

## Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir

Anne Coignard

Docteur en philosophie, membre associée de l'EA 3051 Erraphis, Université Toulouse-Le Mirail

Dans son roman *Monsignor Quichotte*<sup>1</sup>, Graham Greene rejoue les aventures de Quichotte et de Sancho, en mettant en scène, un descendant du chevalier à la Triste Figure qui a épousé la prêtrise et son ami Zancas, le maire marxiste du village, qui a gagné le surnom de Sancho. Lors de leurs pérégrinations sur les routes d'Espagne, les deux compères, en tentant d'échapper à la garde civile, trouvent refuge dans le monastère d'Osera, appartenant à l'ordre de la Trappe. C'est là qu'ils rencontrent le père Leopoldo qui, à ce moment-là, accueille en ces lieux le titulaire de la chaire d'études hispaniques de l'Université Notre-Dame, aux États-Unis., le professeur Pilbeam<sup>2</sup>, dont nous apprenons, quelques pages plus loin qu'il est « peut-être la plus grande autorité contemporaine sur la vie et l'œuvre d'Ignace de Loyola<sup>3</sup> ».

En se rendant à la bibliothèque pour discuter avec ce dernier, le père Leopoldo, « song[e], comme souvent, à Descartes<sup>4</sup> ». C'est ainsi, dans ce roman ludique qui a mis en scène, jusqu'à présent, le dialogue de la foi catholique et du marxisme, qu'apparaît la figure du philosophe moderne. Le père Leopoldo, donc, se rend à la bibliothèque pour discuter avec le professeur, en songeant à Descartes qui « l'avait tiré du scepticisme pour le mener vers l'Église ».

Il voulait tout remettre en question, à la manière de Descartes, quêtant une vérité absolue, et, pour finir, il avait, comme Descartes, accepté ce qui lui semblait le plus proche de la vérité. Mais, parvenu à ce stade, il avait fait un plus grand bond que son maître – un bond qui l'avait projeté dans le monde silencieux d'Osera<sup>5</sup>.

Soit : de l'efficace imprévue d'une lecture – le moine trappiste confiant, aussi, qu'il « s'était attaché à Descartes sans savoir où cela allait le mener » – et du risque que comporte toute lecture pour celui qui s'y engage, sans être aucunement en mesure d'anticiper ce qu'il adviendra de lui à l'issue de cette expérience. S'il est possible de se laisser guider par un philosophe ou par un texte, impossible de dire par avance ce que sera le *pas suivant* : le pas accompli par le lecteur sur le chemin ouvert par le texte.

Le père Leopoldo, donc, se rend à la bibliothèque. Mais, son interlocuteur ne paraissant pas, il se rend à la grande église pour prier : où nous apprenons que, priant « à sa manière », « il priait souvent pour Descartes, et parfois même il adressait des prières à Descartes » – le philosophe, loin d'être seulement celui qui aurait prouvé l'existence de Dieu, s'est substitué à Dieu lui-même. Dieu d'une *exigence de penser* bien plus que Dieu garant d'un quelconque savoir, ne serait-ce que celui de son existence. C'est là que le professeur Pilbeam paraît. La discussion qui

1 G. Greene, *Monsignor Quichotte*, tr. fr. Robert Louit, Paris, Robert Laffont, 2012.

2 *Ibid.*, p. 303.

3 *Ibid.*, p. 306.

4 *Ibid.*, p. 305.

5 *Ibid.*, p. 307.

commence tourne autour d'Ignace de Loyola, certes, mais aussi du premier Quichotte – tous deux ayant d'ailleurs, pour le professeur, beaucoup en commun<sup>6</sup> –, ainsi que de la difficulté de distinguer les faits de la fiction<sup>7</sup>.

C'est alors, lorsque Pilbeam lui demande pourquoi il a franchi le pas, imprévu par la philosophie de Descartes, d'entrer à la Trappe, que Leopoldo lui répond :

- Vous savez, professeur, je crois que si l'on doit sauter, il est nettement plus sûr de sauter en eaux profondes<sup>8</sup>.

Entrer à la Trappe, c'est donc prendre un risque : lequel ? Le saut accompli, certes à la suite de la lecture et de la méditation de Descartes, pourrait bien relever, plus que de la foi que les *Méditations* auraient su provoquer, de la résurgence, à rebours de toute certitude, du geste cartésien de la deuxième méditation : celui du doute hyperbolique, qui est bien l'autre nom d'une plongée dans les eaux profondes.

La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus<sup>9</sup>.

L'enjeu de la pensée, et de la philosophie, telles que les conçoit, à ce moment des *Méditations*, Descartes, c'est précisément de *se maintenir* dans les eaux profondes, soit de se maintenir dans l'hypothèse d'un Malin Génie. Le père Leopoldo, dès lors, s'il est entré dans l'Ordre de la Trappe pour plonger dans les eaux profondes, avoue ici, sûrement, que le monastère pour lui n'est pas tant le lieu où il vit sa foi, que celui où il peut se tenir dans le doute, vivre une vie où il n'est assuré de rien, même pas de la distinction entre les faits et la fiction, les apparitions et les apparences – si la possibilité de cette distinction s'écroule avec l'argument du rêve qui est bien, si nous suivons Derrida, un argument de la folie : de la folie qui nous guette tous, qui n'est jamais seulement la folie des autres, et se révèle lorsque nous nous mettons en quête de savoir ce que nous pensons et comment nous le pensons – dans quelle mesure nous pouvons même savoir ce qu'est penser.

## 1. Problème

Ce détour, donc, par un roman, pour en arriver à la figure cartésienne, par l'entremise d'un personnage qui, finalement, à l'encontre du confort où pourrait le placer une quelconque certitude – confort d'une pensée assurée de

6 Dans le roman, ce rapprochement entre Ignace et Quichotte est renvoyé à un grand philosophe espagnol moderne. Il est permis de penser, en s'appuyant sur le travail de Jean Canavaggio, *Don Quichotte, du livre au mythe : quatre siècles d'errance* (Paris, Fayard, 2005), qu'il s'agit d'Unamuno, ce dernier faisant un sort au personnage de Don Quichotte dans *En torno al casticismo* et dans *La Vida y obra de don Quijote y Sancho*, où il aperçoit, dans les aventures du chevalier à la Triste Figure, la dimension d'un mythe religieux qui n'est pas sans rappeler, pour lui, celui d'Ignace de Loyola. Rappelons, par ailleurs, la comparaison menée, de l'autre côté des Pyrénées, par Voltaire, qui, parlant d'Ignace, écrit : « La tête lui tourne à la lecture de la *Légende dorée*, comme elle tourna depuis à Don Quichotte de la Manche pour avoir lu des romans de chevalerie. Voilà mon Bisciaën qui se fait d'abord chevalier de la Vierge, et qui fait la veille des armes à l'honneur de sa dame. » Cité dans *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, textes choisis et édition établie par André Versailles, éditions Complexe, 1994, s. v. « Ignace de Loyola », p. 590.

7 G. Greene, *Monsignor Quichotte*, op. cit., p. 308. Difficulté de la distinction qui tient peut-être à ce que la pensée se tient en deçà de cette distinction même.

8 *Ibid.*, p. 309.

9 R. Descartes, *Méditations métaphysiques, Œuvres philosophiques II*, édition de F. Alquié, Paris, Garnier, 1999, I<sup>re</sup> méditation, p. 414.

soi parce que garantie par un autre, en l'occurrence, Dieu – a choisi, dans le pas suivant de sa lecture, de se maintenir en un lieu qui n'est pas tant le monastère trappiste que le lieu de pensée ouvert par celui-ci. À savoir un lieu où se procurer « un repos assuré dans une paisible solitude<sup>10</sup> » et où, défait de l'exigence d'agir, il est possible de se maintenir au lieu de toute pensée – c'est-à-dire d'une pensée en quête d'elle-même en même temps que de son objet, d'une pensée *vers* et non d'une pensée *sur* telle ou telle chose par avance donnée : dans le doute hyperbolique. Ce détour pour aborder, de biais, la phénoménologie de Marc Richir en son lieu hyperbolique : ces eaux profondes où rien ne se tient, où nul objet constitué n'est enjeu de la pensée et où, corrélativement, personne ne saurait se tenir : aucun sujet constitué qui tiendrait la barre de sa pensée. Ce sont ces deux dimensions de sa phénoménologie, comme pensée en travail, pensée du travail de la pensée, aussi, que nous souhaitons aborder ici, afin d'envisager cette phénoménologie au regard de la *situation* qui est la sienne. Expliquons-nous.

La réduction phénoménologique, pour Husserl, consiste d'abord, dans l'*epochè* qu'elle implique, à se défaire de toutes les préconceptions.

