

France est en effet non moins un postlévinassianisme qu'un postheideggerianisme. Pourtant, l'intérêt porté à la tradition théologique pendant les dernières décennies se nourrissait de différentes sources. Il y a des penseurs comme Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien et, jusqu'à un certain degré, aussi Natalie Depraz qui sont en quête d'un renouveau de la pensée religieuse, au-delà des limites d'une tradition trop imprégnée par l'ontothéologie métaphysique. Mais il y a également des penseurs comme Marc Richir ou Didier Franck qui, comme déjà Heidegger à l'occasion de son analyse de la dette et de l'appel de la conscience, ou encore à propos de son interprétation du mal dans le traité schellingien *De l'essence de la liberté*, essayaient bien plutôt de découvrir des problèmes authentiquement philosophiques, qui pourtant, avant notre époque post-nietzschéenne, ne pouvaient être formulés que dans des termes théologiques.

Pour conclure, j'apporte un exemple qui illustre, d'une manière éclatante, comment un problème authentiquement philosophique peut être reconnu dans un thème apparemment archi-théologique. Il s'agit de l'exemple des anges qui, selon Thomas d'Aquin et d'autres penseurs, ne décident qu'une seule fois et qui décident, par conséquent, une fois pour toutes, sans hésitation ni repentir. C'est Jean-Louis Chrétien qui, dans ce thème angéologique, reconnaît la figure de pensée ancestrale qui sera reprise plus tard, par Kant, Schelling et surtout par Schopenhauer, lorsqu'ils formuleront l'idée d'un choix de caractère intelligible. De toute évidence, il s'agit d'une figure de pensée métaphysique qui ne peut être surmontée que par une phénoménologie de notre capacité à choisir qui reconnaît à la possibilité de révoquer une décision « une dimension positive de la liberté humaine »¹⁴.

14. Jean-Louis Chrétien, *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990, p. 79.

IV

PHÉNOMÈNE ET HYPERBOLE

Marc Richir¹

Je vais essayer de vous expliquer la manière dont à mon sens il faut comprendre la phénoménologie et, plus exactement, la manière dont il faut comprendre le phénomène. Dans ce but, il n'y a rien de mieux à mon avis que de repartir de Husserl. Il y a une chose frappante lorsqu'on lit Husserl, c'est qu'il utilise très rarement le terme de phénomène (*Phänomen*). Or, il s'agit de phénoménologie, même s'il a mis du temps pour comprendre exactement ce que c'était que la phénoménologie. Maintenant qu'on connaît mieux sa pensée grâce aux activités des Archives Husserl et à la publication des tous les inédits on se rend mieux compte des difficultés du fondateur à comprendre ce qu'il cherchait sous le terme de phénoménologie.

Mais avec le recul on peut dire que le phénomène, chez Husserl, c'est le vécu, certes pas le vécu psychologique mais le vécu comme une structure de corrélation entre, en toute première approximation très grossière, un « sujet » et un « objet ». Ceux-ci ne sont plus, d'un côté, un sujet-substance et un objet au sens empirique, voire idéal, mais du côté « subjectif », une *noësis*, qui est une visée d'objet, visant dans l'objet quelque chose qui relève de la signification ou de la significativité (*Bedeutsamkeit*), ou plus généralement ce que Husserl nomme le sens intentionnel.

1. Conférence transcrite par Bogdan Ivan et amendée par l'auteur.

Et cette *noësis* comporte en principe une *hulè*, une matière, mais celle-ci n'est pas phénoménologiquement directement attestable du côté « subjectif » mais seulement du côté « objectif ». Mais par-là, par ce côté « objectif » il ne faut pas comprendre justement l'objet comme tel, l'objet sensible, par exemple, mais le *noema*, ce qui est visé par la *noësis*. *Noema* et non pas *noeton*, ceci est important. On peut attester la *hulè* dans le *noema*, c'est-à-dire que la *hulè* phénoménologique n'est pas matérielle, ce qui dans un sens a l'air d'un paradoxe bouleversant, mais remonte en fait à Aristote lorsqu'il disait, déjà, que la couleur ou la pierre n'est pas dans l'âme.

