

Pablo Posada Varela

**QU'EST-CE QUE VIVRE SUR PLUSIEURS
PORTÉES À LA FOIS? SENS ET
PERTINENCE D'UNE ARCHITECTONIQUE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE**

**1. La spécificité paradoxale de l'idéalisme
transcendantal phénoménologique**

D'aucuns auront souvent reproché à Husserl de « s'enfermer » dans l'idéalisme. Mais qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire? Cet idéalisme dans lequel l'esprit de la phénoménologie aurait sombré après des débuts prometteurs porterait atteinte à l'*altérité* des choses, des autres sujets et du monde. À cet égard, l'*a priori* de corrélation constituerait un empêchement fondamental pour penser le sens de l'altérité. Or nous nourrissons la ferme conviction que derrière le sens d'un « idéalisme transcendantal *phénoménologique* » se cache, justement, une position philosophique d'un tout autre ordre, dont on n'a pas toujours mesuré la rupture avec l'idéalisme classique et, plus fondamentalement, avec le débat, classique, réalisme-idéalisme.

C'est à ne pas avoir dûment réfléchi le sens profond de l'idéalisme transcendantal phénoménologique que toute une myriade de malentendus et faux débats sont venus à émerger. Pour le dire en quelques mots: si l'idéalisme transcendantal au sens de la phénoménologie ne se réduit pas à être le simple opposé du réalisme métaphysique, c'est que, en un sens, il ne se situe pas du tout sur le même plan. C'est bien pour cela que, comme on le verra, il renvoie dos à dos réalisme et idéalisme métaphysiques¹; et c'est bien cela qui fait tout le sens du changement de coordonnées que promeut la réduc-

76 tion: une fois suspendu le fond de monde ou fond de l'*en soi*, le terrain de l'interrogation philosophique n'est plus, désormais, le même.

Dès lors, ce qui en ressort comme « philosophie phénoménologique », et ce malgré les habillages d'« idéalisme » ou de « corrélationisme » qu'on lui fera endosser, comporte une spécificité qui est souvent oblitérée à trop vouloir inscrire la phénoménologie dans l'historique d'un débat (celui du réalisme et idéalisme) que, précisément, l'irruption de celle-ci rend, pour une part, caduque. Tout bien réfléchi, c'est le milieu même de l'opposition entre réalisme et idéalisme classiques qui est, comme tel, mis entre parenthèses. Il en découlera un type de « position » philosophique en écart par rapport à l'opposition classique réalisme-idéalisme, et qui recevra le nom, certes sujet à malentendu, d'« idéalisme transcendantal phénoménologique ». Mais qu'est-ce donc que cet « idéalisme transcendantal phénoménologique » qui se départit non seulement de l'idéalisme et du réalisme métaphysiques classiques, mais aussi et surtout de l'opposition elle-même, du sol même où celle-ci est possible? Procédons pas à pas.

Nous savons que l'ontologie phénoménologique n'a pas toujours été « idéaliste ». Loin de là. Mais peut-être n'a-t-on pas remarqué suffisamment combien le virage qui, du réalisme des débuts, conduira à l'idéalisme, se trouve intimement lié à la mise en place rigoureuse de la réduction phénoménologique. C'est d'ailleurs clair et net d'un point de vue tout externe, et tout simplement chronologique. Mais ça l'est aussi, et ça l'est plus fondamentalement, du point de vue de la chose même. Aussi, il n'y a pas de simple concomitance mais un vrai lien *sachlich* dont la coïncidence temporelle n'est que l'une des conséquences.

En effet, dès lors qu'il est question de comprendre le sens de la philosophie phénoménologique comme « idéalisme transcendantal », il ne faut jamais perdre de vue à quel point c'est la découverte de la réduction qui préside au virage dit « transcendantal » de la phénoménologie. C'est comme si le méthodique avait commandé l'ontologique et, plus concrètement, l'ontologie seule à même d'assurer la radicalité du geste méthodique lui-même. Changement de position ontologique et percée méthodique ne sauraient pas être deux événements simplement concomitants.

Autrement dit, la découverte de l'incontournable vérité de l'*a priori* de corrélation comporte un versant méthodique qui, à notre sens, a le devant sur le versant « ontologique »; celui-ci trouvera, dans le terme classique d'« idéalisme », une traduction possible. Néanmoins, l'ontologique est, en tout cas, inféodé aux nouvelles possibilités d'expérience phénoménologisante dégagées par la réduction elle-même ou, si l'on veut, à ce que l'expé-

rience phénoménologisante, selon un style d'expérience tout à fait inédit, est à même de phénoménaliser à neuf. Mais de quelle expérience s'agit-il et en quel sens serait-elle « inédite »?

Il s'agit de l'expérience *transcendantale*, donc de l'expérience *du* transcendantal comme un transcendantal-phénoménologique à l'œuvre, éprouvé dans son *Fungieren*, si bien que la nouveauté par rapport à Kant est qu'il s'agit bien, ici, d'une *expérience*, c'est à dire, d'une expérience du transcendantal *exactement* au même titre que ne l'est toute autre expérience. Or le propre des expériences communes est d'être des expériences *directes*, butant sur un « objet » au sens le plus large du terme. Il n'en est plus tout à fait ainsi dans le cas de l'expérience transcendantale et c'est en cela que, sans abandonner son statut *phénoménologique d'expérience*, l'expérience transcendantale se révèle comme inédite car elle n'est plus, à proprement parler, l'expérience d'un quelque chose, mais l'expérience (et non pas la déduction transcendantale) de la *constitution* d'un quelque chose. L'expérience transcendantale sur laquelle ouvre la réduction est donc l'expérience – phénoménologisante – de la *corrélation* d'expérience elle-même dans sa concrétude.

2. Vers une traduction méréologique de l'*a priori* de corrélation : englobement et méréologisation

Si cette corrélation comme telle est aussi, en un sens, *quelque chose* (bien que non directement mondain), c'est du fait d'être pensée, à son tour, comme un tout concret *en concrescence*. Ce quelque chose de concret sur quoi butte l'expérience phénoménologisante ou transcendantale est donc bel et bien un quelque chose: une concrescence s'y fait espace. Cependant – avions-nous dit – ce quelque chose n'est pourtant pas quelque chose de mondain (mais un quelque chose d'une toute autre espèce) dans la mesure où la concrescence en question comporte une partie dépendante *ne relevant pas* du monde, à savoir, le « vécu » transcendantal constituant pris au sens strict. Ce vécu transcendantal (pris au sens large) comporte aussi, en concrescence avec la partie proprement vécue (au sens strict), une partie dépendante « mondaine »: c'est ce qui, du monde, s'y constitue. Or voilà que le sens de ce qui s'annonce (immanence intentionnelle) à même le « vécu transcendantal » au sens strict (immanence réelle) y est strictement irréductible, demeurant à tout jamais en écart par rapport à cette partie constituante transcendantale et à sa *réalité* (i.e. l'immanence réelle).

Reprenons et reformulons ce qui est ici en jeu pour mieux le saisir: la phénoménalisation amenée par cette percée méthodique qu'est la réduction

78 a le devant sur le versant ontologique, dit « idéaliste », de la découverte (de la vérité) de l'*a priori* de corrélation. À cet égard, la méréologie constitue, en effet, un révélateur privilégié de cette coalescence entre la supposée ontologie de la philosophie phénoménologique et l'irruption de la méthode (dont l'implémentation se traduit par une expérience phénoménologisante et de phénoménalisation inédites). Autrement dit, l'approche méréologique a le mérite de mettre en évidence la façon dont le déploiement rigoureux de la méthode réductive force l'avènement d'une « ontologie » qui, justement, est plutôt à comprendre comme une sorte de cadre architectonique. C'est au dedans de ce cadre architectonique que se déploient ces phénoménalisations inouïes dont la possibilité est précisément ouverte par la réduction. Ce déploiement « ontologique » (en fait, architectonique) commandé par la réduction ira même jusqu'à pousser cette « ontologie » vers une déréalisation « méontologique », et ce à la faveur du déploiement de la réduction. Mais revenons plus en détail sur la façon de cerner, méréologiquement, le passage du réalisme des débuts à l'idéalisme transcendantal phénoménologique.

Comme nous l'avons avancé, la réponse est à chercher dans la rigoureuse *traduction méréologique* que Husserl fournit de l'une de ses intuitions les plus fulgurantes, à savoir, celle de l'*a priori* de corrélation, et qui resta pour lui, toute sa vie durant, une source intarissable d'étonnement. Que dit l'*a priori* de corrélation? Qu'il est vrai, et ce de façon apodictique, que toute expérience est expérience de quelque chose, et que, corrélativement, tout objet est objet pour (dans et d') une expérience. Or le génie de Husserl aura été de penser cette corrélation précisément comme un « tout au sens strict » au sens du § 21 de la 3^{ème} Recherche Logique, ce qui revient à penser chacune des parties de ce tout (qu'est, dès lors, l'*a priori* de corrélation) comme partie dépendante. Ainsi, chacune des instances concrètes (les vécus transcendants) de l'*a priori* de corrélation constitue un tout formé de rien que parties ou parties absolument dépendantes les unes des autres.