En philosophes qui adoptent pour principe ce que nous pouvons appeler le radicalisme du point de départ, nous allons commencer, chacun pour soi et en soi, par ne pas tenir compte de nos convictions jusqu'ici admises et, en particulier, par ne pas accepter comme données les vérités de la science. Comme l'a fait Descartes, laissons-nous guider dans nos méditations par l'idée d'une science authentique, possédant des fondements absolument certains, par l'idée de la science universelle<sup>11</sup>.

La démarche de Husserl, telle qu'il la présente lui-même, ou la met en scène ici, consiste bien dans un pas suivant la lecture, celle des *Méditations métaphysiques* de Descartes.

D'une part, ce pas suivant nous invite à nous défaire de nos *convictions* admises, de même que Descartes au début de ses *Méditations*, prend la décision de se « défaire de toutes les opinions qu'[il] avai[t] reçues jusques alors en [sa] créance<sup>12</sup> ». Néanmoins, dans la répétition, revendiquée, un écart, semble-t-il, s'immisce : si Descartes s'efforce de rejeter, d'entrée de jeu, tout ce qui lui vient d'autrui, c'est-à-dire tout ce qu'on lui a appris, toutes ces opinions qui sont de l'ordre de connaissances acquises, donc partagées – prenant ainsi le parti d'une pensée qui prend volontairement son point de départ dans un solipsisme méthodique –, Husserl, pour sa part, parle de « convictions ». Celles-ci, si on les entend dans le texte des *Méditations cartésiennes*, ne renvoient pas principalement, il nous semble, aux savoirs acquis et partagés, mais bien plutôt à l'ensemble de mon expérience pour autant qu'elle est le lieu de multiples prises de position, de multiples *habitus* par et dans lesquels se constituent la familiarité du monde tout autant qu'un moi qui se tient en lui dans la cohérence – certes perméable à la discordance – de ses expériences<sup>13</sup>. Se défaire des convictions acquises, c'est alors mettre hors-jeu, *d'un coup*, tout ce qui fait ma personnalité constituée, c'est-à-dire aussi tout ce qui entretient le monde dans sa « tenue ». D'un coup, donc, il ne s'agit pas de me défaire d'autrui, mais de n'être soi-même plus personne d'identifiable, en même temps

10 *Ibid.*, p. 405.

11 E. Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, tr. fr. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1966, I<sup>re</sup> méditation § 3, p. 6.

12 R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, I<sup>re</sup> méditations, p. 404.

13 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, IV<sup>e</sup> méditation, § 32.

que le monde est renvoyé à la fluence des phénomènes.

D'autre part, si la lecture de Descartes est bien mise en scène, au début des *Méditations cartésiennes*, comme lieu où la possibilité de la phénoménologie peut être envisagée, Husserl, dans le pas suivant sa lecture, ne reprend pas seulement à Descartes, la possibilité – découverte dans la lecture et immédiatement transformée – de mettre hors jeu les convictions acquises, mais aussi la nécessité, pour s'assurer de s'orienter dans le champ ouvert où rien d'acquis n'est disponible, de maintenir un *télos* : celui d'une science authentique, de telle sorte que la question matricielle de la phénoménologie, comme celle de la métaphysique de Descartes, est celle de la *vérité*. La lecture husserlienne de Descartes se fait donc par reprise et écart : écart dans l'accomplissement du doute, qui, par Husserl, n'est pas poussé à l'hyperbole, le phénoménologue se portant immédiatement à la découverte de l'*ego cogito* ; reprise de l'idée d'une science universelle, de telle sorte que, d'entrée de jeu, la phénoménologie dans son institution husserlienne se joue comme poursuite de l'entreprise métaphysique.

Si Husserl est le nom de l'effraction de la phénoménologie, et de sa mise en scène, aussi, dans les pas de l'entreprise cartésienne, qu'en est-il de la phénoménologie pour nous, aujourd'hui, qui *héritons* de sa possibilité ? Si le geste de se défaire de toutes les préconceptions, en maintenant l'idée de la science comme *télos* de la recherche ouverte par la réduction, est le geste initial de la phénoménologie, en tant que lecteurs du texte husserlien, que pouvons-nous ou devons-nous reprendre, et où placer l'écart ? Poser cette question ne peut aller sans poser la question, indissociable, de savoir ce que la phénoménologie peut reprendre à Descartes.

Marc Richir, dans son entreprise de refonte de la phénoménologie – qui est tout autant l'enjeu de penser autrement son institution comme possibilité – reprend à Descartes, à rebours de Husserl, l'exigence du *doute hyperbolique*. Cela, cependant, sans pour autant assigner l'exploration du champ transcendantal à la constitution d'une science. La plongée dans les « eaux profondes » ouvertes par le doute hyperbolique ne se joue pas, ainsi, comme plongée provisoire, étape sur le chemin d'une science assurée d'elle-même. Sortir la tête hors de l'eau n'est pas au programme : il faut se maintenir dans ces « eaux profondes ». Comment ? Et en vue de quoi, si la science n'est plus en ligne de mire ? C'est en tant qu'elle pose ces questions que nous aborderons la phénoménologie de Marc Richir.

Les passages de l'œuvre de M. Richir sur lesquels nous nous appuierons seront ceux dans lesquels l'exigence d'une refonte de la phénoménologie peut être aperçue à rebours d'une lecture croisée : celle des *Méditations métaphysiques* de Descartes et celle des textes de Husserl consacrés à la *phantasia*. Autrement dit, il s'agira ici, sans pour autant que d'autres chemins ne soient praticables, de nous mettre en mouvement vers la réduction hyperbolique en tant qu'elle peut être abordée comme un *pas suivant* la lecture – parce qu'en abordant les choses ainsi, il semble que l'on puisse se mettre en quête, soi-même, de parcourir le même chemin.

## 2. Plonger en deçà des structures intentionnelles

---

Qu'est-ce qui motive ou peut motiver la reprise du doute hyperbolique que nous avons, pour l'heure, seulement évoquée ? Qu'est-ce qui peut motiver l'abandon du *télos* scientifique ?

Lorsque nous avons présenté, plus haut, la conception husserlienne de l'*epochè*, telle qu'elle est formulée au seuil des *Méditations cartésiennes*, nous avons souligné que la mise hors jeu, d'un coup, de toutes les convictions devait

immédiatement se jouer comme une sorte de renvoi du moi constitué à une indétermination nouvellement gagnée. Ajoutons, maintenant, que l'*epochè* ainsi comprise, si elle exige la mise hors-jeu de tous les *habitus*, de tout ce qui s'est sédimenté, devrait *ipso facto* se dire mise hors-circuit des structures intentionnelles elles-mêmes qui sont autant de manières habituelles de découper dans les phénomènes et de les fixer. Comme le souligne M. Richir dans « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », par l'*epochè*, d'un coup, la vie de conscience devient thématique et le monde, quant à lui, devient thématique comme « *sens d'être* » de cette vie. Et il poursuit :

Donc, pour Husserl, le phénomène proprement dit, c'est la vie transcendantale constituante comme constituante du sens d'être du monde. Cela signifie, en fait, que le phénomène est une sorte de tout, inchoatif et enchevêtré à l'infini, de vécus, où s'effectue la constitution et la sédimentation (les *habitus*, etc.). Mais *tout de vécus en droit non préalablement découpés, donc non préalablement objectivés ou préobjectivés par l'attitude naturelle*<sup>14</sup>.

Pourtant, la phénoménologie husserlienne se joue immédiatement, non comme immersion dans le champ inchoatif des phénomènes, mais comme identification et description de structures intentionnelles, de telle sorte que, dans son accomplissement, le phénomène de la phénoménologie husserlienne, c'est la corrélation noético-noématique selon ses modalités diverses. En d'autres termes, le champ phénoménologique découvert est comme immédiatement recouvert par un découpage rétro-projeté depuis l'attitude naturelle, en structures par avance *distinctes* et *stables*. Rouvrir le champ phénoménologique impliquerait, dès lors, de radicaliser la réduction, pour se prémunir de toute résurgence de l'attitude naturelle en elle. C'est sur ce chemin que s'engage M. Richir, en proposant d'accomplir une *epochè phénoménologique hyperbolique*.

Nous nous proposons, à ce point, de dessiner une première ligne pour aborder la réduction hyperbolique et sa motivation. C'est de la lecture de Descartes par M. Richir qu'il sera question : lecture phénoménologique de Descartes à laquelle Husserl lui-même nous invite en faisant du philosophe la figure tutélaire de la phénoménologie si, comme il l'écrit au tout début de ses *Méditations cartésiennes*, « c'est par l'étude [des] *Méditations [métaphysiques]* que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendantale<sup>15</sup> ». Ainsi, si pour Husserl lui-même, la figure de Descartes est aussi le nom donné à la radicalisation de la phénoménologie, l'inspirateur de son tournant transcendantal, le retour à Descartes – dans l'institution réitérée de la phénoménologie transcendantale comme sa refondation par M. Richir – se joue comme le lieu d'une radicalisation répétée. Reculer, jusqu'à Descartes, pour mieux sauter dans les eaux profondes où Husserl se serait trop peu risqué – sans pour autant qu'il ne les ait aperçues. Et pour cela, revenir, en deçà de la « découverte » cartésienne de l'*ego cogito* comme résidu du doute hyperbolique, à l'exigence même de douter hyperboliquement.

