

90 yourself. So, to conclude and summarize, we could say that Deleuze's ethics amounts to a negative imperative of don't commit suicide, and a positive imperative of *only die micrologically!*

Notes:

- ¹ Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (Paris: Minuit, 2002); English translation by Michael Taormina as *Desert Islands and other Texts 1953-1974* (New York: Semiotext(e), 2004), p. 208 (translation modified). Hereafter *Desert Islands* will be cited with the abbreviation DIS, with reference first to the French, then to the English translation.
- ² Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Mille plateaux* (Paris: Minuit, 1980); English translation by Brian Massumi as *A Thousand Plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987). Hereafter *A Thousand Plateaus* will be cited with the abbreviation MP, with reference first to the French, then to the English translation.
- ³ The following works have been consulted in the writing of this note. Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition* (London: Continuum, 2009); Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013); James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003); François Zourabichvili, *Deleuze: A Philosophy of the Event, together with The Vocabulary of Deleuze*, tr., Kieran Aarons (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012); Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus* (London: Bloomsbury, 2013); Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012); Daniel W. Smith and Henry Somers-Hall, eds., *The Cambridge Companion to Deleuze* (New York: Cambridge University Press, 2012); Nathan Jun and Daniel W. Smith, eds., *Deleuze and Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
- ⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968); English translation by Paul Patton as *Difference and Repetition* (New York: Columbia University Press, 1994). Hereafter cited with the abbreviation DR, with reference first to the French, then to the English translation.
- ⁵ Gilles Deleuze, *Logique de la sensation* (Paris: Edition de la Différence, 1981), p. 54; English translation by Daniel Smith as *The Logic of Sensation* (Minneapolis: University of Minnesota, 2003), p. 67.

Pablo Posada Varela

ÉPOCHÈ, RÉDUCTION ET CONCRÉTUDES : SUR LE SENS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE

I. Introduction : sur le mot d'ordre «Zu den Sachen selbst»

S'il est un mot d'ordre de la phénoménologie qui ait accompagné, et ce tout du long, son parcours, ses vicissitudes historiques truffées de ses diverses autoexpositions, plus ou moins rhétoriques, c'est bien celui de «Droit aux choses mêmes» ou «Zu den Sachen selbst». Ce mot d'ordre de la phénoménologie, contrairement à d'autres devises, se montre comme fondamental en cela que Husserl y a recours à tous les moments de sa démarche même si cette démarche, depuis les débuts de la phénoménologie comme psychologie descriptive lors de la première édition des *Recherches Logiques* jusques dans la *Crise des sciences européennes* n'est pas – c'est le moins que l'on puisse dire- tout à fait la même. Effectivement, ce qui est visé par «la chose même» phénoménologique bascule, n'est pas toujours la même, et pourtant, *formellement*, ce qui est visé, ce vers quoi les analyses tendent, est bien ce qui détient¹ la *Sachlichkeit* dans le degré majeur de son incandescence. Il serait donc bon de guetter, de proche en proche, ce qui, de cette *Sachlichkeit*, est transversal à toutes les expressions de la phénoménologie.

Effectivement, on aura beau constater la disparité ou, pour le moins, l'évolution de la *Sachlichkeit* phénoménologique, nul ne pourra démentir que le dicton «Zu den Sachen selbst» aura toujours accompagné la phénoménologie, et que la phénoménologie, tout du long de ses diverses périodes, s'en est toujours réclamé, comme si ce *Leitmotiv* en détenait l'esprit, et

94 mune précompréhension – jamais totalement explicitée- se trouve pourtant être, par après, matrice d'ultérieurs différends.

Ainsi, laissons de côté pour un moment les *contenus apparents* de cette *Sache* phénoménologique⁷, si féconde en différends, afin d'interroger, ne serait-ce que vaguement, les caractéristiques générales desdites *Sachen*, ou, pour le moins, ce sur quoi il pourrait y avoir accord ou – pour employer un terme phénoménologique – «recouvrement de sens», et au sujet de quoi le terme *Sachlichkeit* s'avère peut-être plus adéquat. Interrogeons donc, fût-ce dans une généralité assez lasse, cette précompréhension de la phénoménologie et de ce qui se doit d'être sa *Sachlichkeit*, ce en quoi toute phénoménologie devrait être à même de se reconnaître comme phénoménologie, fût-ce un brin en deçà de l'être, de tel ou tel «objet» privilégié, de telle ou telle affaire de la pensée. À quels traits cette *Sachlichkeit* serait-elle reconnaissable comme telle ?

