison même de la transparence qu'ils semblent avoir acquise »⁶². L'ipséité du sens s'évanouit dès lors dans l'*apeiron* phénoménologique des phénomènes-de-monde, faisant surgir ainsi l'énigme de son origine à partir de la proto-temporalisation et de la proto-spatialisation, c'est-à-dire à partir du

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 118–119.

⁵⁷ La *Sixième méditation cartésienne* ou, mieux, la métaphysique phénoménologique qui en est le couronnement a souvent été considérée comme une onto-théologie. Cette approche (que nous avons partagée) nous semble réductive à la lumière des recherches actuelles : la métaphysique phénoménologique du jeune Fink peut être interprétée de manière non onto-théologique. On remarquera que Richir laisse ici ouverte cette possibilité dans la mesure où il n'identifie pas la *Sixième méditation* avec son ombre ou son fantôme onto-théologique.

⁵⁸ Cf. Richir M., *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 358.

⁵⁹ Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *art. cit.*, p. 122.

⁶⁰ Richir M., *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 362.

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 371.

schématisme hors langage. L'épreuve phénoménologique du sublime fait surgir en outre l'énigme de l'origine de l'ipséité du soi. Pour le soi symboliquement institué et, plus radicalement, pour le soi incarné qui assiste au schématisme de langage, elle consiste en effet dans une traversée de la mort :

[...] le sublime phénoménologique est ce « moment » phénoménologique où, [...], l'*ipse* fait l'épreuve phénoménologique de sa propre mort, l'épreuve de l'inhabitabilité et de l'inhabitabilité du phénomène-de-monde par le soi, de ce que le phénomène-de-monde ne m'a jamais attendu en sa phénoménalité et ne m'attendra jamais, mais me fait au contraire glisser vers l'absence et la non-donation [...]. Par là, [...] l'*ipse* se découvre essentiellement comme *énigme* [...]»⁶³.

L'énigme à laquelle ouvre le sublime phénoménologique est cependant plus fondamentalement celle de « l'instituant symbolique, à distance du monde, au-delà de ses bords et plus profond que ses entrailles »⁶⁴. L'épreuve phénoménologique du sublime est l'ouverture à un Autre radical qui nous habite : non pas un Dieu présent ou un Dieu cadavre, mais « une absence indéfiniment en fuite dans la transcendance d'absence du monde »⁶⁵.

De même qu'il refond la réduction phénoménologique en réactivant le sens du sublime kantien, Richir refond la dialectique transcendantale introduite par Fink dans le § 2 de la *Sixième méditation* :

Où serait donc, pour nous, le « lieu » d'une dialectique transcendantale ? Tout d'abord, rappelons que, pour nous, les questions de la naissance et de la mort se posent au lieu du *sublime phénoménologique* [...]»⁶⁶.

Si on la repense à partir de l'épreuve phénoménologique du sublime, la dialectique transcendantale ne peut cependant plus se réduire à une doctrine de la totalité de la vie transcendantale (égologique ou intersubjective). Elle doit être repensée au contraire comme inhérente au champ phénoménologique en tant que tel. Plus précisément, l'illusion transcendantale qui nous fait prendre les totalités de la vie (égologique et intersubjective) pour des données phénoménologiques alors qu'elles sont radicalement non-données, doit être considérée comme inhérente

⁶³ Cf. Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *art. cit.*, pp. 119–120.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁵ Cf. Richir M., *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 372.

⁶⁶ *Idem.*

à tout phénomène comme rien que phénomène : ce dernier ne se phénoménalise qu'en clignotant incessamment entre son surgissement comme non-donné originaire et son évanouissement dans l'illusion transcendantale de sa donation intuitive.

Richir met au jour cette dialectique transcendantale phénoménologique de deux manières dans la *Sixième méditation phénoménologique*. En premier lieu, il se confronte avec les appendices de Husserl à la *Sixième méditation cartésienne*. Les appendices XIII et XIV, en particulier, lui permettent de dégager le clignotement des phénomènes comme rien que phénomènes, ainsi que celui du soi phénoménologisant. Le champ de la phénoménalité ne se phénoménalise qu'en clignotant incessamment entre son surgissement « comme quelque chose qui ne s'est pas déjà mondainisé » et son évanouissement « venant de ce que, si le surgissement s'accomplit, ce qui surgit prend immédiatement les traits aperceptifs du 'mondain' »⁶⁷. Les phénomènes de langage, par exemple, se phénoménalisent en clignotant entre leur surgissement comme sens se faisant et leur évanouissement dans les identités de sens instituées de la langue. Pour cette raison, les phénomènes comme rien que phénomènes ne peuvent être aperçus par le soi phénoménologisant, mais seulement entre-aperçus dans leur clignotement : ils ne peuvent être qu'entrevus dans le double mouvement qui les empêche de s'engloutir dans du disparu et de s'épanouir dans de l'apparu. Leur entre-aperception est précisément pour Richir « le schème-organe de la phénoménalisation »⁶⁸. Pour la même raison, le soi phénoménologisant (aveugle et muet) ne peut s'installer de façon durable dans l'attitude transcendantale : il clignote incessamment entre l'attitude transcendantale où surgit le champ phénoménologique et l'attitude naturelle où il s'évanouit dans son illusion transcendantale.

2. La confrontation avec *Monde et finitude*

Le deuxième ouvrage avec lequel Richir se confronte pour mettre au jour la dialectique transcendantale des phénomènes comme rien que phénomènes est le cours *Monde et finitude*, tenu par Fink à l'Université de Fribourg dans les semestres d'été 1949 et 1966. Ce cours se situe dans un autre contexte que la *Sixième méditation cartésienne* (1932). En effet, il est l'aboutissement des recherches théorétiques et historiques sur le concept de monde entreprises par Fink au milieu

⁶⁷ *Ibid.*, p. 361.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 362.

des années 30, en vue d'un projet d'habilitation alternatif à l'*Idée d'une doctrine transcendante de la méthode*. En outre, *Monde et finitude* inaugure une nouvelle perspective par rapport à la *Sixième méditation cartésienne* ainsi qu'aux notes de recherche des années 30 : celle d'une phénoménologie cosmologique. Avec le § 3a de la *Sixième méditation phénoménologique* et, surtout, avec l'article *Monde et phénomènes*⁶⁹, Richir est à notre connaissance le premier à avoir entrepris une analyse détaillée de ce cours dans le monde francophone. De même, il est le premier à avoir entrepris une traduction des notes de recherche dont il est l'aboutissement : il traduit dans les numéros 15/16 de *Les cahiers de philosophie* le recueil de notes « Sur le concept phénoménologique de Monde (1930 et 1934) » (dont l'original est publié aujourd'hui dans *Phänomenologische Werkstatt I/II*) et « Esquisses pour l'écrit : Monde et concept du monde, une recherche théorique du problème (1935) » (dont l'original demeure aujourd'hui encore inédit).⁷⁰

Ce qui sollicite Richir dans *Monde et finitude* n'est pas premièrement la question de la méthode et de l'architectonique : il s'agit avant tout et surtout de la question du monde, qu'il considère « plus originelle que la question de l'être »⁷¹. Bien qu'elle ne soit pas au premier plan, la question de la méthode et de l'architectonique émerge néanmoins régulièrement dans la lecture richirienne de *Monde et finitude*. Dans le § 23 de la troisième section du cours, intitulée *Discussion non-métaphysique du concept de monde*, par exemple, l'attention de Richir est attirée par le passage suivant :

[...] nous ne nous comportons pas envers le monde de la manière la plus véridique si nous avons une vue d'ensemble la plus grande possible de l'étant ; mais si le Tout vibre (*schwingt*) à travers notre être-là, [...] si nous nous laissons saisir par le « ciel étoilé au-dessus de moi » et le « regard sur la haute mer ».⁷²

Comme Fink l'ajoute plus loin, le monde se phénoménalise véritablement lorsqu'il vibre (*schwingt*) en nous dans « le sentiment du sublime (*das Gefühl des*

⁶⁹ Cf. Richir M., « Monde et finitude », *art. cit.*, pp. 113–137.

⁷⁰ Cf. Richir M., « E. Fink – Sur le concept phénoménologique de Monde (1930 et 1934) et « Esquisses pour l'écrit : Monde et concept du monde, une recherche théorique du problème (1935) », in *Les Cahiers de Philosophie*, 15/16, 1992/93, pp. 71–88.

⁷¹ Cf. Richir M., « Monde et phénomènes », *art. cit.*, p. 113.

⁷² Fink E., *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 203: « [...] zur Welt verhalten wir uns nicht dann am wahrhaftesten, wenn wir einen möglichst großen Überblick über das Seiende haben; sondern wenn das Ganze durch unser Dasein schwingt, [...] wenn wir uns auslassen in der Ergriffenheit, die „der bestirnte Himmel über mir“ und der „Blick auf ferne Meere“ uns ins Herz schickt ».

Erhabenen) »⁷³ suscité par le ciel étoilé au-dessus de nous ou par le regard sur la haute mer. Par ce renvoi au moment kantien du sublime, Fink entrevoit selon Richir « une sorte d'époque phénoménologique-cosmologique »⁷⁴ : la mise en suspens « de toute chose ou de tout événement, de tout étant, en laquelle paraît, à travers l'épreuve de la mort, quelque chose comme le monde même »⁷⁵.

Fink ne pratique pourtant pas selon Richir cette époque phénoménologique-cosmologique jusqu'au bout. Bien qu'il repense la différence ontologique heideggerienne comme différence cosmologique et l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être comme éclaircie du monde, il demeure en effet encore tributaire de « la conception heideggerienne de la phénoménalité comme phénoménalité de quelque chose qui est »⁷⁶. Une réactivation conséquente du sens du sublime kantien l'aurait conduit au contraire selon Richir à remédier à cette « relative cécité architectonique »⁷⁷. En premier lieu, elle l'aurait amené à analyser les antinomies cosmologiques et, en général, la dialectique transcendantale autrement que dans les §§ 12-14 de *Monde et finitude*. Fink y aborde en effet la dialectique transcendantale à travers l'axe exclusif de la question du monde, comme si les questions de l'*ipse* et de Dieu avaient été réglées. Une réactivation conséquente du sens du sublime kantien aurait exigé au contraire que Fink écrive non seulement *Welt und Endlichkeit*, mais « en même temps, pour ainsi dire, *Selbstheit und Endlichkeit* et *Gott und Endlichkeit* »⁷⁸. L'étude de la reprise de la problématique des antinomies cosmologiques de la première *Critique* dans la problématique du sublime de la troisième *Critique* aurait en outre conduit Fink à reconnaître qu'« il y a là un véritable traitement phénoménologique de l'illusion transcendantale de la raison pure théorique »⁷⁹, qui rend l'illusion transcendantale indissociable des phénomènes comme rien que phénomènes. Enfin, cette réactivation du sens de l'illusion transcendantale aurait exigé une refonte de l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être heideggerienne comme éclaircie du monde indissociable de son illusion transcendantale.⁸⁰

⁷³ Fink E., *Welt und Endlichkeit*, op. cit., p. 203.

⁷⁴ Richir M., « Monde et phénomènes », art. cit., p. 113.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁰ Cf. *Idem* : « D'un point de vue kantien [...] la régression heideggerienne vers l'*Ungrund* d'où s'enlève le *Grund* de la fondation – régression admirablement reprise par Fink, depuis le monde comme existentiel jusqu'à l'*ek-stase* originaire rendant elle-même possible l'existential – a tous les caractères, moyennant un autre concept, distinct de la causalité, de l'enchaînement des conditions, de la régression du conditionné à l'inconditionné, sans que, jamais, chez Heidegger, cela ne donne lieu à une « Dialectique transcendantale », où serait, sinon réfléchi, du moins soupçonné, que la

C'est précisément ce que Richir cherche à mettre en œuvre dans *Monde et phénomènes* et dans le § 3a de la *Sixième méditation phénoménologique*, en prolongeant « le sens architectonique kantien, très aigu chez Fink dans la *Sixième méditation* [...] jusque dans Heidegger »⁸¹. Dans les termes du dernier paragraphe de *Monde et phénomènes*, intitulé *Monde, illusion transcendante et phénomènes*,

La question qui se pose est la suivante : la *Lichtung* [...] est-elle foncièrement distincte de l'illusion transcendante dès lors que l'illusion transcendante n'est plus à concevoir comme illusion transcendante d'étant ?⁸²

La possibilité de concevoir l'illusion transcendante autrement que comme illusion de l'étant découle ici de la remise en question richirienne de l'idée de cèlement (*Verbergung*) exposée par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Heidegger distingue en effet dans cet ouvrage deux modes de cèlement : le refus (*Versagen*) et le déplacement (*Verstellen*). En tant que refus, le cèlement est « le commencement de l'éclaircie (*Lichtung*) de l'éclairci (*Gelichtete*) »⁸³. Il est « le refus de l'étant dont nous ne pouvons encore dire rien d'autre que : il est »⁸⁴. En tant que déplacement (*Verstellen*), le cèlement a lieu au contraire au milieu de l'éclairci et consiste dans les « glissements, voilements, obscurcissements, masquages, dénégations de l'étant par de l'étant »⁸⁵. On ne saurait discerner selon Heidegger ces deux modes de cèlement avec certitude : le cèlement se cèle et se déplace lui-même. Il ne concerne ainsi pour lui que l'éclairci (*Gelichtete*) et non pas l'éclaircie (*Lichtung*) elle-même. Richir remet en question l'indistinction de ces deux formes de cèlement et, surtout, la limitation du déplacement à la seule sphère ontique : « est-on sûr que les 'phénomènes' du *Verstellen* n'aient lieu qu'avec des 'apparaissants' ? »⁸⁶

À travers l'épreuve phénoménologique du sublime, les phénomènes du *Verstellen* s'avèrent relever plutôt du monde au sens archaïque, sauvage et barbare. Ou encore, dans les termes de *L'origine de l'œuvre d'art*, que Fink reprend et radicalise dans *Monde et finitude*, ils relèvent de la Terre : le monde au sens cosmique. Alors qu'au monde au sens existentiel appartiennent les étants, au monde au sens cosmique appartiennent les *Wesen* sauvages ou concrétudes phénoménologiques.

Lichtung elle-même – et l'*Ereignis* – puissent à leur tour être une illusion transcendante de la pensée ».

⁸¹ *Ibid.*, p. 117.

⁸² *Ibid.*, pp. 132–133. Cf. aussi *ibid.*, p. 116.

⁸³ *Ibid.*, p. 128.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 130.

Avant d'intéresser l'étant, le cèlement au sens du déplacement (*Verstellen*) intéresse donc les *Wesen* sauvages ou concrétudes phénoménologiques. Richir parvient ainsi à un nouveau concept d'éclaircie (*Lichtung*) :

Si le champ phénoménologique, dans sa dimension immémoriale et primordiale, en prend les caractères de « monde » archaïque, sauvage, barbare, de phénomènes-de-monde agités de multitudes, de myriades de déplacements de leurs concrétudes phénoménologiques, il ne peut plus être milieu de *Lichtung* au même sens que celui de Heidegger. S'il y a *Lichtung*, c'est, encore une fois, celle, océanique, cosmique, panique, ou dionysiaque, du *sublime* [...].⁸⁷

S'il y a *Lichtung* il ne peut plus s'agir de l'éclaircie de l'être, mais d'une éclaircie du monde indissociable de son illusion transcendantale. En ce sens, pour Richir, « les phénomènes et la phénoménalité ne sont pas principalement 'comptables' de la question de l'être »⁸⁸.

Richir repense ainsi la distinction heideggerienne, puis finkienne entre Terre et Monde comme distinction architectonique entre, d'une part, le champ des phénomènes-de-monde et, d'autre part, le monde symboliquement institué. Comme il l'explique lui-même dans *Monde et phénomènes*,

Nous reconnaissons [...] dans la Terre, et dans l'« intuition » finkienne qu'elle est le monde au sens cosmique, tous les caractères de ce que nous avons repéré comme l'*inconscient phénoménologique*. Et dans le « monde » au sens heideggerien tous les caractères du monde en tant qu'il est symboliquement institué – et symboliquement codé – dans une culture. Heidegger, mais sans doute encore Fink, avec cette « intuition », ont été au plus près de « découvrir » les phénomènes-de-monde, au sens où nous l'entendons [...].⁸⁹

Dans la mesure où leur distinction est repensée comme distinction architectonique entre le champ des phénomènes-de-monde et le monde symboliquement institué, Terre et Monde sont cependant caractérisés par une « hétérogénéité bien plus abyssale que ne le soupçonnait Heidegger »⁹⁰. Il y a désormais entre la Terre

⁸⁷ Richir M., *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 377.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ Richir M., *Monde et phénomènes*, art. cit., p. 126.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 131.

(relevant du registre phénoménologique) et le Monde (relevant du registre symbolique) un « abîme infranchissable »⁹¹.

Conclusion

La confrontation avec la *Sixième méditation cartésienne* (dont Richir loue la clairvoyance architectonique) et avec *Monde et finitude* (dont Richir déplore la relative cécité architectonique) aboutit ainsi dans le § 3b de la *Sixième méditation phénoménologique* à une refonte de l'architectonique de la phénoménologie husserlienne. Nous en exposerons pour conclure les traits principaux, en les confrontant avec ceux de l'architectonique de la phénoménologie husserlienne selon Fink.

En premier lieu, l'architectonique de la phénoménologie ne relève plus pour Richir de l'ontologie. Par exemple, elle ne prévoit plus comme la *Disposition du « système de philosophie phénoménologique » d'Edmund Husserl* ébauchée par Fink en 1930 une distinction des niveaux de la phénoménologie pure (régressive, progressive, etc.) et des niveaux d'être (transcendental, mondain, etc.). Elle concerne au contraire le champ archaïque des phénomènes comme rien que phénomènes et leur phénoménalisation⁹² : d'une part, le schématisme phénoménologique (de langage et hors langage) et, d'autre part, le proto-ontologique (les *Wesen* sauvages de langage et hors langage). Ce n'est que par déformation cohérente ou, comme Richir le dira successivement, par transposition architectonique que le proto-ontologique bascule pour lui dans l'ontologique.

En deuxième lieu, l'architectonique ne semble plus pouvoir être définie chez Richir comme une systématique. Comme il l'explique dans le § 3b de la *Sixième méditation phénoménologique*, « l'architectonique [...] n'est pas un 'système' de l'esprit humain (Fichte, Hegel) »⁹³. Ou encore,

Il serait illusoire de croire que l'architectonique que nous déployons [...] doive se condenser en la saturation doctrinale d'un « système ».⁹⁴

⁹¹ Richir M., *Idem*. La distinction entre Terre et Monde est également centrale dans la phénoménologie a-subjective de J. Patočka, avec laquelle Richir se confronte (entre autres) dans la *Troisième méditation phénoménologique*. Sur la distinction entre Terre et Monde (ou Terre et Ciel) chez Patočka, cf. O. Stanciu, « Nature et monde naturel dans la pensée de J. Patočka », in *Alter* 26, 2018, pp. 47–64.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 318.

⁹³ *Ibid.*, p. 377.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 379.

L'architectonique des problèmes phénoménologiques ne peut se condenser en un système parce qu'ils demeurent fondamentalement des « problèmes à résoudre »⁹⁵ et même des problèmes qui « en un sens, ne seront jamais résolus »⁹⁶. D'une part, en effet, ils passent inaperçus. D'autre part, leur résolution demanderait « une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine »⁹⁷.

Si l'architectonique ne peut se condenser en la saturation doctrinale d'un système clos, ne peut-on cependant la rapprocher du système des horizons de travail ouverts ébauché par Fink dans la *Disposition du « système de philosophie phénoménologique » d'Edmund Husserl* et dans la *Sixième méditation cartésienne* ? Richir opère lui-même ce rapprochement au terme de la *Première méditation phénoménologique* :

[...] comme Husserl lui-même l'a toujours conçu, la phénoménologie est radicalement hétérogène au système ou à l'esprit de système – et s'il y a un « système » en elle, c'est seulement dans le sens où Fink lui-même l'avait remarquablement compris dans la *VI^e Méditation cartésienne*, c'est-à-dire au sens kantien de l'architectonique, qui n'implique aucune décision métaphysique – du moins en droit, dans la mesure où elle doit être, et rester une architectonique de questions et de problèmes en réalité *infinis*.⁹⁸

D'après ce passage, il faut entendre en phénoménologie le terme *système* au sens kantien de l'architectonique, réactivé par Fink dans la *Sixième méditation*, c'est-à-dire comme architectonique de questions et de problèmes infinis.

Si le système est à repenser en phénoménologie à partir de l'architectonique, Richir ne soutient cependant pas l'inverse (tout au moins, pas dans le même sens du terme *système*). Bien que l'architectonique finkienne soit sans nul doute au plus près de l'architectonique richirienne, cette dernière en est en effet une refonte et remet en question précisément son caractère systématique (fût-il ouvert). L'épreuve phénoménologique du sublime fait pour ainsi dire éclater la dimension systématique (fût-elle ouverte) de la phénoménologie : elle ouvre au champ phénoménologique comme *apeiron* phénoménologique et à une transcendance en fuite infinie, qui excèdent tout système possible. Richir déclare ainsi dans le § 3b de la *Sixième méditation phénoménologique* :

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Cf. Ibid.*, p. 23.

[...] si l'architectonique est un « système », c'est un système d'orientations, par surcroît variables selon la question ou le problème envisagés, mais d'orientations selon des axes symboliques.⁹⁹

Si l'architectonique est un *système*, elle ne l'est plus au sens du système des horizons de travail ouverts de Fink. Elle l'est au contraire en tant que système d'orientations : elle est le système d'axes symboliques qui, depuis l'institution de la langue philosophique, permet de s'orienter dans le champ phénoménologique (donc dans les problèmes phénoménologiques et dans la phénoménologie elle-même). Il ne s'agit cependant en aucun cas d'un système fixe de coordonnées : il varie au contraire « selon la question ou le problème envisagés »¹⁰⁰.

De cette manière, Richir opère par rapport à l'architectonique de Fink un troisième déplacement. Alors que chez Fink l'architectonique est surtout la systématique du savoir et des problèmes phénoménologiques, elle devient chez Richir avant tout une architectonique du champ phénoménologique (de langage, hors langage) et de sa distinction de l'institution symbolique de la langue. Dans cette architectonique refondue, la langue, le langage et le hors langage ne sont plus des « couches » (*Schichten*) intentionnelles, mais des « registres »¹⁰¹ : Richir distingue le registre phénoménologique (de langage et hors langage) du registre symbolique de la langue. L'architectonique richirienne se distingue en outre de toute « stratigraphie »¹⁰² des couches intentionnelles. Alors que dans cette dernière les couches les plus profondes sont les plus anciennes et les couches les plus superficielles les plus récentes, dans l'architectonique richirienne les couches sont sujettes à déformation (superposition, retournement, etc.) : « les couches les plus anciennes », par exemple, « peuvent passer au-dessus de couches bien plus récentes »¹⁰³. Ou encore, les registres architectoniques sont sujets à déformation ou transposition : l'institution symbolique des aperceptions de langue va de pair avec la transposition architectonique du schématisme phénoménologique de langage en potentialités d'aperceptions de langue. Cette refonte de l'architectonique se situe dans le prolongement de *Phénoménologie et institutions symbolique* (1988), où Richir présente l'analyse du champ phénoménologique comme une « géologie transcendantale »¹⁰⁴ de l'institution symbolique de la langue. De même que dans l'orogénèse les

⁹⁹ *Ibid.*, p. 378.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Cf. Richir M., *L'écart et le rien*, op. cit., p. 193.

¹⁰² Cf. *Idem.*

¹⁰³ Cf. *Idem.*

¹⁰⁴ Richir M., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988, p. 197, 198.

mouvements des plaques tectoniques sont à l'origine des chaînes de montagnes, le schématisme phénoménologique des phénomènes-de-monde (qui correspondent pour Richir à la Terre au sens heideggerien, puis finkien du terme) et le schématisme phénoménologique des phénomènes-de-langage sont en effet à l'origine de l'institution symbolique de la langue. La refonte de l'architectonique mise en œuvre dans la *Sixième méditation phénoménologique* et l'idée de géologie transcendantale exposée dans *Phénoménologie et institution symbolique* constituent enfin les prémisses de la redéfinition de l'architectonique comme tectonique que Richir entreprend à partir de *L'expérience du penser*¹⁰⁵. Dans *La refonte de la phénoménologie* (2008), par exemple, Richir la redéfinit comme « tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque »¹⁰⁶ :

L'architectonique comme *méthode* est donc une mise en ordre des problèmes et questions selon nos concepts qui, pour l'essentiel, sont des concepts philosophiques [...]. À cela doit correspondre, en principe, l'architectonique comme *tectonique* de la « chose » (*Sache*) même, à savoir comme mouvements, chevauchements, ruptures, failles, charriages, etc. de l'archaïque [...].¹⁰⁷

En ce sens, l'architectonique n'est plus simplement la « mise en ordre » des problèmes et des questions phénoménologiques, mais aussi et surtout une tectonique (au sens géologique du terme) du champ archaïque des phénomènes comme rien que phénomènes et du schématisme phénoménologique.