14 M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les études philosophiques*, n°4, oct.-déc. 1998, p. 438. Nous soulignons.

15 E. Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, I<sup>re</sup> méditation, § 1, p. 1.

## a. Douter de la pensée elle-même

Dans les *Méditations métaphysiques*, le doute hyperbolique, indissociable de l'hypothèse d'un Malin Génie, ouvre la possibilité, non plus seulement de mettre hors-circuit les opinions adoptées et les connaissances acquises, non plus seulement de mettre en question l'expérience du monde dans son effectivité (argument du rêve), mais aussi de douter de la *cohérence* même de la pensée comme indice de sa véracité<sup>16</sup>. Autrement dit, le coup est porté à la pensée elle-même, ce qui signifie, à la fois, que sa cohérence pourrait très bien n'être qu'une cohérence illusoire et qu'il est peut-être tout autant illusoire – si ma pensée, semblant se tenir, ne se tiens pas –, qu'il y ait quelque chose comme un moi assuré de lui-même, qui tienne sa pensée. C'est là l'efficace, terrible, la plus manifeste du Malin Génie : si je crois penser, tenir la barre de ma pensée, il est bien possible, en fait, que ce soit l'Autre qui manipule non seulement le contenu de mes pensées, mais surtout leurs enchaînements mêmes, les nouant dans une discursivité illusoire, folle. Comme le formule M. Richir dans la troisième de ses *Méditations phénoménologiques*, la question ouverte par le doute hyperbolique est la suivante : « Qu'est-ce qui distingue la pensée de l'illusion de penser<sup>17</sup> ? »

Or, comme il le souligne immédiatement, « Descartes n'étend pas l'hyperbole jusqu'au point où le Malin Génie me tromperait sur le fait que je pense », de telle sorte que le sujet du doute – le sujet soumis au doute, puisque celui-ci porte sur sa propre pensée, tout autant que le sujet qui doute – peut *se ressaisir* à partir du doute hyperbolique<sup>18</sup>. Les manigances du Malin Génie cartésien peuvent atteindre le contenu de la pensée, aussi bien que sa cohérence apparente, de telle sorte que la suite dans mes idées n'est qu'une illusion et donc, que les structures même de la pensée, sa légalité – au sens fort, aussi, des contraintes que se donne une pensée qui en appelle à *se tenir* – ne sont qu'un jeu de dupes. Cependant, s'il est envisagé, avec le doute hyperbolique que ma pensée, semblant se tenir, ne se tiens pas, le fait que je pense, lui, est obtenu comme le résidu même de l'opération hyperbolique du doute. C'est de ce « reste », qu'il serait trop hâtif de prendre comme allant de soi, que M. Richir se propose de partir, pour faire un pas au-delà de Descartes et, ce faisant, indissociablement, un pas au-delà de Husserl.

Ce pas accompli, il ne va plus de soi que, croyant penser, je pense *vraiment* : autrement dit, il ne va plus de soi, aussi, qu'il y ait *un* sujet qui pense, capable de se ressaisir dans sa facticité à partir de sa pensée. Comme l'écrit M. Richir, l'*époque* phénoménologique hyperbolique

procède tout d'abord [...] du soupçon, bien hyperbolique, que quand nous *croyons* penser et être, il se pourrait fort bien que nous ne pensions pas et que nous ne soyons pas vraiment – soit que de la non-pensée et du non-être nous eussent fait agir ou opérer machinalement, à l'aveugle, soit ce qui revient presque au même, que

16 R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, I<sup>re</sup> méditation, p. 409 : « Et de même que je juge quelque fois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il [le Malin Génie] ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. »

17 M. Richir, *Méditations phénoménologiques : phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, J. Millon, 1992, III<sup>e</sup> méditation, § 1, p. 79.

18 De telle sorte que l'*ego cogito* est en fait déjà là, dans la mesure où, opérateur de la fiction du Malin Génie, décidé à se tromper lui-même, il s'institue bien, à même le doute hyperbolique censé permettre la révocation de la pensée elle-même, comme le sujet capable de *se tenir* dans la pensée – aussi folle soit-elle –, de se ressaisir comme un point fixe.

ce machinal procédât d'une Autre pensée, et d'un Autre être qui nous machineraient à notre insu. L'*epochè* phénoménologique hyperbolique consiste donc à ne pas décider d'avance, à laisser en suspens, la question du « vraiment » c'est-à-dire de ce qui serait susceptible de distinguer penser et être de l'*illusion* de penser et d'être<sup>19</sup>.

Pour entrer dans la phénoménologie richirienne, il faut donc commencer par « porter l'hyperbole encore plus loin que Descartes », en pratiquant l'*epochè* phénoménologique hyperbolique qui nous enjoint à mettre en question la pensée, sans préjuger en rien de ce qu'elle est, c'est-à-dire sans s'en faire par avance *une image*. Ce qui signifie qu'il s'agit, aussi, de suspendre les structures intentionnelles elles-mêmes, identifiées par Husserl comme autant de modalités par lesquelles la pensée est constitution *du monde*<sup>20</sup>. Ainsi, la pensée elle-même devient-elle une énigme, et le nom même de pensée se trouve par avance, et par précaution, évidé de toute signification qui instituerait la pensée comme telle ou telle.

S'il ne s'agit plus de tenir la pensée pour acquise, c'est-à-dire, aussi, de tenir seulement qu'il y a quelque chose comme *la pensée*, la question est la suivante : qu'est-ce que *le penser* – soit le mouvement de penser, le mouvement de ce qui se trame – qu'il soit pensée ou illusion de pensée ?

Par cette interrogation, le penser devient le phénomène de la phénoménologie, l'énigme qu'elle se propose d'approfondir. Ce qui signifie aussi que le *phénomène* ici interrogé est sans distinction possible phénomène et illusion de phénomène – puisqu'il ne s'agit pas d'attribuer de l'être au penser. Ce qui s'ouvre au regard du phénoménologue consiste alors en *apparences* qui sont laissées à leur déploiement comme tel, indépendamment de toute prise de position qui les fixerait en *apparitions* d'un quelque chose d'autre qu'elles-mêmes, indépendamment, aussi, de toute prise de position qui les poserait comme apparences – illusoires<sup>21</sup>. L'*epochè* phénoménologique hyperbolique

fait flotter (*schweben*) les apparences *entre* leur statut d'*apparitions* potentielles *pouvant* être prise dans telle ou telle structure intentionnelle par la médiation de telle ou telle *Stiftung* de leur sens intentionnel, et leur statut d'*apparence pouvant* se disposer autrement, selon d'autres « règles » (en principe, celles de la synthèse passive ou de l'association), comme apparences d'autres mondes que le monde réel institué, ou plutôt, de phénomènes comme riens, et comme rien que phénomènes, qui ne sont donc pas phénomènes d'autre chose que d'eux-mêmes [...]<sup>22</sup>.

C'est donc la structure hylé-morphique de la conscience intentionnelle qui, dans l'hyperbole de l'*epochè* est réduite. Le champ phénoménologique ainsi ouvert, champ des phénomènes comme rien que phénomènes, est champ de clignotement des phénomènes entre leur statut d'apparences et leur statut d'apparitions, tout autant que champ de clignotement entre cette oscillation elle-même et le phénomène comme rien que phénomène dans le regard phénoménologisant ouvert par l'*epochè* hyperbolique. Ce champ se joue ainsi comme champ de clignotements

19 M. Richir, *Méditations phénoménologiques, op. cit.*, III<sup>e</sup> méditation, § 2, p. 93.

20 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 478.

21 M. Richir, « Sur l'inconscient phénoménologique : *epochè*, clignotement et réductions phénoménologiques », *L'art du comprendre*, N°8, fév. 1999 : « De l'inconscient phénoménologique », p. 123.

22 *Ibid.*, p. 123-124.

pluriels, où le phénomène ne se tient pas comme *un* phénomène – ne peut être saisi, selon l'expression de M. Richir, comme un atome de la pensée. Ce qui demeure, c'est la « masse » inchoative des phénomènes, où le phénomène lui-même est « pluralité inchoative et véritable de phénomènes<sup>23</sup> ».