Au fond, la découverte de Husserl, c'est la découverte de cette corrélation qui pour lui est *a priori* et c'est important parce que c'est cela même qui permet de sortir de la simple psychologisation du vécu. Donc, cette corrélation est pour lui *a priori*, dans le vécu, entre *noëse*, *hulè* et *noème*, structurés *a priori* de telle sorte que surgit ce paradoxe, peut-être pas assez souligné, en général, de ce qu'il appelle, l'*a priori descriptif*. Il faut comprendre que cet *a priori descriptif* relève, comme les bons husserliens le savent, de l'eidétique, car ces structures permettent de distinguer différents *eidè*, différentes structures eidétiques des vécus. Donc, quand on appréhende phénoménologiquement un vécu, ce n'est pas, comme souvent les commentateurs pas proprement phénoménologues d'ailleurs ont mal compris, ce n'est pas du tout une opération d'introspection, c'est, au contraire, une tentative de saisir « ce qui se passe » dans la « pensée », au sens cartésien, au sens où Descartes caractérise la pensée, quand nous calculons, quand nous manipulons des nombres, ou quand nous percevons un objet, quand nous imaginons, etc.

Mais cela, en général, pour ainsi dire, *überhaupt*, moyennant la variation eidétique, c'est-à-dire en sachant que l'*eidos* est toujours le noyau de congruence d'une variation eidétique et, donc, que le contenu de l'*eidos* est le contenu donné par les variantes, et nullement un *noeton*, à proprement parler. Il y a donc beaucoup d'*imagination* dans la *Wesensschau* et, Husserl écrit d'ailleurs dans les *Ideen I* que l'imagination est, d'une certaine manière, et même radicalement à considérer comme

l'une des sources des vérités éternelles, ce qui a souvent été laissé dans l'ombre, alors que c'est très surprenant, et très essentiel. Dès lors, la phénoménologie pour Husserl, c'est l'étude de ce qui tient ensemble ou articule ces différents types de structures, bref, c'est en cela que, pour Husserl la phénoménologie est, *ipso facto*, eidétique. Mais, s'il n'y avait que cela !

Ce qu'il y a de vraiment nouveau chez Husserl, c'est aussi, et pour moi, surtout, la découverte de ce que, en fait, dans ce qui apparaît (*das Erscheinende*), c'est-à-dire dans ce qui est figurable, je ne dis pas figuré, mais ce terme n'est évidemment pas de Husserl, il y a implicitement une masse d'infigurable, ce que Husserl appelle, dans ses propres termes, les implications intentionnelles. Autrement dit, cela signifie, par exemple, que je ne perçois jamais un arbre tout simplement, dans l'absolu : il est sur un sol, sur une terre, il y a un environnement autour de cet arbre et je suis moi-même situé à telle ou telle place par rapport à lui ; et donc, si je perçois l'arbre comme arbre, c'est qu'il y a quelque part, depuis des années et des années, telle est la question de la phénoménologie génétique, l'*habitus* de la perception des choses et, en particulier, d'arbres, qui s'est sédimenté en moi.

Dès lors, la phénoménologie consiste aussi et surtout à mettre au jour toutes ces implications intentionnelles par l'*epochè* et la réduction phénoménologiques, c'est-à-dire en suspendant ce qui obnubile dans le phénomène, ou plutôt, ce qui obnubile le phénomène, à savoir, plus généralement, la figuration, et même la figurabilité, qui me donnent l'impression d'avoir affaire à une positivité close. C'est cela qu'il faut lever, c'est-à-dire, en fait, ce que Husserl, moyennant l'*epochè*, découvre comme ce que j'appellerai d'un mot, la *doxa perceptive*. C'est en effet une *doxa*, que je ne traduis pas par opinion, mais au sens où, par exemple, Platon en parle dans le *Philebe*. C'est en effet une *doxa*, je ne doute pas le plus souvent que cet arbre existe. Finalement, la découverte de Husserl, et elle est considérable, est la découverte de ce qu'il y a une espèce de réseau de structures en tuilage des directions de sens intentionnels et toutes ces implications désignent quelque chose ou font signe

vers quelque chose qui, ultimement, pour lui, est le monde. L'horizon ultime, c'est le monde, le monde et le temps.