Or cette dépendance entre parties n'entraîne en rien une sorte d'affaiblissement de leur irréductibilité. Une conjonction inédite entre absolue dépendance et absolue irréductibilité, entre concrescence radicale et hétérogénéité matricielle peut se faire espace dès lors que le fond sur lequel avaient lieu ces oppositions (et qui apparaissaient alors comme incompatibles) se trouve mis en suspens et même « méréologisé »: c'est exactement la possibilité de cette coalescence entre concrescence et irréductibilité qui fait la spécificité de l'idéalisme transcendantal *phénoménologique*. C'est au sein de ce régime de pensée *sui generis* qu'est la phénoménologie et à l'aune de l'absolue dépendance que peut apparaître et se mesurer l'irréductibilité, voire s'inten-

sifier. Bref, l'une des spécificités de ce régime de pensée nommé « phénoménologie » est de pouvoir (et devoir) penser ensemble la dépendance absolue entre parties et leur irréductibilité réciproque et de le faire sans que contradiction s'en suive.

Nous commençons désormais à saisir que la possibilité de cette non impossibilité (i.e. de cette non contradiction) entre concrescence et irréductibilité, entre dépendance absolue et hétérogénéité repose sur cette autre spécificité de la phénoménologie, absente des réalismes et idéalismes classiques, et qui consiste à s'interdire d'emblée tout recours à un tiers englobant. À ce propos, la phénoménologie déploie ses analyses en stricte *epochè* de tout opérateur ensembliste. Dès lors, les propositions paraissant « ontologiques » de la phénoménologie prennent, plutôt, une tournure architectonique. C'est à mettre l'irréductibilité à l'épreuve de la dépendance absolue que l'on peut en saisir le nerf ou la matrice d'écart, c'est-à-dire, le sens profond de chaque partie en concrescence dans son hétérogénéité native. C'est à l'aune de la concrescence absolue, lancée depuis la suspension de tout tiers englobant, que se dégagera, sans contradiction, une sorte de proto-spatialisation entre hétérogènes irréductibles, entre parties disjointes (comme les appelle Husserl au tout début de la 3ème Recherche Logique) et pourtant concrescentes, « Vie » et « Monde » n'étant que les noms génériques de ces deux massifs irréductibles et pourtant concrescents.

Une fois le mouvement lancé, la traduction méréologie de l'*a priori* de corrélation en termes de parties absolument dépendantes va s'étendant et amène, à terme, à l'évidement et résorption absolus de tout supposé « lieu » ou tiers englobant contenant la corrélation elle-même. Cette résorption nous l'avions aussi appelée, dans d'autres travaux, « méréologisation »². Celle-ci se fait non seulement sans léser l'hétérogénéité des rien que parties, mais en l'intensifiant, en y montrant la matrice et l'incandescence. Or cela ne reste intelligible qu'à s'aviser de ceci que la corrélation transcendantale n'est, quant à elle, posée nulle part. Bien plus, la corrélation est le lieu de toute position; et c'est bien pour cela qu'elle rend possible une suspension universelle, l'attitude naturelle ne permettant, quant à elle, que des suspensions locales.

En revanche, en régime d'attitude naturelle, l'universalisation de la suspension butte, tôt ou tard, sur une contradiction qui entrave son accomplissement. Retenons, en tout cas, que cette révolution méréologique fait fi de ce tiers englobant qu'était le monde. Non pas que cela suppose la disparition du monde; bien au contraire, on assiste, pour qui sait voir phénoménologiquement, à un approfondissement de son sens et à une concrétisation

80 de son altérité, dès lors phénoménalisée à même les vécus transcendants et donc d'autant plus intense comme altérité. Il y a, en effet, approfondissement de son sens phénoménologique dès lors que celui-ci sera à trouver, désormais, et quelque paradoxal que cela puisse paraître, au sein de la corrélation, et au plus profond de celle-ci. Considérer ce qui est de l'ordre du monde comme une rien que partie de la corrélation transcendantale (comme tout au sens strict) revient à la plus concrète légitimation (au sens phénoménologique) de son altérité. Observer cette dépendance absolue de la rien que partie « monde » déclenche la phénoménalisation la plus rapprochée de son irréductible altérité.

3. Abîme transcendantal, abîme phénoménologisant

La mise en place de la réduction entraînera d'importants remaniements et creusera deux spatialisations fondamentales au sein de la vie transcendantale. Nous comprenons désormais, dans la droite ligne de ce que nous disions, que la conscience n'est plus une « région » (au sens technique que ce terme prend en phénoménologie, notamment à partir de *Ideen I*) face à la « région » monde. La conscience est, à partir des *Ideen I*, une *Urregion* « contenant » déjà le monde comme corrélat. Dès lors, l'intentionnalité n'est plus un rapport entre deux étants (méréologiquement parlant: entre deux tous *relativement* indépendants) mais un « rapport » intrinsèque entre deux parties *absolument* dépendantes : vie et monde (comme « abîmes non confondus », pour reprendre une expression de Marc Richir). C'est ainsi que, entre vie et monde, se creuse un véritable *Abgrund des Sinnes* comme nous dit Husserl lui-même. En effet, il y a un abîme de sens entre la partie concrescente « monde » et la partie concrescente « vie » et, pourtant, ces parties apparaissent indissociablement liés au sein d'un même tout (qu'elles contribuent à fonder), or ce tout n'est plus le tout de l'univers ou du monde, et encore moins le tout relativement indépendant de la subjectivité psychologique-mondaine, mais bel et bien ce tout, découvert par la phénoménologie, qu'est le vécu transcendantal (au sens large, donc contenant son corrélat). Husserl s'exprime en ces termes :

« Sans doute à l'être immanent ou absolu et à l'être transcendant on peut appliquer les mots « étant » (*Seiende*), « objet » (*Gegenstand*) : ils ont bien l'un et l'autre leur statut de détermination ; mais il est évident que ce qu'on nomme alors de part et d'autre objet et détermination objective ne porte le même nom que par référence à des catégories logiques vides. Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens [*Abgrund des Sinnes*] »³.

Voilà donc, au sein du tout concret « vécu transcendantal », un premier écart proto-spatialisant qui, faisant droit à l'irréductibilité des rien que parties qu'il constelle, n'est pas susceptible d'être résorbé par le mouvement de temporalisation (qui n'est le fait que de l'une des parties concrescentes, à savoir, la partie *vécue au sens strict*).

Toutefois, il y a un abîme supplémentaire, une autre spatialisation dont le vecteur n'est pas celui de la constitution, mais bien celui de la phénoménalisation (des constitutions). C'est ainsi qu'une nouvelle spatialisation se creuse, mais cette fois-ci exclusivement au sein de la partie « vie transcendantale » du tout de la corrélation. Il s'agit de l'abîme ouvert, lors de la réduction phénoménologique, par le spectateur transcendantal, ou par ce(-lui?)⁴ que Fink nomme « moi phénoménologisant ». Cet abîme ou fente – Fink parle de *Kluft* – se creuse donc au sein de la partie concrescente « subjectivité transcendantale ». Elle s'y creuse du fait du contre-mouvement du moi phénoménologisant. Le caractère abyssal de cette *Kluft* est l'attestation même de la radicalité avec laquelle le moi phénoménologisant se sépare de la vie transcendantale; cette radicalité est justement celle de réduction.

Pendant, si le moi phénoménologisant s'écarte du moi transcendantal, il s'en écarte sans que, pourtant, la mêmeté d'être entre le moi phénoménologisant et le moi transcendantal ne s'en trouve atteinte. Il s'agit, nous dit Fink, d'un rapport d'altérité dans une identité d'être. Autrement dit : l'identité ou mêmeté du pré-être du transcendantal est maintenue malgré une indiscutable différence entre l'être du moi transcendantal et l'être du moi phénoménologisant. À quoi tient, au juste, cette différence? Tous deux appartenant au milieu méontique du transcendantal, leur différence d'être ne tient qu'à une différence dans leur mouvement. En effet, le (contre)mouvement du moi phénoménologisant ne va justement pas dans la direction de la constitution du monde mais s'en écarte pour, précisément, la faire apparaître.

Récapitulons avant d'aller plus loin: nous avons situé, méréologiquement, deux abîmes fondamentaux qui sont autant de spatialisations autour desquelles se joue l'expérience transcendantale dans ses volets constitutif et phénoménologisant. Le premier, l'abîme du transcendantal, est bien celui qui s'ouvre entre les deux parties concrescentes principales du tout du vécu (au sens large) transcendantal ou du phénomène: à savoir, le vécu (au sens étroit) *vécu* et le monde (comme phénomène et comme partie concrescente, donc plus comme tiers englobant). Le second abîme se creuse, quant à lui, au sein de la partie concrescente « vie transcendantale », et sépare la subjectivité transcendantale constituante du moi phénoménologisant. Une fois

82 ces quelques repères posés, essayons de traquer ces proto-spatialisations du transcendantal par où la phénoménologie richirienne, parfois contre la lettre de la phénoménologie elle-même, en poursuit l'esprit. C'est à aborder les parages phénoménologiques ouverts par la déshumanisation finkéenne que l'on sera en mesure de pondérer les proto-spatialisations que met en jeu l'*epochè* hyperbolique richirienne. Mais avant d'aborder le genre de proto-spatialisations introduites par la perspective richirienne, réfléchissons quelque peu à cette étrange spatialisation qu'est l'abîme phénoménologisant et à la façon dont celui-ci se répercute sur ce qui s'y phénoménalise, à savoir, sur le vécu transcendantal comme tout concret inlassablement en concrescence. Il nous faut donc, d'abord, aborder ces questions selon une perspective d'inspiration finkéenne: Qu'est-ce que le phénoménologiser? Qu'est-ce donc que le *faire* phénoménologisant?