Stéphane Finetti est docteur en philosophie de l'Université de Toulouse II et de l'Université de Pise. Il a publié en 2013 *Riflessione e astrazione* chez *Mimesis* et en 2014 *La phénoménologie de la phénoménologie d'E. Fink et son problème directeur* chez Millon. Ses recherches actuelles portent sur l'itinéraire de pensée de Fink et sur la phénoménologie de la *phantasia* de Husserl, Fink et Richir.

¹⁰⁵ Cf. Richir M., *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996, pp. 57 : « Dans ce passage à travers le 'moment' du sublime, il y a remise en jeu, en profondeur, de l'*archi-tectonique* des rapports de la langue au langage – en tant que travail tectonique, qui 'cisaille' la langue en éclats intercalés de langage, de l'*arché*, pourtant toujours déjà perdue, de l'institution symbolique elle-même ». Cf. aussi *ibid.*, p. 64.

¹⁰⁶ Richir M., « La refonte de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 207.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 207–208.

L'APORIE ARCHITECTONIQUE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE RICHIRIENNE

FRANK PIEROBON

Abstract

Marc Richir has made innumerable mentions of architectonics in most of his major works. The very name comes from Kant's *Critique of Pure Reason* where it refers to an "art of systems" which status is rather elusive. Yet, the stringent systematicity of Kant's thought may give the feeling that it is nothing more than a monstrous theoretical construct, that which Marc Richir would denounce as *Gestell*. His fascination for architectonics nevertheless endures while he radicalises the dichotomy between the *Gestell* – a machine-like logical *automaton* – and a newly coined version of the Kantian sublime to locate the "phenomenon as nothing-but-phenomenon." Phenomenology, especially in Husserl's legacy, struggles to establish itself as a rigorous science and fails to acquire the required "transcendental theory of methodology" for doing so. Marc Richir, while tackling head on the same aporia in his *Phenomenological Meditations* (1992), hopes for a solution in promoting an utterly radicalised phenomenology solely concerned with nascent phenomena with no regard to epistemological concerns of methodology. I suggest that such aporia may prove indomitable as long as the phenomena which phenomenology undertakes to explore only exist as scriptural descriptions, i.e. as *text(s)*.

À partir des années 1990, Marc Richir s'empare de l'architectonique kantienne pour l'intégrer au sein de la démarche phénoménologique dont il propose une véritable refondation. Certes, dans sa reformulation richirienne, l'architectonique n'est plus ce que Kant y mettait, à savoir une méthodologie et un « art des systèmes », mais elle en conserve le mystère propre, dans la mesure où l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'en a finalement pas dit grand-chose tout en l'ayant constamment mobilisée à la fois comme instance critique et comme forme spécifique d'idéation. De Kant à Richir, le statut de l'architectonique, c'est-à-dire celui d'une doctrine ou théorie transcendantale de la méthode, demeure problématique,

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.20>

© 2020 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

comme en témoignent maintes pages de *La question d'une doctrine transcendante de la méthode en Phénoménologie*¹ ainsi que dans maintes pages de sa somme parue en 1992, les *Méditations phénoménologiques*². Pour résumer l'enjeu, le tout est de savoir si l'on peut ou l'on doit remployer l'architectonique comme méthode critique et formative de pensée pour la fonder comme « théorie transcendante ».

Est-il donc licite, d'un point de vue épistémologique de fonder l'architectonique avec de l'architectonique ? Et peut-on faire autrement ? De cette question semble dépendre le statut de la phénoménologie comme « science rigoureuse » selon le vœu de Husserl, avec une distinction nette entre ce qui relève *formellement* de la science et ce qui en constitue *matériellement* les objets possibles. Dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, la science moderne a suffisamment pris de consistance pour constituer en elle-même le paradigme de tout ce qui, à son exemple, se voudra rigoureusement scientifique, mais l'on demeure cependant persuadé que l'on peut procéder *a priori* et qu'il faut donc remonter au-delà de Hegel pour faire « retour à Kant », selon le slogan lancé par Eduard Zeller³, qui tire les leçons de l'échec de l'entreprise hégélienne à se fonder en science en surplomb de tout ce que la science réelle peut avoir produit dans le siècle. Un tel retour à Kant et à sa propre conception de la science comporte un risque majeur : en effet, toute l'épistémologie kantienne repose sur une conception archaisante de la science, qui reste inféodée au vénérable constructivisme géométrique euclidienne. Notre thèse⁴ à cet égard est que ladite conception, tout en restant valide, est bien trop pauvre pour rendre compte de la science moderne telle qu'elle s'est développée à partir de Newton. C'est une question de paradigmes, au sens kuhnien du terme : la géométrie euclidienne n'a rien perdu de sa valeur ; elle n'en est pas moins submergée par la nouvelle manière de faire des mathématiques qui est comparativement résolument plus abstraite et même logiciste. Cela peut expliquer qu'un mathématicien professionnel comme Edmund Husserl ait pu s'y tromper.

Le malentendu n'est pas sans conséquence parce que le constructivisme architectonique procède en droite ligne, semble-t-il, du schématisme géométrique :

¹ Paru dans le premier numéro de la revue *Épokhè* (pp. 91–125) que Marc Richir fondait en 1990 chez son éditeur J. Millon et dont le thème était le « statut du phénoménologique » : cet article est une analyse de la *Sixième Méditation cartésienne* d'Eugen Fink (trad. Natalie Depraz), qui elle-même portait sur la théorie transcendante de la méthode en phénoménologie.

² Richir Marc, *Méditations phénoménologiques – Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, 1993.

³ C'est le début du Néokantisme, avec en 1862, la fortune fabuleuse de ce mot d'ordre prononcé par Eduard Zeller lors de sa leçon inaugurale à l'Université de Heidelberg. Cf. entre autres, *Néokantismes et théorie de la connaissance*, (Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Cohn), Marc de Launay, Vrin, Paris, 2000.

⁴ Cf. notre *Kant et les mathématiques*, Paris, Vrin, 2002.

ce dernier est en effet tenu par Kant pour le paradigme de l'évidence et de la certitude sensibles et scientifiques, dans le droit fil des pratiques usuelles de son temps. Ensevelie par les avancées de la science moderne, l'ancienne géométrie ne peut plus lui servir d'emblème, ce qui a pour effet de rendre hermétiques les indications parcimonieusement données par Kant au sujet de sa propre architectonique. S'il s'agit d'architectonique, notre seul recours, ordinairement, est de nous référer à son résultat, à savoir l'organisation manifeste et puissamment systématique de l'œuvre critique, qu'aujourd'hui on est fortement tenté d'interpréter en termes exclusivement logicistes – « logico-eidétiques » dirait Marc Richir. En cherchant un peu pour déchiffrer ce qui justifie plus explicitement une telle systématité, on se heurte dans le texte à ce qui par contraste paraît relever d'un véritable coup de force : tout d'un coup, surgit une table des catégories, pour ne citer qu'un exemple célèbre entre tous. Radicalement opaque, cette mystérieuse table à quatre positions organisées selon une mise en page très particulière et depuis lors caractéristique se retrouve un peu partout dans l'œuvre critique sans que Kant s'explique efficacement sur son origine. On l'accepte telle quelle, par habitude et surtout de par un respect aveuglant pour la stature du grand philosophe. Dans ce contexte, on comprend mieux pourquoi Marc Richir a tendance à faire de l'architectonique kantienne un *Gestell*, une notion qu'il emprunte à Heidegger tout en l'amplifiant. Toutefois, ce qu'il pressent de l'architectonique ne cessera de le fasciner, mais c'est une chose de remarquer la systématité généralisée d'une pensée, une autre d'en maîtriser la méthodologie⁵ : c'est une aporie particulière, dont je ne pourrais pas

⁵ L'aporie est évidente : il faudrait pouvoir disposer de cet « art des systèmes » pour prouver son existence et cette situation, fort dialectiquement, est celle du Paradoxe platonicien du *Menon*. Et là aussi, on n'en sort pas : la solution donnée par Socrate au dit Paradoxe consiste tout d'abord en une *construction* géométrique – la duplication du carré – qu'il fait produire à un jeune esclave pour prouver le mouvement en marchant et établir en même temps que c'est bien la méthode qui ouvre à la connaissance, et non point quelque excellence naturellement visionnaire. Mais la difficulté rebondit dans la mesure où Socrate fait suivre l'exercice géométrique de son fameux mythe de la connaissance par réminiscence, qui semble justement généraliser ce don d'une vision eidétique qui aurait été aveuglée en venant au monde et puis recouverte. Un autre exemple, plus célèbre encore, est donné par l'articulation de l'allégorie de la caverne, elle-même un beau mythe, avec la Ligne, qui est un schème de division réitérée (cf. notre *Ceil solaire*, MetisPresses, 2015). L'architectonique kantienne est un art, et non pas en elle-même un faisceau d'informations érigées en système – et donc un *Gestell* – et comme tout art, cela s'apprend petit à petit. L'apologue de Thalès, pour illustrer comment l'on est passé, d'un coup, d'un savoir empirique à la connaissance transcendantale et *a priori*, illustre la difficulté : tout comme dans l'apprentissage d'une langue étrangère, le dé clic se fait au-delà d'un seuil de masse critique, quand tout d'un coup on se surprend à penser dans cette nouvelle langue. Les évidences des anciennes pratiques euclidiennes s'étant perdues, entre le dix-huitième siècle et nous, il faut alors produire une autre analogie pour illustrer ce à quoi ressemble l'architectonique pour quelqu'un qui la découvre : pour ce que cela vaut, je suggérerais ici le contrepoint si étroitement intriqué qui caractérise l'écriture de Jean-Sébastien Bach. Cette

déterminer si elle est le fait ou le symptôme de quelque chose propre à l'écriture richirienne, malgré la prolifération des emplois du lexique architectonique, jusque dans ses tout derniers textes, ou s'il s'agit là d'un nœud dont on pourrait dire qu'il est « objectif » et qui touche l'écriture philosophique en général – et que résolvait *sui generis* le vénérable constructivisme euclidien en une solution qui par la suite sera profondément reconfigurée par le formalisme algébrique inventé par Newton et Leibniz, avec le retentissement que l'on sait sur l'essor de la science moderne. Dans ce dernier cas, il faut en passer par une phénoménologie de l'écriture elle-même, au-delà d'une phénoménologie de ce qui est écrit ou décrit à travers elle.

Kant définit bien son architectonique comme une méthodologie mais cela laisse à peu près indécise, reconnaissons-le, la question de savoir quand celle-ci peut être mobilisée : elle entre en jeu pour autant qu'il y ait des Idées dialectiques dont l'entendement, avec sa seule logique pour méthode, ne peut venir à bout et c'est ainsi qu'elle se révèle un instrument « critique » particulièrement efficace. Mais il y a beaucoup plus, dont Kant ne dit pas grand-chose : la méthode architectonique n'est pas que critique, et au-delà de la possibilité qu'elle offre de considérer les rapports entre les Idées au lieu de se laisser capturer par elles, cette méthode est une Idéation et plus exactement une diagrammatique, c'est-à-dire, comme il l'écrit à Reinhold, une *Vorzeichnung*⁶, un terme qu'il est à peu près impossible de traduire : on hésite entre esquisse préparatoire, ébauche, grille, gabarit, patron (dans le langage de la couture), etc. Le rapprochement s'impose avec les anciennes pratiques de la géométrie euclidienne, dont on a tout oublié aujourd'hui mais qui au dix-huitième siècle régnaient dans les sciences exactes. Et cette évidence que l'on a oubliée – et que Kant pourtant considère comme allant de soi – est qu'en géométrie l'objet *construit* de la connaissance est intimement articulé à l'objet *donné* du phénomène. La grande difficulté du jugement synthétique *a priori* est dans cette articulation miraculeuse entre l'acte même de la *construction*, qui est l'évènement d'un *faire* pourtant empirique et subjective, et l'inscription de tout autre chose, pourtant elle aussi empirique et subjective, à savoir le phénomène *donné* au sein de la connaissance transcendantale *a priori* du phénomène, c'est-à-dire de la

configuration générale dans les formes symboliques (je pense ici à E. Cassirer) et qui prévalaient au début du dix-huitième siècle, pourrait bien être commune, en amont, à l'architectonique kantienne et à son équivalent dans le style de la musique sérieuse et savante, mais il faut aussitôt faire la remarque que de profondes mutations dans les paradigmes commençaient déjà à se faire sentir dans les années 1730–1740 et ces remarques doivent rester floues, je le regrette, pour ne pas distendre davantage le cadre imparti de cette communication.

⁶ Cf. notre analyse de la *Vorzeichnung* kantienne (*La genèse de la Critique kantienne de la faculté de juger, Kants Ästhetik*, Herman Parret ed., Berlin, W. de Gruyter Verlag, 1998). L'expression se trouve dans sa lettre à Reinhold (*Correspondance par Immanuel Kant*, Gallimard, 1991, pp. 307–310).

science mathématique et c'est cette grande difficulté-là que l'apologue de Thalès devait éclairer...

L'architectonique, si elle peut être interprétée par *analogie* au départ de la géométrie, en diffère par cela qu'elle ne dispose pas comme elle de la matière des intuitions *externes* ; il s'ensuit que la méthode architectonique, dans les modalités de son *faire* propre – par exemple l'attention portée aux symétries entre thèse et antithèses – ne peut être qu'heuristique : si schématisme il y a, ce sera celui des Idées et non, plus classique, celui des concepts⁷, ce par quoi il y a connaissance sensible. Tout comme l'énoncé du théorème de Pythagore ne laisse rien deviner du procédé constructif dont il procède, la méthode architectonique produit un résultat, c'est-à-dire en fait la totalité de l'œuvre critique, qui en retour n'en laisse rien deviner, malgré de troublantes symétries que l'on congédie ordinairement comme autant d'artifices ornementaux. C'est bien *logiquement* qu'on lit la *Critique de la raison pure*, parce que *prima facie*, nous avons cette habitude bien ancrée de tout réduire à du fait, de l'information ou quelque raisonnement « logique ». Quand bien même la facture du concept kantien procéderait d'une *Vorzeichnung*, l'on ne peut pas imaginer qu'il puisse être autre chose qu'un concept pensable par l'entendement, c'est-à-dire analytiquement.

C'est un point sur lequel nous avons maintes fois insisté sur nos propres travaux : rien ne transparait dans un concept de ce qui en aura constitué l'évènement de sa genèse. De surcroît, le concept logique n'est possible que pour autant que son origine en a été perdue. Cette perte-là confère au concept et au logico-eidétique une allure de *Gestell*, qui tient tout seul en l'air. Il s'ensuit que l'architectonique ne pouvait pas, chez Richir, ne pas produire une fascinante tension entre ce qui, d'elle, donne à penser – mais sans espoir de conclure jamais en un système clos – et ce qui, dans l'œuvre kantienne, se propose comme un système abouti, à l'origine définitivement perdue. En effet, que cela donne à penser ouvre au thème du sens-se-faisant, essentiel chez Marc Richir et c'est le mouvement même de la pensée qui se donne et se vit par là même, mais il n'est pas possible de remonter du résultat logico-eidétique à ce qui l'a rendu possible, et par conséquent c'est la phénoménologie qui s'en trouve asphyxiée. Kant ne se préoccupe pas de phénoménologie, parce qu'il veut fonder non seulement la science (dont la fondation est donnée par le *fait* même de la science géométrique) mais aussi la métaphysique, tandis qu'à la géométrie se substitue l'architectonique et qu'il peut se dire assuré de pouvoir remettre la métaphysique sur la « voie sûre » de la science.

⁷ Cf. notre thèse publiée en deux volumes par Marc Richir dans sa collection, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* et *Système et représentation*, Grenoble, Millon 1990 & 1993.

Faute de saisir la spécificité du constructivisme euclidien et son rôle dans la pensée kantienne, fort difficiles à établir au demeurant, les constructions architectoniques semblent devoir implorer dès qu'on les traite comme « logico-eidétiques », comme le fait Marc Richir dans ses écrits des années 1990. Parce qu'il radicalise l'architecture kantienne pour y diagnostiquer un *Gestell* logiciste dès lors qu'il ne peut en sonder la puissance poétique, il ne peut éviter de radicaliser tout autant à l'extrême la phénoménalité du phénomène qu'il absolutise du côté de son inépuisable indéterminité⁸. Les rôles sont ainsi distribués : le *Gestell* est maléfique et, par conséquent, le phénomène saisi dans son originalité sera à proportion bénéfique. Ce geste compensatoire l'amènera ainsi à faire du philosophème kantien du sublime non pas un moment exceptionnel de déliaison à travers lequel transparaîtrait *in fine* notre dimension spirituelle et intelligible, mais le moment originaire et fondationnel du phénomène dans son apparaître originaire. La place manque ici pour étayer à même les textes cette observation et il nous faut simplement retenir cette proposition : par ce mouvement commun d'amplification et de radicalisation, advient pour Marc Richir une dualité articulée entre, d'un côté, le *Gestell*, comme ce qui, en se refermant sur lui-même, emprisonnerait la pensée dans un cerclage où elle tournerait indéfiniment en rond, et de l'autre, le *Sublime*, comme ce qui se tiendrait au-delà de toute reprise possible du phénomène en un concept. La conséquence est que le phénomène se perdrait toujours déjà en son concept, scientifique ou empirique, et que la phénoménologie, dans ces conditions, se verrait toujours déjà spoliée de son objet, le phénomène. Il s'ensuit une aporie proprement architectonique et c'est ce que nous allons maintenant examiner.

* * *

L'expression d'« aporie architectonique » revient avec insistance comme ce motif principal de la *VIème Méditation phénoménologique* qui se présente à la fois comme une problématisation générale de la question d'une théorie transcendantale de la méthode, dont l'origine kantienne du concept est clairement reconnue et comme l'analyse critique de ce même philosophème tel qu'il est déployé par Eugen Fink dans sa propre *VIème Méditation cartésienne*, dans le sillage de celles données par Edmund Husserl. L'expression d'« aporie architectonique » est elle-même aporétique : s'agit-il en effet d'une aporie telle que la méthode architectonique permet

⁸ « On ne comprendra jamais rien à la phénoménologie, telle est notre thèse, tant que l'on n'aura pas compris que ce qui fait la phénoménalité caractéristique du phénomène est toute la dimension d'indéterminité et de non-donation qu'il y a en lui » Richir M., *Méditations phénoménologiques...*, *op. cit.*, p.14.

de l'identifier et, on l'espère, la résoudre, ou bien d'une aporie que le recours même à la méthode architectonique susciterait ? La référence à Kant, omniprésente tant chez Fink que chez Richir, ferait pencher du côté de la première version : une méthodologie architectonique existe, puisque Kant non seulement la thématise mais encore l'emploie dans toute son œuvre critique. Toutefois, dans la mesure où Marc Richir conteste des énoncés fondamentaux proposés par Fink, en divergence notable d'avec Husserl, c'est le surplomb méta-transcendental d'une instance similaire au logico-eidétique, qui est contesté : comment, en effet, peut-il y avoir une logique de la logique, puisque celle-ci ou bien en serait trop distincte ou bien, de s'en rapprocher, finirait par implorer en elle ? La même question concernerait l'architectonique kantienne dans la mesure où on la réduirait à un méta-système, laissant perdre son caractère constructiviste et critique.

La référence à Kant et à son architectonique est, elle aussi, aporétique : l'exposé qu'il donne de son « art des systèmes » est bien mince et offre peu de prise au type de lecture analytique en faveur dans la philosophie d'aujourd'hui, qui consiste à discuter ce qu'un auteur aura explicitement énoncé et de s'y limiter. La situation est tout autre ici : ce qu'il y a de proprement architectonique est l'œuvre critique tout entière, ce qui requiert une tout autre lecture qui, sans délaisser pour autant le détail des textes, doit en considérer l'ensemble en tant qu'il fait système. Cela étant, l'architectonique comme *méthode* plutôt que comme concept doctrinal – et par conséquent plutôt du côté synthétique d'un analogue de la *Konstruktion* que du côté analytique du concept traité, comme le dit Kant, « analytiquement » – se laisse plus aisément identifier à l'occasion de problèmes classiques dont la simple logique (et *a fortiori* la simple imagination) ne pouvait venir à bout : la *méthode* consiste alors à abandonner toute image et toute information associées au concept étudié pour se rendre sensible à la régularité éloquente que ce dernier, *recontextualisé*, manifeste au sein de la topique où il est positionné. Le cas le plus patent est celui de la solution des *Antinomies* dont les thèses et antithèses respectives sont disposées en vis-à-vis dans la mise en page, un procédé exceptionnel en philosophie.

Répetons-le, toute l'œuvre critique est, *par son fait même*, le meilleur exposé dont on puisse disposer de l'architectonique. Il en va de celle-ci comme du constructivisme euclidien dont Kant s'inspire massivement : la *Konstruktion* est un procédé de production de l'idéalité et non l'idéalité elle-même. Le glissement de l'un à l'autre participe d'une cécité inhérente à la pratique de la philosophie, ce que dénonce Kant en la comparant à celle du géomètre⁹ : tout se passe en effet comme si l'analyse que le philosophe limite au concept dont il s'est emparé

⁹ Kant Immanuel, *Critique de la raison pure (CRP)*, A717/B745, p. 1300.

constituait l'alpha et l'oméga de toute sa pensée. Ce serait s'aveugler aux autres formes de pensée, à commencer par celles qui sont propres à la recherche fondamentale en science ou encore à la création proprement artistique. Que l'architectonique dans ce type de lecture reste le scotome de la réflexion philosophique, il faut déjà en faire le reproche à Kant lui-même, de par la « prudence »¹⁰ dont il s'explique, et il faut ensuite invoquer les changements de paradigmes qui se sont produits au siècle des *Lumières* à partir de la révolution newtonienne ; à cela s'ajoute la divergence, croissante aujourd'hui, entre les cultures scientifique et philosophique. Toutefois, ces observations vont au-delà d'une simple mise au point sous l'horizon de l'histoire des idées scientifiques : ce glissement inévitable de la méthode de production au savoir qu'elle permet de produire est un problème général, en philosophie, qui affecte la démarche phénoménologique en son cœur. Je voudrais en effet suggérer que le grand souci de Marc Richir dans le déploiement de sa propre pensée aura été de se garder de tels glissements et de se tenir toujours déjà au plus près de la production du sens – le sens-se-faisant – à ceci près que cela l'amène à congédier toute idée de méthode parce qu'il craint qu'elle bride la pensée et la formate irrémédiablement dans l'évènement même de son surgissement. C'est ainsi que Marc Richir dénonce chez Fink l'ambition de disposer, par une « théorie transcendantale de la méthode », d'un concept directeur de la méthodologie : cela procéderait, écrit-il, d'une « subreption transcendantale »¹¹ et c'est autour de cette expression, d'origine manifestement kantienne, de son concept et de ses conséquences, que nous voudrions étayer notre diagnostic d'une aporie architectonique que Richir prête à Fink et à laquelle lui-même ne peut pas échapper.

Au fond, il ne s'agit de rien d'autre que de l'épineuse question d'une « théorie transcendantale de la méthode » qui forme le propos de la *VIème Méditation cartésienne* d'Eugen Fink et dont Marc Richir donne une analyse dans son texte déjà cité de la revue *Épokhè* et dans ses propres *Méditations phénoménologiques*. La filiation est évidente entre les *Méditations métaphysiques* de René Descartes, la réécriture qu'en propose Husserl avec ses propres *Méditations cartésiennes* que Fink s'emploie à compléter et ces *Méditations phénoménologiques*. Dans ce contexte d'inspiration clairement cartésienne, la « théorie transcendantale de la méthode »

¹⁰ Cf. *CRP*, A242 trad. p. 974 : « ...la raison de cette prudence est encore plus profonde, à savoir que nous ne pouvions définir les catégories, quand bien même nous l'aurions voulu ». La table des catégories est certainement l'artefact le plus probant de la méthode architectonique comme étant le véritable schème de production de l'œuvre critique.

¹¹ Marc Richir, dans les années 1990, usa beaucoup de cette expression : cf. Cf. Richir M., *Méditations phénoménologiques...*, *op. cit.*, pp. 376s., et Jan Patočka : *philosophie, phénoménologie, politique* (Millon, 1992), p. 105, notamment dans la critique radicale qu'il fait de la conceptualisation husserlienne du *cogito* et dont il dit qu'elle est entachée d'une « subreption transcendantale ».

constitue une dissonance, de par l'écart entre la thèse du *cogito*, reprise par Husserl et sa réfutation par Kant. L'aporie commence là : Descartes fonde le sujet pensant là où Kant s'évertue à produire la fondation de la science hors-sol, pour ainsi dire, c'est-à-dire sans en passer par le socle du phénomène et/ou celui du sujet pour lequel il y a phénomène : c'est une fondation sans ontologie, ce qui ne laisse pas de troubler la pensée en son bord réaliste, qui veut conjoindre l'évidence empirique et la certitude scientifique dans le sujet pensant ou à défaut dans la positivité du phénomène toujours déjà conceptualisé. La solution kantienne consiste à faire reposer les certitudes de la science sur la connexion intime entre l'intuition et le concept, non pas à même le phénomène *donné* mais à partir de l'objet *construit*. Le fait qu'il y ait de la science *a priori*, c'est-à-dire en fait de la géométrie, constitue le point de départ exprès que Kant illustre avec le philosophème si célèbre de sa « révolution copernicienne » : ce que nous connaissons *a priori*, c'est ce que nous avons forgé de toutes pièces, et cela ne signifie pas que nous avons également inventé ce que nous en connaissons *a posteriori*. Dans un raisonnement simplement logique, où tout commence et finit dans l'entendement (hors sensibilité et hors raison), cela paraît insensé parce que le constructivisme mathématique ne peut aucunement être entendu et tous les résultats qui constituent la science en général paraissent immédiatement logiques.