Clarifier, ne serait-ce que provisoirement, ce qui, *formellement*, fait ou devrait faire l'affaire de la phénoménologie, équivaut, en fin de compte, à repenser ce qu'est la phénoménologie elle-même. Difficile question que l'on ne voudrait pas traiter, dans les lignes qui suivent, de façon trop technique, car le risque serait grand de produire d'emblée des tautologies stériles ou, ce qui au fond revient au même, des affirmations dont on ne pourrait pas ou plus retracer la nécessité, voire la pertinence. Une fidélité à l'examen de cette précompréhension comme telle demande de ne pas abandonner un certain degré de généralité, et nous exige donc de rester en deçà de toute détermination.

II. La spécificité de la visée réductive et la découverte de la sphère du transcendantal-(phénoménologique) : vers un nouveau sens du «concret»

Par l'entremise du regard phénoménologique l'homme découvre un nouveau rapport au monde et à lui-même. «Nouveau» a-t-on dit. «Nouveau» et pourtant *découvert*, «nouveau» sans que ladite nouveauté soit redevable d'une *invention*. Ainsi «nouveau» et pourtant ayant déjà été là ; ayant déjà été là sans avoir été remarqué. Présent – dira-t-on – mais sous une forme de latence, présent de façon masquée et distordue. «Nouveau» au sens d'inouï et pourtant toujours à l'œuvre, comme si ce rapport au monde que *dégage* la phénoménologie fût tout aussi inouï dans sa manière qu'il ne le fût – inouï – dans le fait d'être resté, tout à l'œuvre qu'il ait été, abscond, jamais mis en lumière *par lui-même*, dans sa *pureté*, dans son inouïe suffisance. Enfin,

quel rapport au monde est ici en question ? Quel rapport au monde inaugure et re-découvre la démarche phénoménologique ? Il ne s'agit de rien d'autre que du rapport au monde à travers le vécu, mais où le vécu se trouve, et ce de façon *inouïe*, thématise par lui-même, et sans qu'il ne le soit plus sous l'égide du monde. Il s'agit à présent de mesurer ce qu'il y a, en cela, d'extraordinaire, et, ainsi, de revenir sur le caractère prétendument inouï de ce rapport au monde à travers le vécu, mais à travers le vécu «thématisé par lui-même», comme nous l'avions précisé. Vécu transcendantal, et non pas psychologique, comme on le verra.

Que voulons-nous dire ici, au juste, par «inouï» ? En quoi cette thématisation du vécu entreprise par la réduction est-elle désormais «inouïe» ? En quoi la réduction inaugure-t-elle, *découvre-t-elle* – faudrait-il dire – une manière, une possibilité de thématisation ? Dès lors qu'on s'y réfère en la qualifiant d'«inouïe», aussi doit-elle bien pouvoir se dire «inaugurée», «découverte» par la percée accomplie par la réduction.

En effet, il y a certains manuscrits du groupe B (donc, parmi ceux consacrés à la réduction phénoménologique) et non complètement repris dans le tome des *Husserliana* sur la réduction⁸ où il est question du caractère inouï de la thématisation réductrice. Inouï au sens où elle ne ressemble, *dans sa structure*, à aucune des thématisations effectuées par la subjectivité transcendantale : contrairement à la réduction, les thématisations naturelles ont ceci en commun qu'elles se tiennent dans l'horizon du monde. Ainsi, les thèmes de la psychologie, les vécus au sens psychologique, sont bel et bien inclus dans le monde. Toute thématique naturelle, non transcendantale, est *Geradehin* et a le monde comme horizon. Il n'en est pas ainsi pour les thématisations transcendantales-réductives. L'étrange corollaire que Husserl semble tirer de ce fait dans les manuscrits en question revient à asseoir que, en fin de compte, la réduction serait la seule façon de produire, *structurellement*, un acte complètement différent et une thématique tout à fait *autres*, et ce en dépit de certains thèmes apparemment extra-mondains (relevant, par, exemple, de la mystique, ou de la recherche mathématique) qui, aux yeux de Husserl, et aussi disparates et «extra-mondains» que leurs contenus se prétendent, répondent pourtant à une même structure constitutive, celle commandée par la téléologie de la constitution du monde : le monde et l'être demeurent à l'arrière plan⁹. Cette thèse semble assez forte, puisqu'elle prétend à la nécessité de l'effectuation – non explicite – de la *Weltthesis* quand on a affaire, par exemple, à des idéalités mathématiques. C'est bien pour cela qu'il s'agit d'un fait de structure.