Rapporté à notre point de départ, à savoir le doute hyperbolique cartésien, cela signifie qu'une fois que la cohérence de la pensée – posée comme l'indice de sa véracité – est mise en suspens, celui qui opère la réduction hyperbolique s'ouvre à « une certaine cohésion », se jouant en deçà de toute structure intentionnelle, soit le mouvement inchoatif, mobile et instable de la phénoménalisation, voire, bien plus, de phénoménalisations plurielles<sup>24</sup>. Ici, en ce lieu fait de revirements, étranger à toute topologie, *le penser* se laisse apercevoir dans sa dimension essentiellement réfléchissante – au sens kantien. Si, comme l'écrit M. Richir, dans un article sur Kant, « le phénomène comme tel *ne* se phénoménalise *pas* principalement comme phénomène d'un *objet* (auquel serait lié un concept) [...]»<sup>25</sup>, se tenir – si tant est que cela soit possible – auprès du phénomène comme rien que phénomène, donc se tenir dans le champ phénoménologique, c'est apercevoir l'*excès* des phénomènes sur tout mouvement intentionnel qui les institue comme apparitions d'un quelque chose, et donc apercevoir le surplus qu'est le mouvement de la phénoménalisation<sup>26</sup> sur toute constitution qui la clôt provisoirement<sup>27</sup>.

#### b. Lectures de la *phantasia*

Si, ayant repris le cheminement richirien opéré à partir de Descartes, nous avons abordé le champ phénoménologique, cet abord, cependant, nous laisse une impression d'abrupteté. De l'opération de la réduction hyperbolique à l'ouverture du champ phénoménologique, le passage, *tel que nous l'avons reconstruit*, ne semble pas aller de soi – ou aller trop vite, opérant un saut brusque en deçà de l'intentionnalité. Ou, pour le dire autrement, le cheminement reconstruit semble par trop théorique, et volontariste, de même que l'est chez Descartes la tenue devant soi de l'épouvantail qu'est le Malin Génie. Quel chemin prendre, alors, pour que le champ phénoménologique puisse s'attester *en précédant*, en quelque sorte, toute interrogation méthodologique préalable, relative à l'accomplissement de l'*epochè* et à sa radicalité ? C'est-à-dire, peut-on concevoir que le champ phénoménologique force le passage de lui-même, en infléchissant la méthode dont nous héritons – celle de la phénoménologie husserlienne – là même où elle pensait s'appliquer, *motivante*, alors seulement, sa radicalisation ?

Nous faisons signe, ici, vers les analyses husserliennes de la *phantasia* – et leur lecture par M. Richir –, comme le lieu où la phénoménologie se trouve poussée à sa limite, engagée sans se l'être promis ni l'avoir tenté aux abords

23 *Ibid.*, p. 125.

24 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, p. 23.

25 M. Richir, « L'origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de l'esprit*, n°7, 1984, p. 101.

26 Si la phénoménalisation se joue en deçà des structures intentionnelles, son lieu n'est pas le « présent vivant » mais ce que M. Richir nomme une « présence sans présent assignable », soit selon une temporalisation plus archaïque que la temporalisation appréhendée par Husserl à partir de la *Stiftung* de la perception.

27 Clôture provisoire du sens, dans la mesure où toute institution (*Stiftung*) qui opère la déformation du phénomène, dans son instabilité – sa pluralité intrinsèque –, en phénomène de quelque chose demeure transpassible, selon le terme que M. Richir reprend à H. Maldiney, au sens continuant de se faire. Notons, d'ailleurs, ici qu'une des dimensions les plus fécondes de la phénoménologie refondue de M. Richir consiste, pour nous, en ce qu'elle permet ainsi de donner toute sa force à ce qui demeurant *inactuel*, n'est cependant pas sans effet.

du *champ phénoménologique*. Analyses dans lesquelles le phénoménologue exerce moins sa pensée qu'il ne se trouve pris à penser ce qu'il n'était pas prêt à penser.

Le point de départ est ici la lecture d'un texte de Husserl consacrés à la *phantasia*<sup>28</sup>. Celle-ci, en première approche, renvoie, dans le champ de l'expérience, aux rêveries éveillées – qu'elles soient libres d'ailleurs, ou guidées, par exemple par un texte littéraire. La *phantasia* est apparition d'un non-présent. Parler de *phantasia*, c'est parler de ces expériences qui, sans être de l'ordre de l'hallucination, sont apparition d'un quelque chose qui, pour n'être pas perceptible, n'est pas non plus imaginé – au sens où il s'agirait de se former une image, un *Bildobjekt*, impliquant indissociablement son envers comme *Bildsubjekt*, soit la chose-même appréhendée à travers son image. Si la *phantasia*, elle, ne relève pas de cette structure, cela signifie, d'une part, que dans la *phantasia* le dédoublement de l'image et de la chose-même est absent, et surtout, d'autre part, que la *phantasia* ne relève pas de l'intentionnalité.

M. Richir, relisant ce cours de Husserl, insiste justement sur cela que la *phantasia* se caractérise, essentiellement, par son manque de consistance. La *phantasia* « ne se stabilise pas » : elle est *protéiforme*, ce qui signifie qu'une apparition de *phantasia* n'est elle-même rien d'unitaire mais un étrange phénomène fait de ses revirements perpétuels, un phénomène intrinsèquement pluriel, changeant, mobile ; elle est *discontinue*, de telle sorte, d'une part, que les apparitions de *phantasia* se succèdent sans pour autant s'enchaîner – c'est-à-dire sans se cumuler en direction de la constitution d'un quelque chose toujours déjà saisi dans l'aperception – et, d'autre part, que les apparitions de *phantasia* surgissent et s'évanouissent sans qu'il soit possible de les tenir sous le regard<sup>29</sup> ; elle est, partant, *intermittente*, sa temporalité n'étant pas celle d'un processus mais relevant de ce que l'on pourrait dire une temporalité pulsatile, aux rythmes incontrôlables<sup>30</sup>. Nous entre-apercevons, là, la dimension *sauvage* de la *phantasia*.

Surtout, si l'expérience de *phantasia* recule devant tout regard – si elle ne peut être regardée en face, et si en elle, rien n'est regardé en face –, cela signifie aussi que faire cette expérience c'est *s'immerger* dans la *phantasia*. Il s'agit de *vivre* dans la *phantasia*, et cette plongée dans une phénoménalité étrangère à la corrélation intentionnelle est indissociable d'un décrochage de la conscience de *phantasia* à l'égard de tout moi constitué qui serait à même, en elle, de se ressaisir. L'immersion dit le renoncement à tout point de vue, l'enjeu d'un « oubli de soi<sup>31</sup> ». Comme l'écrit M. Richir, lisant Husserl, l'immersion n'a lieu « que par une perte de soi, où sortent de l'attention, mais aussi de l'expérience, le corps vivant et l'*Umwelt* perceptifs<sup>32</sup> », de sorte que le *Leib*, désancré du *Körper*, s'indétérmine. La vie dans la *phantasia*, vie dans un *Phantasiewelt* est la vie d'un *Phantasieleib*, d'un moi de *phantasia* si peu « moi » qu'il n'est rien de déterminé.

La *phantasia*, prise elle-même comme thème par Husserl, se manifeste ici comme ce qui, paradoxalement, fait éclater les cadres de la phénoménologie entendue comme théorie de l'intentionnalité. Elle est le « lieu », pour ainsi

28 E. Husserl, « *Phantasia* et conscience d'image », *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Grenoble, J. Millon, 2002, texte N°1, pp. 49-134 ; Hua XXIII, pp. 1-108.

29 Il n'est ici que de revenir sur l'impossibilité que nous pouvons tous expérimenter de « réfléchir » ce qui nous flotte dans la tête – c'est-à-dire nulle part – lorsque, par exemple, nous lisons un roman. La moindre initiative dans ce sens met immédiatement fin à ce qui était en train de se tramer : la *phantasia* s'évanouit, qu'il n'y ait soudainement plus rien à voir, ou qu'une image soit fixée par la visée intentionnelle. Puisque là où est l'image, là *phantasia* n'est plus.

30 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses, op. cit.*, p. 73-74.

31 *Ibid.*, p. 81.

32 *Ibid.*, p. 120.

dire, où la phénoménologie ainsi comprise atteint ce qui la déborde. C'est la phénoménalité elle-même qui est mise en question, si l'apparition de *phantasia* n'est pas phénomène de quelque chose, d'un objet, mais plutôt « mise hors-circuit immédiate de toute intentionnalité objective stable<sup>33</sup> », telle que l'apparition de *phantasia* est au plus proche du phénomène comme « rien que phénomène ».

Lorsqu'elle est reprise par M. Richir, la *phantasia*, abordée par Husserl comme expérience parmi d'autres modalités de l'expérience – le souvenir, la conscience d'image, la perception, etc. –, devient dès lors « l'attestation phénoménologique indirecte<sup>34</sup> » d'un registre transcendantal qui se tient *en deçà* de l'intentionnalité et, indissociablement, se temporalise selon une temporalité qui ne rencontre pas celle de la perception et plus généralement de l'objectivation.