Le constructivisme géométrique ne se manifeste que pour autant que l'on *fasse* effectivement de la géométrie : c'est par la *construction* du concept que se produit ce miracle impensable d'une connexion intime et puissante de l'intuition et du concept, dont tout, chez Kant, dépend quant à la fondation de la science mathématique et, il l'a longtemps espéré, de la métaphysique. Ce premier constructivisme, dans la sensibilité, présente quelque analogie avec un second constructivisme, dans la raison – c'est l'architectonique – ce qui peut induire en erreur, car l'architectonique comme méthodologie de la pensée ne bénéficie d'aucun des avantages de la géométrie : il n'y a pas d'intuition à proprement parler au niveau de la raison. En tout état de cause, la fondation ontologique via le *Denkenexperiment* cartésien du *cogito* cesse de présenter quelque intérêt : tout se passe avant et après. *Avant*, dans la construction du concept, avec sa puissance d'évidence épistémologique, et *après*, par la réorganisation *critique* des productions de l'entendement auxquelles se mêlent inévitablement et naturellement, nous dit Kant, des illusions, c'est-à-dire des formes vides qui « paraissent » pleines. Ce rôle d'instance *critique* est ce par quoi l'architectonique peut être appréhendée pour elle-même, notamment par l'originalité et la puissance des solutions critiques desdites illusions transcendantales. Au-delà de cette première fonction, l'architectonique peut être conjecturée

comme cette méthode *poiétique* qui aura permis d'identifier et d'organiser les éléments de la *Critique*.

Ce rappel nous permet, je l'espère, de mieux comprendre où une aporie architectonique peut venir se loger, que cela soit chez Fink sous le regard de Richir, ou chez Richir sous le nôtre. Tout commence avec le diagnostic d'une telle aporie, posé par Kant chez Descartes, à laquelle répond la célèbre *Réfutation de l'idéalisme* ; une « théorie transcendantale de la méthode », faute de tenir compte de la possibilité de construire synthétiquement un concept au lieu d'en disposer à des fins simplement analytiques, devra s'échafauder tant bien que mal sur une juxtaposition entre intuitions et concepts, malaisée car sans solution de continuité. De ce fait, ou bien tout implose dans un logicisme hégémonique, ou bien tout explose dans une divergence que rien ne peut freiner, entre intuitions – le phénomène en tant que « rien-que-phénomène » – et concepts – le « logico-eidétique ». Dans le premier cas, nous retrouvons le constat posé par Richir à l'encontre de Fink, et dans le second, l'éclatement du champ du pensable, entre la chose bonne à penser et une pensée qui est elle-même dialectiquement tendue entre une menace d'imploser et celle de se soutenir, égale à elle-même, en s'enfermant en elle-même, et donc, par conséquent, entre le *sublime* comme phénomène originaire dans son indépassable indéterminité, et le *Gestell* comme système ultime de déterminations qui laisse perdre totalement ce qu'il y a de vif et de vivant dans le phénomène.

Dans maintes pages, cette arborescence de possibles se rétrécit jusqu'à une logomachie en laquelle, pour la sauver, il convient de radicaliser la phénoménologie, et du même geste, de radicaliser ce qui est son *autre*, à savoir le « logico-eidétique » dont l'emblème lui-même radicalisé serait donc le *Gestell*, une pensée qui ne pense plus, toute occupée à ressembler à son reflet. Quel est donc le problème, en définitive, et plus précisément, où se loge une éventuelle aporie qui serait architectonique ? C'est sur ces questions que nous nous proposons de conclure cette communication.

* * *

L'aporie naît de ce que l'on a négligé, comme l'écrasante majorité des commentateurs de Kant, à partir de Bolzano et même de Fichte et de Hegel, la spécificité de la science *a priori* par rapport à la logique formelle : répétons-le, si le dol est grand, il n'en est pas moins excusable, car toute l'histoire des idées scientifiques qui lui est postérieure parle contre le paradigme adopté par Kant, et disqualifiant son épistémologie, dont nous avons dit que sans être invalidée par le développement scientifique, celle-ci est bien trop faible et frustrante pour en rendre compte et surtout

pour fonder la science, selon le projet exprimé de l'œuvre *critique*. La métaphysique s'en trouve orpheline et désemparée, on le sait, et la critique opérée par Kant de la métaphysique détruit non seulement toutes les illusions passées mais aussi tous les espoirs futurs. Reste une tentation à fétichiser les vestiges, raison pour laquelle Richir cible assez souvent Kant dans sa critique de la propension de tout « logico-eidétique » à prendre idéologiquement une teinture de *Gestell*. Est-ce que cela intéresse la démarche phénoménologique telle que Richir la conçoit ? – Absolument pas, dès lors que la phénoménologie, malgré Husserl, abandonne ce terrain et délaisse la tâche de « fonder » la science. Que reste-t-il alors, qui l'intéresserait chez Kant ? – À peu près tout, parce que cette conception d'une articulation, via l'activité de « construction du concept », entre la réalité empirique et l'idéalité transcendante, demeure au cœur de notre propre « attitude naturelle », et, confusément il est vrai, on comprend mieux, en mesurant la portée d'une telle observation, l'intérêt soutenu que Richir porte à la notion éminemment kantienne de schématisme. Certes, si l'on cesse de faire porter toute notre attention sur le statut de l'idéalité transcendante – dans une perspective de fondation de la science – pour revenir à ce qui est la tâche de la phénoménologie, à savoir la constitution de la réalité empirique – c'est-à-dire en termes plus contemporains, le phénomène comme donation – l'on voit mieux l'intérêt que le kantisme, réécrit et réinventé autant que l'on voudra, continue à présenter pour la démarche phénoménologique.

L'articulation entre réalité et idéalité, en dehors des solutions constructivistes kantienne, ne peut que de sombrer dans une torsion dialectique de plus en plus violente. Nous ne faisons pas allusion uniquement aux vastes horizons métaphysiques que la *Dialectique transcendante* s'emploiera à déconstruire : cette torsion vient affecter le phénomène en tant qu'il est réduit à lui-même et le fera osciller entre une indéterminité originaire, profonde, irréductible sous peine de mutilations, et une détermination qui le déterminera toujours déjà trop, jusqu'à l'étouffer sous le concept qui le nomme.

Une aporie massive menace ainsi la démarche phénoménologique, quelle qu'en soit la radicalité. Pourquoi cela ? Parce que cette phénoménologie n'existe qu'à l'état de *textes*, avec ceci de particulier que l'*acte même d'écrire*, c'est-à-dire de forger, à nouveaux frais, un sens qui par « nature » échappe toujours déjà à la tautologie symbolique de l'égal-à-soi-même, produit un *texte* qui n'est lisible qu'à concurrence de la fermeté de sa tautologie symbolique. Quelle autre possibilité pour lui échapper que d'écrire contre l'écriture, ce que fait Richir, en pleine conscience semble-t-il ? L'acte d'écrire est pris lui-même dans ce dilemme décrit plus haut, dès lors qu'il constitue l'évènement du sens-se-faisant et qu'il s'oppose au texte par-là produit, lequel texte ne se soutient que par les effets de tautologie

symbolique qui le rendent *lisible* par autrui. Tandis que le sens-se-faisant ne peut guère se démêler du pôle « intuition » dudit dilemme en tant qu'évènement de l'écriture – ce qui se passe phénoménologiquement lorsqu'on est *denkend-schreibend*, selon l'expression d'Iso Kern à l'endroit de l'écriture de Husserl –, le texte, prenant la place du « concept » laissée ainsi vacante, présente symétriquement tous les signes d'opacité propre au *Gestell*. Le problème est qu'il faut en passer par le *texte*, et payer le prix de ce qu'il est ce discours privé de son père comme Jacques Derrida le décrivait, à savoir cet *automaton* nécessaire à la collaboration d'un lecteur et d'un auteur, qui par contraste sont d'emblée contingents et dérisoires.

La confusion s'installe aussitôt entre un phénomène qui toujours déjà paraît se donner à nous sans que nous soyons sensibles à la part que nous y prenons pour le faire advenir, et ce sens-se-faisant dans l'écriture qui traite dudit phénomène, une écriture éminemment poétique qui a pour effet de se donner pour exclusivement universelle, comme si elle était la seule écriture possible : je vise non seulement l'écriture formelle scientifique (ou encore la notation musicale, dont la phénoménologie propre est riche d'enseignement) mais aussi, la revoilà, l'architectonique dont le constructivisme propre, *pour Kant*, s'articule architectoniquement au constructivisme géométrique par lequel il s'explique la possibilité même d'une science, c'est-à-dire d'un jugement synthétique *a priori*.

C'est ici que renaît une tout autre aporie, une de plus, que la pensée kantienne permet aisément d'éclairer : d'un côté, l'on a inévitablement tendance à différencier trop radicalement entre sens *donné* et sens *produit*, le premier assigné au phénomène, et le second, à ce que l'on est capable de créer, sans pouvoir décider *a priori* si le résultat en sera une fiction ou un concept scientifique ; de l'autre côté, l'on a symétriquement tendance à amalgamer entre donation et production, le sens-se-faisant s'alimentant tout autant du phénomène appréhendé en *lui-même*, s'il se peut, et des multiples synthèses subjectives et même objectivantes qu'implique cette perception *nôtre* que l'on peut en avoir. L'aporie dont il est question ici consiste à passer subrepticement de l'un à l'autre côté, n'étant capable ni de différencier principiellement donation et production, ni d'en empêcher l'implosion réciproque lorsqu'on veut faire valoir qu'elles s'articulent l'une à l'autre. Cette aporie est spécifiquement celle de la pratique de l'écriture, comme soutien et médium de la pensée, dans le contexte de la démarche phénoménologique, une aporie que je puis rendre plus claire en posant cette question : est-ce vraiment la même chose de décrire ce que l'on va faire et de faire ce que l'on a décrit ? Est-ce que la phénoménologie, dans sa dimension de polygraphie universitaire qui finit par vivre de sa propre vie, a encore quelque chose à voir avec le « phénomène » – si tant est que l'on prenne encore au sérieux l'impératif de faire « retour

aux choses elles-mêmes » selon la *motto* husserlien – ce phénomène dont elle ne cesse de produire l'écriture ?

L'œuvre, immense et océanique, de Marc Richir enjambe en tous sens cette ligne de démarcation aporétique, parce que l'indéterminité avouée et même promue avec véhémence de son objet, le phénomène, interdit que l'on puisse en produire le fin mot : il s'ensuit un travail d'écriture infini et plus exactement indéfini, en démultipliant les zigzags dont la notion méthodologique est, elle aussi, empruntée à Husserl. L'indéterminité du phénomène, posée en principe, contamine l'écriture qu'il en produit et l'aporie surgit dans toute la clarté désirable dès que l'on demande ce qui conjoint et qui différencie à la fois le phénomène et son écriture possible. Deux solutions, du côté de la phénoménalité, comme du côté de l'écriture elle-même, nous apparaissent envisageables : la première consisterait à assumer pleinement le fait que la démarche phénoménologique en passe toujours déjà par une écriture dont la phénoménologie propre devrait être interrogée pour elle-même, sous peine d'en constituer l'*impensé* avec ce risque de laisser le discours phénoménologique dériver à sa propre tendance d'écrire-pour-écrire et la seconde accepterait heuristiquement la nécessité d'une instance critique, justement pour démêler ce qui s'écrit de l'écriture et ce que l'on écrit d'un phénomène posé en dehors de toute écriture. Et cela nous ramène sur le terrain d'une théorie transcendantale de la méthode, dont Marc Richir subvertit le principe, comme si cette instance tierce et critique devait nécessairement ressortir à une ambition de science absolue et dogmatique, dont il sait, comme tout un chacun, le caractère illusoire et dialectique, et comme si la méthode ne pouvait être entendue autrement que dans une atmosphère logiciste. L'on comprend qu'il se cabre, opposant dialectiquement – et l'aporie dont nous traitons ci-dessus y transparait – une impossibilité qui se donne pour savoir ultime, à « l'esprit propre de la phénoménologie », c'est-à-dire à un *Geist*, au double sens d'esprit et de fantôme.

...ou bien il y a une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie, mais non-phénoménologique, ou bien il n'y en a pas dans l'exigence de rester fidèle à ce qui, en amont de la systémativité husserlienne, dans le style de ses problèmes et de ses questions, est l'esprit propre de la phénoménologie.¹²

En d'autres termes : d'un côté, le *Gestell*, dans le fantasme d'une légalité qui prédéterminerait à la manière d'une table catégorielle la matière et le travail de la

¹² Richir M., « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », in : *Epokhè : Le statut du phénoménologique*, Grenoble, Millon, 1990, p. 118.

phénoménologie ; de l'autre, une homéostasie philosophique qui se réglerait sur l'indéterminité du phénomène, approchée via une réécriture assez radicale du philosophe kantien du *sublime*. La position architectoniquement symétrique à une telle dichotomie radicalisée – ou bien la méthode se substitue à l'esprit, ou bien l'esprit se contente de lui-même en guise de méthode – serait celle d'une position médiane, relativisée et toujours déjà fluctuante, celle d'un « un maximum qui soit permis... ». C'est la solution de compromis que Marc Richir explicite comme étant celle qu'il aura adoptée à travers l'ensemble de ses monumentales *Méditations phénoménologiques* : un petit peu mais pas trop d'architectonique, dont le concept opératoire s'est dégradé en « institution symbolique » :

Toute l'architectonique que nous avons élaborée et dégagée dans ces « Méditations » n'est donc, en réalité, rien d'autre que *le maximum qui soit permis à la philosophie*, à l'institution symbolique de sa langue, *eu égard aux problèmes et aux questions de la phénoménologie*, celle-ci servant donc d'instance critique à l'usage de la langue philosophique.¹³

L'instance tierce et « *méta* » de la démarche phénoménologique, qu'on attendait soit d'une méthode en général (dont il faudrait la théorie transcendantale), soit d'une architectonique en particulier (dont il faudrait comprendre le concept) se trouve *de facto* dissoute dans l'institution symbolique de la philosophie, la phénoménologie lui servant en retour d'instance critique, moyennant un renversement remarquable : l'architectonique se trouve alors reléguée à quelque effet de surface, semble-t-il, propre à la tradition philosophique. Une page plus loin, Marc Richir ne peut plus éviter le résultat obligé d'une telle situation, qui, inévitablement, opère une divergence irréconciliable entre la philosophie et la phénoménologie, l'une servant à l'autre d'instance critique instable, faute de lieu tiers et surtout faute d'une pensée du lieu philosophique, c'est-à-dire d'une véritable architectonique. Il s'ensuit une conclusion qui, par-delà l'élégance rhétorique de sa présentation en chiasme, expose crûment l'aporie architectonique dont nous avons fait notre propos, à savoir qu'on a le choix entre une phénoménologie vraie mais muette, ou une philosophie qui parle, mais qui n'a rien à dire :

...l'architectonique que nous proposons des problèmes et questions de la phénoménologie, tout comme ce que nous avons déployé dans ces « Méditations » n'est rien d'autre, tout à la fois, en un chiasme, que la philosophie à l'épreuve de la phénoménologie et la phénoménologie à l'épreuve de la philosophie. Il n'y a pas de phénoménologie

¹³ Richir M., *Méditations phénoménologiques...*, *op. cit.*, p. 378 (nos italiques).

« en soi », sinon comme philosophie, mais alors elle est muette, tout comme il n'y a pas de philosophie « en soi », sinon détachée de toute expérience, mais alors elle est « bavarde », autant que peut l'être tout *Gestell* symbolique, qui se répète aveuglément lui-même à l'infini.¹⁴

Le chiasme, remarquons-le, est déjà une figure architectonique qui s'attache à la configuration symétrique-inverse de deux énoncés rapportés l'un à l'autre. Passer de ce que les énoncés racontent, chacun de leur côté, à leur relation formelle qui émerge à l'occasion de leur rapprochement, c'est non seulement faire de l'architectonique, mais c'est aussi produire une instance *méta*, qui peut fonctionner comme une méthodologie à partir du moment où l'on décide de s'y rendre constamment attentif. C'est là qu'il nous faut être conséquent : l'on ne peut faire d'observations « architectoniques » qu'en acceptant que tout texte, parce qu'il est un texte, se présente comme un *Gestell* granitique, qui « se répète aveuglément... à l'infini », ce qui était chez Kant le cas des thèses et antithèses dialectiques. Cette opacité-là est requise pour que des figures architectoniques en transparaissent et pour ce faire, il faut lâcher prise sur l'émotion que procure le sens en surgissant et cesser d'en faire l'unique marque phénoménologique recevable. Le chiasme repéré par Marc Richir a l'élégance d'une formule finale, mais elle n'est produite que par la radicalisation de ce qu'elle articule, *sublime* et *Gestell*, alors que tout le travail de la pensée, phénoménologique ou autre, procède par oscillation, variation et même zigzags entre l'émotion propre à la pensée dans son surgissement et qui risque de l'éblouir et les figures architectoniques qu'elle produit malgré elle dans ce qui se pétrifie comme texte et qui risque de l'aveugler. Or l'on sait, depuis au moins Platon, que l'on peut s'aveugler par excès de lumière comme de par son absence.

Frank Pierobon wrote his PhD dissertation in the *Université Libre de Bruxelles* in 1990 under the supervision of Marc Richir who subsequently published parts of it in his newly founded *Krisis* collection. His HDR dissertation was devoted in 2001 to the Kantian conception of mathematics (published by Vrin, Paris, 2003). He teaches philosophy at the *Institut des Hautes Etudes en Communication Sociale*, Brussels, since 1991.

¹⁴ *Ibid.*, p. 379.

QUE VEUT DIRE, FINALEMENT, « ÉPOCHÈ HYPERBOLIQUE » ?

PABLO POSADA

Abstract

The so called “hyperbolic *epochè*” by Richir has currently been understood from its consequences alone (“suspension of the symbolic institution”, “return to the realm of the pre-objective”, “suspension of intentionality itself”). We thus miss the very specificity of its operations. Among these, the hypothesis of a *Genius Malignus* should be grasped as a counter-apperception which leads to a suspension of the phenomenologizing *ego* itself, therefore spread away from the living present and from its identity with the transcendental *ego* and the pre-being of the transcendental in general. Only such a counter-performativity allows the phenomenalization of a wider spectrum of phenomena that can only be analyzed by means of an architectonical reduction.

1. *Épochè* hyperbolique et réduction architectonique. « Quoi de neuf » ?

On n’aura de cesse de signaler à quel point le rapport entre *epochè* et réduction constitue le nœud de la théorie transcendantale de la méthode phénoménologique. En effet, et pour le dire d’une façon tout à fait formelle, une suspension ou une *epochè* amène ou permet la réduction ou reconduction à un champ phénoménologique déterminé. Chez Marc Richir, ces deux instances s’appellent *epochè* hyperbolique et réduction architectonique¹. Ainsi, afin de cerner la spécificité de

¹ Rappelons que l’*epochè* hyperbolique est mise en place de façon explicite à partir des *Méditations Phénoménologiques*, Grenoble, Millon, Grenoble, 1992. Cette mise en place explicite se fait dans une discussion serrée avec Descartes, Richir soutenant que Husserl n’aurait pas entièrement pris au sérieux le doute hyperbolique cartésien et l’hypothèse du Malin Génie qui y est convoquée. L’architectonique est bel et bien présente, également, dans cet ouvrage comme cela est dit dès

l'*époque* hyperbolique par rapport à l'*époque* phénoménologico-transcendantale, il nous faut aborder la question de l'hyperbole phénoménologique depuis le couple *époque*-réduction, ce qui nous amènera, par ricochet, à poser la question, corrélatrice, de la spécificité de la réduction architectonique par rapport à la réduction transcendantale. Ainsi, il y a lieu de se demander : pourquoi les éléments phénoménalisés par ce levier phénoménologisant inouï qu'est l'*époque* hyperbolique requièrent-ils un traitement non pas par simple *réduction transcendantale*, mais par *réduction architectonique* ? En effet, il faudrait montrer pourquoi cette dernière est seule à même de relayer les concrétudes phénoménalisées par hyperbole, et de tracer, fût-ce en pointillés, le vague périmètre de leur concrescence². Seule la réduction architectonique est en capacité d'accueillir les concrescences proprement hyperboliques et, ainsi, d'en dresser les lignes structurales ou proto-eidétiques. Qu'est-ce donc qu'une concrescence dite « hyperbolique » ou, pour le dire autrement, à quel type de concrescences donnerait proprement accès l'*époque* hyperbolique ?

Bien entendu, à ce stade, nous ne pouvons répondre à cette question qu'à titre d'hypothèse. Et si nous le faisons d'emblée, c'est pour mieux orienter notre lecteur vers le but de nos développements. Ceci dit, avant d'aventurer une réponse inévitablement sommaire qui trouvera sa justification dans les pages qui viennent, une explicitation supplémentaire d'ordre stratégique (et, partant, terminologique) s'impose. Nous gageons qu'un angle d'éclairage privilégié de l'*époque*

l'introduction, où Richir reconnaît sa dette envers les recherches kantienne de son ancien docteur Frank Pierobon (cf. notamment l'ouvrage *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Grenoble, Millon, 1993). Néanmoins, l'expression « réduction architectonique » n'est utilisée qu'à partir de *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996. Voir notamment la partie IV intitulée « La réduction architectonique en phénoménologie », pp. 429–470.

² Nous ne pouvons pas entrer, ici, dans le détail de la méréologie husserlienne déployée dans la *III Recherche Logique*. En effet, c'est bien le domaine auquel font référence les termes de « concrétude » et « concrescence ». Les « concrétudes » sont les parties non indépendantes d'un tout concret qui, pour être et continuer à être ce qu'elles sont (par exemple « ce rouge ») doivent nécessairement concourir dans un même tout avec d'autres parties non indépendantes (« cette forme-ci (qu'a l'objet ou la tache rouge en question) », « cette extension déterminée (occupée par ledit objet ou ladite tache) ». Husserl nous dit que ces parties dépendantes « fondent » ensemble un tout concret (qui, quant à lui, est indépendant ou relativement indépendant). Nous ajoutons pour notre part que ces parties dépendantes ou concrétudes « entrent en concrescence » pour former un tout désormais toujours en gestation (en croissance). Du moins c'est toujours le cas dès lors qu'on se situe en régime de phénoménologie génétique, les touts n'étant plus statiques ou achevés. Sur ce point, et pour plus de précisions, cf. Posada Varela Pablo, « Concrétudes en concrescences. Prolégomènes à une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'*époque* hyperbolique », in *Annales de Phénoménologie*, XI, 2012, pp. 7–56 et « À la lisière des disjonctions en concrescence : Réduction méréologique et Principes des principes », in *Eikasia*, LXVI, 2015 pp. 277–302. Textes accessibles sur www.pabloposadavarela.com.

hyperbolique chez Richir est à chercher dans ses différences avec la réduction phénoménologique telle qu'elle est exposée par Fink dans sa *VI^e Méditation Cartésienne*³. Voilà pourquoi nous aurons recours aux concepts de moi transcendantal et moi phénoménologisant. Ce dernier – rappelons-le – est le moi qui opère la réduction et dont le premier, le moi transcendantal ou, plutôt, la subjectivité transcendantale constituante (avec son corrélat constituant), constitue le thème, c'est-à-dire, ce sur quoi se porte le moi phénoménologisant. Fink établit un abîme (*Kluft*) dans le transcendantal entre le moi phénoménologisant et le moi transcendantal. Or cette différence ou scission (*Spaltung*) du moi se creuse, malgré tout, au sein d'une continuité dans l'être (ou plutôt le « pré-être ») du transcendantal. Richir, moyennant l'*époque* phénoménologique hyperbolique (prolongée par la réduction architectonique), mettra autrement en jeu cette différence dans l'identité, cet écart dans la continuité. D'une façon – comme nous le verrons – autrement plus radicale.

Nous ne pouvons fournir, pour l'heure, qu'une réponse provisoire. Avançons ceci : le propre de ce que nous appelons une « concrescence hyperbolique » est de prendre à partie non seulement le moi transcendantal (c'est le propre des concrescences transcendantales ordinaires, le moi transcendantal faisant partie de la corrélation), mais aussi le moi phénoménologisant lui-même. Par conséquent, la concrescence hyperbolique met une partie de la rétraction phénoménologisante elle-même à contribution de concrescence ; le moi phénoménologisant n'a plus la maîtrise de la *Spaltung* phénoménologisante avec le transcendantal. Or la phénoménalisation desdites concrescences n'est possible que par l'entremise de l'hypothèse du Malin Génie. Mais laissons ces réponses lapidaires en pierre d'attente et tentons de retracer pas à pas, depuis l'éclairage finkéen auquel nous avons fait allusion, la spécificité de l'*époque* phénoménologique hyperbolique.