Autrement dit, faire de la phénoménologie c'est essayer de saisir, l'expression est de Husserl lui-même dans le volume publié sur la réduction phénoménologique, dans ce qui va de soi, ce qui ne va pas de soi et, au fond, quand on fait cette mise entre parenthèses, cette époque de ce qui va de soi, on se rend compte que dans tout ce qui va de soi il y a toujours quelque chose qui ne va pas de soi. Donc, dans tout ce qui paraît déterminé il y a toujours quelque chose d'indéterminé. Et dans cette formule, évidemment, ce qui va de soi c'est ce qui, généralement, est relevé par Husserl sous le nom d'attitude naturelle. Donc, cette attitude naturelle est composée de bien des choses qui ne vont pas de soi. On retourne pratiquement aux origines de la philosophie, au *thaumazein* de Platon. Donc, ce qui ne va pas de soi, c'est de l'implicite et c'est cet implicite qui taraude Husserl, qui rend ses analyses pratiquement infinies, l'eidétique lui servant en quelque sorte de cadre, mais cadre qu'il pense, lui, pouvoir avoir un statut en réalité quasi-ontologique. « Quasi — », puisqu'il y a la médiation de la variation eidétique, donc de l'imagination. Alors, l'infigurable, ici, il faut bien distinguer, si ce qui ne va pas de soi est *a priori* infigurable, et il faut encore distinguer entre le figuré, ce qui est en lui principiellement infiguré, et ce qui est infiguré figurable, par exemple l'arrière de l'arbre, dans la perception sensible, (si je fais le tour je peux en trouver une figuration).

Il y a donc aussi, dans le phénomène même, de l'infiguré infigurable, par exemple l'émotion, l'affectivité ou mieux, Levinas y a fortement insisté, autrui. Quel est le dedans d'autrui ? C'est *a priori* infigurable. Donc, si on poursuit l'époque suffisamment loin, on s'aperçoit qu'il reste que l'intentionnalité au sens husserlien ne couvre pas tout le champ phénoménologique, contrairement à ce que Husserl a pensé toute sa vie. C'est un peu le piège dans lequel il s'est pris lui-même, peut-être, pure hypothèse, très empirique d'ailleurs, que je formule, c'est peut-être ses origines de mathématicien. D'où naît le soupçon, puisque l'intentionnalité ne couvre pas tout le champ, que les structures

intentionnelles elles-mêmes doivent avoir des bases phénoménologiques qui ne soient pas elles-mêmes intentionnelles. J'insiste sur le mot « base », qui n'est pas fondement (*Fundament*). Ce sont, donc, si on veut, des bases pré-intentionnelles, sans que cela implique qu'elles préparent à l'intentionnalité (et d'ailleurs le problème a été rencontré par Husserl, par exemple dans *Expérience et jugement*, à propos de la généalogie de la logique, où l'antéprédicatif qu'il cherche en vue de trouver le fondement, cette fois *Fundament*, dans une *Fundierung* de la logique, et qui finalement, quand on regarde les textes de près, se réduit à une sorte de double du prédicatif). C'est bien ce qu'il s'agit d'éviter.

Il n'appréhende donc pas, qu'il s'agit, en phénoménologie, de *ne pas se donner d'avance ce qu'il faut pour que ça marche*. Donc, il n'appréhende pas suffisamment le fait qu'avant même la prédication logique, il y a déjà la langue et ses structures linguistiques (alors là je ne suis pas prêt de passer dans le camp analytique, pour moi ce serait vraiment un abandon de poste...), qui ne recouvrent pas non plus tout le champ de l'expérience. Bref, si ma parole veut dire quelque chose, ce n'est pas simplement parce que j'ai combiné des mots de telle ou telle manière ou parce que, comme le disent certains linguistes, j'effectue une performance du système appelé « langue ». Alors on serait des perroquets, des machines à parler. C'est qu'il y a un sens, quelque part, et tel est le concept de *Sinnbildung*, sur lequel László a si bien produit dans son livre de si beaux et si justes développements, auxquels je rends hommage, pas seulement sur ce point d'ailleurs, mais sur l'ensemble de ce qu'il dit, en ce qui me concerne...