Cela, aussi, nous le découvrons à explorer la *phantasia*, dans laquelle l'apparition n'est pas seulement apparition d'un non-présent mais, protéiforme, discontinue et intermittente, se joue aussi comme apparition *non-présente*. Il faut ici tenir deux choses ensemble. D'une part, la *phantasia* – et la phénoménalité dans sa dimension sauvage – se trame dans une « temporalisation en présence sans présent assignable », sans maintenant ponctuels munis de leurs rétentions et protentions, donc dans une « temporalisation où les apparitions de *phantasia* surgissent et s'évanouissent originairement en rétentions et protentions qui ne sont pas celles d'un présent vivant<sup>35</sup> ». D'autre part, dans une telle présence sans présent, l'*ego* n'est nulle part, s'il ne peut coïncider avec lui-même dans le maintenant<sup>36</sup>. La question est alors la suivante : si l'on ne « se tient » au registre de la *phantasia* ou à celui de la phénoménalité sauvage qu'à y être *immergé*, comment en faire l'enjeu d'une phénoménologie ? Comment *dire* ce qui se passe en deçà de l'intentionnalité et de ses structures différenciées ? L'enjeu, tel que nous voulons l'aborder, n'est pas simplement celui d'un *usage* phénoménologique de la langue mais bien plutôt d'une conception de l'*écriture* comme étant elle-même mouvement du sens se faisant, contact, dans un rien d'écart, avec celui-ci et donc « lieu », si peu situable, de l'*habitus* phénoménologique hyperbolique.

### 3. Écrire - « phénoménologiser » à rebours de toute *apophansis*

Le saut effectué par l'accomplissement de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique se joue comme saut de la pensée, telle que l'on peut la concevoir par avance et dans ses structures différenciées, aux enchevêtrements multiples qui constituent sa base phénoménologique – soit *le penser* dans son inchoativité et sa mobilité intrinsèque. Le phénoménologue qui pratique l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, plongé dans un champ informe qui ne se laisse pas désigner comme subjectivité transcendante<sup>37</sup>, se trouve non seulement dessaisi de la topologie dessinée par Husserl mais aussi de tous les « repères symboliques<sup>38</sup> », c'est-à-dire de toutes les ressources de la langue qui, jusque-là, balisaient, pour ainsi dire, le terrain. L'énigme ouverte est bien immense, et elle engage

33 *Ibid.*, p. 90.

34 M. Richir, « Sur l'inconscient phénoménologique : *epochè*, clignotement et réductions phénoménologiques », art. cit., p. 128.

35 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 90.

36 *Ibid.*, p. 91-92.

37 A. Schnell, *Le sens se faisant : Marc Richir et la refondation de la phénoménologie*, Bruxelles, Ouisa, 2011, p. 24 : le point de départ de la phénoménologie refondue par Marc Richir n'est pas la subjectivité individuelle mais les processus, opérations, effectuations anonymes et asubjectives du « se faire » du sens.

38 M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., III<sup>e</sup> méditation, § 1, p. 81.

aussitôt la possibilité de la phénoménologie elle-même, si « phénoménologiser » c'est aussi penser. La mise en suspens de toute détermination relative à ce qu'est la pensée engage la phénoménologie elle-même à ne plus savoir *que faire* ni, partant, *comment commencer*.

Dès lors, une fois l'*époque* phénoménologique hyperbolique accomplie, comment s'orienter dans le champ phénoménologique ? Dans ses *Fragments phénoménologiques sur le langage*, M. Richir ouvre sa réflexion en soulignant, d'entrée de jeu, qu'établir le contact avec la *Sache selbst* décelée par l'accomplissement de l'*époque* hyperbolique, c'est « échapper à la construction spéculative du concept<sup>39</sup> ». Pour comprendre cela, nous nous proposons, d'abord, de revenir sur l'autre dimension méthodologique de la phénoménologie refondue de M. Richir, à savoir la *réduction architectonique*. Cela, afin d'initier une réflexion sur l'écriture phénoménologique, qui nous enjoindra à porter attention autant à ce que M. Richir nous dit de l'écriture – phénoménologique mais aussi poétique –, qu'à ce que nous éprouvons à la lecture de ses propres textes, en accompagnant leur mouvement propre.

a. Réduction architectonique et concepts philosophiques : quelle place pour le « langage parlé » ?

Le champ phénoménologique en revirements incessants, dans et par lesquels se trame le sens en deçà de toute prise intentionnelle, est aussi le registre de ce que M. Richir nomme, par opposition à la langue – c'est-à-dire à la discursivité linguistique –, le *langage*. Langage dépourvu de mots, qui est le mouvement même des phénomènes dans leur dimension sauvage, dans leurs clignotements : mouvement du penser en ce qu'il est infigurable. Or, c'est précisément cela qui devient l'enjeu de la phénoménologie refondue. Comment, dès lors, *analyser* ce qui ne se laisse pas fixer, ce qu'on ne saurait tenir devant un quelconque regard identifiant ?

Il faut ici apercevoir la nécessité, dans la phénoménologie de M. Richir, de conjointre *époque* phénoménologique hyperbolique et *réduction architectonique*. Cette dernière est ce qui doit permettre, sans opérer aucun découpage arbitraire ou imaginaire, d'*articuler* le champ phénoménologique. Articulation qui ne peut consister dans le dessin d'une topologie mais qui se doit, pour ressaisir la *Sache selbst*, c'est-à-dire les phénomènes dans leur mobilité et leur pluralité intrinsèques, de s'accomplir « en exhibant ce qui, chaque fois, constitue les *pôles* des clignotements comme contenus, instables et jamais atteints dans les phénomènes, de détermination<sup>40</sup>. » Il ne s'agit donc aucunement de fixer le phénomène, mais d'identifier des pôles, qui sont, aussi bien, le nom de *tendances* de sa mobilité propre. En effet, les pôles en question ne sont pas des sortes de balises entre lesquelles le phénomène oscillerait, le mouvement du phénomène consistant dans ses revirements intrinsèques et aucunement en translations spatiales dans un étrange espace intérieur.

Cependant, qu'est-ce qui autorise à identifier ainsi des pôles au clignotement, ou encore comment s'assurer d'opérer la « fixation appropriée<sup>41</sup> » ? Celle-ci est, en quelque sorte, déjà donnée par l'analyse phénoménologique husserlienne qui, décrivant les structures intentionnelles de l'imagination, du souvenir, de la perception, de la conscience d'idéalités, se tient au niveau de la *Stiftung* du phénomène dans laquelle celui-ci est fixé, institué,

39 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, J. Millon, 2008, p. 8.

40 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », *Eikasia*, sept. 2011, p. 97.

41 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, J. Millon, 2006, p. 11.

comme phénomène d'autre chose que lui-même. L'enjeu de la réduction architectonique consiste alors à ramener le phénomène à la mobilité qui est la sienne en deçà de son institution : mobilité qui continue de travailler l'institution elle-même et se trouve, par cela même, attestable<sup>42</sup>. Husserl, cependant, n'est pas le seul interlocuteur de la phénoménologie refondue. Parce qu'identifier des pôles, ce n'est pas fixer un quelque chose, mais, comme nous l'avons suggéré, donner un *nom* aux directions de la mutabilité interne au phénomène, la réduction architectonique, comme analyse, pour ainsi dire, polaire de la phénoménalité sauvage, engage aussi à penser l'articulation du champ phénoménologique comme un mouvement de *mise en jeu* des concepts de la langue philosophique disponible<sup>43</sup>. La tradition philosophique, aussi bien que phénoménologique, vient donc fournir à la phénoménologie de M. Richir les ressources de sa langue. Elle joue le rôle, dans le travail phénoménologique, de ce que Merleau-Ponty, dans *La prose du monde*, appelle le « langage parlé » : « la masse des rapports de signes établis à significations disponibles<sup>44</sup> ».

Mais, parce que le champ phénoménologique auquel s'ouvre le phénoménologue hyperbolique n'est rien qui n'ait déjà été dit, parce qu'il est étranger, dans son anonymat sauvage, aux significations disponibles qui atteignent seulement ce qui, à partir de lui, s'est fixé dans la pensée, bref, parce qu'en lui se joue le sens se faisant en deçà de toute signification, le « langage parlé », dès lors qu'il est mis en rapport avec ce qui, dans la profusion de sens qu'il offre, l'excède, est soumis lui-même à un « bougé ». Les significations disponibles, les mots de la tradition, *mis en jeu* dans l'analyse architectonique, dont la possibilité est ouverte par l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, ne peuvent pas être repris tels quels, c'est-à-dire être pris au mot, dans un usage des concepts qui tiendrait leurs significations instituées et les appliquerait au champ phénoménologique, en le découpant alors selon des pointillés pré-dessinés. Ou encore, les concepts philosophiques ne fournissent pas au phénoménologue hyperbolique autant d'instruments dont il pourrait user sans les modifier eux-mêmes. Pour M. Richir, les concepts de la tradition, confrontés à ce qu'ils ne peuvent par avance penser, sont seulement des « auxiliaires de l'analyse<sup>45</sup> », qui peuvent, pour ainsi dire, nous mettre le pied à l'étrier, nous mettre en demeure d'apercevoir ce qui dans leur détermination, ne convient pas.