Partons, tout d'abord, et en toute généralité, de ce qu'il est dit (par M. Richir au premier chef) de l'*époque* phénoménologique hyperbolique. Malheureusement, les « définitions » de l'*époque* hyperbolique peuvent laisser pour le moins insatisfait. L'hyperbole phénoménologique est souvent évoquée par Richir en opposition à certains termes dont, notamment, celui d'institution symbolique. Ainsi, il est souvent question d'une mise en suspens de l'institution symbolique, voire d'une opposition à la phénoménologie classique dans ce qu'elle a encore de tributaire de l'institution symbolique de la philosophie (et de sa « tautologie symbolique », pour reprendre l'expression de Richir). L'*époque* hyperbolique prétend alors accomplir

³ Fink Eugen, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, texte établi et édité par H. Ebeling, J. Holl et G. Van Kerckhoven, tr. fr. par N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994.

une suspension de l'intentionnalité, une mise hors circuit de toute eidétique et, plus largement, une mise hors jeu des aperceptions qui, corrélativement, entraîne un retour à un champ phénoménal pré-intentionnel et pourtant muni d'une profondeur de monde (ou de mondes au pluriel). Les devises sont multiples. Or, à notre sens, elles ne font que refléter non pas ce qu'est l'*époque* hyperbolique elle-même, mais uniquement des *conséquences* de l'*époque* hyperbolique. Si elles ont indiscutablement leur part de justesse, elles ne sauraient être, à proprement parler, méthodologiquement informatives.

En effet, si une théorie transcendantale de la méthode a, en phénoménologie, un certain grain, une quelconque densité, c'est justement parce qu'il ne suffit pas de vouloir atteindre les phénomènes pour y parvenir. C'est bien pour cela qu'il faut le geste, exagéré, d'une *époque* – en l'occurrence « hyperbolique » – pour se ménager, « après », la possibilité d'une *réduction* – que Richir nomme « architectonique », dans le cas qui nous occupe. Autrement dit, s'interroger sur l'*époque* hyperbolique requiert de se demander, en amont, comment ces *desiderata* peuvent être atteints. Au demeurant, ces *desiderata* énoncés sont souvent partagés par tout phénoménologue contemporain. Maintes phénoménologies contemporaines (et, déjà, dans l'immédiat après-Husserl) caressent l'ambition de s'aventurer en deçà ou au-delà de tout sens institué, atteignant par là le pré-objectal, et dépassant ainsi l'intentionnalité ? Ce qui prouve bien que l'originalité de l'*époque* hyperbolique (et du champ de réduction architectonique auquel cette *époque* serait *seule* à pouvoir ouvrir) se trouve, bel et bien, ailleurs. Mais où ?

C'est dans l'effectivité inouïe de son opérativité phénoménologisante que se trouve son originalité. Elle se trouve donc un cran en deçà des conséquences énumérées (qui sont, en fait, des devises vaines, si ce n'est triviales), plutôt dans la façon de s'y prendre pour y accéder. Elle revêt une valeur de trouvaille, de clef « contre-aperceptive », porteuse qu'elle est d'une façon, bien spécifique, de mettre l'expérience (naturelle) au pied du mur afin de la reconduire à la conscience d'une nativité toujours opérative mais, le plus souvent, enfouie. L'*époque* hyperbolique est un dispositif d'exagérations contre-aperceptives (par exemple, une certaine mise en œuvre de l'hypothèse du Malin Génie ou, plutôt, du Malin Génie comme hypothèse) dont le but est de *sommer* l'expérience naturelle de se dés-anonymiser, et ce à une profondeur architectonique inouïe et structurellement inaccessible à la réduction transcendantale.

La modalité hyperbolique de l'*époque* trace des lignes de fuite contre-aperceptives (de nature phénoménologisante) mettant notre expérience naturelle en demeure de conscience profonde, dans une sorte de veille archaïque répondant à l'injonction de ces dispositifs contre-aperceptifs, et forçant la subjectivité à une

re-traversée (*ex-perire*), fût-ce en *phantasia*, dans ses pulsations transcendantes les plus profondes. Le court-circuit hyperbolique – *Ausschaltung* – produit une dérivation encore plus profonde du courant de la vie transcendante – *Schaltung* – induisant un état de veille phénoménologisante là où, préalablement, il n'y avait qu'une opérativité transcendante foncièrement anonyme, aveugle, adhérente à soi et fermée. L'*époque* hyperbolique promeut ainsi, par la mise en place de moyens inouïs (notamment l'hypothèse d'un Malin Génie), une sommation de non-anonymat – donc de re-phénoménalisation – à des registres encore plus primitifs que ceux auxquels il est structurellement donné, à l'analyse transcendante, d'accéder. Retenons, en tout cas, que l'*époque* hyperbolique recèle un moyen d'accéder à une profondeur inouïe du champ transcendantal, et que c'est la mise en place de ces moyens qui fait toute son originalité (et non pas son *desideratum* d'accès à des phénomènes originaires).

2. Massivité du présent, contre-performativité phénoménologisante et soupçon architectonique

Époque hyperbolique et réduction architectonique représentent des procédés cherchant à ouvrir à la richesse de l'expérience encore plus profondément que ne le feraient *époque* phénoménologique et réduction transcendante. Il est donc à se demander : qu'est-ce qui entrave la phénoménalisation de l'expérience ? Quelle menace au déploiement de la richesse de l'expérience le couple *époque* hyperbolique – réduction architectonique vient-il contrer ?

Le présent ; ou, si l'on veut, une conception trop « présentéiste » du présent vivant, ce dernier étant l'ultime pierre d'achoppement de la réduction transcendante. Notre réponse peut paraître unilatérale. Certes, elle l'est. Mais encore faut-il qu'elle soit incisive. Aussi n'est-il pas superflu de signaler que la question de l'apport spécifique consigné par le couple *époque* hyperbolique – réduction architectonique est tellement délicate et massive à la fois, qu'il faut, désormais, choisir un point d'entrée partiel et, fatalement, partial. Ce n'est qu'à le déployer que cette double partialité a une chance d'être renversée.

Par ailleurs, en tablant sur l'importance d'une suspension du présent, nous désignons une matrice par où il faut passer et dont le reste des déconnexions énoncées plus haut découlent. Il faut en avoir passé par là – i.e. par la suspension du présent phénoménolisant moyennant l'entremise du Malin Génie – pour que le reste des suspensions hyperboliques se fassent – suspension de l'intentionnalité, suspension de toute institution symbolique. Nous visons donc ici la matrice de

l'époque hyperbolique et ce sur quoi l'hypothèse du Malin Génie a un effet direct dont découlent, comme en cascade, le reste des suspensions.

Qu'est-ce donc que cette richesse de l'expérience menacée par le « présent » ? Si la réduction, en phénoménologie, se veut une reconduction à la concrétion de l'expérience, en quoi y aurait-il du concret ou de la concrétude phénoménologique en écart par rapport au présent, dans ses marges, voire en franc porte-à-faux par rapport à celui-ci ? En effet, il est une concrète richesse architectonique, voire spectrale, écrasée sous le caractère massif et faussement concluant du présent, arrimé qu'il est aux prestiges de l'évidence, comme si lui seul en détenait le monopole. Or la phénoménologie ne doit guère oublier cette régionalisation de l'évidence au nom de laquelle elle aura congédié maintes espèces de réductionnisme, parfois de signe opposé. En d'autres termes : le « présent » ne saurait être le lieu exclusif de l'attestation.

Ainsi, face aux prestiges du présent, Richir insiste sur ce fait remarquable que l'expérience d'un sujet se fait sur plusieurs portées à la fois, selon plusieurs espaces-temps, comme si le « maintenant », sous son apparente massivité, cachait un (ou plusieurs) double(s)-fond(s). Citons ce passage de Richir :

Du point de vue des concrétudes phénoménologiques, préparés que nous sommes à ne plus concevoir le vivre comme vivre de quelque chose d'actuellement présent, nous commençons à comprendre que nous ne vivons jamais sur un seul « plan » à la fois, ni selon la structure matricielle uniforme de la temporalité, qu'elle soit husserlienne ou heideggérienne. Il y a toujours, en nous, à la fois de l'enfance, de l'adolescence, de l'adulte et du vieillard [...]; notre « vivre » plonge toujours, de manière extrêmement subtile car différenciée de façon prodigieusement complexe, dans divers styles ou diverses figures de l'absence [...], et nous sommes toujours, multiplement, traversés par divers rythmes de temporalisations, le plus souvent inaccomplis, les uns très lents, et les autres très rapides⁴.

Si ce passage nous donne un aperçu des concrétudes que la réduction architectonique tente de cerner – i.e. de concrétudes qui, d'être en écart ou par devers le présent, n'en sont pas moins concrètes – la question de ce qui y donne accès, à savoir *l'époque* hyperbolique, n'en devient que plus pressante : en quoi *l'époque* hyperbolique serait-elle plus à même de dévoiler ces concrétudes hors présent ? Pourquoi serait-elle la clef desserrant l'étui du présent et donnant enfin au transcendantal de s'éployer selon la plurivocité évoquée ? Pourquoi faut-il,

⁴ Richir Marc, « Vie et mort en phénoménologie », in *Alter*, II, p. 346.

au-delà d'une simple *époque* phénoménologique, ce tour de vis supplémentaire qu'est l'*époque* hyperbolique ?

Osons apporter un début de réponse : parce que cette plurivocité n'est phénoménalisable qu'à la faveur d'un décollage phénoménologisant par rapport au présent, d'une auto-extranéation transcendante permettant, précisément, des concrescences inouïes, en court-circuit par rapport au présent. Comment forcer cette étrange contre-performativité phénoménologisante ?

Ce court-circuit supplémentaire qu'apporte l'*époque* hyperbolique sera instillé non pas par le Malin Génie lui-même, non pas par une croyance au premier degré dans le Malin Génie (sans quoi nous aurions un cas de psychose schizophrénique) mais déjà par la *simple hypothèse* du Malin Génie, par la seule prise en compte de sa possibilité, par la radicalité du soupçon qu'il amène. La simple hypothèse, pour autant qu'elle soit vraiment mise en jeu comme hypothèse par un faire phénoménologisant radicalisé (et, en un sens, contre-performativement auto-court-circuité), produit des effets phénoménalisants. Il y va là d'un soupçon qui touche la chair du faire phénoménologisant lui-même. En effet, c'est comme si l'hyperbole allait jusqu'à ôter au phénoménologiser toute densité performative. Densité phénoménologisante qui, dans les parages finkéens, se voulait encore faite de l'étoffe du *Vorsein* transcendantal, malgré l'opposition des vecteurs : la vie transcendante est portée vers le monde, alors que la vie phénoménologisante est tournée vers la vie transcendante comme constituante. Mais celle-ci ne restait pas moins inféodée au pré-être du transcendantal.

Varions et reformulons dans l'espoir de saisir, par-delà les signifiants, le nerf ce qui est ici en jeu : l'*époque* hyperbolique, de par sa radicalité, impose une suspension du suspendre. Mais qu'est-ce qu'une suspension du suspendre ? Dans la mesure où elle découvre un champ phénoménologique sauvage affichant une cohésion qui lui est propre et qui ne doit rien d'essentiel au présent vivant, cette suspension du suspendre n'est pas une suspension invalidée, mais plutôt une suspension hyperbolisée qui se confirme de se congédier. Hyperbolique, cette suspension s'applique à elle-même : elle est, pour le dire ainsi, en contre-confirmation ou démenti performatif de soi. C'est bien pour cela que l'hyperbole exhibe une essentielle *réflexivité*, qui n'est qu'une *conséquence* de sa radicalité et qui appartient au sens générique de l'hyperbole (comme figure de style). Le moi phénoménologisant est, pour le dire ainsi, pris lui-même en hyperbole⁵.

⁵ Il s'agit là d'une expression à laquelle avait souvent recours Marc Richir lors de ses séminaires. Ce mot de Richir, que nous nous permettons d'évoquer, pointe vers un type de réflexivité bien spécifique, et qui s'éloigne certes de la réflexivité spontanée de la vie transcendante, en constante reprise de soi, déjà depuis ce que Husserl lui-même nommait l'« intentionnalité longitudinale ». Ici,

Qu'est-ce donc que cette suspension du suspendre apporte ? Quel en est l'intérêt ? Quelles entraves ou menaces à la phénoménalisation de l'expérience arrive-t-elle à déjouer ? C'est parce que la concrescence *des* concrétudes est à ce point subtile et profonde qu'elle peut être aussitôt architectoniquement recouverte par un moi phénoménologisant désormais moins archaïque que les concrescences qu'il essaye de tirer au clair. Or, justement, c'est l'hypothèse du Malin Génie qui, hyperbolisant la suspension – donc suspendant le suspendre – évide le présent phénoménologisant, l'empêchant ainsi de brouiller, de sa facticité, les concrescences qu'il essaye de tirer au clair et sur lesquelles il fait fond ; fond auquel il tente de faire espace, de prêter chair, et qu'il essaye, somme toute, de réfléchir, sans y importer les traits – notamment temporels – du registre architectonique nécessairement dérivé où toute décision méthodique prend, inévitablement, son essor. Le tour de vis supplémentaire qu'ose l'*époque* hyperbolique est à l'origine du glissement qui transmue le « moi phénoménologisant » en « soi phénoménologisant ». C'est ainsi qu'une réflexion en première personne, faite au présent, en relative auto-possession de soi et auto-confirmation performative, se glisse peu à peu dans la réflexivité du phénomène lui-même, réflexivité en elle-même indifférente au présent. Le recours à l'hypothèse du Malin Génie force la démission du « moi » phénoménologisant qui, pris à partie dans la réflexivité du phénomène lui-même, comme moment de celle-ci, renaît comme « soi » phénoménologisant.

Le dispositif cartésien du *cogito ergo sum* est, en régime d'*époque* hyperbolique, retourné comme un gant. Dès lors que le moi phénoménologisant est lui-même mis en suspens, dès lors qu'il est expatrié du pré-être du transcendantal, la coïncidence performative ne peut plus être réinvestie en argument. Le maintenant impressionnel ne peut plus être l'emblème d'une plus grande proximité avec la Vérité, comme cela pourrait être le cas chez Michel Henry, mais, dans le meilleur des cas, l'indice d'un fatras de phénomènes qu'il convient d'éployer, d'épancher, d'aérer puis d'affiner, et ce à l'aune d'une sorte de soupçon qu'il serait loisible d'appeler « architectonique ». Tout présent s'offrant d'une pièce à l'analyse phénoménologique serait donc affecté d'un « soupçon architectonique ». Laisse à l'état brut, ce présent peut devenir un sérieux problème pour l'analyse architectonique, car il écrase de sa massivité la subtilité des concrescences qui s'y trouvent repliées. Omettre d'en analyser la spectralité architectonique nivelle, sous l'égide d'une facticité supposément univoque,

c'est l'instance réfléchissante elle-même qui non seulement met en suspens le monde, mais se met aussi elle-même en suspens, ce qui a pour conséquence son expatriation du sol du transcendantal. Cette suspension du suspendre est, bien sûr, non itérable, non susceptible d'être redoublée. Nous retrouvons ici un point commun, qui n'est pas sans raison, avec la « modification de neutralité » chez Husserl (cf. *Ideen I*, § 112).

des différences de registres. Or, en phénoménologie, le concret se dit à plusieurs registres à la fois. Mais comment s'y prendre ?

3. Le « champ » du *cogito* hyperbolique (comme cohésion d'imminences)

S'il y a bien une coalescence entre *ego* et *sum*, ou bien, en régime d'*epochè* phénoménologique et réduction transcendantale, et selon le mot de Fink, une « identité d'être » entre moi phénoménologisant et moi transcendantal, quel serait, en régime d'hyperbole phénoménologique, le pendant phénoménologisant de ces phénoménalisations hyperboliques hors présent ou aux lisières de celui-ci ? C'est ce que Richir appelle le « *cogito* hyperbolique ». Mais que peut bien être un *cogito* hyperbolique, si ce n'est une contradiction dans les termes ? C'en est certes une, à ceci près que l'épreuve de sa traversée fait émerger des *Sachen* qui seraient, autrement, restées scellées. C'est justement le soi phénoménologisant qui occupe ce lieu, subtil et fuyant, aussitôt qu'il est démis (par l'hypothèse du Malin Génie) de sa mienneté de « moi phénoménologisant » ayant part au pré-être du transcendantal.

Le *cogito* hyperbolique n'est pas, *stricto sensu*, conjugable à la première personne... à moins de voir, dans toute première personne, l'étagement architectonique de registres d'expérience qui s'y love. Avoir recours à la 3ème personne du singulier, ou aux 1ère et 3ème personnes du pluriel (clin d'œil, s'il en est un, à l'interfactivité transcendantale) ne fait que décaler le problème d'un cran, et ce problème n'est autre que celui de la multi-stratification de l'expérience, et concerne, au même titre, toutes les personnes verbales. Ne pouvant être que fugitivement traversé, mais jamais civilisé ou durablement investi (on ne saurait guère y camper), le *cogito* hyperbolique est une sorte de caisse de résonance, ou – dit-il – le schème organe de la phénoménalisation. C'est la radicalité de cette suspension du suspendre (dans son être performatif même) qui dégage cet étrange lieu, transi, tout de même, d'une cohésion à lui, faite d'imminence de surgissement / disparition en contrebalancement selon des revirements imprévisibles. Il y va donc, bel et bien, d'un *lieu*, d'un lieu phénoménologisant qui se présente comme le pendant du champ de la réduction architectonique.

Or, l'entremise du Malin Génie – fût-ce en guise d'hypothèse – empêche que ce lieu du *cogito* hyperbolique puisse être réinvesti comme être. Encore moins comme « argument ». Le *cogito* hyperbolique n'a rien d'un « résidu » par où refonder l'être. Il n'apparaît que pour disparaître ; et, voilà qu'au bord de sa disparition, il rejaillit. À la faveur de ce resurgissement, voudrait-on le thématiser

qu'il disparaîtrait à nouveau, se délitant pour, à la lisière de sa propre disparition, ressurgir paré d'une fraîcheur inentamée. En somme, toute réponse phénoménologique cherchant à épouser l'une ou l'autre pulsation des concrescences hyperboliques est prise à rebrousse-poil.

Il en ressort que le *cogito* hyperbolique est foncièrement inhabitable, inépoussable ou « imperformable » comme tel, inaccomplissable et ineffectuable. Il n'est même pas, *a contrario*, susceptible d'offrir un terrain où un prétendu scepticisme pourrait durer et se reconnaître comme tel, se suffire. Il ne peut être remarqué, dans son excroissance fugitive, que dans les transitions – sous la forme de revirements insituables – de l'apparition à la disparition et vice-versa. Malgré le fait de présenter une cohésion (faite d'imminences tour à tour contrecarrées par de nouvelles inchoations à leur tour jamais achevées), nul *ego* ne saurait s'y installer, car cette cohésion répond à des concrescences bien au-delà de l'échelle humaine et qui mettent l'*ego* lui-même à contribution de concrescence, qui le prennent à partie pour en faire un moment. *L'ego cogito* n'est qu'une pulsation du *cogito* hyperbolique, mais le *cogito* hyperbolique lui-même ne devient pas pour autant une sorte d'intelligence agente ou de substance spinoziste : l'*ego* y a part ; le pôle *ego* s'avère nécessaire pour relancer cette cohésion d'imminences dans un certain sens, sitôt mis à mal. C'est dans cette non-indépendance (ou imminence d'indépendance contrecarrée) du *cogito* hyperbolique par rapport au sujet (voire au moi phénoménologisant et, partant, au moi transcendantal) que se cache toute la subtilité de la position de Richir. À une solution métaphysique consistant à faire du *cogito* hyperbolique une substance, Richir préfère une architectonique phénoménologique des registres de l'expérience.

4. Épochè hyperbolique et pluralité des mondes

Arrivés à ce point, il convient surtout de comprendre que ce caractère transcendentement épuré du *cogito* hyperbolique rend possible sa transpassibilité à des mondes autres⁶. La suspension hyperbolique de sa propre étoffe performa-

⁶ Richir reprend, notamment à partir de ses *Méditations Phénoménologiques*, la paire « transpassibilité » - « transpossibilité » issue d'Henri Maldiney, et notamment du texte de ce dernier « De la transpassibilité » inclus dans le volume *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991). À partir des années 2000, avec le surgissement de la problématique de la *phantasia*, Richir essaye de penser à nouveaux frais l'effectivité de l'infigurable et de l'absent. Le concept de « virtuel », coextensif de la thématique de la *phantasia*, prendra une place de plus en plus importante. Richir cantonnera de plus en plus le concept de « transpassibilité » aux questions plus directement liées à ce révélateur (par contraste) du phénoménologique qu'est le champ de la psychopathologie, retrouvant par là

tive permet au cogito hyperbolique (qui n'est donc ni *sum* ni *esse*) d'accueillir des phénoménalisations dont le registre architectonique n'est pas en coalescence avec le présent du *sum*. Or, encore une fois, ce cogito hyperbolique n'est qu'un « état » foncièrement transitoire. Il n'amène pas un a-subjectivisme, et encore moins un nihilisme, mais accueille des phénoménalisations foisonnantes de mondes auprès desquels, justement, la subjectivité se reçoit, renaît, clignote, depuis le niveau architectonique qui est le sien, ce sous-bassement hyperbolique étant, néanmoins, ce qui lui donne vie, bien qu'il soit, comme tel, situé à un registre architectonique plus fondamental où les choses se passent trop vite et trop lentement à la fois pour qu'il soit possible de dire « je ».

C'est ainsi que, soudain, un monde fait irruption qui requiert, pour se phénoménaliser, une partie de nous qui nous est propre, mais où l'on ne se reconnaît pas de prime abord. C'est justement à cet endroit précis que Richir parlera de mort symbolique. Nous assistons au surgissement de mondes archaïques qui ne nous ont pas attendus ou qui semblent se passer de nous, c'est-à-dire, de mondes dont la phénoménalisation pleine implique notre disparition. Mais cette imminence de disparition nous ressource, nous recharge, nous fait revenir d'ailleurs : nous constatons la renaissance juvénile, inentamée, de parties abscondes de notre vie. Oui, nous sommes aussi cette partie du fond de notre vie qui entre en concrescence avec ces mondes autres. Lisons un passage très évocateur de *Phénoménologie en esquisses* :

un sens qui se rapproche davantage du domaine présidant à la forge de ce concept chez Maldiney, à savoir, celui de la psychiatrie phénoménologique. Par ailleurs, Richir n'emboîte entièrement le pas de Maldiney quant à l'approfondissement, chez ce dernier, de la phénoménologie de Heidegger et une possible ouverture, au-dedans de celle-ci, et de l'être-pour-la-mort, à l'altérité. Le transposable se situe, pour Richir, nécessairement par devers le non-événement de la mort et l'existential de l'être-pour-la-mort. Chez lui, les concepts de « transposable » et « transpassible » sont, entre autres, mis à contribution pour critiquer, dans *Être et temps*, un court-circuit du rien que phénomène moyennant l'anticipation de la mort (et les résolutions existentielles qui en découleraient). Citons, pour illustrer certains points indiqués sur cette note, ce passage de Richir tiré, lui aussi, d'un article auquel nous avons fait précédemment allusion : « La polarisation heideggérienne du *Dasein* par la mort massive et opaque est même cela qui, sans doute, a exténué le *Dasein* au point de le priver presque totalement de sensibilité [...]. Il est curieux de constater, quand on y réfléchit, combien il aura manqué à cette pensée de porter l'attention sur ce qui est susceptible de *surprendre* par sa nouveauté, d'advenir comme l'inopiné et l'inattendu, de rafraîchir les forces du « vivre » par son insoupçonnable jeunesse. [...] La capacité de surprise, d'avenue de l'inattendu, voilà ce que, de son côté, Henri Maldiney a tenté de penser quant au fond avec son concept de "transpassibilité". Si le "vivre" ne devient pas "fou" d'être enfermé dans sa prison, c'est qu'il est transpassible à la fois à lui-même et à l'autre que lui-même ». Richir M, « Vie et mort en phénoménologie », *art. cit.*, p. 365.

[...] parfois telle couleur – à l’instar du jaune de Bergotte –, telle *Stimmung* (qui a toujours ces caractères), tel paysage, etc., nous paraît surgir [486] de nulle part en vue de nulle part, nous retourne énigmatiquement jusque dans nos profondeurs les plus intimes, nous émeut comme dans une « divine surprise », nous arrache à notre âge et aux contingences de la vie, nous donnant l’impression que nous n’avons jamais vieilli et ne devrions jamais vieillir.⁷

Cette force d’arrachement n’est autre que celle, parfaitement générique, de l’apriori de corrélation compris comme concrescence de deux parties dépendantes (génériquement ce qui est de l’ordre de la vie et ce qui est de l’ordre du monde, le vécu et ce qui s’apparaît dans le vécu). En tout cas : l’apriori de corrélation entre la vie et le monde n’est pas brisé (il n’y a pas ici de dépassement de la phénoménologie). Il y a, bien plutôt, un approfondissement architectonique de celui-ci, jusque dans les registres les plus profonds. On pourrait même aller jusqu’à dire qu’il y a, à ces registres archaïques, une intensification de l’apriori de corrélation. Pourquoi une intensification ? Parce que la concrescence a lieu sans l’entremise du présent. La concrescence se fait sans avoir à composer avec la forme du présent, sans qu’elle se fasse à l’aune du maintenant, ou du présent vivant. C’est bien ce qui permet une affection (en présence et sans présence) aux lisières du monde qui est aussi, en un sens, une « affectation » aux lisières, un arrachement forcé, soumis à la rigueur de la concrescence elle-même.