4. Faire phénoménologisant et phénoménalisation

En effet, ces questions pointent vers l'un des apports fondamentaux de Fink, voire vers un éclaircissement décisif apporté sur une phénoménologie que l'on pourrait qualifier de classique. En effet, on est en droit de se demander quel est le *gain*, en termes de concrescence(s), qu'apporte l'ouverture de cette fente ou *Kluft* au sein de la vie transcendantale ? À quelle situation d'analyse inédite ouvrirait cet excès contre-aperceptif supplémentaire par rapport à la réduction husserlienne qu'est la déshumanisation finkéenne ?

Certes, le panorama d'indétermination qui s'ouvre depuis la *Kluft* phénoménologisante au sein de la partie concrescente « vie transcendantale » est vertigineux. Mais il faut bien noter qu'il est pourtant bien loin du fait d'une simple fusion ou confusion. Autrement dit, les irréductibilités en concrescence (au sein du vécu transcendantal) sont bel et bien là, elles se pressentent, mais elles sont tellement profondes qu'elles apparaissent au moi phénoménologisant comme un empiètement originaire vie-monde dont le caractère prétendument foncier, supposément originaire, ne relève, au fond, que d'un effet architectonique, ou, si l'on veut, d'un effet de perspective architectonique. C'est que cet empiètement, pour être non discernable *de facto* du point de vue du moi mondain qui entame le mouvement de réduction, l'est pourtant bel et bien *de iure*. Autrement dit, cet empiètement vie-monde pourrait se délier, se dessangler de ses apperceptions à l'aune d'un phénoménologiser dont l'incarnation requerrait une déshumanisation. Il y a donc des phénoménalisations, i.e. des façons de rejouer la concrescence, qui ne peuvent aboutir que sous stricte condition (phénoménologi-

sante) de déshumanisation. Or, un certain régime de transpassibilité phénoménologisante fait que cette "possibilité" en principe inhumaine ou sauvage ne puisse être *a priori* bannie (du moins en partie), exclue à tout jamais de l'ordre du fait, de l'ordre de ce qui s'avère effectivement réalisable: c'est qu'il y a de l'imprévisible phénoménologisant, donc des phénoménalisations transposables.

Voilà qui fait, on l'aura compris, tout le vertige de la déshumanisation finkéenne: si, selon Fink (mais restant, en cela, fidèle à l'esprit de la phénoménologie husserlienne), la réduction ne saurait se compter parmi les possibilités humaines, elle est pourtant vécue depuis l'excès du transcendantal par rapport à son apperception comme transcendantal *humain*. Voilà, justement, la radicalité que Fink fait subir au mouvement de réduction phénoménologique classique et de provenance husserlienne. C'est là l'une des spécificités du « tour de vis » supplémentaire que Fink entend appliquer à la réduction phénoménologique husserlienne. Or ce « tour de vis » se rive, pour ainsi dire, à être *conséquent*. Il n'a rien d'un ajout superflu ou spectaculaire. C'est, encore une fois, une façon de contrer la lettre au nom de l'esprit, un peu comme si la *Sixième Médiation Cartésienne* de Fink eût été la version incarnée des *Prolégomènes à la logique pure* de son maître. Retenons, en tout cas, que ce désengagement radical de la vie transcendantale constituante (pouvant aller jusqu'à une relative déshumanisation, la transpassibilité battant, ici, son plein) permet, au fond, de mettre en lumière des concrescences encore plus profondes, recouvertes par des fausses corrélations intramondaines. Mais en quel sens disons-nous d'elles qu'elles sont *fausses*?

Elles sont fausses pour autant qu'elles se prétendent ou qu'elles paraissent achevées. Il y va, à vrai dire, de corrélations faussement transcendantales car continuant de se mouvoir sur le terrain du monde. C'est, bien entendu, ce qui arrive lorsque la "méréologisation" du tiers omni-englobant "monde" n'est pas vraiment entreprise, c'est-à-dire, lorsque, en écho à ce que nous disions plus haut quant au sens de l'idéalisme transcendantal *phénoménologique*, on se refuse à faire confiance à la *spécificité* ce celui-ci. *Spécificité* qui, rappelons-le, consiste à comprendre autrement l'altérité ou, plus précisément, l'irréductibilité de l'altérité. Mais qu'entendons nous ici, au juste, par "faire confiance"?

Il ne s'agit, ni plus ni moins que d'oser faire droit à l'altérité du monde à travers un chemin tout à fait inédit: non pas celui qui voudrait en statuer, tout de go, le caractère indépendant en le posant comme *le* tout concret absolu (absolument indépendant), mais bien plutôt ce chemin de traverse

84 inédit qui, en stricte phénoménologie, retrouve le sens concret du monde à engager sa phénoménalisation (et, partant, la phénoménalisation de cette indépendance même comme *sens* d'indépendance). Engager la phénoménalisation du monde revient, dans la perspective qui est la nôtre, à en engager la *méréologisation*; et c'est bien cette méréologisation qui, à mesure qu'elle se fraye un chemin, vient à suspendre la position du monde et son omnicentration comme concret absolu, comme tiers englobant.

Notons, en effet, que c'est à réinvestir méréologiquement le mouvement de réduction que l'on saisit le versant positif qui aimante, en profondeur, toute suspension⁵ bien qu'on n'en perçoive, de prime abord, que le versant négatif. En effet, qui dit suspendre (la position de quelque chose), dit *suspendre* (ce quelque chose) *à*. À quoi? À une concrescence. Aussi, le négatif du négatif, c'est-à-dire, le négatif de la suspension, est justement son versant positif de liaison méréologique à un tout concret plus profond. Mais de quel tout concret s'agit-il à présent? Il s'agit, parlant de façon entièrement générique, de ce tout concret qu'est le vécu transcendantal au sens large, c'est-à-dire, du tout concret du phénomène au sens authentiquement husserlien (i.e. avec son double versant de vécu n'apparaissant pas, et d'apparaissant non vécu au sens propre du terme). De façon générale, la méréologisation du monde entraîne donc la suspension de sa position pour autant que le monde est pensé (et re-phénoménalisé) comme partie concrescence suspendue à la concrescence se faisant du tout de l'intersubjectivité transcendantale constituante (tout concret se faisant, toujours encore en concrescence). De façon concrète, le versant positif d'une suspension de position correspond à une concrescence absconse qui se rejoue, qui se réengage au plus profond de la vie transcendantale, et qui illumine le sens profond du monde en général et de la partie monde concernée comme irréductible altérité, *comme altérité d'autant plus profonde, d'autant plus matricielle et intense qu'elle se mesure à son absolue concrescence* eu égard à la vie du sujet. Bien entendu, il est très difficile d'engager la méréologisation des profondeurs du monde et de la vie. Et ce sont bien des apperceptions toujours plus imperceptibles qui déjouent la remise en jeu de la concrescence, qui font qu'elle tourne court, si bien que la profusion des implications intentionnelles vient à s'estomper, offrant, par là, une fausse impression de stabilité qui nous fait miroiter cette caractéristique fermeté arrimée des supposés acquis.

Or c'est justement dans le but de parer au danger d'une analyse constitutive illusionnée qui risquerait de "tourner court", que le moi phénoménologisant va jusqu'à se déshumaniser. Ce n'est qu'ainsi, jouant sa propre incarnation, qu'il est à même de retrouver un pré-être transcendantal dont

il est, certes, mais dont il ne suit pas le mouvement (i.e. le mouvement de constitution). C'est ainsi que le moi phénoménologisant, fort de son désengagement radical, libérerait des concrescences absconses; c'est comme si, en vertu de son écart, creusé depuis cette *Kluft* radicale au sein de la subjectivité transcendantale, le moi phénoménologisant jouait un espace de constitution certes depuis toujours *fungierend* mais jusqu'ici inaperçu *comme tel* car fatalement recouvert par des aperceptions mondanisantes. Or voilà qui est, croyons-nous, le fond de toute la problématique finkéenne. C'est elle qu'il nous convient, à présent, d'aborder, car elle nous permettra ensuite de mettre en lumière le propre de ce passage à la limite supplémentaire en quoi consiste l'*époque* phénoménologique hyperbolique, et qui aurait tout aussi bien pour vocation d'ouvrir la réduction à un terrain encore plus vaste, fait de concrescences encore plus profondes et scellées, et mettant en jeu des formes inouïes de spatialisation.