La démarche, cependant, n'aurait aucun sens si elle consistait ainsi seulement à rendre manifeste l'inadéquation des concepts à ce qu'ils ne sont pas fait, par avance, pour penser. Il s'agit aussi de les remettre en mouvement, de faire jouer ce qu'ils peuvent *aussi dire*, en surplus de leur détermination traditionnelle. Autrement dit, en reprenant le partage dessiné par Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, ce qui est en jeu, c'est une manière d'user des concepts philosophiques qui ne consiste justement pas en une simple utilisation, mais parvienne à déceler, dans les mots disponibles, ce qu'il peut encore y avoir en eux de « parlant », c'est-à-dire, justement, d'apercevoir leur capacité à toucher le sens se faisant. C'est ainsi que, pour M. Richir, faire de la phénoménologie, en convoquant, pour ce faire,

42 *Ibid.*, p. 11-12. Remarquons donc, aussitôt, que l'analyse architectonique ne se limite pas à la seule identification des pôles de clignotement du phénomène mais consiste aussi, sur cette base, à apercevoir les diverses « transpositions architectoniques », impliquant à chaque fois une *Stiftung* possédant son sens propre, transpositions qui articulent le champ transcendantal en registres architectoniques : ainsi de la transposition de la *phantasia* en imagination.

43 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., p. 97 : les *pôles* de l'analyse phénoménologique « ne peuvent être fournis que par la philosophie et sa tradition, à savoir par la langue et les concepts philosophiques dont l'analyse architectonique vise à leur réorganisation en accord congruent avec les phénomènes ».

44 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 20.

45 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., p. 97.

la tradition philosophique – donc en phénoménologisant à rebours de la lecture de cette tradition –, c'est aussi « arriver à *faire parler la langue philosophique dans la phénoménologie*<sup>46</sup> ».

Dès lors, phénoménologiser, pour M. Richir, c'est bien *écrire*, mettre en mouvement la langue en la renvoyant à ce qu'il nomme le *langage*. Néanmoins, à partir de l'usage, certes déformant, des concepts philosophiques, le champ phénoménologique – le langage comme « milieu » du sens se faisant – semble ne pouvoir se dessiner qu'*en creux*. À ce point, le langage serait ce que la langue disponible, le « langage parlé » de Merleau-Ponty, ne saurait qu'indiquer dans ses propres franges d'indétermination, comme ce qui excède, justement, les significations disponibles : la langue indiquerait le langage comme ce qu'elle ne dit pas. La question est donc encore ouverte de savoir comment l'écriture phénoménologique, celle de M. Richir, peut se mettre en quête de *dire* le langage *lui-même*, d'accompagner son mouvement, et cela sans rétro-projeter trop abruptement en lui ce qui appartient à la langue. Autrement dit, en quoi, dans une certaine mesure, la phénoménologie de M. Richir est-elle invention d'un « langage parlant », d'une langue capable de s'effacer devant le langage ?

b. L'écriture comme sens se faisant : le « langage parlant » de M. Richir

Par l'*époque* phénoménologique hyperbolique, revenons-y, toute détermination de la pensée qui nous est donnée par avance est suspendue. L'ouverture au champ phénoménologique est plongée dans le « milieu » du sens se faisant, en deçà de toute signification disponible. Dès l'abord de *Phénoménologie en esquisses*, pour introduire à la refonte de la phénoménologie qu'il propose, M. Richir annonce en effet que l'enjeu de la phénoménologie telle qu'il la conçoit consiste à se placer dans une approche du sens où celui-ci est approché dans son « faire », dans sa *Bildung*, et non dans sa *Stiftung* – soit dans son institution comme position d'un thème, où la question du sens est celle de la constitution d'un sens intentionnel<sup>47</sup>. En se mettant en quête de la *Bildung* du sens, la tâche consiste dès lors à *s'immerger*, en deçà de l'intentionnalité comme corrélation noético-noématique, au lieu de l'émergence du sens. C'est donc, aussitôt, la notion même de sens qui se trouve modifiée, si celui-ci ne s'entend pas, immédiatement, comme sens intentionnel, indissociable d'une structure doxique, mais bien plutôt comme mouvement du sens en vue de lui-même. C'est aussi le *phénomène* qu'il nous est donné d'approcher autrement : le phénomène de la phénoménologie ne renvoyant plus à la corrélation intentionnelle elle-même mais, à un niveau plus profond, au « phénomène comme rien que phénomène », soit ce qui se trame dans le champ phénoménologique et fournira, pour ainsi dire, sa matière à l'intentionnalité.

Or, dès qu'il s'agit d'accompagner le sens dans le mouvement de son faire, dans le mouvement, sans *télos*, où il se fait, « il n'y a rien de figurable<sup>48</sup> ». Comment, alors, atteindre la chose elle-même, se tenir auprès d'elle ? Si ce qui se passe au registre de la *phantasia*, en deçà de toute visée intentionnelle, est infigurable, principiellement dérobé à l'intuition, inapparaissant par essence, cela signifie que le mot d'ordre du phénoménologue ne peut plus être celui de l'*intuition* des phénomènes. L'émergence d'un « spectateur transcendantal » est court-circuitée par principe. Et la

46 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op. cit., p. 11.

47 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 21.

48 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 12.

plongée dans le champ phénoménologique est donc telle que le phénoménologue, comme regard identifiable et identifiant, n'y est d'abord *nulle part*. Comme l'écrit M. Richir, dans la cinquième de ses *Recherches phénoménologiques* :

L'archaïsme du champ phénoménologique n'est donc pas seulement caractérisé par l'indistinction, dans les phénomènes qui le constituent, de la sensibilité, du phantasme, du rêve et de la pensée, mais corrélativement, pas l'indistinction en lui de tout lieu privilégié de phénomènes<sup>49</sup>.

Ce dont nous sommes dépourvus, c'est d'un *point de vue*, donc aussi bien d'une position dans le champ lui-même, ce qui signifie qu'aucun pôle subjectif n'est là, à l'issue de ou dans la réduction hyperbolique, qui saurait se tenir. Or, l'*epochè* hyperbolique, pour plonger celui qui l'accomplit dans un champ où il ne saurait se tenir, l'enjoint, aussi, s'il veut accompagner les mouvements des phénomènes comme « rien que phénomènes », à ne pas s'efforcer de lutter contre ce qui est, si peu, sa situation. Bien au contraire, pour M. Richir, le phénoménologue hyperbolique est celui qui parvient à faire sien l'*habitus* d'un « regard flottant<sup>50</sup> » aussi bien que clignotant<sup>51</sup>. La question est alors la suivante : comment entretenir cet *habitus*, comment l'exercer ?

Ce qui est en jeu dans la phénoménologie richirienne, autant que dans ce qu'elle tente de dire, nous ne le comprenons, pour notre part, qu'en apercevant, justement, qu'il ne s'agit plus de *voir* mais bien de *dire*. La question est alors celle de savoir *ce que fait* l'écriture richirienne. Dans quelle mesure, ou comment, le texte richirien relève-t-il du *sens se faisant*, de telle sorte, aussi, qu'il amène son lecteur à pratiquer la phénoménologie refondue – le contact avec le texte, l'immersion dans la lecture se jouant, en même temps, comme contact avec la *Sache selbst* ?

Phénoménologiser en régime hyperbolique, tel que nous voulons l'aborder ici, exige d'*écrire*, et d'écrire en portant sur le champ phénoménologique un regard qui doit s'interdire de se muer, imperceptiblement, en visée. Donc, immédiatement, d'écrire sans trop fixer le regard, pour que lui-même ne soit pas un regard fixant. Cette labilité du regard phénoménologique est exigée par cela même qu'il se propose d'accompagner dans sa mouvance propre. C'est ainsi que M. Richir, pour penser la relation que tisse le phénoménologue à ce qui se passe au registre de la *phantasia*, parle, plutôt que de visée, de *contact*. Contact : le mot lui-même invite à penser une manière de se tenir auprès de la chose, la *Sache*, sans jamais s'y confondre, et, non plus, sans la circonscrire, si le contact n'est jamais prise ou emprise. Être en contact, c'est se sentir en contact, donc, faire l'épreuve d'une affection, se faire transmissible à ce qui ne peut être pris en vue – ce qui ne saurait être fait thème. Cependant, disant cela, nous en restons, pour notre part, aux mots. Comment tenter, alors, plus avant, de comprendre comment se noue le contact ?