En effet, il est vrai que, du point de vue de la structure de l'acte, la mystique, la poésie (visant, pour une part, des entités surréelles), ou la mathématique demeurent des *Geradehineinstellungen*. En effet, des objets tels les idéalités ou autres objets avec lesquels travaille la mathématique ne sont pas à trouver dans le monde, ni même dans «un monde» ou «quasi-monde» (à l'instar des «objets» de l'imagination). Cela nous enjoint à préciser davantage notre thèse (quant au caractère inouï et différentiel des «vécus transcendants») : bien que l'existence des objets mathématiques soit différente, non mondaine, le mode de thématization reste le même ; la preuve en est que l'on peut toujours en faire la réduction phénoménologique, tout comme on peut faire la réduction transcendantale du vécu psychologiquement aperçu, qui apparaîtra dès lors comme une unité constituée, supportée par une multiplicité constituante anonyme : celle des actes de la vie transcendantale. Une fois accomplie la réduction, on accède dans tous les cas à un acte de structure inouïe, dont la visée n'est pas et n'est plus à ranger dans la constitution du monde – pris dans un sens tout aussi large que fondamental – et n'appartient plus à la téléologie de la constitution du monde.

III. Vécu psychologique et vécu transcendantal. Psychologie et phénoménologie transcendantale

En ce sens, il y aurait lieu de se demander si la réduction est la seule possibilité d'une attitude qui ne soit pas directe, nullement dirigée sur le monde au sens le plus ample du terme. Il y a, en effet, des sciences mondaines qui ont recours à la réflexion ; par exemple, et comme on l'a déjà suggéré, la psychologie. Cependant, l'attitude qui préside à la réflexion propre à la psychologie, toute réflexive qu'elle se prétende, demeure pourtant *directe* en un sens essentiel et profond, et ce du seul fait de considérer les vécus *dans* l'horizon du monde. Il en est ainsi dans la mesure où, dans la réflexion psychologique, il est fait position – dans l'horizon du monde – tant du vécu réfléchissant, que du vécu réfléchi. Ils sont désormais considérés comme des «événements» survenant dans le monde. Ces parties du vécu (qui en font des événements mondains), et la thèse du monde elle-même sont des *Leistungen* non réfléchies et posées directement quoique de façon non thématique. La thèse du monde est, de toute façon, une thèse dont la condition de thématization requiert de l'abstention, et cette abstention, pour être universelle, requiert de la *Ich-Spaltung* propre à la réduction, celle qui, somme toute, entraîne l'établissement d'un spectateur transcendantal. Autrement dit, révéler la *Weltthesis* comme telle requiert la réduction transcendantale. Essayons

pour l'heure approfondir ce que l'on entend par «vécu transcendantal» (en opposition au «vécu psychologique») et en quel sens le transcendantal-phénoménologique peut-il bien constituer un «champ» de recherches en parti «inouï» et, en tout cas, «à explorer».

Parler de thématization du vécu en lui adossant le qualificatif de «découverte inouïe» laisse, pour le moins, rêveur. Comme on a commencé à la suggérer dans les lignes précédentes, ne trouve-t-on pas une science, au sein de l'attitude naturelle, qui s'en occupe, qui en fait son thème, à savoir, la «psychologie» ? Il est donc besoin de s'expliquer sur ce qui, laissé le discours en l'état, a tout l'aspect d'une imprécision allant dans le sens d'une exagération ; or il n'en est rien, et c'est ce qu'il s'agit pour l'heure de montrer. En effet, force est de constater que, pour l'attitude naturelle ou, disons, «pré-réductive» (car il nous faudra après revenir sur le sens de l'attitude naturelle) un élément tel «le vécu» est bien loin d'être un inconnu. De quel droit prétendre alors que le rapport au monde que l'attitude phénoménologique instaure serait *inouï* dès lors que les sujets, dans leurs rapports au monde, ont constamment affaire à des vécus, à leurs vécus propres ou à ceux des autres, et s'y réfèrent comme à tant d'autres choses du monde. Le vécu (tel qu'il est thématized par la réduction) n'est pas *inconnu* pour cette façon immédiate de se trouver ou se retrouver dans le monde que Husserl appelle «attitude naturelle». On y a accès par réflexion, on s'y réfère pour qualifier nos états d'âme ou ceux d'autrui, et cette science nommée «psychologie» en fait même la théorie sans pour autant avoir recours à la phénoménologie. Elle n'a pas besoin de réduction phénoménologique pour accéder à son objet d'analyse.