5. Faire phénoménologisant et déshumanisation

Un aspect tout à fait décisif de la problématique finkéenne se joue dans la difficulté de cerner l'*Abgrund des Sinnes* dans sa pureté, voire de le situer correctement depuis cette matrice de déshumanisation qu'est cette *Kluft* creusée au sein de la partie concrescente « vie transcendantale ». Lisons un passage des textes complémentaires à la *Sixième Méditation Cartésienne* qui pose le problème d'une façon tout à fait éloquente :

« Le se-savoir-inséré-dans le monde appartient déjà au sens de l' « expérience interne ». L'intériorité ou sphère d'immanence d'un moi est de prime abord une intériorité qui se trouve dans le monde. Ce qui apparaît déjà quand l'on réfléchit sur la spécificité méthodique de la problématique psychologique. Même si je questionne ma propre intériorité psychologique, je questionne une partie du monde, un domaine mondain. On a ainsi toujours conscience du monde comme de l'unité empiétante de la transcendance et de l'immanence. L' « intérieur » de l'expérience interne ne transcende absolument pas le monde, c'est au contraire un « intérieur » immanent au monde, opposé à la totalité de tous les objets « transcendants », immanents eux aussi au monde »⁶.

En effet, le phénomène transcendantal « monde » est un corrélat extrêmement complexe car il inclut aussi le moi d'expérience humaine et son monde (ou, si l'on veut, son rapport naïf au monde). Pour le dire autrement, la déshumanisation phénoménologisante correspond aussi à une levée de la différence subjectivité – monde là où le moi mondain aurait tendance à

86 la situer et à la maintenir. Or l'*Abgrund des Sinnes* n'est pas là où le moi humain, psychologique, mondain, le prétend. Corrélativement, la vie transcendante n'est pas là où le moi psychologique sent sa différence d'avec le monde. L'immanence transcendantale n'est pas l'immanence mondaine⁷. Et c'est bien pour cela qu'il y faut une réduction ; une réduction qui fasse, presque littéralement, « la part des choses », et ce suite (et grâce) à l'excès contre-aperceptif de la déshumanisation, sorte de proto-levier servant à débloquent les aperceptions mondanisantes sédimentées afin de remettre en jeu la concrescence à un niveau plus profond, et qui brasse encore plus de concrétudes.

C'est justement la radicalité de la différence phénoménologisante qui, par une sorte d'effet de cascade inverse, va tirer le moi transcendantal hors de sa mondanisation, va le sortir (grâce à des leviers qu'il nous faudra thématiser) hors de son recouvrement aperceptif. Recouvrement aperceptif depuis lequel s'enkystent des pseudo-concrescences qui, disait-on, "tournent court", empêchées qu'elles sont de se déployer. Empêchées dans leur déploiement elles le sont car elles se trouvent, en fin de compte, sur fond de monde, encadrées, cadrées et recadrées par l'inclusion et l'appartenance. Ce n'est qu'à réduire ces aperceptions, à ôter la concrescence de tout sol de monde, que se reconfigureront les concrescences proprement transcendantales. C'est que, tout simplement, la concrescence n'a pas besoin d'assise, de sol ou de fondement car c'est exclusivement à la concrescence entre les rien que parties que revient la *Fundierung*. La *Fundierung* phénoménologique (et non métaphysique) est littéralement *définie* par la concrescence entre parties, si bien qu'elle est sans assise mondaine. Au fond, la réduction ne fait que rendre la concrescence à elle-même ; ne fait, au fond que permettre que la concrescence (ne) s'en remette (qu') à elle-même . Mais il y faut un "levier" pour que les parties en concrescence se mettent en phase les unes avec les autres. Quel est ce levier?

Ce levier est celui de la "déshumanisation" tel que l'entendait Fink. Sorte d'exagération contre-aperceptive, la déshumanisation libère les concrescences, activant l'aimantation réciproque des rien que parties. Au fond, cette contre-aperception à l'aveugle qu'est la déshumanisation interdit à la vie transcendante elle-même s'emprunter le faux-fuyant d'une subjectivité psychologique, solution faussement accessible, faussement immédiate, faussement évidente. Ce raccourci, fort des prestiges d'une prétendue facticité, ne fait qu'étouffer la subtilité, toute en irisations, d'une myriade de phénoménalisations jamais achevées, toujours et encore en voie de concrétisation. C'est ainsi que, à la faveur du contremouvement phénoménologi-

sant, l'*Abgrund des Sinnes* sera réengagé dans sa radicalité, pris à un degré de profondeur insoupçonné par le moi psychologique. Partant, la subjectivité psychologique passera, contre toute attente et contre toute apparence, rien de moins que du côté de la partie concrescente « monde »: c'est justement ce passage, dégageant corrélativement un transcendantal *fungierend* purifié d'aperceptions – quoique de façon non stable et foncièrement clignotante – qui donnera la mesure de la radicalité du contremouvement réductif finkéen. Or, à bien y réfléchir, il faut s'avouer que cette puissance phénoménologisante reste, en un sens, énorme et, en principe, infaillible. On voit mal ce qui pourrait lui résister, ou bien ce qui, face à elle, pourrait faire figure de leurre, d'illusion. À vrai dire, il y a, dans cette coalescence entre phénoménologisation (par déshumanisation) et phénoménalisation (de la méontique du transcendantal) un optimisme finkéen bien arrêté, redevable, toutefois, de présupposés qu'il conviendrait de clarifier. De cet optimisme nous dénombrerons deux aspects – et présupposés – principaux. C'est alors que serons en mesure de constater comment des proto-spatialisations proprement hyperboliques s'y glissent pour y produire d'abord des imperceptibles craquellements, puis des francs écartements générant des porte-à-faux tout à fait inouïs. Si le premier desdits présupposés concerne l'abîme phénoménologisant, le second concerne l'abîme proprement transcendantal. Essayons donc de cerner ces proto-spatialisations proprement hyperboliques mettant à mal ce que nous avons qualifié d'optimisme finkéen.

6. Faire phénoménologisant et hyperbolisation

Qu'est-ce que l'*époque* hyperbolique richirienne vient ébranler quant à la spatialisation, soulignée par Fink, et que nous avons appelée "phénoménologisante"? Quelle spatialisation "supplémentaire" met-elle en place? Quel porte-à-faux introduit-elle par rapport au jeu d'écartements déjà à l'œuvre, chez Fink, entre moi phénoménologisant et moi transcendantal? C'est à nous rapporter au dit "optimisme" finkéen que nous pourrions jauger l'apport richirien.

En effet, selon Fink, le phénoménologiser, dans sa rétraction, est toujours sûr de fouler le sol du transcendantal, et donc de retrouver le *Vorsein* du transcendantal, fût-ce en contremouvement. Qui plus est, il est sûr de le retrouver non investi aperceptivement ou, pour le moins, lesté d'un investissement aperceptif moindre, ou qui, en principe, va s'amoindrissant à mesure que la déshumanisation progresse⁸. Aussi, à propos de la différence du moi phénoménologisant avec le moi transcendantal dira-t-on qu'elle (1) n'est pas

88 trop grande, car le moi phénoménologisant pourrait, dans le cas contraire, se dévoyer dans son chemin de différenciation, et ne pas retomber sur les rails du transcendantal, tout en étant (2) suffisamment grande pour créer l'appel d'air qui soulève et met en branle les aperceptions du transcendantal, si bien que le transcendantal est ramené à son "être"; "être" paradoxal car méontique et donc consistant en un pré-être, un *Vorsein*⁹. Autrement dit, l'optimisme de Fink (ici dans son versant phénoménologisant) tient à ce que la déshumanisation réductive se solde toujours par une re-transcendantalisation. Le décollage phénoménologisant retombe toujours, et de plus belle (i.e. de façon plus fondamentale, moins aperceptivement striée), dans le terrain du transcendantal.

S'il est vrai que la déshumanisation a pour tâche de suspendre, depuis l'appel d'air que crée l'exposant phénoménologisant, la mondanisation ou l'incorporation du transcendantal comme étant mondain, et ce afin de remettre en jeu tant cette mondanisation que cette incorporation, la déshumanisation ne va pourtant *jamais* jusqu'à suspendre, de son contremouvement phénoménologisant, l'*incarnation transcendantale* du moi phénoménologisant. Si elle est déshumanisation, elle n'est pourtant jamais "dé-transcendantalisation". Déshumanisante, la réduction finkéenne suspend bel et bien l'*incorporation mondaine* du moi phénoménologisant (comme moi humain)¹⁰. Or elle ne le fait que pour autant que le moi phénoménologisant appartient au pré-être du transcendantal. En effet, ni le moi phénoménologisant, ni le moi transcendantal ne sont, à proprement parler, "humains". Cependant, la déshumanisation finkéenne s'arrête à la non-humanité du transcendantal. Elle ne va pas, comme mouvement de déshumanisation, au-delà du transcendantal. Elle ne s'engage pas dans cette non-humanité qui serait *aussi*, et peut-être de plus belle, celle d'un supposé « milieu » non-transcendantal. Ainsi, l'*incarnation* du moi phénoménologisant dans le pré-être du transcendantal, i.e. son identité (certes dans l'altérité) avec le moi transcendantal, n'est jamais mise en suspens.

Or c'est exactement cette sorte de suspension para-transcendantale que va oser l'*epochè* hyperbolique mise en place Richir. Et c'est bien cette suspension que réussit, ne serait-ce qu'un instant, le doute hyperbolique cartésien en convoquant le Malin Génie ou en usant de l'hypothèse du Malin Génie justement comme levier supplémentaire et inouï. Levier qui s'ajoute à celui de la déshumanisation et qui, en un sens, va plus loin, amenant des phénoménalisations autrement profondes.