C'est l'écriture elle-même qui devient, pour nous, le lieu du « contact » : écriture en quête du sens, à sa poursuite, écriture laborieuse, toujours en manque de mots justes. Et cela, non parce que les mots manqueraient – au sens où une signification transcendante manquerait aux mots de la tribu pour dire ce qui, pris en vue, doit être dit –, mais

49 M. Richir, *Recherches phénoménologiques IV, V : du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983, p. 115.

50 M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 483.

51 M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., p. 94 : parce qu'accomplir la réduction phénoménologique consiste à rompre avec l'attitude naturelle, et donc avec ma propre mondanisation, dans l'attitude phénoménologique, « il ne peut plus être question de "moi", mais de soi certes pourvu d'un *Leib*, et d'une certaine intimité qui est celle du contact de soi avec soi par écart, et d'un soi foncièrement mobile, *désindividué et délocalisé*, sans dedans ni dehors au sens classique, circulant dans le champ phénoménologique sans rien poser, même au passage. »

plutôt en ce que les mots sont « en retard », se cherchent au rythme même où la pensée se cherche et se fraye dans les revirements de la phénoménalité. Par suite, le mot d'ordre de la pratique d'écriture de M. Richir, qui est pour nous l'envers de sa manière de phénoménologiser, ne peut plus être celui d'une expression-inscription de ce qui aurait été adéquatement ressaisi dans la réduction phénoménologique, inscription conçue comme institution d'un savoir phénoménologique. Participer au sens se faisant sans immédiatement, par un regard trop soutenu accordé au penser, le dissoudre comme tel, participer au sens se faisant sans arrêter son mouvement, c'est-à-dire aussi, en tenir les rênes, le diriger, exige, pour être accompli en phénoménologue<sup>52</sup>, de *penser à même l'écriture*<sup>53</sup>. C'est-à-dire de penser *perdus* dans l'écriture, plongés dans l'espace potentiel – au sens de Winnicott – ouvert par l'écriture comme jeu où le sens se trame. Espace potentiel dans lequel celui qui écrit, absorbé dans le mouvement de la pensée, tente de la suivre sans la marquer au pas, de la reprendre sans la fixer, d'épouser son jeu *à même* le jeu de l'écriture en train de se faire. Expérience, donc, d'une écriture chercheuse, écriture contrainte par ce qui se passe au registre sauvage avec lequel elle tente de maintenir le contact, sans que rien de ce qui est écrit puisse être reçu comme relevant d'une écriture apophantique, nous disant ce que la pensée est.

Nous avons mentionné l'espace potentiel de Winnicott. Cet espace, qui ne relève ni de l'intériorité subjective mise en image comme espace intérieur, ni de l'espace objectif, est ouvert par la mise en fonction d'un objet transitionnel, comme l'est le « doudou » de l'enfant qui *est* la mère, sans proprement *être* la mère, sans la représenter non plus. Référence à Winnicott que M. Richir opère lui-même lorsqu'il approche la *phantasia* perceptive, c'est-à-dire, d'abord, la *phantasia* comme contact avec l'infigurable, s'accomplissant, pourtant, dans l'expérience d'un quelque chose, dont la perception est elle-même outrepassée en direction de l'infigurable auquel elle donne accès. L'exemple paradigmatique est ici l'exemple donné par Husserl lui-même : celui de la *phantasia* perceptive d'un personnage à même la perception du comédien qui l'incarne sur scène. De même, la relation de l'enfant à son doudou est bien enjeu d'une *phantasia* perceptive, dans laquelle la relation à l'objet n'est justement pas relation thématique à un objet, mais mise en fonction de celui-ci, de telle sorte que la relation à cet objet donne accès et maintient vivante, en l'absence de la mère, le lien affectif de l'enfant à celle-ci. À même le doudou, la mère est présente pour l'enfant, indépendamment de son absence effective. Citons M. Richir :

La figuration de l'objet transitionnel n'a rien d'intentionnel – ou de sémiotique – et elle ménage un accès à l'infigurable qu'elle implique non intentionnellement, en s'effaçant devant celui-ci qui est, proprement et paradoxalement ce qui est “perçu”<sup>54</sup>.

Nous avons parlé de l'espace potentiel ouvert par l'écriture. Dire cela signifie qu'il adviendrait, par le jeu de l'écriture phénoménologique se faisant, une *phantasia* perceptive, dans laquelle, à même son travail sur les mots, le phénoménologue se mettrait en mesure d'ouvrir à un contact avec ce qui, hors de toute présence en chair et en os et

52 Il n'y a pas, bienheureusement, de pensée qu'en phénoménologie. La littérature, la peinture, la danse, la musique, pour ne citer que ces exemples qui signifient une parenté *d'enjeu* entre la phénoménologie et les arts, elles aussi, pensent.

53 Écriture que nous entendons ici dans son sens fort, le sens d'être un lieu si peu situable où le sens et le soi se cherchent, comme l'a si bien rendu sensible Blanchot, écriture donc aux antipodes de tout jeu dans l'espace des signifiants institués, espace lui-même clos dans lequel on ne peut que « tourner en rond ». Ou encore, il n'est aucunement question d'une écriture qui tourne à vide, d'une écriture qui ne se laisserait pas inquiéter par ce qu'elle s'efforce de dire et ce faisant, ne promettait rien d'autre que des effets de sens accidentels, pour ne pas dire superflus et insignifiants.

54 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 39.

de toute figuration possible, est cependant « perçu »<sup>55</sup>. Qu'est-ce à dire, sinon proprement que le phénoménologue, plongé dans l'écriture comme dans cet espace potentiel qui n'est ni l'espace de son intériorité subjective, ni l'espace objectif de la page, oublieux du monde qui l'entoure et tout entier livré à sa pensée, ne s'arrête justement pas aux mots, ne joue pas *avec* les mots eux-mêmes, en tant que tels, mais que, *dans* le jeu des mots eux-mêmes qui ne sont jamais seulement perçus comme signes inscrits sur la page, ou entendus dans leurs significations disponibles et fixées, il maintient le contact avec les mouvements de la pensée, « perçoit » en *phantasia* l'infigurable des *phantasiai* elles-mêmes, dans leurs revirements réciproques, et cela indépendamment de toute visée intentionnelle ? Si le penser, pour M. Richir, consiste en une sorte de « théâtre intérieur<sup>56</sup> », ressaisir le penser dans ses mouvements propres et essentiels, cela ne peut consister, comme pour le spectateur de théâtre, qu'à franchir le mur invisible qui sépare la scène de la salle – ce qui advient lorsque je ne vois plus seulement un comédien, mais bien un personnage, voire une personne habitant un monde autre que le monde réel actuel. Comme il l'écrit, alors, habiter le sens se faisant

implique non pas un soi comme un spectateur désintéressé ou non engagé (*unbeteiligt*) dans ce qui se passe dans la temporalisation en langage, mais précisément un soi qui, comme le spectateur de théâtre, y participe entièrement, par son intelligence et son affectivité, et cela pourtant, alors que n'y sont en jeu que des fantômes et des ombres, aussi fugaces les uns que les autres, que rien n'y est passé à la position (ou quasi-position) d'être par la médiation de la positionnalité<sup>57</sup>.

L'enjeu du texte phénoménologique, de l'écriture phénoménologique dans son mouvement propre – et de la lecture qu'elle appelle –, ne peut consister dès lors qu'à *accompagner*, plus qu'à ressaisir ou fixer, ce qui se passe, ce qui se trame en deçà de toute structure intentionnelle identifiée par avance. Nous apercevons ici toute la difficulté d'une écriture qui, nouant des propositions, doit pourtant, en même temps, ne pas se jouer comme l'inscription de jugements déterminants, c'est-à-dire ne pas se laisser prendre au piège de la langue dans sa pente à l'hypostase<sup>58</sup>. Comment faire ?

Comme l'écrit Marc Richir, il faut « travailler poétiquement la langue pour qu'elle laisse apparaître le paradoxe du

55 M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Eikasias*, sept. 2011, p. 71 : « L'organe de la phénoménologie n'est plus le voir "intellectuel" (*Einsicht*) et l'évidence de ce voir, mais la *phantasia* "perceptive" (le regard) et le contact en et par écart (comme rien d'espace et de temps) avec la *Sache selbst* dans son infigurabilité. »

56 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 27.

57 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 29. Nous soulignons.