Or la concrescence – c’est là que sied la force génétique et architectonique de la méréologie⁸ – n’est pas co-présence, et n’a pas à l’être. C’est ce qui fait sa force. Son effectivité n’en dépend pas ; ce qui ouvre, justement, à une analyse de toutes sortes de renvois, intentionnels et architectoniques, par-delà (mais aussi en-deçà) du présent. Tout cela se passe – nous dira Richir – « en présence », toute la difficulté

⁷ Richir Marc, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2004. pp. 485-486. Nous pourrions évoquer, sur cette même ligne, la problématique du sublime. Cf. sur ce point Carlson Sacha, « Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir) », tr. espagnole par P. Posada, in *Ápeiron. Estudios de filosofía*, III, 2015, pp. 117–127.

⁸ Comme nous l’avons signalé dans une note précédente, nous ne pouvons, ici, nous attarder sur un exposé de la méréologie husserlienne. Bornons-nous à signaler, pour compléter les indications, très schématiques, déjà fournies (cf. *supra* note 2), que la théorie des tous et des parties de la *IIIe Recherche Logique* contient la possibilité formelle, tout à fait intéressante dans le contexte qui nous occupe, de résorber tout sol ou dénominateur commun de la concrescence entre parties ; autrement dit, leur « être ensemble », peut être exclusivement mis sur le compte de la « nature » des parties elles-mêmes. Les parties sont donc susceptibles de se mettre en concrescence pour fonder des tous *par devers* des dénominateurs communs censés leur préexister, tels des formes d’être ou de mondanéité coextensives d’ontologies régionales prédécoupées (dont il est, par ailleurs impossible de dresser l’inventaire exhaustif).

étant de ne pas lester cette présence ou ce « en présence » de l'impressionnalité du présent⁹. La suite du passage cité pointe, en effet, vers la possibilité d'un recroisement d'horizons de passé et de futur transcendants qui ne se fait pas – qui n'a pas à se faire, qui n'a ni le temps ni l'espace de se faire – sous les auspices du présent :

Et cependant, puisque, à ce registre architectonique, où il ne peut être question que de la proto-temporalisation/proto-spatialisation de l'instantané en lui-même hors temps de présent des revirements, le recours au présent husserlien muni de ses protentions et de ses rétentions nous est interdit, il faut bien que la proto-temporalisation le soit d'horizons transcendants de temps sans présupposition de présent, et même de présence comme comportant toujours déjà en elle-même, mais sans présent assignable, *son* passé et *son* futur.¹⁰

Il y a lieu de comprendre le clignotement en termes méréologiques. En effet, ce n'est que par à-coups, par intermittences, que le phénoménologiser – dans la phase de présence qu'il s'emploie à étaler – peut être « à la hauteur » des rythmes de concrescence qui s'y font espace. La rigueur de la concrescence elle-même nous tient hors d'haleine, pour ainsi dire. À suivre son mouvement – nous dit plus loin Richir – c'est « comme si, par-là, nous n'étions encore et toujours qu'aux lisières du monde ou des mondes pluriels que nous ne faisons qu'entrevoir [...] »¹¹. C'est par intermittences que nous sommes reçus dans ces mondes. La vie est portée tour à tour quelque peu au-delà de ce qu'elle tenait pour ses limites (c'est tout le sens de ce que Maldiney appelle « transpassibilité »¹²), se surprenant elle-même à avoir *pu* là où elle ne l'aurait jamais *cru* ou *su* (« nul ne sait ce que peut un corps » selon le célèbre mot de Spinoza). Il y a donc chaque fois un se recevoir de la vie à même le « transcendantal » de tel ou tel monde (le rythme, les espaces-temps, ses horizons), l'un ou l'autre phénomène pouvant en être l'emblème : une éclaircie dans le ciel après un jour de pluie, le changement des saisons qui s'annonce, un arôme, le bruit du feuillage dans les arbres, une mélodie. Il s'agit d'un jour de pluie dans ce magnifique poème de Rilke appelé « *Kindheit* » et que nous retrouvons dans les *Neue Gedichte*. Les premiers vers du poème parlent d'une pluie qui ramène tout le monde de l'enfance. Un monde qui revient (ces longues après-midi de l'enfance) avec sa profondeur, c'est-à-dire, avec ses horizons à lui, avec ces lisières propres, tout en coalescence avec d'autres mondes:

⁹ C'est ce lieu de non impressionnalité du revirement, lieu insaisissable, que Richir appelle « l'instantané ».

¹⁰ Richir Marc, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2004. p. 485–486.

¹¹ Idem.

¹² Cf. *supra*, note 6.

Es wäre gut viel nachzudenken, um
von so Verlorenem etwas auszusagen,
von jenen langen Kindheit-Nachmittagen,
die so nie wiederkamen - und warum?
Noch mahnt es uns -: vielleicht in einem Regnen,
aber wir wissen nicht mehr was das soll;
nie wieder war das Leben von Begegnen,
von Wiedersehn und Weitergehn so voll
wie damals, da uns nichts geschah als nur
was einem Ding geschieht und einem Tiere:
da lebten wir, wie Menschliches, das Ihre
und wurden bis zum Rande voll Figur.
Und wurden so vereinsamt wie ein Hirt
und so mit großen Fernen überladen
und wie von weit berufen und berührt
und langsam wie ein langer neuer Faden
in jene Bilder-Folgen eingeführt,
in welchen nun zu dauern uns verwirrt¹³

On ignore d'où cette incitation peut venir. Tout comme ce jaune de Bergotte dont nous parlait Richir, certains phénomènes s'avancent comme l'emblème d'un monde tissé d'une consistance autre, et semblent, par là même, nous offrir comme une possibilité d'y demeurer, voire d'y initier une téléologie différente, sous les auspices d'horizons tout autres, en écart par rapport à ceux de ce monde symboliquement institué où l'on se reconnaît. C'est à ces instants que l'on peut se dire : tel ou tel paysage, telle ou telle mélodie, telle ou telle saveur pourraient *suffire à faire monde*. Ils annoncent, étrangement, une sorte de complétude aux lisières de ce monde-ci, complétude tenue par des vortex de concrescence situés au-delà des limites de notre monde, empiétant sur des mondes autres. Bien sûr, ce n'est là qu'une impression fugitive et qui, fatalement, ne tient pas. En vain essayons-nous de suivre ces impressions fugitives, avec leurs promesses de mondes autres : force est de constater qu'« elles ne tiennent pas la route », comme on a coutume de le dire.

Mais quelle « route » ? La « route » du style de concordance et vérification propre de notre monde à nous. Tout comme la consistance du rêve – sa temporalisation/spatialisation – est autre et semble se déliter dès lors que, à le raconter

¹³ Rilke Rainer Maria, « Kindheit », in: Rilke, Rainer Maria, *Neue Gedichte*, Leipzig, Insel Verlag, 1902, 1907, 1908.

ou nous le raconter, on l'expose à la logique de la veille, ces mondes autres, sitôt repris, ne « tiennent pas », car on leur impose les repères de notre monde à nous, les scansionnements marquées par le présent ou, si l'on veut, par un « en présence » découpé à l'aune de la continuité des « présents ». Et pourtant nous avions senti, dans l'éclair de l'instantané, une consistance autre, tout comme, depuis la veille, on se surprend de la façon dont un rêve, apparemment incongru, a bel et bien pu tenir sa phase de présence sans la briser. L'étonnement suscité par cette incompatibilité est bien ce que Rilke exprime dans ce « *verwirrt* » de la dernière strophe. Adultes, nous ne pouvons plus, désormais, épouser ces suites d'images (« *Bilder-Folgen* ») qui gardent pourtant leur inertie d'origine et, partant, leur tendance à nous arracher à nous-mêmes. Lorsque, adultes, nous subissons ne serait-ce qu'un début d'arrachement, on ne sait plus quoi en faire (« *aber wir wissen nicht mehr was das soll* »), qui plus est, nous ne savons plus (« *nicht mehr* ») faire comme jadis (« *damals* »), nous ne savons fouler ce terrain découpé par ces suites d'apparitions qui nous entraînent (« *in jene Bilder-Folgen eingeführt* ») que dans la détresse et la désorientation, nous ne sommes plus capables à présent (« *nun* ») d'en faire une demeure (« *in welchen nun zu dauern uns verwirrt* »), d'y habiter.

En tout cas, ce qui fait que « ça ne tienne pas » se situe à un autre niveau, à savoir, au registre architectonique des présents. Tout bien réfléchi, ce monde à nous ne vient pas contrer ce monde autre qui s'entr'ouvrait sur son terrain même ; et c'est bien cela qui fait le côté vertigineux de cette expérience, mais aussi sa fragilité. Cette confluence oxymorique entre le vertigineux et sauvage d'un monde autre (susceptible de nous arracher) et la fragilité de sa phénoménalisation (auprès de nous et dans ce monde) est repérée par Rilke qui manifeste son étonnement (« *die so nie wiederkommen, und warum* ») face à la possibilité même de cette perte (des mondes de l'enfance), perte désormais effective.

5. La spécificité de l'architectonique richirienne (face à Husserl et Fink)

À la lumière de ce poème et des développements antérieurs, nous pouvons cerner, en guise de conclusion, ce qui fait la différence entre, d'un côté, une architectonique phénoménologique comme celle de Richir et, de l'autre, celles de Fink et Husserl. Cette différence repose en ceci que, chez Richir, le destin de l'archaïque n'est plus nécessairement dans ce qui sera le présent ; encore moins dans l'évidence ou dans le constitué final monde tel qu'on le connaît et tel qu'on s'y reconnaît. L'archaïque, dès lors qu'on se situe dans une phénoménologie architectonique *au sens fort*, n'est pas fait de proto-choses (un peu comme dans la logique génétique de

Husserl mise en œuvre dans *Erfahrung und Urteil* ou même dans les *Analysen zur passiven Synthesis* ; l'archaïque est traversé par des phénomènes à part entière qui font, d'eux-mêmes, monde(s) au pluriel. Mais quels mondes et quels phénomènes ? Des mondes entre-aperçus qui n'ont ni le temps ni l'espace, nous dit Richir, de se temporaliser/spatialiser, c'est-à-dire, de se phénoménaliser. Des mondes, toutefois, où se déploient des concrétudes nullement en défaut de constitution : elles n'ont pas à être *reprises* en vue d'une quelconque stabilisation. D'ailleurs, elles ne nous attendent pas et n'ont pas à nous attendre pour faire concrescence (pour devenir concrètes à leur registre), tout simplement parce qu'elles n'ont pas à composer avec une quelconque aperception transcendante. Elles sont en disruption par rapport à notre présent vivant. Celui-ci n'est plus un quelconque dénominateur commun de la phénoménalité.

En fait, il n'y a pas une telle chose comme un dénominateur commun de la phénoménalité. C'est dire à quel point chaque phénomène, dans la radicalité de sa *Jeseinigkeit*, amène son transcendantal à lui, son monde à lui, ses horizons à lui, et ses concrescences avec d'autres phénomènes au sein d'une même phase de monde. C'est en ce sens que l'on pourrait presque être amené à dire que, chez Richir, il y a comme un *empirisme inversé*. Il y certes un *empirisme* (au sens où Husserl disait que les phénoménologues étaient les vrais empiristes) mais il est indéniablement « inversé » par rapport à l'empirisme classique : les données originaires ne sont pas des *sense data* qui satureraient tout l'espace de « databilité » ou d'accueil, et à partir desquels construire par associations successives des ensembles plus englobants. En effet, c'est en partie le contraire qui se produit. Non pas qu'il n'y ait pas des *sense data* ou, plutôt, leur équivalent architectonique. Il y a bel et bien des *aistheseis* – ce que Richir appelle « l'autre source de la *Phantasia* » – mais, d'un côté, elles ne sont pas données de façon impressionnelle (elles ne saturent pas un présent) et, de l'autre, le gage de leur profondeur architectonique repose en ceci qu'elles se manifestent d'emblée en stricte coalescence avec leurs horizons proto-temporels d'absence¹⁴. Ces horizons sont, pour le dire ainsi, à même toute

¹⁴ Ajoutons en guise d'explicitation complémentaire, et afin de mieux cerner le contraste avec les développements de Fink et de Husserl, que les horizons d'absence dont nous parle Richir le resteront, certes, à jamais, mais non pas à cause de la structure phénoménologique de l'horizon (nécessairement potentiel et inaccompli), ce qui, *a fortiori*, est bien entendu le cas. En effet, il y va d'horizons d'absence *déjà* dans la mesure où la situation d'horizontalité elle-même (et qui les concerne en tant qu'horizons) reste entièrement virtuelle (et pourtant, de ce fait même, effective). Elle n'est pas *directement* exercée. Les horizons d'absence auxquels fait référence Richir ne sont donc pas des horizons venant dépasser (à leur niveau) et coiffer les horizons du monde présent et de ce qui tombe, *hic et nunc*, sous l'intuition. Bien au contraire, ils ont un effet de sape en ce qu'ils sont d'emblée en coalescence avec les profondeurs architectoniques (i.e. la « base phénoménologique », pour reprendre les termes de Richir) de ce qui est vécu *hic et nunc*. La base phénoménologique de

sensation archaïque. Ils se « donnent » d'emblée et de façon aproblématique. Ils font monde d'emblée. Aussi, ils peuvent s'annoncer avec les *aisthesis* dans la stricte mesure où ces dernières ne sont pas, *stricto sensu*, présentes. Que leur effectivité ne prenne pas *ipso facto* la forme du présent permet aux horizons d'absence qu'elles véhiculent de se manifester aussi, d'en avoir la place (d'en avoir le temps et l'espace). Bien entendu, cette co-manifestation des horizons d'absence (avec leur caractère aproblématique) liés à toute *aisthesis* (si tant est que celle-ci soit sauvage, architectoniquement originaire) n'est pas le fait d'une nécessité transcendante, mais celui d'un souci d'empiricité. Autrement dit, cet *empirisme inversé* n'est pas à comprendre – soulignons-le – comme une *inversion de l'empirisme*, mais plutôt comme une inversion des hiérarchies auxquelles s'attachait l'empirisme classique, et ce justement par souci d'empiricité.

Chez Fink ou chez Husserl, la structure d'horizon peut certes paraître à des niveaux de sensation extrêmement archaïques, mais il s'agit toujours de la préfiguration de l'horizon du constitué final. En revanche, ce que Richir appelle « base phénoménologique » d'un transposé architectonique n'est aucunement une masse informe, mais quelque chose qui est déjà un monde, un monde à lui seul, quelque chose qui n'a donc pas vocation à être repris, encore moins à être transposé.

D'ailleurs, et pour creuser encore quelque peu cette idée d'empirisme inversé chez Richir, si les structures d'horizon vont de soi, ce qui, en revanche, est loin d'être premier chez Richir, c'est le présent de la subjectivité, la façon dont elle se sent elle-même au présent de façon continue. Ce qui ne va pas de soi comme tel, ce qui est dernier dans l'ordre des constitutions (et des transpositions) est plutôt la conscience interne du temps telle que la comprend Husserl, et plus concrètement, son intentionnalité longitudinale. Bien sûr, cela ne veut nullement dire qu'elles soient niées dans leur vérité (ce qui nous condamnerait à un scepticisme insurmontable), mais justement qu'elles ont une base phénoménologique absconse. Ou, pour le dire autrement : les cohérences et apparentes cohésions qui sont à l'œuvre dans la continuité des présents (et leur mêmeté – i.e. l'intentionnalité longitudinale) trouvent désormais leur assise dans des concrescences archaïques plus profondes, et qui sont le vrai répondant de l'immédiateté et l'évidence attachées à l'écoulement du présent vivant, bien qu'elles soient, en toute rigueur architectonique, dérivées.

ce qui est vécu ici et maintenant est donc déjà ouverte, depuis elle-même, depuis son horizontalité à elle, à des horizons virtuels d'absence. L'architectonique n'est donc plus seulement un étagement des rapports de fondation depuis la simple donnée perceptive, mais commence bien en-deçà, précisément dans la mesure où une partie de la « base phénoménologique » de cette donnée intuitive (car exemple, la partie de *Perzeption* de toute *Wahrnehmung*) est déjà en coalescence avec des horizons d'absence autres.

Pablo Posada est actuellement enseignant vacataire à Paris I Panthéon Sorbonne. Ses recherches portent sur la réduction phénoménologique et l'usage opératoire qu'y joue la méréologie. Il s'est aussi occupé d'esthétique phénoménologique, ayant récemment publié *A contracuerpo. Bruce Nauman y la fenomenología*. Brumaria, Madrid, 2016. Il collabore activement avec les revues Eikasia et Annales de Phénoménologie, ainsi qu'avec les éditions Brumaria. Il a entrepris de nombreuses traductions du français vers l'espagnol (notamment de textes de et autour de Marc Richir) et de l'espagnol vers le français (J. Ortega y Gasset, Antonio Machado). Nombre de ses textes et conférences sont désormais accessibles sur le site : www.pabloposadavarela.com.

ARCHITECTONIQUE RICHIRIENNE, PSYCHIATRIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET ETHNO-PSYCHIATRIE

JOËLLE MESNIL

Abstract

The anti-relativist architectonic of Marc Richir allows us to rethink the foundations of psychiatry, more particularly the phenomenological psychiatry of A. Tatossian and the non-relativistic ethno-psychiatry of G. Devereux in their respective articulation with psychoanalysis. Instead of seeing the unconscious of psychoanalysis as universal, Richir sees it as the symbolic unconscious of *our* culture based first of all on the symbolic institution of philosophy. Marc Richir is thus situated in an anti-relativist perspective, which nevertheless takes into account the relativity of cultures. While a relativist says that psychic pathology is defined by reference to the sociocultural norm in every society, Marc Richir would say that it is defined in relation to a non-realization of certain psychic processes on a transcendental level that is a common fund to all humanity, a phenomenological basis which by architectonic transposition will give rise to various symbolic institutions. There is no human without a phenomenological anchorage, but no human either without a symbolic institution and every symbolic institution, in the sense of culture and even of civilization, generates a symbolic unconscious of its own.

Introduction

La phénoménologie de Marc Richir se distingue de toute autre par une attention particulière portée aux registres architectoniques. Or, s'il est un domaine dans lequel les questions de méthode et d'architectonique se posent avec une acuité particulière, c'est bien la psychopathologie qui constitue justement un domaine privilégié chez le philosophe. Nous avons déjà interrogé ailleurs¹⁵ sa relation à la

¹⁵ Mesnil Joëlle, *L'être sauvage et le signifiant. Marc Richir et la psychanalyse*, MJW Édition, 2018. ; « Penser la psychopathologie avec Marc Richir », in : Arrien, Sophie-Jan, Hardy, Jean-Sébastien

psychanalyse. Nous aborderons donc ici plus spécifiquement l'ethnopsychiatrie et la phénoménologie psychiatrique avec G. Devereux et A. Tatossian. Il s'agira donc de mettre en évidence la pertinence et l'utilité de l'architectonique de Marc Richir lorsqu'on la mobilise dans un champ spécifique que lui-même n'a pas abordé : l'ethnopsychiatrie. Nous interrogerons donc longuement les pensées respectives de G. Devereux et A. Tatossian, sur la base de citations suffisamment consistantes pour pouvoir faire travailler la pensée de M. Richir dans l'approche critique de leurs conceptions. Nous serons ainsi amenés à utiliser les outils conceptuels que nous offre le philosophe pour aborder d'autres pensées que la sienne. D'une part, il s'agira de mettre en évidence en quoi, plus particulièrement, son architectonique permet de sortir de certaines impasses théoriques dues à des insuffisances dans la différenciation des niveaux ou des registres architectoniques mis en jeu non seulement dans l'étude des psychopathologies mais dans leur constitution même, d'autre part de faire apparaître que des psychiatres qui ne disposaient pas des différences conceptuelles qu'il a forgées ont pu néanmoins les mettre en œuvre de façon non thématifiée. Ce qui importe ici n'est donc pas, répétons-le, la spécificité de la psychopathologie telle que Marc Richir l'a pensée mais celle de son architectonique dont nous pensons qu'elle gagnerait à être mobilisée dans n'importe quelle approche relevant d'une science humaine.

Interroger l'architectonique de Marc Richir pour aborder des questions que pose l'ethnopsychiatrie nous a paru d'autant plus approprié que sa perspective est résolument anti-relativiste alors même qu'il accorde la plus grande importance à la relativité des cultures. En ce sens, Richir nous met en garde contre une confusion entre la *relativité* culturelle et le *relativisme* culturel notamment au cours de l'établissement d'un diagnostic. Ces questions étant trop souvent posées de façon générale, voire superficielle, qui plus est dans le contexte d'affrontements idéologiques plus que de pensées élaborées, il importait d'offrir au lecteur une matière concrète qui invite à la réflexion sur la base de connaissances et d'exemples eux-mêmes concrets où deux psychiatres posent la difficile question du diagnostic d'un patient d'une autre aire culturelle que la leur. Si nous avons retenu les textes de Devereux et de Tatossian, c'est qu'eux-mêmes ont une sensibilité aigüe aux registres architectoniques même s'ils ne les thématifient pas. C'est alors lorsqu'on accorde

et Perrier, Jean-François (Ed.), *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, Paris, Herman, 2019 ; « La notion d'existential symbolique chez Marc Richir: Vers un nouveau réalisme phénoménologique en psychopathologie », in *Annales de Phénoménologie* – Nouvelle série, XVI, 2017 ; « Réflexion sur la notion de monade psychique. Une difficulté de lecture d'un texte de Marc Richir : « Phantasia, imagination, affectivité », in *Annales de Phénoménologie*, XV, 2016 ; « La pulsion chez Marc Richir », in *Eikasia* 47, 2013, pp. 527–572 ; « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », in *Revue Internationale de psychopathologie*, XVI, 1994, pp. 643–664.

la plus grande attention aux distinctions qu'ils mettent en œuvre dans l'écoute du discours de leur patient que l'on s'aperçoit que certaines distinctions architectoniques richiriennes, mais pas toutes, sont déjà en fonction chez eux.

Il est de fait que de l'établissement d'un diagnostic lui-même tributaire d'une certaine conception de ce qu'est la maladie, à celui de la mise en place d'une thérapie, une suite de difficultés se présentent, de risques de malentendus qui tiennent le plus souvent à des erreurs architectoniques. Il convient en effet chaque fois, avec chaque nouveau patient, de savoir se situer dans les registres architectoniques engagés dans la constitution de la maladie, puis tout au long de la thérapie envisagée, de continuer à s'y repérer avec une certaine assurance. Mais comment fait-on cela ? En recourant à quelle méthode ?

Notons qu'une telle méthode dépend étroitement de son « objet » et on ne saurait en cette matière la concevoir comme l'application d'un corpus théorique à une situation particulière. En effet, toute psychopathologie et toute psychothérapie, dès lors qu'elles mobilisent la phénoménologie, mais on va voir que c'est d'une autre façon le cas en ethnopsychiatrie, reposent incontestablement sur l'*époque* de savoirs constitués en corps de connaissances. La question qui se pose alors encore et toujours est de trouver une façon de faire qui implique une attitude plus qu'elle n'engage des savoirs au moment même où pourtant elle ne peut jamais s'abstraire tout à fait de ces derniers. Le rapport de la phénoménologie à la psychopathologie n'est pas d'application, il ne peut principiellement pas l'être, mais d'*implication*. Il nous a semblé que si depuis le début des années vingt au siècle dernier, de nombreux travaux de psychopathologie ont accordé une importance particulière au courant phénoménologique, il leur a souvent manqué une rigueur architectonique¹⁶.

S'il n'y a pas une mais *des* phénoménologies, celle de Marc Richir a toujours exclu, on l'a dit, le relativisme que ce soit implicitement comme une conséquence en quelque sorte logique de son élaboration de pensée, ou même à maintes reprises explicitement, par exemple lorsque dans l'avant-propos à *Phénoménologie en esquisses*, il fustige le « « post-moderne » « où sous couvert d'« herméneutique », de « relativisme » ou de « perspectivisme » en lequel toutes les interprétations se vaudraient, à peu près tout paraît pouvoir être légitimement dit à propos de n'importe quoi¹⁷. » Il s'agit

¹⁶ Proposons à titre d'exemple, la confusion architectonique fréquente sur laquelle repose l'idée qu'il y aurait une homologie entre l'*époque* phénoménologique et la « perte de l'évidence naturelle » chez le schizophrène. Contrairement à ce qui est dit fréquemment, la différence entre les deux ne tient pas tant au fait que l'*époque* philosophique est volontaire et la perte de l'évidence naturelle involontaire, mais au fait que l'*époque* phénoménologique reconduit au préréflexif qui est précisément ce que le schizophrène a perdu. Il y a donc là une vraie erreur architectonique. On confond alors *Lebenswelt* et monde de l'attitude naturelle.