Ainsi, chez Fink l'excès du moi phénoménologisant engage la déshumanisation du moi transcendantal, c'est-à-dire sa différence par rapport au

moi mondain. C'est ainsi que l'analyse phénoménologique retrouve la profondeur d'un rapport vie-monde en deçà des représentations aperceptives (i.e. des aperceptions mondaines statuant sur le dedans et le dehors). Le rapport vie-monde est rejoué à son juste niveau de concrescence. L'excès contre-aperceptif de la déshumanisation sert donc à resituer correctement l'*Abgrund des Sinnes* transcendantal, en deçà des simulacres de transcendance et d'immanence promus par les aperceptions naturelles. Si chez Fink c'est le rapport entre le moi mondain et le moi transcendantal qui est mis en suspens, chez Richir, en revanche, c'est ce qui n'est jamais mis en doute par Fink qui le sera, à savoir, et comme nous l'avions annoncé, le fait, désormais présupposé, que le moi phénoménologisant doive, dans son mouvement de rétraction, nécessairement fouler le sol du *Vorsein* du transcendantal.

Il est certes très difficile de cerner ce qu'est l'*epochè* phénoménologique hyperbolique. Bien des fois a-t-elle été présentée par les commentateurs de l'œuvre de Richir comme la « mise en suspens de l'institution symbolique », ou encore comme la « suspension de l'intentionnalité » et la plongée dans le territoire du pré-intentionnel. Formules parfois répétées comme un *mantra* alors que l'essentiel demeure dans l'obscurité. À notre sens, ces approches présupposent ce qu'il s'agirait de mettre en lumière. En effet, encore faudrait-il montrer *comment*, concrètement, ces *desiderata* sont réalisables, comment ces suspensions radicales et les phénoménalisations afférentes arrivent, bel et bien, à se frayer un chemin. Y a-t-il un levier qui soit *spécifique* à la suspension hyperbolique, levier à même de soulever des phénoménalisations tout à fait inouïes ?

Il s'agit, nous l'avons dit, de l'hypothèse du Malin Génie, dont le propre est de lever le présupposé finkéen d'appartenance du phénoménologiser au pré-être du transcendantal. Ce présupposé d'appartenance est « levé », certes, mais il ne l'est jamais de façon définitive ou figée (ce serait là le propre de la psychose). L'appartenance du moi phénoménologisant au pré-être du transcendantal ne peut être suspendue que par à-coups, de façon foncièrement instable et clignotante. Or c'est exactement cette « possibilité » inouïe qui est gagnée à l'aide de ce levier supplémentaire et spécifique qu'est le Malin Génie. C'est l'hypothèse du Malin Génie, depuis son seul statut de simple hypothèse, qui vient instiller ce germe de non coïncidence¹¹, de non nécessaire transcendantalisation du moi phénoménologisant. Ce « lieu », qui ne pourra jamais faire l'objet d'un séjour durable, réfractaire à toute ancre qui voulant *prendre* sur son « sol », n'est autre que celui du « cogito hyperbolique » – l'expression est de Richir. Or justement du fait de sa non transcendantalité clignotante il ne saurait y avoir de « champ » du

90 cogito hyperbolique lui-même alors qu'il y a bien lieu de parler d'un champ transcendantal, quelque fuyant et subtil qu'il soit. C'est bien pour cela qu'il est extrêmement difficile de cerner ce qu'est, au juste, l'*époque* hyperbolique. On ne peut l'approcher qu'à en oser plusieurs formulations, qu'à en démultiplier les angles d'attaque.

Il nous semble, en tout cas, que marquer la différence de l'*époque* hyperbolique par rapport à la déshumanisation finkéenne s'avère extrêmement porteur. En effet, qu'est-ce donc que l'*époque* hyperbolique vient « ajouter » à la déshumanisation finkéenne ? Nous pouvons poursuivre nos variations quant à ce qui se joue de *spécifique* dans l'*époque* hyperbolique en insistant sur le point suivant : si, chez Fink, c'est le lieu de l'*Abgrund des Sinnes*, scandant la concrescence transcendantale, qui fait problème et qui doit être retrouvé et préservé de maints recouvrements et falsifications aperceptifs¹², chez Richir, néanmoins, c'est non seulement l'*Abgrund des Sinnes* qui devient glissant et introuvable, mais c'est *déjà*, le lieu même de la *Kluft* phénoménologisante (au sein de la partie concrescente « vie transcendantale ») qui se voit saisi d'un flou irréductible. L'hypothèse du Malin Génie va jusqu'à semer le doute au plus près du contremouvement phénoménologisant lui-même, au cœur même du phénoménologiser. Qu'est-ce que cela amène comme conséquences ? Quelles indéterminations inouïes se déclenchent et quelles phénoménalisations, autrement concrètes, se pressentent ?

Il en découle une remise en cause de la justesse de la différence phénoménologisante et de la prétention du moi phénoménologisant à se trouver de l'autre côté de cette *Kluft*, à être vraiment contremouvement et pas simple mouvement constituant parmi d'autres. Le doute hyperbolique ne porte pas sur le fait *qu'il y ait* une telle *Kluft* – puisque l'*époque* elle-même, le fait même de poser le problème, en est la confirmation – mais sur le fait que le phénoménologiser, dans son actualité, dans son *incipit*, soit bel et bien en deçà de cette *Kluft*, que ce soit bel et bien lui ou nous-mêmes comme moi phénoménologisants qui épousons ce contremouvement, que ce contremouvement, ressenti du dedans, en soit vraiment un, et pas un simple mouvement constituant parmi d'autres.

Bien entendu, l'hyperbole côtoie les parages de la folie. Mais peut-être qu'elle en manifeste d'autant mieux la ligne de démarcation, et ce dans toute sa subtilité. En effet, si nous revenons au levier fondamental de cet excès, à savoir, la figure du Malin Génie, le risque de psychose advient quand l'hypothèse (du Malin Génie) cesse d'être hypothèse, c'est-à-dire, quand on y croit¹³. Cependant, la simple évocation hypothétique, le seul fait d'en considérer la possibilité – à savoir, celle du Malin Génie – suffit déjà

pour agir comme levier de phénoménalisations inouïes. L'effet immédiat de ce levier est suspendre le sens de l'*actualité* phénoménologisante. On en vient à ne plus savoir ce qu'est au juste *phénoménologiser*, à tel point que le contre-mouvement phénoménologisant devient indiscernable de la constitution directe. C'est en ce sens que le Malin Génie brouille la limpidité de la *Kluft* phénoménologisante. La proto-spatialisation supplémentaire inoculée par l'hypothèse du Malin Génie retire au contre-mouvement phénoménologisant toute assurance de continuer de fouler, de son pas en arrière, le *Vorsein* du transcendantal. Aussi, le moi phénoménologisant voit son appartenance au pré-être du transcendantal suspendue, si bien que c'est aussi la « préséance d'être » du moi phénoménologisant¹⁴ qui se trouve mise entre parenthèses.

Dès lors que le phénoménologiser croit s'auto-posséder, se « recevoir » dans un certain être, il est aussitôt pris en hyperbole. C'est, somme toute, comme si l'hyperbole allait jusqu'à ôter au phénoménologiser toute densité performative. Densité qui, dans les parages finkéens, se voulait encore faite, en un sens, de l'étoffe du *Vorsein* transcendantal et, qui plus est, d'un *Vorsein* quintessencié, aperceptivement purifié. L'*epochè* hyperbolique ouvre une boîte de Pandore restée jusque là inédite en phénoménologie (et frôlée par Descartes, comme Richir l'a bien mis en lumière). Cette boîte de Pandore, impossible à refermer une fois ouverte, fait que le phénoménologiser s'échappe à lui-même à tout jamais, qu'il se perde dès lors qu'il croit s'auto-posséder. L'hyperbole le place dans l'impossibilité foncière d'entrer en possession de son contremouvement. Au fond, l'hyperbole va jusqu'à – telle est son insatiable appétit d'exagération dans la suspension – prendre en hyperbole le contremouvement lui-même comme contremouvement. Il y a donc, en un sens, suspens du suspens.

Or ce redoublement hyperbolique du suspens constitue, malgré le danger de psychose qu'il côtoie, un levier pour étendre et approfondir les conrescences en concrétudes dont un transcendantal multistratifié (et ne s'alignant plus sur un phénoménologiser en acte) sera désormais capable. Il nous faudra, en effet, en vernir, justement, à cet autre type de proto-spatialisation hyperbolique qu'est la multistratification architectonique de la conrescence transcendantale elle-même. Récapitulons avant de nous y aventurer : nous venons de voir comment l'hyperbole du Malin Génie ouvre, pour le dire ainsi, une sorte d'hémorragie d'anonymat phénoménologisant au sein du phénoménologiser lui-même. Or la radicalité de cet anonymat phénoménologisant fait tout simplement écho à ce que Richir entend comme fuite infinie de la transcendance absolue pure. En effet, cette dernière représente

92 comme une matrice d'écart intarissable qui se répercute, dans le cas de la fuite infinie de la transcendance absolue pure, en une proto-spatialisation phénoménologisante, alors que, comme on le verra, celle que Richir appelle « transcendance absolue physico-cosmique » induira des proto-spatialisations hyperboliques, certes, mais d'un autre ordre, écartant la concrescence transcendantale, creusant donc non pas la *Kluft* phénoménologisante, mais l'*Abgrund des Sinnes*, et ce, tant en direction d'une pluralité indéterminée de paysages transcendants, de mondes, que vers des profondeurs proto-ontologiques insoupçonnées (donc, selon Richir, relevant de l'affectivité) en concrescence avec cette pluralité des mondes.