Bref, si ma parole veut dire quelque chose, ce n'est pas simplement parce que j'ai combiné des mots, mais parce qu'il y a un sens quelque part qui *se cherche*. *Se cherche*, qui veut vraiment dire quelque chose. Non pas une information comme « il fait beau », « demain le train part à telle heure », « passe-moi le sel », etc. Ça, ce n'est pas dire, ce n'est pas dire quelque chose, c'est communiquer une information ou formuler une demande précise. Mais si je cherche à dire quelque chose, comme le font le poète ou le philosophe, ou même le musicien, le peintre, etc.,

quelque chose qui échappe aux mots, eh bien, il y a là quelque chose qui ne relève pas de l'intentionnalité. Donc, il faut élargir le champ de la phénoménologie à des composantes de phénomènes où n'intervient pas l'intentionnalité et qui comportent des parts profondes d'infigurabilité radicale, c'est-à-dire d'infigurabilité inimaginable, donc échappant à l'eidétique qui fonctionne, je le rappelle pour la $x + 1$ -ième fois, qui fonctionne sur l'imagination.

Ce qui est évidemment difficile à comprendre, car lorsque l'on parle de phénomènes on pense à ce qui apparaît. Mais ça apparaît comment ? Ça apparaît au sens où c'est là, tout simplement, par exemple c'est là dans mon affectivité ou dans l'affectivité d'autrui, par exemple, si je suis amoureux, c'est là. Mais ce n'est pas figurable. Je peux le figurer par toute la rhétorique, la stratégie séductrice, etc., mais l'amour comme phénomène, c'est là, mais ce n'est pas figurable. Donc, si on arrive à ce champ préintentionnel, en revanche il faut aussi travailler la médiation selon laquelle le phénomène intentionnel husserlien doit forcément s'asseoir sur cette base non intentionnelle. Mais, s'asseoir au sens, cette fois, par une *Stiftung*, par ce que Husserl appelait une *Stiftung*. Mais alors on arrive à un double paradoxe : si le vécu intentionnel n'était pas relié à sa base phénoménologique, au fond, il serait complètement déconnecté et imaginaire. On serait dans une sorte d'eidétique mathématique des vécus. Or, il y a une espèce de cohésion du vécu, et elle ne peut être simplement eidétique. Alors, et sur ce point, je reste husserlien, c'est toujours, quand même, le vécu qui constitue le phénomène, « constitue » non pas au sens actif, utilisé par Husserl (*ausmachen*).

Cela signifie que sur cette espèce d'océan non intentionnel viennent se greffer ici et là des structures intentionnelles, et il faut bien qu'elles viennent se greffer, il faut bien qu'il y ait des îlots d'intentionnalité sur cet océan sinon, à l'inverse, s'il n'y avait pas cette greffe, ou ces greffes, nous n'aurions même pas accès à l'attitude naturelle. Nous serions des anges, des êtres de rêve... Belle hypothèse, nous serions des êtres complètement immatériels, de pur langage et de pures affections et nous n'aurions pas des prises sur ce que c'est que la réalité humaine et la réalité humaine connue, de tous les jours. Nous ne pourrions même

pas vivre dans la quotidienneté, si nous étions une espèce d'ange où l'*Einführung*, par exemple, fonctionnerait sans difficultés, où on percevrait tout de suite la ruse et le mensonge, la vérité et les illusions, où on pourrait même en jouer mais en jouer sans ruser, un jeu esthétique, le libre jeu de Kant dans la Troisième *Critique*. C'est d'ailleurs ce que fait, en partie, l'artiste, qui joue et se joue de tout cela, sinon il ne pourrait pas toucher un auditeur, un spectateur ou un lecteur. Un roman, par exemple, c'est quand même complètement immatériel et pourtant, si c'est celui d'un grand écrivain, ça nous prend. Il y a donc là une *Einführung* très particulière mais qui fonctionne aussi dans l'expérience dite naturelle et qui est là sans qu'on puisse la figurer.