58 Pente que l'on peut s'efforcer de remonter, dans un effort toujours à relancer, sans que l'on puisse jamais y échapper entièrement. Voir, sur ce point, M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », art. cit., où il insiste sur la difficulté de l'écriture phénoménologique. S'il y a du concept dans le contact phénoménologique, parce que le phénoménologue hyperbolique « met en ordre architectonique le champ phénoménologique, avec les concepts de la tradition philosophique mais en les faisant vivre autrement (p. 101) », cela signifie inévitablement que ce contact « "déforme" ce qu'il touche sans que cette déformation puisse être mesurée (p. 102). » Par suite, dans le mouvement de l'écriture – comme, du reste, dans celui de la lecture –, « ce qui doit donc concentrer l'attention du phénoménologue, c'est, malgré l'absence de mesure déterminable, l'écart qui inévitablement joue dans et par le concept lui-même, c'est-à-dire son *indéterminité* (p. 102) ». Écrire ou lire en phénoménologie, c'est alors toujours faire primer le contact avec la *Sache selbst* sur sa détermination par le concept, en renvoyant donc le concept à ce qui, phénoménologiquement, l'excède. Il s'agit toujours de ne pas se laisser prendre aux mots, et indissociablement de ne jamais prendre le texte – celui qu'on écrit ou celui qu'on lit – pour l'inscription d'une étrange vérité phénoménologique. En effet, en se laissant prendre aux mots, on se laisserait tout autant prendre à l'illusion d'une transparence de la langue et, par conséquent, à l'illusion qu'il serait possible d'en atteindre, en et par elle, à l'intuition des phénomènes, ce qui reviendrait par un étrange tour de passe-passe à annuler l'épochè hyperbolique en omettant de réduire les signes de la langue elle-même.

langage, à savoir le transit du sens à travers l'enchaînement schématique de *phantasiai* perceptives<sup>59</sup> ». Travailler poétiquement la langue, écrire une langue en train de se faire, dans laquelle rien ne se fixe comme un quelque chose – rouage ou élément de la pensée –, de telle sorte que l'écriture elle-même, si l'on ne s'arrête pas aux mots ou aux significations disponibles visées dans leur discrétion, est le lieu d'un *contact*, pour celui qui écrit comme pour celui qui lit avec le sens se faisant. Ainsi, pour celui qui accomplit l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, en lisant ou en écrivant,

l'élaboration symbolique est à nouveau possible, dans la possibilité de son invention et de son innovation, dans le mouvement d'une pensée qui retrouve ses repères, pour laquelle, en particulier, les signes de la langue, au lieu de constituer un « système » au bord de « marcher tout seul », redeviennent signes du sens se faisant et non pas marques caractéristiques de concepts ou de significations tout faits<sup>60</sup>.

Dans la phénoménologie de Marc Richir, telle que nous la lisons, le contact avec la *Sache selbst*, avec ce qui se passe ou se trame aux registres les plus archaïques du champ phénoménologique, *advient* à même le texte phénoménologique. Il ne s'agit pas de comprendre ici, en un contresens que nos formulations auraient rendu possible, que l'écriture crée ce qu'elle dit, qu'elle est génératrice de fiction : il ne s'agit pas d'inventer, mais de se soumettre à l'exigence de « tordre », selon le mot de Merleau-Ponty, la langue disponible pour lui faire dire ce qu'elle n'a jamais dit, pour lui faire épouser les mouvements du penser, du sens se faisant en deçà de toute thématization d'un quelque chose. Le texte phénoménologique ne se joue pas – de même, d'ailleurs, que les textes de travail de Husserl – comme exposition après-coup, c'est-à-dire comme *narration*, mais, au contraire, comme *aventure* du sens dans le texte.

Lorsqu'elle s'emploie à « décrire » les revirements qui ont lieu au registre le plus archaïque, la phénoménologie richirienne se joue elle-même comme écriture du penser dans sa concrétude, ses revirements, son mouvement, et non comme inscription de la pensée repensée, réfléchie c'est-à-dire déjà objectivée, devenue son propre objet. La langue que parle la phénoménologie refondue rejoint ici le « langage parlant » de Merleau-Ponty, soit un « langage qui fonctionne vraiment », langage *opérant* et non langage constitué, qui « n'est pas simple invitation, pour celui qui écoute ou qui lit, à découvrir en lui-même des significations qui y soient déjà<sup>61</sup> ». La lecture de la phénoménologie refondue se fait ainsi épreuve d'une langue transposable et, à même celle-ci, contact du lecteur avec « ce lieu de pensée où [il n'était] jamais allé auparavant<sup>62</sup>. » Autrement dit, encore, lisant Richir, loin de nous voir proposés d'abord un quelconque savoir<sup>63</sup> – de découvrir déposées là de quelconques connaissances –, nous apprenons d'abord à *faire quelque chose* : à nouer ce contact, à entre-apercevoir notre penser lui-même, donc à phénoménologiser hors des sentiers toujours déjà battus par l'intentionnalité<sup>64</sup>. Phénoménologie buissonnière, en quelque sorte. Aventure du

59 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op. cit.*, p. 47.

60 M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, III<sup>e</sup> méditation, § 1, p. 82.

61 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, *op. cit.*, p. 21.

62 *Ibid.*, p. 19.

63 M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, V<sup>e</sup> méditation, § 4, p. 322 : « La vacillation de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique est en effet celle d'un *ipse* humain concret qui accepte de ne plus rien savoir, qui reconnaît que, eu égard à l'abîme phénoménologique, que le savoir est nul. »

64 Sans quoi, d'ailleurs, nous ne pourrions rien comprendre à ce que nous lisons, l'écriture, ici, ne fonctionnant pas, d'une part, comme langage apophantique et, d'autre part, nous laissant entièrement démunis si nous voulons opérer, d'elle, une compréhension purement discursive

sens se faisant, à laquelle nous sommes invités de participer.

#### 4. Conclusion

---

Ceux qui sont tard-venus en phénoménologie l'ont découverte d'abord, non dans l'effraction d'une nouvelle attitude, non dans l'inquiétude d'une question, mais *dans les textes et par leurs lectures*. La possibilité de la phénoménologie est, là, une possibilité héritée et non pas conquise. Cependant, il s'agit aussi très sûrement d'une possibilité dont on ne peut hériter qu'à la mettre en question dans ses déterminations, c'est-à-dire qu'à se tenir au plus près d'une exigence de ne rien tenir pour allant de soi – pas même la phénoménologie héritée. Continuer de faire de la phénoménologie, de travailler en phénoménologue, nous enjoint de réduire la phénoménologie elle-même, le champ phénoménologique tel qu'il a été *dit* comme, justement, ce qui nous a été enseigné : ce qui est disponible pour nous, ce à quoi nous pouvons être tenté de nous accrocher comme à une doctrine.

L'inquiétude soulignée ici, qui désigne une tâche, celle d'être à la hauteur d'un héritage et, pour cela, de se tenir au niveau de son exigence, en deçà de son (ou ses) institution(s), est bien l'inquiétude que nous reconnaissons chez M. Richir. En ce sens, la réduction hyperbolique signifie bien le refus de figer la phénoménologie, notamment husserlienne, en un savoir phénoménologique qui pourrait être pris comme tel. Elle est l'opération de réduction de la phénoménologie elle-même dans sa dimension de doctrine, c'est-à-dire aussi dans son *inscription* qui nous la fait rencontrer, d'abord, dans les textes. Si composer le sens – le tenir et s'y tenir – est une dimension de toute lecture, par l'opération de la réduction hyperbolique, il s'agit bien, sous un certain aspect, de *réduire* le texte husserlien, qui risquerait d'être pris à la lettre, pour revenir au mouvement de son interrogation. Réduction de la phénoménologie comme *logos* inscrit des phénomènes, réduction hyperbolique des hypostases induites par toute mise en texte et, ainsi, réduction de ce que nous avons trop vite fait de fixer, comme *image* de la pensée, au cours de notre lecture des textes de Husserl.

Ce faisant, en approchant la phénoménologie husserlienne déposée en textes comme une image de la pensée – soit l'institution de la *pensée comme intentionnalité*, qui recouvre ce qui travaille en deçà de la corrélation noético-noématique –, en imposant à cette image la réduction hyperbolique par laquelle nous ne la tenons plus pour acquise, nous entrons, avec M. Richir, dans le champ phénoménologique où se trame le sens se faisant. Évoquons seulement ici qu'au plus profond de ce champ, nous atteignons, en deçà même des phénomènes de langage dans leurs schématisations, dans le milieu du sens, ce que M. Richir nomme « l'élément fondamental ». En lui, se schématisent les phénomènes *hors* langage, soit le *réfèrent* même du langage, réfèrent qui « n'est rien de fixe et rien de stable, n'est pas présent et n'est pas figuré ni même figurable, mais seulement non intentionnellement impliqué dans la présence se faisant du sens<sup>65</sup> ». Ce qu'il y a, dans le champ phénoménologique, de plus archaïque et de plus

---

– la plupart des « concepts » proposés par M. Richir étant essentiellement opératoires, c'est-à-dire indéfinissables sinon dans et par l'opération de penser à laquelle ils nous convoquent.

65 M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 63.

sauvage, M. Richir le dit « nuit océanique<sup>66</sup> », où se trame la vie et la concrétude la plus secrète du penser. Nous ne pouvons, ici, aller plus loin, mais nous pouvons insister sur cela : il s'agit bien de plonger en eaux profondes.