7. Faire phénoménologisant et mise en architectonique

Il est un autre aspect, lui aussi plus ou moins présupposé par Fink, et que l'on pourrait énoncer comme suit : il y a, bon an mal an, une certaine *unité* du *Vorsein* transcendantal. Mon transcendantal est *un* (laissons de côté la question de la pluralité monadologique, qui répond à une autre échelle d'analyse), et le spectateur phénoménologisant y a *univoquement* part. La différence d'être de ce dernier ne menace jamais l'*unité* du pré-être du transcendantal, ni son appartenance à celui-ci. Certes, la différence phénoménologisante par rapport au transcendantal donne au *Dabeisein* phénoménologisant un certain aspect fantomatique ou, pour le moins, virtuel, mais sans que sa différence ou virtualité risque jamais une effraction ou éviction, un destin de non re-transcendantalisation après déshumanisation ou après contre-mouvement. Or voilà que cette unité du *Vorsein* transcendantal sera d'abord craquelée puis élargie par une architectonique, celle de Richir, entendue en un sens encore plus radical que Fink : comme multistratification de registres certes plus ou moins archaïques mais *relativement autonomes* qui font du transcendantal non pas un bloc stratifié mais plutôt une sorte d'archipel troué d'abîmes. Ces registres ne seront donc plus à comprendre comme de simples étapes d'un *même* processus de constitution, et encore moins comme les strates constitutives d'un *même* monde (et d'un monde *un*).

Notons, en écho à ce que nous disions sur la hyperbolisation de la proto-spatialisation phénoménologisante (cf. *supra* §5), que c'est la profondeur de concrescence des mondes ici en jeu (avec la part d'affectivité absconse qu'ils mettent en branle) qui est strictement corrélative de l'instabilité du cogito hyperbolique. Pour le dire autrement, seul un transcendantal unifié peut être à l'origine d'une expérience transcendantale phénoménologisante *une*

ayant la structure d'un *champ*, d'un champ transcendantal. Le cogito hyperbolique, quant à lui, est en constante imminence de disparition (et de resurgissement jamais accompli) à proportion du fait qu'il n'a plus du tout part à ce sur quoi il ouvre : à savoir, des paysages transcendants en concrescence avec des parties enfouies de notre propre affectivité. La concrescence y est tellement forte, que le soi phénoménologisant (en régime de cogito hyperbolique) n'y a part que de façon intermittente¹⁵. C'est parce que le centre de gravité de la concrescence s'est presque entièrement déplacé vers l'affectivité proto-ontologique en concrescence avec des « lointains » de mondes pluriels que le cogito hyperbolique ne peut plus, à son tour, « faire champ ». À de tels registres d'archaïsme, les concrescences sont tellement peu ajustées aux rythmes dont est capable toute veille phénoménologisante, sont à ce point réfractaires à la frise de calibrages dont un faire phénoménologisant dispose, que ce dernier se voit, dans le meilleur des cas, rivé à ne pouvoir que rejouer à distance ces concrescences absconses par des sortes d'effets de cascade inversés, par des appels d'air indirect et, désormais, tout en aval qui, pour le coup, redonnent un tout autre sens au phénoménologiser. Ce dernier en devient un art subtil et indirect qui, à bien des registres de phénoménalisation, ne peut s'exercer qu'en ayant recours à des *leviers* qui, activés en aval, se répercutent en amont de l'architectonique. Tact non seulement interne (comme aurait dit Maine de Biran) mais tout aussi bien *indirect*. Il s'agit, somme toute, d'un phénoménologiser à tâtons qui use d'appels d'airs, et qui est certes exercé à l'aveugle, mais selon un aveuglement *sui generis* qui, par l'attention qu'il porte aux échos et résonances, n'a rien d'une simple adhérence.

Par ailleurs, cette rupture de l'unité du transcendantal, cette sorte d'« archipellisation » du *Vorsein* n'est pas sans se répercuter sur le sens de la phénoménologie constructive telle que Fink la concevait. En effet, le fonctionnement de la phénoménologie constructive chez Fink repose sur les présupposés que nous avons passés en revue précédemment et que nous pourrions énumérer comme suit : l'appartenance du phénoménologiser au transcendantal, la « limpidité » de la *Kluft* phénoménologisante, i.e. l'unicité du contre-mouvement phénoménologisant et l'unité du *Vorsein* du transcendantal lui-même. Nous avons vu à quel point ces présupposés venaient à s'user, à se craqueler rien qu'à être exposés à l'hypothèse du Malin Génie, sorte de levier phénoménologisant ultime. C'est en ce sens que nous pouvons tout aussi bien nous demander de quelle façon ce levier qui fait la spécificité de l'*époque* hyperbolique ébranle aussi, à son tour, la pratique de la phénoménologie constructive finkéenne (et husserlienne) ainsi que le

94 sens, phénoménologique, de ce que Fink entendait, dans le sillage de Kant, comme « dialectique transcendantale ».

Bien entendu Fink n'est pas sans concéder, et ce malgré l'unité du *Vorsein* transcendantal, qu'il y a des constitutions enfouies à tout jamais. C'est justement ce qui fait tout le sens et l'opportunité d'une phénoménologie constructive. Or où sont, où se situent ces condescendances enfouies ? Non présentes, elles se trouvent, pour le dire ainsi, sur les « bords » du *Vorsein* transcendantal. Il s'agit, en effet, des extrêmes du *Vorsein* : des parties transcendantales abscones ne pouvant plus tomber sous le regard du moi phénoménologisant. C'est donc à la lisière du *Vorsein* que se situent les thématiques chères à celle que Fink appellera « phénoménologie constructive ». Nous nous référons aux problèmes de la naissance et de la mort, tout comme aux problèmes totaux mobilisant nécessairement les extrêmes du *Vorsein* : ce sont, pareillement, les problèmes ayant trait à l'Histoire de la constitution, et qui, au-delà des monades individuelles, concernent, cette fois-ci, la totalité du *Vorsein* constituant (en fait, l'intersubjectivité transcendantale), avec son corrélat constitutif (le monde, dans son devenir constitutif, c'est-à-dire, le corrélat constitutif global et toujours en cours de l'histoire transcendantale constituante).

La phénoménologie constructive est, comme nous le savons, l'équivalent de la dialectique transcendantale kantienne. Rappelons que Fink monte l'architectonique de sa *Sixième Méditation Cartésienne* en parallèle avec celle de la *Critique de la Raison Pure* de Kant. Or c'est la multistratification du transcendantal mise en lumière par ce passage à la limite supplémentaire qu'est l'époque hyperbolique qui, encore une fois, changera complètement le sens d'une dialectique transcendantale phénoménologique. Dans ce cas précis, cette multistratification modifiera la façon dont la « dialectique transcendantale » insiste sur la vie de la conscience: nul besoin de s'amener aux bords de la vie transcendantale constituante : l'abyssal hante de partout la vie transcendantale. La diachronie de l'archaïque se fait sentir à tout moment. Ou, pour le dire autrement, la transpassibilité aux registres les plus archaïques ne nécessite pas de se reporter aux limites du transcendantal, et ce à proportion du fait que ce transcendantal n'est plus « d'une seule pièce ». En effet, le supposé « continu » transcendantal est troué de maints porte-à-faux insistant verticalement ; sorte de diachronie synchrone amenée par des implications transcendantales d'un nouveau genre. Implications, certes, tout aussi bien constituantes (en ce sens qu'elles contribuent, elles aussi, à la concrétion de l'expérience) mais d'un tout autre genre que les classiques implications d'horizons (internes et externes) : il s'agit d'implications pro-

prement architectoniques, faisant jouer les différents registres comme à distance, les uns hors des autres, et selon des effets d'aimantation.

Ce labeur de sape « hyperbolique » des présupposés finkéens que nous avons entamé, nous aura conduit, depuis un *Vorsein* d'une seule pièce (même si les pourtours en sont enfouis), vers une énigmatique « archipellisation » du transcendantal, vers une situation de multistratification architectonique qui ne peut que se répercuter sur la façon, hyperbolisée, de comprendre la dialectique transcendantale. En fait, une fois le *Vorsein* aura été architectoniquement « espacé » et même « archipellisé », nous avons affaire à une modification du « lieu » de la dialectique transcendantale : elle s'en trouvera multilocalisée, térébrant de son absence toute phase de présence. Rappelons que, chez Fink, les thèmes de la phénoménologie constructive trouvaient leur place dans les horizons d'absence qui s'insinuaient dans les extrêmes du courant de la vie transcendantale, dans les confins du *Vorsein*, à la lisière de la présence phénoménologisante : naissance, première enfance, mort, tout de l'Histoire transcendantale. Or, encore une fois, c'est la multistratification transcendantale qui va radicalement changer la donne.