¹⁷ Richir Marc, *Phénoménologie en esquisses, Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000, p. 5.

pour le philosophe de compter avec une ou des instances critiques à même d'offrir une limite à ce qui peut être dit dans une interprétation. Il y a des interprétations vraies et d'autres fausses, - notons que Marc Richir préfère dire qui « tombent juste » ou pas. Mais alors vraies ou fausses, tombant juste ou pas, par rapport à quel critère ?

Il est vrai que chaque thérapeute se trouve confronté à cette intrication de registres architectoniques, et de façon renouvelée avec chaque patient singulier, c'est à première vue de façon encore plus évidente et problématique quand le patient vient d'une culture différente de la sienne. Il s'agit pourtant d'une « difficulté facilitante » (comme l'est le transfert en psychanalyse) puisque comme Devereux le note, la neutralité culturelle du thérapeute est plus facile avec un patient d'une autre culture. On retrouve ici une idée non équivalente mais homologue à celle de Richir selon laquelle lorsque nous abordons l'étude de la pensée mythique - une autre forme d'« exotisme » pour un regard philosophe -, nous pratiquons spontanément l'époché phénoménologique hyperbolique.

Nous ne partons pas ici de définitions, c'est à dire de ce que le philosophe entend par *architectonique*, et dans la foulée par *réduction architectonique* et *d'époché phénoménologique hyperbolique*, les deux piliers de sa *méthode* phénoménologique. Nous amènerons ces notions dans le cours de la réflexion quand la nécessité s'en fera sentir. Il apparaîtra d'autant mieux que la phénoménologie n'est pas une doctrine mais un ensemble de questions. Nous verrons que même chez A. Tatossian - mais aussi chez G. Devereux auquel il se réfère à maintes reprises -, subsistent certaines ambiguïtés que l'architectonique richirienne nous a paru à même de dissiper. Il est d'ailleurs remarquable qu'on puisse déceler chez l'ethnopsychiatre une dimension phénoménologique, alors même qu'il ne s'est jamais référé à la phénoménologie. Nous verrons aussi que la conscience même des difficultés que pose la notion d'application méthodique de la phénoménologie à une situation clinique, déjà souvent exprimée ici et là, a presque aussi souvent buté sur de nouveaux obstacles sans parvenir à les dépasser, obstacles qui ont eux aussi une origine architectonique. Cet article pose ainsi les bases d'une étude encore en cours de l'apport de Marc Richir à la psychiatrie et à l'ethnopsychiatrie. Il s'inscrit dans le contexte d'un travail de plus grande ampleur où il s'agit de relire de grands textes de psychopathologie du point de vue anti-relativiste du philosophe en étant informé de l'architectonique qui soutient toute sa pensée¹⁸.

¹⁸ Cf. « Constructions spéculatives et "constructions" phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie : Pour une critique de la notion de "construction" en analyse à partir de l'exemple de Serge Viderman », in *Annales de Phénoménologie*, XIV, 2015 [cet article propose une lecture richirienne de textes du psychanalyste S. Viderman, fortement marqué par un hyper-relativisme souvent dénoncé par ses pairs mais sans arguments suffisants].

1. Culturalisme versus anti-relativisme culturel en ethnopsychiatrie. Le point de vue d'A. Tatossian

Que faut-il entendre exactement par relativisme culturel ? À première vue, la réponse est simple et pourrait tenir dans l'aphorisme pascalien : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». La notion de vérité serait donc relative à une aire culturelle. Le problème est que dès que l'on aborde des questions concrètes, notamment en ethnopsychiatrie les choses se compliquent singulièrement. Examinons la proposition suivante :

On nous rappelle à nous psychiatres étroitement occidentaux, que les états de transe n'ont rien d'illégitime sous d'autres cieux, que les hallucinations ne sont pas pathologiques chez les Indiens des Plaines, que la dissipation effrénée de ses biens dans un dessein de prestige social est une institution normale dans telle tribu indienne alors que nous parlerions de mégalomanie ou encore que chez certains Mélanésiens la suspicion régulière du voisin en cas de mauvaise récolte et du conjoint quand un individu meurt se rencontre et que nous aurions tort de diagnostiquer un délire de persécution. On en conclut que le *même comportement* [je souligne] est normal ou anormal au hasard des cultures, soit au relativisme culturel de ces notions.¹⁹

Le ton est ironique et il est clair que Tatossian ne partage pas les convictions des culturalistes comme Malinowski. Ce mélanésien, pour le psychiatre marseillais, peut délirer *ou pas* dans la mesure où le critère de pathologie n'est pas socioculturel, mais intrinsèque. Mais comment définir le registre « architectonique » dans lequel la notion même d'« intrinsèque » pourra avoir un sens, registre auquel on va se situer dès qu'on abandonne le critère socioculturel ? Tatossian interroge alors la notion de comportement : « On ne saurait parler d'un "même comportement" chez le Mélanésien méfiant et le délirant occidental si l'on accepte que le vécu comme signification d'un comportement est partie intégrante et même déterminante de celui-ci »²⁰. À la différence de ce qu'on appelle comportement dans une perspective où seul le positif est pris en compte, par exemple, celle du DSM, plus que jamais dans sa cinquième et dernière version exclusivement attentive aux manifestations directement observables, le comportement ici n'est pas ce qui peut être observé et décrit objectivement parce qu'il *inclut* le vécu qui n'est rien de directement observable. Il se situe à un niveau architectonique, transcendantal

¹⁹ Tatossian Arthur, *Psychiatrie phénoménologique*, Paris, Acanthe, 1997, p. 131.

²⁰ *Ibid.*, p. 131-132.

supposant justement une *époque* des positivités. Pour Tatossian, « L'hypothèque du relativisme culturel n'atteint et ne met en danger que la psychiatrie fondée sur le symptôme, celle qui croit pouvoir réduire les tableaux cliniques à une somme de faits extérieurement observables et le diagnostic à leur relevé »²¹. Alors que : « Pour le psychiatre, un comportement n'est pas anormal de par sa fréquence ou son degré d'adaptation sociale, mais de par sa signification et plus précisément de par sa signification individuelle »²². En effet, précise Tatossian :

Toute la question est de savoir ce que veut dire « le même comportement ». Si cela veut dire strictement les comportements matériels, directement observables, y compris la signification *objective* [je souligne] des gestes faits et des mots dits : ce sont effectivement les mêmes comportements chez le Mélanésien méfiant et le délirant occidental persécuté. Il est bien vrai que le même comportement est pathologique ici, normal là. Si le même comportement inclut le vécu, c'est-à-dire la signification subjective des gestes et des mots, c'est-à-dire si le comportement n'est pas seulement le symptôme d'un vécu considéré comme inaccessible mais *inclut le vécu, c'est-à-dire la signification* [je souligne], autrement dit, si le comportement est considéré comme phénomène global, *ce n'est justement plus le même comportement.*²³

Ni la réalité factuelle ni la coutume ne peuvent ici servir d'instance critique. La position de Tatossian est clairement anti-relativiste. Il met en garde contre une confusion des niveaux d'approche : la façon dont telle culture interprète tel comportement ou telle manifestation en termes de normalité ou d'anormalité socio-culturelle - c'est-à-dire de conformité ou de déviance -, ne se situe pas au même niveau que le fait proprement psychiatrique, non socioculturel. Tatossian s'oppose donc fermement à l'idée que « le même comportement est normal ou anormal au hasard des cultures, soit au relativisme culturel de ces notions »²⁴.

On reconnaît bien la position de Georges Devereux absolument opposé à tout relativisme psychiatrique, contrairement à ce qu'on dit parfois, confondant sa position avec celle des culturalistes nord-américains qu'il combat. Pour l'ethnopsychiatre, il y a des « critères absolus de normalité »²⁵. Mais comment les conçoit-il ?

²¹ *Ibid.*, p. 132.

²² *Ibid.*, p. 132.

²³ *Ibid.*, p. 208.

²⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁵ Devereux Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970, p. 55. Devereux défend contre Malinowski la thèse de l'unité psychique de l'humanité. « D'un point de vue psychiatrique, les critères de normalité valables sont tous absolus, *ie* indépendants des normes d'une quelconque culture ou société, mais conforme aux critères de la Culture en tant que phénomène universellement humain. »

C'est bien toute la question de l'instance critique qui est posée. Si l'on refuse le critère socioculturel, relatif, par rapport à quel critère « absolu » va-t-on définir la pathologie mentale ? Qu'est-ce qui autorise à dire que tel patient est bel et bien psychiquement malade où qu'il vive et d'où qu'il vienne ? Comment définir le délire ou l'hallucination ? Comment comprendre ces mots de Griesinger²⁶ que Tatossian reprend à plusieurs reprises à son compte : « Deux individus peuvent dire ou faire exactement la même chose, par exemple exprimer leur croyance à l'influence des sorciers, ou la crainte d'être damnés pour l'éternité ; l'observateur qui sait ce que cela veut dire déclarera l'un de ces individus aliéné, et l'autre sain d'esprit »²⁷. Interrogeons-nous sur le sens qu'il convient de donner à l'expression : « l'observateur qui *sait* [je souligne] ce que cela veut dire ». La phénoménologie ne nous intime-t-elle pas de mettre entre parenthèses tout préjugé ? En quoi consiste ce « savoir » de l'observateur ? Une lecture attentive des travaux de Tatossian sur plusieurs dizaines d'années confirme que ce savoir se rapporte toujours d'une façon ou d'une autre au « vécu » du patient, à la « signification » de son comportement dont l'observateur va tenir compte dans son interprétation de la croyance « subjective » sous-jacente au comportement qu'il observe. Cette croyance subjective elle-même s'articule d'une certaine façon avec des croyances culturelles de la société dans laquelle il vit ; il s'agit toujours de la façon dont il s'approprie *subjectivement* cette croyance instituée. Tatossian dit en effet que le comportement inclut le vécu, et que le *vécu* c'est la *signification subjective* des gestes et paroles que le psychiatre observe chez le patient²⁸. Reste dès lors à savoir ce qu'il faut entendre par *subjectif*.

2. La notion de vécu et celle de subjectivité

Un exemple donné par Devereux (et connu de Tatossian) nous permettra de comprendre en quoi consistent le vécu et la signification subjective d'un propos, d'un geste, d'une expression : un indien raconte à l'ethnopsychiatre qu'il a quitté sa mère dans la vallée où elle est restée, puis qu'il a gravi la montagne en haut de laquelle sa mère l'attendait : l'ethnopsychiatre qui connaît bien la culture de l'indien a alors l'idée de lui demander « quelle mère » il a quittée et « quelle mère » il a trouvée : était-ce bien la même personne ? Il apparaît que ce n'est pas le cas. Alors, seule la connaissance de l'ethnologue a permis d'éviter de diagnostiquer un délire

²⁶ Griesinger est un psychiatre allemand né en 1817 à Stuttgart, décédé en 1868 à Berlin.

²⁷ Griesinger, cité par Tatossian A., *Psychiatrie phénoménologique*, op. cit., p. 132.

²⁸ Voir entre autres l'équivalence entre vécu et signification du comportement in Tatossian A., *Psychiatrie phénoménologique*, op. cit., pp. 208–209.

là où il n'en était pas question ! Cette mère du haut de la montagne était une sœur de sa « vraie » mère, mais il l'appelait « mère » conformément à la terminologie de sa tribu. S'il tient compte du fait que la personne qu'il dit avoir quittée et celle qu'il trouve n'est pas la même, le psychiatre considère que cet homme ne délire pas. On ne peut donc pas, partant de l'anti-relativisme de Devereux, conclure que la culture du patient ne doit pas être prise en considération ; au contraire, dans ce cas, c'est la connaissance du système de parenté du sujet qui lui a fait poser une question qui sinon ne lui serait pas venu à l'esprit. On notera toutefois que si Devereux a pris en considération la culture du patient, c'était *pour la mettre entre parenthèses* : comme Tatossian, il considère que « Pour le psychiatre, l'intérêt majeur de la connaissance particulière est de lui permettre de mieux les *neutraliser* [je souligne] et de supprimer un obstacle vers sa véritable tâche »²⁹. Cette neutralisation leur permet d'accéder à un registre architectonique sous-jacent à la culture. C'est-à-dire que contrairement au culturaliste relativiste, Devereux comme Tatossian vont tenir compte dans leur interprétation de la culture du patient non pas positivement mais *négativement*.

On notera toutefois que Devereux recourt ici *subrepticement* si l'on peut dire au critère de la réalité empirique où l'ubiquité est impossible. C'est-à-dire qu'il joue en quelque sorte la réalité empirique contre la culture ; une *époque* ayant été accomplie, une autre reste à faire sans qu'il n'en dise rien. On sait que Devereux s'appuyait dans sa pratique ethnopsychiatrique sur la psychanalyse ; or, il est vrai que d'un point de vue freudien la réalité empirique ne constitue pas un critère déterminant pour trancher ou pas en faveur du délire. Ici, la culture du patient a à la fois été prise en considération ET mise entre parenthèses, mais ce n'est pas le cas de la réalité factuelle qui est devenue un nouveau critère discriminant. Alors en quoi sa conclusion reste-t-elle malgré tout valide ? Il peut être utile de rappeler que cet indien vit dans une culture où les hallucinations sont considérées comme normales. Ce qui autorise un rapprochement avec ce que Devereux nous dit ailleurs du « primitif » vivant dans une culture qui ne fait pas la différence entre réel et imaginaire : il ne saurait être considéré comme schizophrène s'il avoue un péché d'adultère commis seulement en rêve du fait précisément que dans sa société, rêve et réalité sont consubstantiels. Devereux rappelle que du point de vue historique cette frontière est récente ; les Grecs furent, dit-il, parmi les premiers à distinguer réel et imaginaire en tant que catégories de l'esprit, à quoi il ajoute qu'ils ne cessèrent de la nier pratiquement. On pourra s'étonner. Devereux n'est-il pas pris ici en flagrant délit de relativisme ? Non, car là encore, il convient d'être attentif à une essentielle différence architectonique. Dans le cas de cet aveu d'adultère, il faut bien voir que ce qui est en jeu c'est

²⁹ *Ibid.*, p. 134.

une croyance culturelle selon laquelle commettre l'adultère est un péché même en rêve. Mais le rêveur quand il est éveillé *sait* bien qu'il a commis le péché en rêve. Il ne confond pas *subjectivement* ce qu'il fait en rêve et ce qu'il fait en « réalité ». Cela rejoint la position de Richir pour qui dans une culture mythique, imaginaire et réel tendent à se confondre, ce qui n'empêche pas que dans les situations triviales, les membres de cette culture font à coup sûr la différence entre mensonge et vérité car cette différence est *humaine*. Mais si nous comparons ce dernier exemple des hallucinations culturellement admises et celui de l'indien aux deux mères, nous constatons qu'ils engagent des registres différents. Il faut en fait distinguer trois « choses » : la réalité empirique, la « réalité » culturelle et la « réalité » transcendante et il est nécessaire de faire l'*epochè* des deux premières pour atteindre la troisième.

On peut se livrer à des variations sur la base de ces différents exemples : reprenons donc la situation du mélanésien évoqué plus haut. Elle pourrait être en effet comparée à celle du paranoïaque dans notre culture, mais d'un autre point de vue que celui qu'envisage Tatossian : tout comme d'un point de vue psychanalytique, on dit avec « humour » que « même le paranoïaque a des ennemis », on pourra dire que même le mélanésien soupçonneux de son voisin en cas de mauvaise récolte peut effectivement avoir un méchant voisin qui a empoisonné son champ ; d'un point de vue psychanalytique, il pourra malgré tout effectivement délirer quand bien même la malveillance serait réelle, de la même façon qu'il pourra délirer, d'un point ethno-psychiatrique non relativiste, même si dans sa culture un tel soupçon repose sur une croyance instituée. Tout dépend dans chaque cas de la façon dont il s'approprie subjectivement tant un réel empirique qu'un élément de culture.

Si le raisonnement de Devereux concernant l'indien et ses deux mères est malgré tout valide c'est donc parce que la question essentielle se situe en réalité à *ce moment là et dans cette situation* par rapport à la possibilité d'envisager la croyance en l'ubiquité. Il se pourrait que dans telle autre culture on croie à l'ubiquité, alors, il faudrait se demander si le patient s'approprie subjectivement cette croyance ou pas. On voit qu'il s'agit de savoir se repérer à chaque instant par rapport à plusieurs registres architectoniques : celui de la perception, celui de la croyance culturelle et celui de la croyance subjective, et de savoir se déplacer avec une certaine agilité des uns aux autres. Viser juste.

Bien évidemment, quelqu'un qui dira avoir quitté une personne dans la vallée et retrouver cette même personne en haut de la montagne qu'il vient de gravir alors qu'elle est bel et bien restée en bas, et qui en sera *intimement* persuadé, sera délirant ou souffrira d'hallucinations partout, qu'il soit occidental, indien ou n'importe quoi d'autre.

Prenons maintenant l'exemple du shaman qui pour Devereux est quant à lui effectivement malade d'un point de vue psychiatrique tout en étant parfaitement adapté à la société dans laquelle il vit ; l'ethnopsychiatre est là encore en désaccord avec « le relativisme culturel [qui] confond croyance traditionnelle et expérience subjective. »³⁰ Devereux donne encore tout au long des *Essais* bien d'autres exemples qui montrent que « pour muer un matériau culturel en symptôme, il faut transformer une croyance courante, traditionnelle, en expérience subjective. »³¹ Là encore, c'est toute la différence entre croire au paradis et dire qu'on y est allé, croire au royaume des morts et dire qu'on en revient, ou encore croire en Dieu et affirmer qu'on l'a vu dans sa chambre la veille au soir. Mais on doit être attentif au fait que dans le concret de la vie et dans le concret de l'entretien psychothérapeutique, ce niveau de croyance culturelle est toujours intriqué avec celui de la croyance en la réalité empirique. Il est nécessaire de pratiquer l'*époché* de chacun de ces deux niveaux, mais on voit bien qu'on ne peut jamais le faire au même moment.

L'invocation de la dimension subjective engagée dans la réalité culturelle aussi bien qu'empirique appelle toutefois une réflexion. En effet de quelle subjectivité s'agit-il ? L'approche de G. Devereux qui n'est pas un psychiatre phénoménologue suscite pourtant les mêmes interrogations que celle de Tatossian qui dans les « Us et abus de la phénoménologie en psychiatrie »³², s'inquiétait des « malentendus suscités par l'approche phénoménologique en psychiatrie. »³³ Il attribuait la plupart de ceux-ci à la « confusion de l'approche phénoménologique avec un essai de réhabiliter la perspective subjective en psychopathologie, que ce soit pour l'en louer ou l'en blâmer. »³⁴ Ce qui intéresse le « véritable » psychiatre phénoménologue, c'est nous avertit le psychiatre phénoménologue non pas les vécus psychologiques, le contenu de l'éprouvé psychologique, ce qu'aurait pu laisser penser la notion de « signification » mais « le mode de présence de l'objet délirant à la conscience du malade. »³⁵ Il s'agit là du vécu phénoménologique et non psychologique et ce vécu phénoménologique se situe à un registre transcendantal qui doit être atteint par l'*époché* phénoménologique hyperbolique telle que Richir l'a conçue. C'est ce même registre qui est atteint par la réduction architectonique. On peut ainsi en prenant les manifestations pathologiques à la racine les envisager dans plusieurs directions selon les registres qu'elles mettent en œuvre. Par exemple, dans

³⁰ Devereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie, op. cit.*, p. 24.

³¹ *Idem.*

³² Tatossian A., *Psychiatrie phénoménologique, op. cit.*, p. 127.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 128.

les *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Devereux consacre un chapitre à la schizophrénie comme désordre « ethnique »³⁶, et un autre à la schizophrénie comme désordre « type »³⁷. De quoi s'agit-il ?

3. La notion de registre architectonique en psychiatrie et en phénoménologie richirienne

Devereux distingue quatre sortes de « désordres » psychiques : les « désordres ethniques », les « désordres types », les désordres sacrés ou chamaniques et les désordres idiosyncrasiques. Il est impossible ici d'entrer dans toute la complexité de la pensée de Devereux mais donnons quelques précisions indispensables pour montrer qu'il est possible de détecter une homologie entre ces formes et les registres architectoniques tels que Marc Richir les conçoit.

Les « désordres ethniques » possèdent en général un nom, par exemple l'*amok* des Malais ou le *bersek* des Scandinaves. Ces troubles sont liés du point de vue de Devereux au fait que la culture fournit aux individus des « modèles d'inconduites » (Linton³⁸). Les désordres ethniques et les conflits de base des désordres ethniques sont ainsi dépendants des modèles culturels.³⁹ Les désordres ethniques peuvent également relever de la psychiatrie traditionnelle, mais c'est alors de par leur conformité au modèle culturel dominant dans telle ou telle culture. C'est ainsi que Devereux voit dans l'hystérie la névrose ethnique du temps de Charcot, et dans la schizophrénie « la psychose ethnique de notre temps. »⁴⁰ Il observe également que le « masque culturel » peut servir à ne pas prendre conscience de la valeur subjective de problèmes œdipiens.⁴¹

La schizophrénie peut toutefois être considérée sous un autre angle qui engage plus qu'un simple point de vue puisqu'il n'est plus question alors de structuration

³⁶ « La schizophrénie psychose ethnique » (1965) in Devereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie...*, *op. cit.*

³⁷ « Une théorie sociologique de la schizophrénie » (1939) in Devereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie*, *op. cit.*, p. 215.

³⁸ Ralph Linton (1893-1953) est un anthropologue américain qui a créé le concept de « modèle d'inconduite » que Devereux a repris à son compte.

³⁹ Ce que Devereux appelle « modèle culturel » apparaît au travers d'attitudes, d'émotions, de façon de vivre les choses; ils ne doivent pas être confondus avec ce qu'il nomme « traits culturels » qui renvoient aux techniques de soin, aux méthodes éducatives, à tout ce qui relève de l'apprentissage. En termes richiriens, ils ne se situent pas au même registre architectonique.

⁴⁰ Notons toutefois que les *Essais* ont été publiés en 1970 et qu'ils comportent des textes rédigés bien avant.

⁴¹ Devereux donne l'exemple (Devereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie*, *op. cit.*, p. 47) d'un homme dont la mère blanche a épousé un Indien et qui dit qu'il hait son père parce qu'il est un Indien alors que pour le psychiatre-psychanalyste, dans la perspective de l'Œdipe, c'est parce qu'il couche avec sa mère.

seconde d'un contenu préalable, mais de processus sous-jacents *effectifs*. Ce qui nous amène à la deuxième sorte de désordre : la schizophrénie comme « désordre type » est une « vraie » schizophrénie engageant effectivement des processus psychiques qui caractérisent cette pathologie, alors qu'on l'a vu, la schizophrénie comme « désordre ethnique » peut n'en avoir que l'allure. Les « désordres types » sont selon Devereux fonction de la différence entre sociétés à solidarité mécanique et organique.⁴² Un membre d'une *Gesellschaft* deviendra dit-il plutôt schizophrène (intrinsèquement) et un membre d'une *Gemeinschaft* plus hystérique (intrinsèquement). Là, ce ne sont pas comme dans le désordre ethnique des modèles culturels qui orientent la pathologie mais la structure sociale envisagée principalement sous l'angle du rapport entre individu et société.

On voit donc qu'il importe dans chaque cas au psychiatre de savoir se situer au bon registre. A-t-il affaire à une « vraie » schizophrénie, c'est-à-dire à une pathologie qui met effectivement en œuvre un certain type de processus « psychiques » qui caractérisent ce qu'on appelle schizophrénie ? Ou bien par exemple à une hystérie d'allure schizophrénique, c'est à dire à une hystérie se manifestant par des symptômes qui sont ceux que l'on considère habituellement comme étant ceux de la schizophrénie (dans ce cas, on s'attache non à la structure sous-jacente, au « vécu », mais au symptôme) ? Ou encore, ne se laisse-t-il pas emporter par une tendance liée à la culture dans laquelle il vit à voir des schizophrènes là où il s'agit en réalité d'hystériques (ou d'autre chose) ? On voit bien que dans chacun de ces trois cas de figure, on ne se situe pas au même registre architectonique.

Une troisième sorte de pathologie réside dans les « désordres sacrés ». Le chamanisme en fait partie. Pour Devereux, le chaman est malade même s'il est adapté à sa culture et a un rôle social reconnu puisque dans cette culture il est aussi soignant : il fournit à ses patients des défenses culturellement appropriées qui permettent à ceux-ci de faire face à leurs conflits idiosyncrasiques. Il remplace les conflits et défenses idiosyncrasiques par des conflits culturellement conventionnels et par des symptômes ritualisés « sans qu'intervienne jamais de prise de conscience. »⁴³ En effet, pour Devereux, ethnopsychiatre *psychanalyste*, une vraie thérapie doit aboutir à une prise de conscience, et selon lui, seule la psychanalyse est à même de produire ce résultat. Nous reviendrons sur ce point.

Les « désordres idiosyncrasiques » sont quant à eux ceux que prend en compte la psychiatrie occidentale standard et que la psychanalyse a largement repris à son compte. Ils sont dans l'optique de Devereux la conséquence de traumatismes par

⁴² Cf. Devereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie, op. cit.*, pp. 64–65.