On peut donc dire que le phénomène est aussi cette base infigurable, mais qui est là et qui n'est pas non plus chaotique et dont, finalement, la tradition s'est très peu occupée. Et pourquoi ? Sans doute, parce qu'elle a pensé que c'était un chaos ou un flux héraclitéen de phénomènes (l'expression est reprise par Husserl) ou que c'était nocturne, relevant, disons, de l'inconscient. Donc, à partir de là, surgit la question du sens. Et, on pourrait dire, et je le soutiens, que, en un sens, les meilleurs phénoménologues, ce sont les artistes – les poètes, les musiciens, les peintres... Non, pas tous, surtout aujourd'hui, avec les installations (on ne sait pas très bien ce qui s'installe). Il y a là des lieux privilégiés de ce qui est implicitement l'analyse phénoménologique. Au fond, la phénoménologie, c'est essayer de dire la même chose que les poètes ou les musiciens, ou même éventuellement les peintres, mais avec la langue philosophique, donc avec tout ce que la tradition (c'est un rapport vivant, la tradition), c'est-à-dire cette langue, nous donne comme vocabulaire, conceptualité, mais, avec cette restriction qu'il ne s'agit pas pour autant d'une conceptualité qui prétende atteindre quelque chose qui ait une consistance ontologique (en régime d'époché phénoménologique).

Et ce que j'ajouterais encore, ouvertement en écart par rapport à Husserl, c'est que, dès lors qu'on entre dans ce jeu (parce que c'est vraiment un jeu, au sens winnicottien du terme, dans la mesure même où nous avons affaire à de l'infigurable, qui

échappe donc à l'emprise du visuel), ce qui relève proprement de la *Sache selbst*, ce n'est pas essentiellement la vision – chez Husserl il y a quand même, mais pas seulement chez Husserl, dans toute la tradition, il y a toujours quelque chose de visuel, alors que pour moi ce qui compte essentiellement, c'est le contact. Et le contact, (je ne serais sûrement pas d'accord avec Michel Henry sur ce point, tout au contraire), qu'est-ce que c'est ? Je n'en sais trop rien, mais c'est quand il y a quelque chose qu'on sent précisément, par un contact immatériel, très difficile à comprendre, ce que Maine de Biran appelait le *tact intime*. Sans pouvoir entrer dans les détails, ce tact intime, ce contact de la *Sache*, on le sent et c'est cela aussi qui *fait sens* et en même temps cela reste toujours un horizon : ça se schématise, on est toujours en avance et en retard. Le sens qui se découvre, qui se cherche et qui se fait n'est jamais que le mouvement vers le sens. Donc, il faudrait arriver à faire une analyse qui soit elle-même mobile, c'est-à-dire non plus une étude du mouvement lui-même mais une étude qui soit elle-même en mouvement, et c'est ce que j'ai tenté dans mes derniers ouvrages et notamment dans les *Variations II*. C'est dans ce que j'ai appelé parfois une *mathesis de l'instabilité*, et une *mathesis instable* de l'instabilité, car tout là-dedans est instable, fluide, joue à des tas de niveaux à la fois et tout bouge « en même temps ». Certes tout cela a un côté affolant et même, peut-être, dans un certain sens, diabolique.

Qu'est-ce donc, qu'un phénomène ?