En effet, dès lors que le transcendantal se présente sous la forme d'une multistratification de registres, les plus archaïques ouvrant sur une pluralité de mondes, la hantise des abîmes, les thèmes de la phénoménologie constructive, se multilocalisent grâce à cette nouvelle perméabilité du transcendantal. Le « lieu » même de la dialectique transcendantale, n'a plus, désormais, à attendre aux bords du *Vorsein* pour poindre ou pour compter depuis sa virtualité : il y a de la dialectique transcendantale partout, quoique sous la forme, certes, du virtuel. Dès lors que l'unité du *Vorsein* s'écarquille, les bords ou abîmes sont désormais partout et insistent dans le présent depuis leur verticalité, mais moyennant, cette fois-ci, des implications architectoniques (à distinguer des classiques implications d'horizon). Chaque cours de vie est hanté par un porte-à-faux constant et insistant et qui, justement, met à mal le continu du registre des présents intentionnels et la suture schématique qui y est à l'œuvre, et que Richir nommera « schématisation de la répétition se répétant ». Relevons la façon dont Richir s'exprime quant au nouveau sens imparti à la dialectique transcendantale (et donc à la phénoménologie constructive) en régime de phénoménologie architectonique. Ainsi dans la 6^{ème} de ses *Méditations phénoménologiques* Richir écrit:

« [...] cette phénoménologie du sublime phénoménologique signifie que ce n'est qu'abstraitement, dans une conception tout intellectuelle, que la question du sublime ne se pose qu'à propos des « totalités » de la vie : ce n'est le cas, en

effet, que par la déformation cohérente du champ phénoménologique du langage par les aperceptions de langue qui l'aplatissent et l'enferment dans le présent de la langue, alors même que, dans le champ phénoménologique, elle se pose à propos de tout sens se faisant, de toute phase de présence, de tout phénomène de langage, pris entre son implosion identitaire et son porte-à-faux comme exposition (naissance) à la vie et à la mort. Il en résulte, pour nous, une pénétration universelle de la dialectique transcendantale dans toute phase de langage en tant qu'elle met en jeu, du même mouvement, les profondeurs phénoménologiques du langage et de l'institution symbolique de la langue »¹⁶.

Un peu plus loin il précise le sens de cette dialectique transcendantale :

« [...] c'est cette 'dialectique transcendantale' implicite que nous avons toujours mise en œuvre dans notre phénoménologie du langage. Par cette multilocalisation universelle, la dialectique retrouve, pensons-nous, son sens originel de dialectique, dont le nom phénoménologique est pour nous le déphasage intrinsèque de toute phase de présence de langage, à travers les transpassibilités du sens aux sens et des lambeaux de sens aux lambeaux et amorces de sens »¹⁷.

8. Méréologie et architectonique : ouvertures

Le moment est venu d'être au clair sur la question suivante : mais qu'est-ce donc, au juste, que cette multistratification du transcendantal ? Qu'est-ce que l'on veut évoquer par là et quelle en est la spécificité, voire l'originalité ? Que veut dire, tout aussi bien, l'élargissement et refonte « architectoniques » de la phénoménologie ? Car, tout bien réfléchi, la phénoménologie classique n'a-t-elle pas toujours été, précisément, architectonique et, partant, à transcendantal multistratifié ? Oui et non. Il s'impose de faire des nuances. Procédons pas à pas.

Signalons en premier lieu que l'architectonique, du moins au sens phénoménologique, répond, effectivement à un transcendantal multistratifié. Or, comme notre question précédente le suggère, encore convient-il de s'entendre sur le sens de cette multistratification car elle est bien plus profonde qu'une simple structure faite de couches constituantes ; ce qui, par ailleurs, correspond à ce qui est déjà à l'œuvre en phénoménologie classique. Nous soutenons, toutefois, qu'il y a une *spécificité* du point de vue architectonique en phénoménologie. En effet, c'est au sens fort qu'il faut comprendre que la vie est vécue sur plusieurs portées à la fois. Lisons ce passage saisissant tiré de l'article « Vie et mort en phénoménologie » et où Marc Richir s'explique de façon éclatante :

« Du point de vue des concrétudes phénoménologiques, préparés que nous sommes à ne plus concevoir le vivre comme vivre de quelque chose d'actuellement présent, nous commençons à comprendre que nous ne vivons jamais sur un seul « plan » à la fois, ni selon la structure matricielle uniforme de la temporalité, qu'elle soit husserlienne ou heideggérienne. Il y a toujours, en nous, à la fois de l'enfance, de l'adolescence, de l'adulte et du vieillard [...]; notre « vivre » plonge toujours, de manière extrêmement subtile car différenciée de façon prodigieusement complexe, dans divers styles ou diverses figures de l'absence [...], et nous sommes toujours, multiplement, traversés par divers rythmes de temporalisations, le plus souvent inaccomplis, les uns très lents, et les autres très rapides. »¹⁸

Permettons-nous de compléter la citation précédente par ce passage, tiré des *Méditations Phénoménologiques* et qui montre ce qui est en jeu dans cette multistratification du vivre prise dès lors qu'elle est prise au sens fort :

« Tous ces termes sont l'indication, nominalisante dans la langue de la philosophie, de problèmes « à résoudre », et qui, en un sens, ne seront jamais « résolus », parce que, en un autre sens, leur « résolution » demande du temps, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois, dont certains, excessivement rapides, passent le plus souvent inaperçus, et dont d'autres, excessivement lents, demanderaient sans doute une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine. »¹⁹

Si l'on s'essaye à une première traduction méréologique de ce fait structurel (à savoir : la multistratification de la vie constituante), on dira que chaque registre a, pour le dire ainsi, une syntonie méréologique propre, spécifique, et différente, les registres les plus profonds manifestant des concrescences extrêmement violentes, sans commune mesure avec le présent vivant. Tout se passe comme si ces concrescences archaïques étaient sans égard au sujet, foncièrement inadaptées aux ordres de grandeur (de lenteur ou de rapidité) qu'un moi phénoménologisant serait à même de mimer ou jauger. Voilà qui serait à même d'engager, d'un point de vue méréologique, une approche de la phénoménalisation en termes de clignotement²⁰, ce que, au demeurant, nous avons déjà suggéré plus haut, quand il fut question de « cogito hyperbolique ». Quelle est donc la *spécificité* de cette multistratification à laquelle ouvre l'*époque* hyperbolique et en quoi se distingue-t-elle des stratifications propres aux architectoniques husserliennes (et finkéennes) ? Où se trouve donc au juste la différence Richir – Husserl/Fink quant à la question de l'architectonique?

Si nous sommes, désormais, sommés de poser explicitement cette question, c'est que, certes, nul ne saurait nier que Husserl ait, lui aussi, parlé

98 de strates ou de couches²¹ ! Il y a donc aussi, chez Husserl (tout comme chez Fink, bien entendu) une architectonique. Cependant, il est essentiel de comprendre que ce qui fait la différence entre, d'un côté, une architectonique phénoménologique au sens fort comme celle de Richir, et celles de Fink et Husserl de l'autre, c'est que le destin de l'archaïque n'est plus nécessairement dans le présent ; et encore moins dans le constitué final sous forme du monde tel qu'on le connaît et tel qu'on s'y reconnaît. L'archaïque, dès lors qu'on se situe dans une phénoménologie architectonique au sens fort, n'est pas fait de proto-choses qui seraient des pré-choses ou pré-étants ; moins encore de proto-phénomènes ou proto-concrétudes frappés d'incomplétude (à l'instar de la logique génétique de Husserl mise en œuvre dans *Erfahrung und Urteil* ou même dans les *Analysen zur passiven Synthesis*), mais bel et bien de phénomènes à part entière qui font monde(s) au pluriel, mais dont la concrescence est, en principe, sans commune mesure avec les rythmes de concrescence qu'un phénoménologiser éveillé et présent à soi serait en mesure de mimer. Ces phénomènes, insaisissables depuis le lieu architectonique qui est le nôtre, ne sont pas pour autant incomplets : ils font monde(s), et monde(s) à part entière sans avoir à nous attendre. Mais de quels mondes et de quels phénomènes s'agit-il ?

Il s'agit de mondes entre-aperçus qui n'ont ni le temps ni l'espace, nous dit Richir, de se temporaliser/spatialiser, c'est-à-dire, de se phénoménaliser. Des mondes, toutefois, où se déploient des concrétudes qui, en un sens, sont déjà complètes et parfaitement à même les concrescences qu'elles intègrent ; des concrétudes en syntonie avec leur registre de concrescence et par là même inadaptées à notre présent. Ces concrétudes ne sont donc nullement en défaut de constitution. C'est un *quid pro quo* architectonique de premier ordre (induit par un transcendantal polarisé par le seul registre des présents) que de penser que, d'elles-mêmes, ces concrétudes demandent à être reprises en vue d'une quelconque stabilisation. Au fond, elles n'en ont cure.