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

rapport auxquels la culture ne fournit pas de défenses ni de symptômes permettant de fixer l'angoisse.

On notera que chacune de ces quatre formes de « désordre » mettent en œuvre une articulation différente des registres architectoniques : symbolique et phénoménologique dans les termes de Richir. Par exemple, les désordres chamaniques sont enracinés dans l'inconscient ethnique (que dans la perspective de Devereux tous les membres d'une même culture ont en commun) à la différence des désordres ethniques qui sont enracinés dans le modèle culturel ; ce dernier peut certes en tant qu'*habitus* être inconscient, mais en un tout autre sens du terme. Pour Devereux, ces formes couvrent la totalité de la psychopathologie humaine de tout temps et en tout lieu. De plus, « La psychanalyse parfois considérée et critiquée comme étude psychosociologique sur le terrain d'une certaine classe sociale d'indigènes viennois de la fin du 19^{ème} siècle, a en fait portée universelle. »⁴⁴ De son point de vue, seule la cure analytique est à même de guérir véritablement un patient de par la prise de conscience qu'elle réalise.⁴⁵ Pourtant, il convient de s'interroger sur le registre architectonique auquel se situe cette universalité de la psychanalyse. S'agit-il de dire que l'inconscient « de la psychanalyse » se retrouve dans toute culture, ou qu'il se situe à un registre architectonique qui *lui* est universel mais qui peut prendre d'autres formes que « l'inconscient de la psychanalyse » ?

On sait que Richir quant à lui a toujours vu dans la psychanalyse le « paradigme de l'anthropologie phénoménologique ». Ce qu'il retient avant tout de la psychanalyse, c'est la méthode de *l'attention flottante* qui paraît bien correspondre à *l'épochè* phénoménologique hyperbolique puisqu'elle ouvre non plus à des aperceptions mais à des entre-aperceptions. Il en retient aussi l'attention portée aux processus primaires (dans ses termes, les « synthèses passives de premier degré ») mis en œuvre dans le rêve mais aussi dans la pathologie. Ces processus caractérisent le mode de fonctionnement de l'inconscient. Mais en quel sens du terme ? C'est ici que l'architectonique du philosophe l'amène à distinguer ce qui chez Devereux et Tatossian est encore confondu lorsqu'ils disent que « ce n'est qu'au niveau du sens et de l'inconscient freudien qu'est retrouvée l'unité psychique de l'humanité. »⁴⁶ La rigueur architectonique exige ici deux distinctions que ne font ni l'un ni l'autre : celle, anti-relativiste, entre inconscients phénoménologique et symbolique ; et celle qui s'impose au sein de ce dernier puisque si l'on tient compte de la *relativité* des institutions symboliques, l'inconscient de la psychanalyse est un inconscient symbolique parmi d'autres possibles, celui de la culture dans laquelle

⁴⁴ Tatossian A., *Psychiatrie phénoménologique, op. cit.*, p. 133.

⁴⁵ C'est une différence essentielle par rapport à son disciple et dissident Tobie Nathan.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 133.

nous vivons et qui selon Richir est tributaire de l'institution symbolique de la philosophie. Ce n'est pas par exemple l'inconscient d'une culture mythique : pour Richir, « L'inconscient de la psychanalyse n'est pas transhistorique et universel. »⁴⁷

Conclusion

Alors que Tatossian et Devereux tout deux anti-relativistes prônent l'idée d'un universalisme de la psychanalyse et de l'inconscient qu'elle a découvert, l'anti-relativisme de Richir se double d'une conscience aiguë de la *relativité* du symbolique : « L'envers de notre démarche est bien une “relativisation” du symbolique, une ouverture à son historicité, qui est l'une des dimensions dominantes de notre temps. »⁴⁸ Mais il adopte une posture critique par rapport au fait que « celle-ci aboutit le plus souvent, aujourd'hui, à une sorte de “déperdition” symbolique, à un “relativisme” et à une indifférenciation générale »⁴⁹. C'est précisément pour ne pas confondre relativité ou relativisation et relativisme qu'il est nécessaire d'être attentif au registre architectonique auquel on se situe dans chaque acte et dans chaque parole. L'anti-relativisme de Richir réside dans l'idée qu'il y a une base phénoménologique commune à toute l'humanité, l'inconscient *phénoménologique*⁵⁰, qui est l'un des deux grands registres architectoniques qui traversent toute sa pensée. Tout n'est pas construit. Sur cette base, se met en forme un langage phénoménologique, puis par transposition architectonique, des institutions symboliques (par exemple, le mythe, la philosophie (dans laquelle prend place l'institution de la psychanalyse), les religions, la démocratie), chacune laissant derrière elle une forme d'inconscient symbolique qui lui est propre. L'unité psychique de l'humanité que Tatossian et Devereux situent au registre de l'inconscient de la psychanalyse se situe donc pour Richir dans l'inconscient *phénoménologique* et dans l'inconscient *symbolique* d'extension plus large que l'inconscient de la psychanalyse qui n'en est qu'une figure possible.

Nous avons là un exemple qui montre à quel point la distinction entre registres phénoménologique et symbolique est nécessaire à toute psychiatrie, notamment à l'ethnopsychiatrie et en quoi l'*époque* phénoménologique hyperbolique telle

⁴⁷ Richir Marc, « Affectivité sauvage, affectivité humaine : animalité et tyrannie », in *Epokhé*, VI, *L'animal politique*, Grenoble, Millon, juin 1996, pp. 75–115, p. 109.

⁴⁸ Richir M., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, p. 375.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Il convient de ne pas confondre cet inconscient phénoménologique avec un inconscient collectif puisqu'à la différence de ce dernier, il se situe en deçà de tout thème fixé.

que Richir l'a conçue peut dans chaque cas permettre de remonter en deçà de la culture pour reconduire à la dimension phénoménologique qui est sa base transcendante. Il s'agit non seulement d'atteindre comme nous y invitait Devereux LA culture en mettant entre parenthèse, LES cultures, mais plus radicalement d'être conscient que l'*époque* doit remonter en amont de la culture elle-même jusqu'à une dimension phénoménologique que le psychiatre n'a pas pensée en tant que telle, ce qui l'amène à attribuer de façon unilatérale à la culture, c'est-à-dire à l'institution symbolique, ce qui n'en relève que pour partie. LA culture est universelle en ce sens qu'il n'y a pas d'homme sans institution symbolique, mais il n'y a pas non plus d'institution symbolique sans ancrage phénoménologique. Cet ancrage est ce qui rend possible le recul typique de l'humain par rapport à son expérience, recul qui est précisément compromis par les pathologies psychiques. Certes, un ethnopsychiatre peut avoir l'intuition de ces différences architectoniques sans les thématiser, mais le problème est que dans le cadre de son enseignement, c'est le thème qui sera transmis et non l'intuition, en sorte qu'un étudiant moins « intuitif » pourra aisément se fourvoyer. Cela pourra avoir de fâcheuses conséquences car la base architectonique qu'il s'agit de toucher ne relève pas d'une spéculation mais d'une « réalité », qui pour être transcendante n'en est pas moins contraignante comme le souligne Richir : dimension symbolique et dimension phénoménologique jouent effectivement le rôle d'instance critique l'une par rapport à l'autre. Comme le note Pablo Posada Varela : « L'architectonique [...] est bien plus qu'une démarche théorique, dans la mesure où elle trouve, dans l'expérience elle-même, un répondant, c'est-à-dire quelque chose qui est intrinsèquement architectonique. »⁵¹ C'est cet intrinsèque qui sera l'ultime instance critique permettant de discerner ce qui dans n'importe quelle culture est pathologique de ce qui ne l'est pas.

Joëlle Mesnil, après des études de Philosophie, d'Anthropologie, de Langues scandinaves et de Psychologie, a soutenu à Paris 7, en 1988, une thèse pluridisciplinaire sur « La désymbolisation dans la culture contemporaine ». Elle a exercé pendant une vingtaine d'années le métier de psychologue clinicienne dans un contexte hospitalier avec des patients psychotiques. Les recherches qu'elle poursuit sur la « désymbolisation » qu'elle préfère désormais nommer « dé-phénoménalisation » sont étroitement liées à son étude de la pensée de Marc Richir.

⁵¹ Posada Varela Pablo, « *Époque* hyperbolique et réduction architectonique », in : Arrien, Sophie-Jan, Hardy, Jean-Sébastien et Perrier, Jean-François Perrier (Ed.), *Aux marges de la phénoménologie. Lectures et percées dans l'œuvre de Marc Richir*, Paris, Hermann, à paraître.

L'ARCHÉOLOGIE DU SUJET PHÉNOMÉNOLOGIQUE D'APRÈS M. RICHIR ET R. BARBARAS

PETR PRAŠEK

Abstract

Why can we not fix the “moment” of the sublime as an (archi-)event? This question inspired by an affirmation of Marc Richir provides a point of departure for the present study on the archeology of the phenomenological subject according to two contemporary phenomenologists, Marc Richir and Renaud Barbaras. Thus, the paper deals with the most archaic layers of the subjectivity thematized under Barbaras’ notion of archi-event and Richir’s notion of “moment” of the sublime. After their confrontation in the light of the “phenomenon” they both intend to describe, it comes to the conclusion that Richir’s criticism of the notion of event is justified and may even be extended in such a way that it affects the notion of archi-event.

Introduction

Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un (archi-) événement ? Cette question basée sur l’affirmation de Marc Richir¹ peut être considérée comme l’énoncé d’un débat *implicite*² que nous aimerions rendre ici explicite, c’est-à-dire de la discussion entre Marc Richir et Renaud Barbaras sur les couches les plus archaïques de la subjectivité. Ce faisant, nous essayons de thématiser une problématique qui s’avère cruciale pour la phénoménologie. Étant donné que le sujet phénoménologique constitue l’un des pôles incontestables du champ

¹ Richir Marc, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2014, p. 178.

² Pour autant que nous sachions, les deux auteurs ne se sont pas lus mutuellement (du moins n’ont-ils manifestement pas lu les ouvrages où la notion d’archi-événement a vu le jour et la notion de « moment » du sublime a été considérablement développée).

phénoménal, une description imprécise du problème risque d'avoir de lourdes conséquences pour toute la phénoménologie. Rappelons-nous, par exemple, toutes les conséquences liées à la détermination du sujet comme ego transcendantal chez Husserl. L'enjeu de notre question est du même ordre d'importance, quoique nous nous situons dans le cadre d'une nouvelle phénoménologie pratiquée aujourd'hui en France et ayant pour objet, au-delà du sujet intentionnel, l'apparaître même³.

Plus précisément, les réflexions suivantes feront partie de ce que Barbaras appelle une métaphysique phénoménologique dont l'objet principal est – depuis Husserl – la facticité originaire du pôle subjectif⁴. Dans le cadre de cette métaphysique où s'inscrit également, du moins partiellement, la phénoménologie génétique de Richir, la discussion entre nos auteurs s'effectue tout d'abord par l'intermédiaire de la référence à Sartre qui forge, en s'efforçant d'éclairer l'origine du sujet, une théorie originale. En effet, lorsque Richir renonce à maintes reprises à décrire le contact archaïque de soi à soi comme un événement, et lorsque Barbaras est obligé de parler d'un *archi*-événement au sens singulier de la séparation du sujet d'avec ce qu'il appelle l'archi-mouvement ontologique, c'est sans aucun doute en référence aux passages de *L'être et le néant* où Sartre désigne la genèse du pour-soi à partir de l'en-soi comme « événement absolu » :

[L]e néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi. Mais ce néant ne peut « être été » que si son existence d'emprunt est corrélative d'un acte néantisant de l'être. Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être⁵.

Barbaras et Richir sont d'accord pour refuser le dogmatisme sartrien : après avoir décrit le « moment » du sublime comme un déluge de l'affectivité jusqu'à la pointe ultime qui engendre sa réflexion, Richir ajoute qu'« il n'y a pas d'affectivité en soi – ce serait là un point de vue dogmatique »⁶ ; Barbaras, de son côté, souligne l'incompréhensibilité phénoménologique de la tentative de l'en-soi de se fonder ainsi que l'existence d'un cercle chez Sartre puisque « l'en-soi ne

³ Cf. Gondek Hans-Dieter et Tengelyi László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011; Sommer Christian (Ed.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014.

⁴ Barbaras Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, pp. 283–286.

⁵ Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 115.

⁶ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010, p. 90.

saurait donner naissance au pour-soi qu'à la condition d'être déjà pour soi »⁷. Ils sont donc d'accord sur la nécessité d'aborder le problème dans les strictes limites de la phénoménologie. Cependant, lorsqu'il s'agit d'élaborer leurs propres analyses quant à l'*écart* qui réside au cœur du sujet, Barbaras et Richir proposent des solutions à première vue différentes : tandis que le premier invente le terme d'archi-événement, le deuxième refuse de parler d'événement quel qu'il soit.

Dans ce qui suit, nous tenterons d'exposer aussi bien l'archi-événement de Barbaras que le « moment » du sublime de Richir, et ce, en vue de dégager une définition minimale de la subjectivité archaïque qu'ils partagent : un écart ou une différence minimale hors temps et hors espace qui permet au soi d'entrer en contact avec soi ou avec ce qu'il « phénoménalise » en tant que sujet intentionnel. De la sorte, nous dégagerons un espace phénoménologique (à savoir « le phénomène » correspondant à la définition partagée), dans lequel les deux descriptions pourront être juxtaposées et confrontées.

1. Barbaras, l'archi-événement au lieu de l'événement absolu de Sartre

Depuis une vingtaine d'années, Barbaras est à la poursuite de la logique de la corrélation phénoménologique entre le sujet percevant et ce qui est perçu. Comme en témoigne la donation par esquisses propre à la perception, à savoir une sorte de recul originaire de l'apparaissant, le propre du perçu réside en ceci qu'il transcende toute esquisse actuelle – le perçu n'apparaît certes que par elle mais il est aussi ce qui l'excède, la transcendance pure ou le monde au sens phénoménologique plus profond, le monde en tant qu'irréductible à un quelconque *objet* perçu⁸. Corrélativement, le mode d'être du sujet qui fait apparaître le monde toujours en retrait, comme ce qui se donne tout en nous échappant, doit être précisé. Un tel sujet peut être défini comme un mouvement incessant ou désirant vers le monde. L'accès à ce que le sujet vise en tant que *désir* (soit l'accès à *un* monde objet de son expérience actuelle) l'exacerbe au lieu de l'apaiser, car ce qu'il vise (*le* monde) s'y dérobe. C'est à la faveur de cette appartenance mobile au monde que le sujet est susceptible de le phénoménaliser. Cela revient à dire que le désir ne saurait pas constituer à lui seul ce dont il est le lieu d'apparaître : tout ce qui nous apparaît ou peut nous apparaître provient du monde en tant que transcendance ou Fond indifférencié auquel nous participons justement par l'intermédiaire de notre mouvement désirant⁹.

⁷ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, p. 279.

⁸ Barbaras R., *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, pp. 67-74.

⁹ Cf. par ex. Barbaras R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, pp. 340-352.

De quoi le sujet participe-t-il exactement ? Si, au début de notre réflexion, nous avons inféré de la nature phénoménologique du monde celle du sujet, nous sommes maintenant autorisés, du fait de l'appartenance *ontologique* du sujet au monde, à déterminer de plus près le mode d'être du monde à partir de celui du sujet. Etant entendu que le sujet est un mouvement *insatiable*, l'horizon auquel il aspire doit également être d'ordre dynamique – le désir n'y trouvant aucun repos¹⁰. Il va donc de soi que le sujet désire, à travers son mouvement, un autre mouvement qui se déroule à un niveau supérieur de la manifestation, un *archi-mouvement* de la délimitation des étants de notre expérience actuelle à partir du Fond indifférencié, soit l'*archi-mouvement du monde*, ou pour le dire autrement le mouvement qui, en raison de la transcendance du monde, doit dépasser, malgré leur parenté, celui du sujet¹¹.

Ainsi, nous avons découvert la base ontologique ou cosmologique de la manifestation, l'*archi-mouvement* du monde auquel le mouvement désirant participe, mais ceci n'est qu'un premier pas. Tant il est vrai que la phénoménologie basée sur la corrélation ne coïncide pas avec l'ontologie :

Si nous en restions là, dit Barbaras, nous courrions le risque de faire basculer la phénoménologie du côté d'une philosophie de la nature et d'abandonner la perspective corrélationniste au profit d'une position moniste. Or, à ce niveau [ontologique], s'il y a déjà de l'apparaître (...) il n'y a pas encore de destinataire de l'apparaître et donc pas d'écart entre un pôle transcendant et un pôle subjectif, écart sans lequel on ne peut parler de la corrélation¹².

Mais si l'*archi-mouvement* est tout le mouvement, s'il est ontologique, on ne peut penser de mouvement qui en diffère (à savoir l'écart subjectif mentionné, une dimension nécessaire de la phénoménalité) que comme une privation ou une limitation de l'*archi-mouvement* même¹³. Sur ce point Barbaras semble se rapprocher de la théorie sartrienne : la différence propre au pôle subjectif (ou pour-soi sartrien) est également pensée comme la négation du mouvement ontologique par un événement. Or, malgré l'apparence et comme le souligne Barbaras lui-même, le rapprochement entre les auteurs n'est que formel. Comme nous l'avons déjà affirmé, du point de vue phénoménologique, l'acception sartrienne des termes clés (« l'en-soi », « le pour-soi » et « l'événement absolu ») demeure dogmatique. Ce

¹⁰ Barbaras R., *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016, pp. 133–143.

¹¹ Barbaras R., *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, pp. 152–153 ; Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016, pp. 27–34.

¹² Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit., p. 270.

¹³ *Ibid.*, p. 245.

qui nous intéresse ici, dans notre enquête relative aux couches archaïques de la subjectivité, c'est la manière dont Barbaras confère avec le terme d'*archi-événement* un sens plus phénoménologique à l'événement absolu de *L'être et le néant*. Aux antipodes de Sartre, Barbaras refuse de penser le pour-soi comme procédant d'une tentative de l'en-soi pour se fonder. Car, dans la perspective strictement phénoménologique, l'événement ne peut être ontologique, il faut tenir compte de sa nécessaire extériorité par rapport à l'ontologique. Même s'il affecte l'archi-mouvement ontologique, il n'en relève pas. L'ontologique et l'événementiel sont pour ainsi dire au même niveau ou de même rang¹⁴ : si toute expérience se caractérise par la corrélation du donné subjectif et du monde apparaissant, il faut en conclure que l'événement d'où vient la séparation du sujet et du monde, *accompagne toujours déjà* l'archi-mouvement ontologique ; le fait que le sujet « s'oppose » au monde est aussi ancien que le monde lui-même¹⁵. Il en va des deux aspects inséparables de la corrélation phénoménologique.

Il convient de noter que Barbaras emploie le terme d'événement de manière singulière par rapport à l'histoire de la philosophie : 1) son archi-événement n'est qu'un *mouvement affectant* inéluctablement le *mouvement* du monde (infléchissant son cours) mais n'en procédant pas (c'est pourquoi l'archi-événement doit être *métaphysique*, au sens de la métaphysique négative de Sartre, mais pas du tout au sens classique de la science de l'étant en tant qu'étant¹⁶) ; 2) puisqu'il n'est pas du côté de l'ontologique, de l'avènement de l'étant et de son essence dans le cadre de l'archi-mouvement, l'événement ne peut se produire qu'*une fois* ; 3) l'objection selon laquelle ce qui surgit une fois ne saurait être à la source de ce qui surgit de manière réitérée (*une* expérience concrète subjective) n'est pas valable puisque *la temporalité n'existe pas à ce niveau de la description*¹⁷ ; 4) étant donné qu'il a lieu, *il ne s'agit pas d'un pur néant*¹⁸.

Toute la difficulté consiste ici en ceci qu'il s'agit de thématiser, à l'aide de *deux* termes nécessairement *abstrait*s n'ayant rien en commun, le mouvement corrélationnel ou phénoménologique *concret* (soit le mouvement du désir) dans lequel tous deux, l'archi-mouvement et l'archi-événement, s'entrelacent sans cesse (c'est en ce sens que la cosmologie et la métaphysique sont deux disciplines *phénoménologiques*). Si Barbaras parle de l'*archi-événement*, c'est justement en raison de sa question principale sur le mode d'être du sujet de la perception (de la corrélation

¹⁴ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵ Barbaras R., *Le désir et le monde*, op. cit, p. 160.

¹⁶ Cf. Barbaras R., *La vie lacunaire*, op. cit, p. 157.

¹⁷ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, p. 260.

¹⁸ Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, op. cit, p. 80.

phénoménologique) : l'archi-mouvement n'est qu'un des deux aspects du sujet et il faut par conséquent chercher le deuxième pour pouvoir déterminer complètement le mode d'être du sujet. En d'autres termes, si Barbaras s'efforce de nommer la différence du sujet *depuis* l'archi-mouvement (l'événement n'est qu'un mouvement dans le mouvement), c'est parce que *dans* le sujet l'archi-mouvement ontologique « rencontre » l'archi-événement. L'archi-événement peut être nommé « événement » puisqu'il affecte malgré tout l'archi-mouvement dans la mesure où il constitue le deuxième aspect d'un seul être : le mouvement du désir, appartenant à l'archi-mouvement ontologique du monde, est insatiable en raison de l'archi-événement métaphysique. Et dans cette perspective ancrée dans une *phénoménologie moniste* au sein de laquelle l'archi-mouvement du monde est tout le mouvement, et où tout mouvement différant en quelque sorte de celui-ci doit être pensé comme sa négation, c'est-à-dire à partir de lui, *il est absolument légitime de parler d'un mouvement dans l'archi-mouvement, à savoir de l'archi-événement*. Le problème à première vue insoluble de Barbaras, soit la recherche d'un concept qui saurait articuler la différence du sujet tout en conservant le sol d'appartenance qu'est l'archi-mouvement – sol *qui n'a rien à voir avec la différence du sujet* – trouve donc la solution suivante : dans le cadre d'une phénoménologie moniste, on peut parler d'un événement métaphysique au sens singulier – de l'archi-événement.

Or, s'il faut – pour décrire de manière pertinente un aspect de la corrélation – conférer ainsi à l'événement un sens singulier qui diffère largement tant de l'usage ordinaire du terme que de son usage phénoménologique¹⁹, ne vaudrait-il pas mieux utiliser un tout autre terme, correspondant mieux au « phénomène » qu'il est censé décrire ? Si l'on y regarde de plus près, il semble que la raison principale qui a conduit Barbaras à parler d'archi-*événement* pourrait être mise en question même dans le cadre de sa phénoménologie élaborée à partir de la corrélation. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la notion d'archi-*événement* est forgée à partir de celle d'archi-*mouvement* (l'événement n'est qu'un mouvement dans le mouvement), même s'ils n'ont rien en commun. Il semble pourtant que, dans le cadre d'une phénoménologie *strictement corrélationniste* plutôt que moniste (cf. la citation à la p. 212), on ne puisse rabattre la différence subjective sur un mouvement *dans* le mouvement (dans l'archi-mouvement). Autrement dit, il s'avère que, d'un autre point de vue que celui de l'archi-mouvement, on n'est pas obligé de parler d'*événement* : le pôle subjectif est un fait de la phénoménologie, le sujet *accompagne* toujours déjà le contenu de son expérience (le contenu créé dans le

¹⁹ Cf. par ex. l'acceptation du terme dans la phénoménologie existentielle de Maldiney ou celle de Romano : l'événement est ce qui bouleverse l'ensemble des possibles d'une existence individuelle.

processus de l'archi-mouvement). Le noyau phénoménologique de l'archi-événement n'est qu'*un archi-fait du mouvement subjectif toujours déjà accompagnant le mouvement cosmologique* – ce qui est une description que l'on peut également trouver chez Barbaras²⁰.

Ainsi, notre question n'a pas disparu, bien au contraire : si l'utilisation du terme d'archi-événement ne va pas *complètement* de soi, et cela même dans le cadre de la phénoménologie corrélationniste, ne vaudrait-il pas mieux utiliser un tout autre terme, correspondant mieux au « phénomène » qu'il est censé décrire ? Richir, explorant les profondeurs de la corrélation en poursuivant le mouvement du phénomène conçu comme *rien que phénomène*, répond affirmativement et élabore sa propre théorie dont la naissance de la subjectivité fait partie – la théorie du « moment » du sublime.

2. Richir, le contact de soi à soi dans le « moment » du sublime

Même si Richir avance différemment de Barbaras, on trouve aussi au cœur de sa phénoménologie un certain excès non-objectif lié en dernière instance à la transcendance, c'est-à-dire à la position de la phénoménologie entre l'immanence et la transcendance, qui se présente chez Richir sous la forme d'un dualisme entre l'affectivité schématisée d'un côté et la transcendance absolue de l'autre.