Je prends par exemple un paysage que je remarque ; il a beau être muet, il me « dit » pourtant quelque chose, il me « parle », il y a un sens quelque part ou il y a des sens. Ça me parle, ça me fascine, il y a quelque chose là-dedans qui demeure, pour moi, une énigme irréductible. C'est dès lors un phénomène. Si j'en reviens pour un instant au visuel, ce phénomène, un paysage, est constitué en l'occurrence par les différents parcours des regards sur des concrétudes, c'est-à-dire dans ce cas et puisqu'il s'agit de quelque chose de visuel, par exemple des flancs de montagne, des haies, des champs de blé, des prés, etc., des concrétudes qui dépassent le pittoresque. Ce n'est pas la carte postale de l'agence de voyage, c'est autre chose. C'est autre chose qui me

fascine, sinon c'est une image et alors on est pris dans l'image, capturé dans l'image, et dans l'imagination et dans l'imaginaire. Au fond, ces concrétudes dans leurs jeux et dans les jeux des regards, c'est cela, cet enchevêtrement des émotions et des regards, c'est cela, je crois, que le peintre essaie de saisir. Et dans les renvois de ces concrétudes les unes aux autres, dès lors qu'elles sont en concrescence, donc en mouvement, pour ainsi dire, d'épaississement du phénomène, c'est comme si le phénomène se repliait d'une certaine manière sur lui-même de manière justement, à avoir son autonomie.

Ce n'est donc pas moi, exactement, qui fais le phénomène et cependant lui-même n'existe pas en soi, ni, tout simplement, comme je crois le voir. Je distingue voir et regarder. D'ailleurs, il n'existe pas du tout en soi, en soi ce n'est rien, c'est cependant le lieu de contact de tel ou tel phénomène de langage, donc de regards, qui se déploient, qui prennent du temps, qui schématisent avec la transcendance du monde. C'est ce qui est en jeu dans ce que j'appelle les proto-phases de monde et c'est pour cela que la peinture est quelque chose de tout à fait passionnant. Elle joue sur ce contact avec la transcendance du monde, même si c'est dans ce qu'on appelle le non-figuratif, non-figuratif cependant figurable, il y a une figuration qui, quand même, évoque du figurable. Alors, ces proto-phases de monde sont plurielles parce que dans tout phénomène jouent des choses qui n'y sont pas, qui sont virtuelles mais qui ont de l'effet sur la phénoménalisation. Autrement dit, il y a d'autres phénomènes qui jouent dans ce phénomène. Par ce pluriel, en fait, il s'agit d'essayer d'échapper à cette espèce de monisme cosmologique qu'il y a dans la tradition phénoménologique. Que ce soit le même monde ne fait aucun doute depuis l'attitude naturelle, bien entendu. Mais pour moi, dans ce que j'essaie de penser, c'est en même temps plusieurs mondes ; d'ailleurs la peinture montre que chaque peintre a, si l'on veut, son monde et même, à la limite, que chaque œuvre est un monde, s'il s'agit d'un peintre digne de ce nom. J'en arrive au troisième terme, puisque pour moi, la porte d'entrée de la phénoménologie c'est l'époche phénoménologique *hyperbolique*. J'en viens donc à l'hyperbole.

Qu'est-ce que c'est que l'hyperbole? C'est essayer de passer derrière la limite apparente du déterminé. Et l'aventure n'est pas sans risque puisque on se retrouve, le plus souvent, pris à revers ou on risque de se retrouver pris à revers. On essaie d'englober un extérieur et on se retrouve à l'intérieur, englobé par cela même que l'on cherchait à englober. Dans cette aventure il se peut qu'il y ait Malin Génie (je reviens à Descartes) qui a déjà tout décidé, qui en fait me prend souvent à revers, puisque si c'est le cas, il se trouve que je ne suis qu'un pion sur l'échiquier du Malin Génie. Or le tout peut rebondir à nouveau car après tout, c'est moi qui fabrique le Malin Génie, Descartes l'a bien montré; ou plutôt si ma pensée est prise au fantasme de se devancer pour essayer de se retrouver à l'intérieur d'elle-même, elle court le risque de se retrouver en arrière d'elle-même, puisque le Malin Génie, quant à lui, a toujours calculé son mauvais coup, toujours déjà, précisément dans cette espèce de simulacre, de fantasme qui l'a d'emblée capturée. C'est donc une histoire assez diabolique et en fait, l'épreuve de l'hyperbole se doit de mettre hors circuit toute règle pour échapper à ce risque. Car c'est la dimension symbolique qui introduirait des règles dans le jeu et il faut se tenir dans une version phénoménologique de l'hyperbole où le jeu se fait sans règles. Le Malin Génie cartésien qui emploie toute son industrie à me tromper, c'est effectivement une fiction que je fabrique. Mais, il y a bien un moment de folie dans toute décision philosophique ou dans toute entreprise philosophique, a fortiori phénoménologique.