Cependant, il faut bien garder à l'esprit que, reprises au pas en vue d'une stabilisation en présents (au prix d'une transposition architectonique), elles constituent toute une lisière de virtualité qui, néanmoins, a part au sens du présent, contribuant à son épaisseur, à sa concrétude, sans quoi notre présent, même à son propre registre, nous apparaîtrait comme complètement plat, voire fantomatique car coupé de toute transpassibilité. Quoi qu'il en soit, le propre des concrétudes archaïques se révèle dans leur indifférence à notre égard, dans leur *Jeseinigkeit*, comme dit Richir. Elles ne nous attendent pas et n'ont pas à nous attendre pour faire concrescence ;

on n'appartient pas au circuit de leur concrescence. On ne fait, tout au plus, que le frôler de façon con-tingente. Autrement dit, et c'est là le sens d'une architectonique entendue au sens plein²², ces concrétudes archaïques n'ont pas à composer avec une quelconque aperception transcendante, ou autres matrices de simulacres ontologiques. On ne fait qu'effleurer leur inertie de concrescence. En d'autres mots, le centre de gravité de telles concrescences est dans une sorte de foncier désalignement transcendental²³ par rapport à notre présent constituant.

Pouvons-nous approfondir la traduction méréologique de cette situation de multistratification tout à fait inouïe? S'il y a, comme nous l'avons proposé dans d'autres travaux²⁴, bel et bien des registres comme *registres de concrescences*, il ne saurait y avoir de *concrecence entre registres* (sans quoi les registres s'écraseraient les uns sur les autres). Une concrescence entre registres reviendrait, effectivement, à retrouver l'unité du *Vorsein* et la téléologie, plus ou moins unitaire, de la constitution d'un monde un ; ce qui reviendrait, en fin de compte, à retrouver le concept classique de registre avec lequel travaillent les phénoménologies husserlienne et finkéenne. Le fait qu'il y ait des registres de concrescences mais nullement une²⁵ concrescence entre registres entraîne de profonds remaniements méréologiques au sein de la vie transcendante.

Ainsi, par exemple, si l'on reprend le traitement de la différence entre les parties proches et lointaines que Husserl aborde dans les §§ 18, 19, et 20 de la 3^{ème} Recherche, on doit nécessairement conclure qu'il n'y a pas lieu, comme Husserl le prétend, de ramener cette différence à une différence entre parties médiates et immédiates. Pour le dire autrement : qu'il y ait de l'architectonique au sens fort veut dire qu'il y a de l'*irréductiblement lointain* qu'il n'y aurait pas lieu de rejoindre par un emboîtement, aussi long fût-il, de médiations enchaînées. C'est là une autre façon de dire qu'il y a une foncière non réductibilité des implications « architectoniques » aux classiques implications « intentionnelles » (et « d'horizon »). Originellement déphasé, transcendentale désaligné, l'archaïque n'est plus en connivence avec les concrescences, davantage « civilisées », ayant cours au sein d'un registre par rapport auquel l'archaïque ne demeure, justement, que transposable, y jouant de façon toute virtuelle.

Remarquons, en guise de conclusion, que la latence de l'archaïque n'est donc pas, tout simplement, de l'ordre du « non actuel » ou du « non (encore) explicité ». Elle n'est pas, somme toute, de l'ordre des potentialités d'horizon. Bien au contraire, elle est *fungierend* du haut (ou du bas) de sa non actualité foncière et, plus concrètement, depuis cet autre registre

100 architectonique qui est le sien et qui ne saurait représenter une quelconque défaillance par rapport au registre des présents ou même de la présence. D'ailleurs, c'est bien cette nuance de *virtus* que retient le concept richirien de « virtuel ». Quoi qu'il en soit, la perspective architectonique introduit, en phénoménologie, un tout autre sens, autrement profond et indisponible, de la latence. Une latence qui, toute non présente qu'elle soit, contribue, désormais, à la concrétion du présent et, justement, à la capacité d'y produire des effets (virtuels)²⁶.

Notes:

- ¹ Fink le montre d'une façon éclatante dans le § 12 (intitulé « La 'phénoménologie' en tant qu'idéalisme transcendantal ») de sa 6^{ème} *Méditation cartésienne*. Cf. FINK, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Husserliana Dokumente, II) Editée par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerhoven, 1988, pp. 170-179.
- ² Cf. POSADA VARELA, Pablo. « Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence. Le dessein de la réduction méréologique », in *Annales de Phénoménologie* n°14, 2015.
- ³ Nous citons la traduction française par Paul Ricœur d'*Ideen I*, Gallimard, 1950, p. 163.
- ⁴ Voilà une question ouverte concernant le statut du moi phénoménologisant.
- ⁵ Si tant est que celle-ci soit transcendantale et universelle, et non pas locale et mondaine, ce qui n'engagerait en rien la vérité de l'*a priori* de corrélation, véritable cheval de Troie de la méréologie eu égard à la réduction et au tournant idéaliste de la phénoménologie.
- ⁶ *Ibid.*, p. 170. Trad. fr., p. 213.
- ⁷ Cf. MAZZÙ, Antonino. *L'intériorité phénoménologique. La question du psychologisme transcendantal chez Husserl*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie vol. IV, 2003
- ⁸ Bien entendu, les rapports entre le phénoménologiser et la phénoménalisation sont beaucoup plus complexes. D'une façon seulement très abstraite serions-nous en droit d'y voir une quelconque *proportionnalité* qui voudrait qu'à d'autant plus de déshumanisation vienne correspondre d'autant plus de phénoménalisation. Dans le concret de l'expérience phénoménologisante, les choses sont bien plus compliquées. Ici, les volte-face, les seuils de non-retour, les points de capture et d'accélération sont à l'ordre du jour. Il est pourtant indubitable – et c'est tout le mérite de Fink que de l'avoir exploré – qu'il existe un rapport entre phénoménologisation et phénoménalisation. C'est ce rapport qui fait toute l'épaisseur de la théorie transcendantale de la méthode.
- ⁹ À ne pas confondre avec la *Vorgegebenheit* du monde ou du sujet mondanisé, et dont il s'agit, justement, de dévoiler la "part" de *Vorsein* transcendantale qui y est à l'œuvre, qui est donc *fungierend*. En ce sens, le processus de réduction pour-

- rait être compris, en droite ligne avec la perspective d'analyse que nous avons cherché à déployer ici et dans d'autres travaux, précisément comme une tentative (certes jamais complètement aboutie) de méréologisation des *Vorgegebenheiten*.
- ¹⁰ Elle ne sera regagnée que par ce que Fink appelle la « mondanéisation secondaire ».
- ¹¹ Une non-coïncidence qui ne se réduit pas à un simple constat de contre-mouvement au sein d'un même milieu (celui du pré-être du transcendantal). Le coin de non-coïncidence que vient enfoncer l'hypothèse du Malin Génie, et qui va générer un vrai craquellement du transcendantal, ne saurait donc pas être de l'ordre de cette autre non-coïncidence (ou altérité dans l'identité) pointée par Fink, et qui concerne le moi phénoménologisant et le moi transcendantal. C'est là une non-coïncidence entre « mouvements » qui viennent s'opposer sur *un même fond*, à savoir, celui du pré-être transcendantal.
- ¹² Rescapé, il l'est depuis cet excès de contremouvement qu'est la déshumanisation, et qui opère depuis cette *Kluft* au sein de la vie transcendantale.
- ¹³ C'est alors que, comme l'a remarquablement bien montré José Bergamín, le soupçon revire en superstition. Cf. BERGAMÍN, José, *L'importance du démon et autres choses sans importance*. Ed. de l'Éclat, 1993.
- ¹⁴ L'expression est de Fink lui-même, et elle est utilisée dans le contexte de l'exposition de la phénoménologie constructive.
- ¹⁵ Pour un traitement plus approfondi de ces questions, cf. POSADA VARELA, Pablo. « Réflexivité intrinsèque du phénomène et autonomie de la phénoménalisation: sur la reprise richirienne du projet husserlien ». *Art. cit.*
- ¹⁶ RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992, p. 356.
- ¹⁷ *Ibid*, p. 357.
- ¹⁸ RICHIR, Marc, « Vie et mort en phénoménologie », dans *Alter* n°2, p. 346.
- ¹⁹ RICHIR, Marc, *Méditations Phénoménologiques*, op. cit., p. 379.
- ²⁰ On s'y est attelé dans l'article « Hipérbole y concretud en parpadeo », in *Eikasia* n°34, septembre 2010.
- ²¹ Bien qu'il ait, et ce à juste titre, mis en garde contre les dangers d'une telle métaphore.
- ²² Pour plus de précisions sur ce point notre article : « Tiempos, espacios, abismos. Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica en sentido pleno », in *Eikasia* n°61, Janvier 2015, pp. 35-48.
- ²³ Nous avons approfondi ce point (et le sens de cette expression) dans : « Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental », in *Eikasia* n° 58, septembre de 2014, pp. 103-124.
- ²⁴ Cf. notre travail « Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica) », in *Eikasia* n°47, Janvier 2013.
- ²⁵ Ce qui reviendrait à une forme, proprement méréologique, d'Idéal Transcendantal.
- ²⁶ Ce texte a bénéficié des lectures, compétentes et sourcilleuses, de Joëlle Mesnil d'un côté, et de Julie Cottier de l'autre. Que leur générosité soit, ici, reconnue et vivement remerciée.