De même que Barbaras ne cesse de critiquer la corrélation husserlienne en vertu de laquelle presque tout le poids de l'apparaître est porté par l'être absolu des vécus subjectifs, de même Richir, en forgeant le concept d'illusion transcendante qui fait apparaître le transcendantal (le phénomène) comme psychologique, s'est assigné la tâche de percer dans les profondeurs de la corrélation husserlienne. Tout le problème tient au fait que la superposition du transcendantal et de l'empirique nous fait croire que le phénomène contient de l'identique, qu'il est centré autour d'un Je, et qu'il est phénomène de quelque chose. Or s'il est bien vrai que l'intentionnalité fait partie du mouvement du phénomène, que l'illusion est naturelle et incontournable, il faut également se rendre compte du fait qu'il y a beaucoup plus dans le phénomène : l'intentionnalité n'est qu'un des registres phénoménologiques dans lequel le mouvement propre du phénomène se trouve transposé (modifié)²¹. Il s'ensuit que, pour Richir, l'objet propre de la phénoménologie n'est pas la

²⁰ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, pp. 285–290.

²¹ Richir M., « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », in *Les études philosophiques*, IV, 1998, pp. 435–449.

corrélation de deux pôles abstraits (la conscience et le monde) mais plutôt ce qui se déroule entre eux, leur unité *concrète* :

Ce qui intéresse Husserl, c'est l'acte de viser un objet. Mais dans cet acte, il y a toujours non seulement une *noësis* et un *noema*, mais aussi de la *hylè*. Dès lors, le vécu en quoi consiste proprement le phénomène, c'est le tout concret des trois. [...] cela signifie que les parties sont indissociables du tout, et que le tout est toujours plus que la somme des parties²².

C'est pourquoi Richir radicalise l'époque qui se trouve maintenant complétée par une réduction de toutes les stabilités de la corrélation. Il vise ce faisant à élaborer une nouvelle phénoménologie génétique qui distinguera plusieurs niveaux d'implications du vécu husserlien, et particulièrement le niveau de *la base phénoménologique*, constituée de la chose même, et le niveau du fondement relatif aux conditions de l'expérience possible, à savoir l'expérience « constituée » par l'(inter) subjectivité transcendantale husserlienne en vertu de l'a priori corrélationnel universel qu'on appelle l'intentionnalité²³. La base phénoménologique, le tout concret du phénomène, est fait de concrétudes phénoménologiques en concrescence, des *phantasíai*-affectives « perceptives » : l'affectivité en tant que conscience la plus archaïque est modulée dans les affectives qui sont désormais libérées par l'époque hyperbolique (radicalisée) en leurs connexions aux *phantasíai*, constituant ainsi des schémas singuliers et non-intentionnels. Ainsi, la base phénoménologique n'est pas le domaine de la constitution des objets par l'ego transcendantal ; au lieu des identités (je perçois un ordinateur sur ma table), on y trouve des concrétudes des couleurs, formes, lignes, de leurs rapports, etc., qui sont, de manière toujours singulière, en concrescence.

Le « moment » du sublime, auquel nous allons consacrer la deuxième partie de notre texte, est le registre le plus archaïque dans lequel l'excès non-objectif du phénomène peut être phénoménologiquement décrit. On peut même dire qu'il s'agit du registre où commence, du point de vue génétique, la phénoménologie en tant que position entre l'immanence et la transcendance, où l'affectivité commence à se schématiser, et ce *par rapport à la transcendance absolue*. En effet, le motif phénoménologique de cette théorie du « moment » du sublime n'est finalement qu'un certain excès irréductible sur le tout concret des affectives constituant l'affectivité (sur l'immanence donc, pourrait-on dire, même si c'est simplifier les choses), cet

²² Richir M., *L'écart et le rien, conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 93.

²³ Richir M., *De la négativité en phénoménologie, op. cit.*, p. 24.

excès sur notre affectivité étant dû au fait que cette dernière ne constitue pas les phénomènes toute seule : la phénoménologie se trouve entre l'immanence et la *transcendance* qui commence à s'enfuir infiniment dans le « moment » du sublime.

Comme l'écrit Richir, il s'agit d'un registre très complexe :

On s'aperçoit que le « moment » du sublime est bien plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Il nous faut en effet articuler systématiquement l'hyperbole, l'excès, la hauteur (*hypsos*), la systole de l'affectivité, d'une part, et d'autre part à la fois la réflexion de l'affectivité dans cet excès même qui paraît « par instants » comme transcendance absolue soulevant et appelant la question du sens, et la réflexion qui « reprend » (diastole) le schématisme en initiant la schématisation en langage, étant entendu qu'il y a toutes les chances que tout cela se produise d'un seul coup, dans l'instabilité, et que c'est cette instabilité même qui peut donner lieu à des modulations, celles que nous distinguons de façon analytique²⁴.

À l'instar de Richir, c'est-à-dire de façon analytique, nous allons essayer de nous concentrer sur la réflexion de l'affectivité par rapport à la fuite de la transcendance absolue en tant qu'elle correspond, du point de vue systématique ou structural, à l'archi-événement de Barbaras, c'est-à-dire à la moindre différence au cœur du sujet.

Le sublime est traditionnellement thématiquement ce qui élève l'homme au-dessus de ses limites factuelles. La théorie la plus connue provient de la *Critique de la faculté de juger* de Kant : le sentiment du sublime se produit à la suite de la rencontre avec une « chose » qui ne peut être saisie par nos sens ; bien que nous assistions au spectacle de la nature sauvage, notre imagination n'est pas en mesure de saisir adéquatement la sublimité de cette dernière et seule l'idée de raison pourrait y correspondre²⁵. Mais qu'en est-il du sublime dans le cadre de la théorie de Richir ? Le sublime est ce que l'affectivité (et non pas l'imagination liée au registre de l'intentionnalité²⁶) ne sait pas schématiser, son *dehors* radical. Il convient de noter que cette mention d'un dehors implique de considérer l'affectivité comme rapport à un *dedans*, comme entrant en contact avec elle-même. Par analogie avec le rythme du cœur humain, Richir nomme diastole (état calme) les concrétudes phénoménologiques distribuées ou l'affectivité schématisée, et systole ce qui interrompt ou précède génétiquement cet état, c'est-à-dire l'« hyperdensification » de l'affectivité, son excès dans une concentration extrême d'une telle intensité que celle-ci, jusqu'ici entendue comme un somatique animal aveugle, se scinde et

²⁴ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., pp. 52–53.

²⁵ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté du juger*, Paris, Flammarion, 2015, §23.

²⁶ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., pp. 110–111.

entre en contact avec elle-même²⁷. On peut aussi dire que la systole comporte deux « moments » quoiqu'ils doivent être pensés comme simultanés: celui du débordement de l'affectivité, de l'excès *de* l'affectivité, et celui de la réflexion de cet excès comme excès de l'affectivité *sur* elle-même²⁸. La distinction entre « de » et « sur » que Richir fait dans son analyse nous signale qu'entre en jeu une transcendance, à savoir une instance irréductible à l'affectivité comprise comme poussée aveugle à vivre. En d'autres termes, la réflexion la plus archaïque, le contact affectif de soi à soi n'est possible qu'à la condition qu'une distance infime hors de l'espace et du temps liée à la transcendance s'engage pour ainsi dire dans l'affectivité. Ou plutôt : l'excès réfléchi par l'affectivité comme *son* excès est corrélatif de l'excès de la transcendance absolue qui commence à fuir infiniment. C'est par rapport à la transcendance absolue comme horizon du radical dehors, c'est-à-dire par l'enjambement instantané de son abîme ou par le marquage que la transcendance absolue laisse dans l'affectivité, que cette dernière se « vit » comme dedans, comme intimité²⁹.

Or, cela ne veut pas dire que Richir dépasse les frontières de la phénoménologie et trouve un absolu derrière les phénomènes : il ne fait que décrire les traces de la transcendance absolue *dans l'affectivité*. Le « moment » du sublime vise à articuler, tout comme l'archi-événement de Barbaras, la naissance de la distance nécessaire au sujet pour qu'il puisse être, dans le registre de l'intentionnalité, le lieu de la phénoménalisation du monde. La fuite infinie de la transcendance absolue est un archi-fait formel et vide de la phénoménologie que l'on ne peut pas davantage décrire. A l'instar de la mention barbarassienne de la transcendance comme telle du monde : c'est la source de toute esquisse actuelle, elle n'apparaît qu'en esquisses mais *les excède* en même temps. La transcendance du monde comme telle est, en raison de l'archi-événement, en fuite – c'est une nécessité de fait. De manière similaire, chez Richir, ce qui est descriptible quant à son contenu, en tout cas dans une certaine mesure, c'est la transcendance physico-cosmique, la déclinaison de la transcendance absolue et le référent des concrétudes phénoménologiques. Mais la transcendance *absolue* elle-même est *irrelative*. Le « moment » dans lequel la transcendance absolue commence à fuir infiniment (le « moment » dans lequel commence à se déployer, dans les termes de Barbaras, la différenciation des étants de leur Fond), c'est-à-dire le « moment » comme une sorte de jouissance absolue ou être « plein » de l'affectivité – ce « moment » n'existe pas, il s'agit de « l'impossible

²⁷ Dans son interprétation psychanalytique, au-delà de la phénoménologie, Richir explique cette intensification de l'affectivité chez l'enfant par l'amour de sa mère (cf. Richir M., *De la négativité en phénoménologie*, op. cit., p. 140).

²⁸ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., pp. 68, 76–77.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

fixation affective de la transcendance absolue, irréductiblement à l'horizon, et introduisant elle aussi l'écart dans la jouissance »³⁰.

Il n'en reste pas moins que la transcendance absolue *en tant qu'irrelative ou inaccessible* comme telle est corrélative de la « réflexion » de l'affectivité – la transcendance absolue s'inscrit, pour ainsi dire, dans l'affectivité. C'est pourquoi Richir nous propose une autre description du même « moment » : le soi archaïque se constitue dans les affections, pour ainsi dire fondamentales, de *nostalgie* et d'*aspiration infinie*, dans la nostalgie du « moment » de la jouissance absolue, à savoir dans une réminiscence transcendante d'un passé transcendantal, qui est « coextensif d'une prémonition transcendante (...) s'ancrant à un futur transcendantal où cet être 'plein' sera toujours encore dérobé, ce qui porte du même coup la nostalgie à l'aspiration infinie, et ce qui justifie après coup le nom de *Sehnsucht* (aspiration infinie comme désir violent) que nous avons donné à l'affectivité »³¹. On décèle – encore une fois – une proximité avec la philosophie de Barbaras dans laquelle la fuite de la transcendance comme telle du monde est également corrélative de l'archi-événement de la séparation, et la nostalgie et l'aspiration infinie de Richir trouvent leur analogie dans le « sentiment » (entendu comme un archi-vécu, une dimension motrice du désir) et le mouvement incessant du désir³².

3. Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un (archi-)événement ?

On peut donc maintenant dégager une définition minimale du soi archaïque, partagée par nos auteurs : un écart, une différence ou une distance minimale hors espace et hors temps, étroitement liée à la fuite de la transcendance comme telle (absolue), qui permet au soi d'entrer en contact avec soi (de s'opposer à ce qu'il phénoménalise en tant que sujet intentionnel). C'est à partir de cette définition et, avant tout, à partir de ce qu'elle désigne dans le champ phénoménal, que Richir et Barbaras refusent de fixer la naissance génétique du sujet comme un événement quelconque. Pour montrer pourquoi le terme d'événement ne correspond pas bien à ce qu'il vise à décrire, il n'est pas nécessaire d'énumérer toutes les caractéristiques qui constituent la définition phénoménologique de l'événement. Il nous suffit d'en relever quelques-unes et de les confronter avec les caractéristiques de notre « phénomène ». Tout d'abord et surtout, il n'y a pas d'événement parce que

³⁰ *Ibid.*, p. 60. Nous soulignons.

³¹ *Ibid.*, pp. 58–59.

³² Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, pp. 177–195.

rien ne se passe lors de la séparation du sujet chez Barbaras ou dans le « moment » du sublime de Richir :

Le « se passer » fait un temps ou est susceptible de le faire : il constitue un événement (surgissement ou coupure) et peut lui-même se faire dans un temps préexistant, même par-delà des présents. Tout au contraire, le « passer » ne fait pas de temps (il ne fait que passer comme un souffle de vent), et c'est le cas du « moment » du sublime comme ressaut...³³

Même si le sens *phénoménologique* de l'événement dépasse largement cette description, l'événement tel que nous l'éprouvons *au quotidien* se passe ou se déroule en tant que fait intramondain d'un changement ou d'une modification *dans le temps* ; c'est un processus qui fait passer quelque chose d'un état à un autre. Il s'avère ainsi que le « se passer » constitutif de l'événement au sens quotidien présuppose une sorte d'arrière-plan sur lequel un événement peut surgir, et ce, de manière à s'en détacher, à s'y fixer dans tel ou tel moment, soit une sorte de continuité comme condition de tout surgissement ou changement, soit la continuité du temps (et de l'espace). Tout le problème tient à ceci qu'il n'existe pas de moment temporel auquel on pourrait attacher l'événement de la naissance du sujet. Ce dont il retourne avec l'archi-événement ou le « moment » du sublime, ce n'est pas du surgissement sur l'arrière-plan du temps. C'est pourquoi Richir utilise les guillemets pour écrire « moment », et distingue ensuite le « se passer » de l'événement du « passer » propre au « moment » du sublime : il « (...) ne se passe pas mais *passe* dans l'instantané »³⁴. Le « moment » du sublime avec le commencement de la fuite infinie de la transcendance ne se passe pas (comme un événement) précisément en raison de l'*infinité* de la fuite, en raison de la nécessité de fait de la fuite. Quand Richir parle d'un souffle de vent, il pense à un souffle de l'infini survenant dans l'instant *hors temps* au sens de l'*exaiphnès* de Plato³⁵.

Mais s'il n'y pas d'événement et que rien ne se passe, puisque l'écart subjectif est *hors temps*, ne pourrait-on pas parler d'un *archi-événement*, comme le suggère Barbaras ? Il semble en effet que Barbaras voudrait exprimer par le préfixe *archi-* des réserves similaires à celles de Richir par rapport au terme d'événement. *Archi-* signifie tout d'abord que nous ne nous trouvons pas dans le registre où un événement peut se passer mais dans un registre plus profond. C'est pourquoi il

³³ Richir M., *Propositions buissonnières*, Grenoble, Millon, 2016, p. 127.

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ Cf. Platon, *Théétète, Parménide*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 156c-157b ; Richir M., *De la négativité en phénoménologie*, *op. cit.*, p. 178.

parle d'un événement au sens tout à fait singulier de l'*archi*-événement *produisant la temporalité* :

...on peut s'étonner que ce qui n'est arrivé qu'une fois puisse être à la source de ce qui surgit tout le temps, à savoir des sujets. Mais c'est là oublier qu'au niveau où nous nous situons, à savoir celui de l'*archi*-mouvement du monde, il n'y a pas encore de temporalité (...) celle-ci n'advient précisément au procès du monde que par l'*archi*-événement.³⁶

Cela confirme encore une fois que les intuitions phénoménologiques de nos auteurs ne sont pas trop distantes. Il nous reste cependant à produire une réflexion sur la pertinence de la notion d'*archi*-événement par rapport aux notions de « moment » et d'« instantané » de Richir. L'*archi*-événement est encore un événement, quoique dans un registre plus archaïque, dans la mesure où *il n'a lieu qu'une fois* : l'*archi*-événement, comme tout événement, est une singularité qui ne se répète pas (la deuxième et dernière caractéristique de l'événement dont nous avons besoin pour notre propos). Lorsque l'on affirme que l'événement survient ou advient, on ne parle plus de l'événement en tant que passage mais plutôt de la survenue même de ce passage, on parle de l'événement en tant que singularité. Comme l'écrit Romano, ce qui fait d'un événement un événement, ce n'est pas son processus mais la nouveauté de ce processus par rapport à ce qui précède³⁷. C'est là que gît le noyau du sens philosophique de l'événement. Si l'événement se répète, c'est toujours d'une manière différente, et donc comme un autre événement. C'est pour cette raison que toute grande théorie de l'événement atteint son point culminant lorsqu'elle parvient à décrire les conditions de la nouveauté : par. ex. la durée de Bergson ou la troisième synthèse du temps chez Deleuze. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour nous, c'est que l'*archi*-événement est une singularité en un sens proche et pourtant très distant : en n'arrivant qu'une fois, il affecte le procès ontologique du monde *dans toute sa portée* ou *totalement*, et appartient donc pour ainsi dire « éternellement » à l'*archi*-mouvement. Pour le dire dans les termes de Barbaras :

En raison du mode d'être de cela qu'il affecte, en ayant lieu une fois l'événement a eu lieu pour ainsi dire une fois pour toutes, ce qui veut dire qu'il est coprésent à toutes les modalités du procès mondifiant : infiniment multiplié tout en demeurant un (...) l'*archi*-événement est multiple en étant unique, aussi multiple qu'il est un et, en toute rigueur, étranger à cette distinction³⁸.

³⁶ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, p. 260.

³⁷ Romano Claude, *Il y a*, Paris, PUF, 2003, p. 271.

³⁸ Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, op. cit, p. 93.

Autant dire que l'archi-événement opère dans tout ce qui nous apparaît, dans n'importe quelle esquisse de l'objet apparaissant comme corrélat du mouvement du désir : c'est ainsi que l'archi-mouvement abstrait s'entrelace avec l'archi-événement abstrait dans tout mouvement corrélationnel concret. Si Barbaras écrit que « l'archi-événement est multiple en étant unique, aussi multiple qu'il est un et, en toute rigueur, *étranger à cette distinction* » (nous soulignons), ou qu'il est « à la source de ce qui surgit tout le temps » (voir la citation supra) nous pourrions ajouter, à l'instar de Richir, que son unicité revire dans l'instantané (hors temps) en multiplicité. Dans les termes propres à Richir, le « moment » du sublime en tant qu'origine génétique de l'écart propre à la subjectivité *est en jeu* ou *en fonction* dans l'affectivité qui se schématise, dans toute interruption du schématisme qui a pour conséquence le surgissement d'un autre schéma. *Toute* affection baigne (en son manque constitutif) dans l'affection du sublime.³⁹ Dans le « devenir éternel » du soi archaïque, « il se produit toujours un ou *des* 'moments' du sublime ».⁴⁰

On en revient à la question posée au début du texte : Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un archi-événement ? Si l'archi-événement, en étant en jeu dans *tout* ce qui nous apparaît, se « répète », ou, plus précisément, si *l'on ne peut plus préférer l'unicité de l'archi-événement à sa multiplicité*, force est de reconnaître que le terme d'archi-événement désignant une *singularité* trouve là ses limites. Tandis que l'événement se répète comme un autre événement, on pourrait dire que l'archi-événement se répète comme un même archi-événement et, par conséquent, cesse d'être « événement ».

Or, nous devons en même temps insister sur ce que nous avons dit plus haut : l'utilisation du terme fait sens pour autant que l'on cherche à nommer la différence subjective à *partir de l'archi-mouvement ontologique du monde*, c'est-à-dire dans le cadre d'une phénoménologie moniste telle celle que Barbaras propose. De fait, il présente de manière très convaincante les raisons pour lesquelles il faut parler d'événement. Cela revient-il à dire que Barbaras poursuit les phénomènes (l'événement est un mouvement dans un mouvement) tout en les perdant de vue (un événement qui se répète n'est plus événement) ? Loin s'en faut. Barbaras sait très bien qu'avec l'archi-événement on ne se situe plus en phénoménologie, parmi les phénomènes, mais dans une métaphysique phénoménologique qui n'existe que comme un envers d'une ontologie phénoménologique, et que ces deux disciplines ne sont *phénoménologiques* que dans leur *jonction*. En d'autres termes, il sait très bien que l'archi-événement tout seul est (tout comme l'archi-mouvement) un

³⁹ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit, pp. 96, 99.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 134. Nous soulignons.

terme abstrait ayant, par conséquent, ses limites par rapport aux phénomènes – les limites que nous essayions d’esquisser⁴¹. La meilleure preuve en est que Barbaras ne parle jamais, au niveau de la phénoménologie, de la répétition de l’archi-événement. Lorsqu’il s’agit de thématiser le mouvement corrélationnel *concret* dans lequel les deux termes abstraits s’entrelacent sans cesse, Barbaras comme Richir préfèrent, au lieu de parler d’un archi-événement qui se répéterait, décrire l’écart subjectif comme un archi-fait dont témoigne le mouvement incessant du désir. En d’autres termes, l’entrelacs de l’archi-mouvement et de l’archi-événement dans toute esquisse actuelle peut être décrit très rigoureusement avec Richir, comme l’enjambement instantané de notre séparation ou le franchissement de l’abîme de la transcendance absolue, laquelle ne cesse pourtant pas de s’enfuir⁴² ; ou avec Barbaras, comme l’accès à ce que le désir vise qui n’apaise pas mais exacerbe (également dans l’instant hors temps) son mouvement. C’est seulement ainsi que l’archi-mouvement (la transcendance absolue) et l’archi-événement (le « moment » du sublime) sont *phénoménologiquement* « *vécus* ».

Conclusion : Barbaras et l’architectonique de Richir

Il résulte de tout cela qu’une seule critique phénoménologique de l’archi-événement pourrait être couronnée du succès : celle qui s’étendrait à toute l’ontologie de l’archi-mouvement, et à tout cadre moniste de la phénoménologie de Barbaras. Il va de soi que cette critique n’est pas la tâche que nous nous sommes assignée dans cet article. Pour conclure, osons dire que la difficulté de la démarche de Barbaras, consiste, vue au prisme de Richir, dans la confusion de plusieurs registres architectoniques : le désir barbarassien appartient à la fois au monde conçu comme transcendance comme telle, et diffère de ce monde en tant qu’il phénoménalise les objets qu’il fait surgir au détriment du monde. Cela revient à dire que Barbaras s’intéresse, aux antipodes de Richir, à la corrélation « triviale » de Husserl ; il ne radicalise pas l’époque comme Richir jusqu’à redéfinir la phénoménologie. C’est précisément pourquoi il décrit le mouvement ontologique comme le mouvement de la différenciation *des étants* qui font partie, chez Richir, des registres *non*-phénoménologiques affectés par l’illusion transcendantale. Et c’est aussi une des raisons pour lesquelles il cherche un autre mouvement affectant le mouvement,

⁴¹ Ajoutons que Barbaras lui-même est en train de se débarrasser complètement de cette notion d’archi-événement dont témoigne déjà son nouveau livre portant sur l’appartenance. Voir Barbaras R., *L’appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain, Peeters, 2019.

⁴² Richir M., *De la négativité en phénoménologie, op. cit.*, p. 103.

qu'il nomme l'archi-événement de la séparation *d'un étant singulier* qu'est le sujet. Par conséquent, Richir aurait pu dire que Barbaras parle de l'archi-événement en raison d'une transposition *partielle*⁴³ du soi archaïque en « moi pur » faisant apparaître *des objets* détachés du monde comme transcendance, en raison d'une position *partielle* ou d'une reprise *partielle* de la systole dans la diastole en vertu de l'institution symbolique de la langue.⁴⁴ Cependant, on pourrait également argumenter en faveur de Barbaras et dire que la corrélation de Husserl n'est rien de trivial, qu'elle constitue les points de départ et d'arrivée de tout phénoménologie, et que le terme d'illusion n'est par conséquent pas pertinent. Mais ces questions dépassent largement la portée de cet article.

Quoi qu'il en soit, malgré leurs manières différentes de s'exprimer, les deux phénoménologues contemporains que sont Barbaras et Richir se concentrent sur des phénomènes identiques. La définition de la subjectivité archaïque que nous avons essayé de dégager au fur et à mesure de notre article en témoigne : la vraie détermination du sujet est le désir dont l'essence, du point de vue d'un registre plus archaïque, est *Eros*, l'aspiration infinie et insatiable correspondant à la fuite infinie de la transcendance absolue (du monde). Ce n'est que par une transposition, à savoir au sein d'un autre registre du schématisme de la transcendance physico-cosmique, que le désir devient ce que Richir appelle le désir du sens « juste »⁴⁵, c'est-à-dire le désir, si bien décrit par Barbaras, qui est susceptible, à la différence de l'aspiration infinie qui ne peut jamais être apaisée, de trouver un apaisement *provisoire* et phénoménaliser *un* monde de notre expérience actuelle⁴⁶.

Petr Prášek est docteur en philosophie de l'Université Charles de Prague et de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il est l'auteur d'un livre tchèque sur la philosophie de Gilles Deleuze (*Člověk v šíleném dění světa*, Praha, Karolinum, 2018) et de plusieurs articles sur la phénoménologie contemporaine en France (e.g., « Trois figures de la phénoménologie contemporaine. Autour de la question de l'a priori corrélationnel », in *Études Phénoménologiques-Phenomenological Studies*, III, 2019, pp. 221–245).

⁴³ Nous soulignons ce mot car la définition du sujet comme désir chez Barbaras est beaucoup plus profonde que cela et elle ressortit sans aucun doute également aux registres les plus archaïques de Richir.

⁴⁴ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., p. 111.

⁴⁵ Richir M., *De la négativité en phénoménologie*, op. cit., p. 174.

⁴⁶ Cet article est publié avec le soutien de la Fondation pour la Science de la République tchèque (Czech Science Foundation), projet GAČR 18-16622S « Personal Identity at the Crossroads: Phenomenological, Genealogical, and Hegelian Perspectives ».

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA

PHILOSOPHICA

EUROPEANEA

VOL. IX / NO. 1 / 2020

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2020

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)