Une autre manière d'expliquer l'hyperbole ce serait de considérer que les trois premières hypothèses, au sens de la classification des néoplatoniciens, du *Parménide* de Platon constituent une matrice conceptuelle qui permet de comprendre, peut-être, ce que c'est que le phénomène. «Ce que c'est», justement, tel est le problème. Si je dis, comme première hypothèse, l'Un est Un, comme vous le savez, de cet Un ainsi caractérisé, on ne peut rien dire. C'est la racine de ce qu'on a appelé la théologie apophatique. Rien, ça se nie aussitôt, et c'est une forme de l'hyperbole. La pensée peut le saisir et puis, ce qu'elle croit saisir n'est pas ce qu'elle visait. Mais alors, comment pouvait-elle viser ce qu'elle

n'arrive jamais à saisir? Donc, dans la deuxième hypothèse, c'est quand même quelque chose. On pourrait mettre à la place de l'Un, le phénomène. Ce que je veux saisir, «ça» est et alors, si «ça» est, je le saisis, mais «ça» contient, contradictoirement, à peu près tout ce qu'on veut. Les concepts sont donnés par Platon dans un contexte historique qui est celui d'un conflit ouvert avec l'éléatisme...

Donc cela ne marche pas non plus. Bien entendu il y a là-dedans des choses qui font signe vers autre chose, notamment vers la *chora*, mais je n'entre pas dans les détails. Il entoure et il est entouré. J'en reviens donc à ce que je disais de l'hyperbole. Il est plus vieux et il est plus jeune que lui-même. Toutes les prédictions et leur contraire peuvent se faire et, dès lors, comment se sortir de cette affaire? Eh bien, précisément, en disant que ce moment où on ne peut rien en dire et ce moment où on en dit des choses contradictoires, ce moment, c'est l'*exaiphnès*. Donc, entre le moment où, pour la pensée, l'Un ne paraît rien, puisque je ne peux rien en dire et le moment où il paraît être, il y a ce que j'appelle revirement, qui fait que, effectivement, on peut prédiquer de lui des choses contradictoires, tout en sachant que ça ne tient pas, que ça revire sans cesse.

Dans ce texte, assez insaisissable, joue, bien évidemment, l'hyperbole et le problème de la phénoménologie est toujours d'éviter de croire que l'on vise quelque chose alors que l'on n'avait visé qu'une chimère. Et comment peut-on viser quelque chose qui n'existe pas? Mais si dans le revirement (je traduis ainsi l'*Umschlag* allemand, ou la *metabolè* grecque) «ça» existe, si «ça» devient contradictoire, on comprendra, si on me lit bien, pourquoi c'est truffé d'oxymores... Et pour moi tout cela est fondamental, c'est comme ça que l'hyperbole va de pair avec le doute hyperbolique; d'ailleurs il y a toujours, dans tout ce que je fais et quand j'élaboré quelque chose, un doute. Et quand je l'ai élaboré, j'ai encore un doute. Et c'est ce doute-là qui est le doute hyperbolique. Il se pourrait que tout cela ne soit qu'une fantasmagorie métaphysique, et je dois avouer que c'est parfois assez terrible. En tout cas cette manière de phénoménologiser rend modeste. On peut avoir l'impression d'avoir construit un

fantôme et d'avoir eu l'illusion d'habiter ce fantôme, et ce qui est très dur, mais cela tient à la constitution de chacun, c'est de résister à la fuite qui serait de dire, « bon, j'arrête parce que c'est vraiment trop dangereux ».

Tel est ce que j'appelle clignotement, ce jeu de l'instantané, qui nous échappe fondamentalement. Chaque fois qu'il y a clignotement, il y a revirement, et donc, instantané. Pour utiliser le terme de Husserl, ce clignotement est *fungierend*, est toujours en fonction dans le phénomène. C'est ce qui fait que constamment, dès lors que je fais de la phénoménologie, je suis habité par le doute. Que ce soit bien ça, que je touche vraiment la chose, ce n'est pas sûr. C'est pour cela que, au registre phénoménologique, il n'y a pas de vérité. On l'a laissée derrière soi. Cependant, il y a une vérité architectonique, mais purement architectonique : ce sont les coordonnées conceptuelles qui me sont livrées par la tradition philosophique, puisque, je vous l'ai dit, il s'agit d'écrire en langue philosophique quelque chose que touchent aussi les vrais artistes. L'architectonique consiste à se donner des coordonnées, des systèmes de coordonnées conceptuelles qui permettent d'ordonner le champ, parce que, autrement, on se perd dans ce « champ » où tout bouge en même temps. Je sais, par exemple, qu'il ne faut pas confondre, « affection » et « affect », noème et *phantasia*, *phantasia* et imagination et ainsi de suite. Mais est-ce que cela touche vraiment à quelque chose qui est ? C'est pour cela que, dans ces parages de la phénoménologie, l'ontologie, pour moi, est mise entre parenthèses et c'est là, quoi qu'il en soit, cet effet de l'instantané, qui fait que la phénoménologie tient probablement à une position presque intenable : parce qu'elle est à la fois un scepticisme radical et, néanmoins, dans la mesure où il n'y a plus de vérité, je ne vais plus dire, comme le sceptique classique que la vérité, c'est qu'il n'y a pas de vérité (c'est d'ailleurs là que le scepticisme lui-même est pris en hyperbole). Autrement dit, il faut accepter, j'ai passé un peu ma vie là-dedans, il faut accepter de se mouiller au contact des choses, des *Sachen*, mais des choses qui ne sont pas, au sens classique, pour lesquelles il ne peut primordialement être question ni de l'étant, ni même de l'être.

V

REFONDER LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Alexander Schnell

L'œuvre de Marc Richir est de part en part sous le signe d'une « refonte » de la phénoménologie. Ce terme revêt chez lui trois acceptions. Premièrement, sa phénoménologie propose des « éléments » originaux qui remettent en question l'orientation strictement intentionnelle (et objectivante) de Husserl et explorent plutôt la « base » pré-intentionnelle, voire non intentionnelle, de la phénoménologie. Deuxièmement, et par là même, ce terme signifie une remise en question de l'idée traditionnelle de la « fondation » (terme auquel Richir substitue donc celui de « base ») qui oriente, suite à Derrida et à Levinas, la phénoménologie dans un sens inédit et novateur. Aussi, ce nouveau sens de la « fondation » s'avère-t-il être (en des termes d'inspiration levinassienne) une « fondation *ou* non-fondation ». Troisièmement, enfin, cette notion renvoie à une « fusion » de concepts repris à des prédécesseurs et ancêtres (s'étendant de la philosophie grecque à la phénoménologie en passant par la philosophie classique allemande), dont la pensée entre de façon *quasi* « sidérurgique » dans la phénoménologie ainsi « refondue ».

Si le projet d'une « refondation » de la phénoménologie, et en particulier de la phénoménologie *transcendantale*, est présent dans l'œuvre de Richir depuis ses premiers travaux, ce n'est qu'avec *Phénoménologie en esquisses*, paru en 2000, que cette refondation acquiert son aspect définitif qui n'est donc pas d'une pièce.

Collection « Rue de la Sorbonne »
fondée et dirigée par Danielle Cohen-Levinas

Ouvrage publié avec le concours
des Archives Husserl de Paris (CNRS/ENS)

www.editions-hermann.fr

ISBN : 978 2 7056 8896 7

© 2014, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Nouvelles phénoménologies en France

*Actes des journées d'étude
autour de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi,
Neue Phänomenologie in Frankreich*

Textes réunis et présentés par Christian Sommer

Postface de Jean-Claude Monod


hermann
Depuis 1876