Sans trop bien nous en être aperçu, et pour ainsi dire «l'air de rien» on aura glissé une équivalence qui fait toute la difficulté du discernement auquel on s'attelle, de la nuance que l'on essaye de cerner, et qui nous place d'emblée dans le nœud du problème : à avoir voulu insister sur l'accoutance de l'attitude naturelle avec cet «objet» nommé «vécu» on l'aura d'emblée comparé à la familiarité que l'attitude naturelle entretient avec d'autres objets du monde. Par le truchement d'un syllogisme implicite (qui n'est d'ailleurs pas complètement explicitable¹⁰), l'attitude naturelle est familiarisée avec le vécu *tout comme* elle l'est – avions nous glissé en guise d'analogie implicite- avec tout autre objet du monde. Elle l'est donc tout «autant»¹¹.

Certes, le vécu est, si l'on veut, un objet plus déliquescent qu'un objet du monde extérieur. Son mode d'être est, sur bien des points, différent de celui d'un objet physique. L'existence, à l'intérieur de l'attitude naturelle, d'une discipline – la psychologie – s'en occupant à part entière en donne

98 foi. Cependant, hormis quelques différences, l'attitude naturelle, affirmant *connaître* et *côtoyer* cet objet nommé «vécu» le range, aux côtés de tout autre objet, sous la rubrique de ce qui est, finalement, à l'intérieur du monde, aux côtés donc de ce qui se trouve ou est à trouver au sein du monde. La subjectivité, avec ses vécus, toute différente qu'elle soit des objets intramondains, se dit pourtant *tout autant* connue ou, du moins (au cas ou «connue» serait trop dire), tout autant «constatée», et ce *pour autant* qu'elle est *tout aussi bien* à ranger parmi un quelconque objet du monde. Ainsi, il est fait position du vécu tout comme il en est fait de n'importe quel objet ; et il en est désormais fait – position – *dans* le monde, c'est-à-dire, à l'intérieur de l'horizon du monde. Le «il y a», appliqué à des vécus ou à des objets intramondains s'avère être, au regard de l'attitude naturelle, *univoque* de part en part. Le noyau de cette univocité est recelé dans la référence de cet «y» qui n'est autre que le monde lui-même. Au demeurant, le «vécu» aura beau être reconnu dans sa singularité, cette singularité n'est pas pour autant *plus singulière* que d'autres singularités intramondaines aux côtés desquelles la singularité ontologique du vécu est tout juste à ranger sans qu'il faille en tirer un genre d'être *face auquel* situer les autres différences. Le tiers englobant est, tout aussi bien pour l'objectif que pour le subjectif, «le monde». Cela fait que, au sein de l'attitude naturelle, l'ordre de l'objectif et celui du subjectif ne soient pas essentiellement différents dans le mode de leur thématization : l'objet mondain nommé «vécu» est thématisé, tel tout autre objet, *sous l'horizon* du monde, comme existant *dans* le monde.

Bien entendu, cela conduit aux paradoxes propres de la psychologie intentionnelle. En effet, on retrouve le monde à deux reprises : contenu et contenant ; il est contenu comme représentation, tout en étant «le lieu» ou le contenant où a lieu l'événement de sa représentation, l'événement de son vécu, ce vécu étant un événement du/dans le monde. La psychologie intentionnelle en vient donc, finalement, à des paradoxes. Cependant, ces paradoxes constituent aussi une voie vers la réduction. Certains manuscrits du groupe B portent d'ailleurs ce titre (le manuscrit B II 14 notamment) : «voie vers la réduction à travers les paradoxes de la psychologie»¹².

IV. Épochè et réduction. Les paradoxes de l'attitude naturelle et le passage (à la limite) vers l'attitude transcendantale

Le pendant, dans l'ordre des vécus, de cette voie à travers les paradoxes, est à trouver dans l'articulation entre épochè et réduction. La réduction se

révèle comme la relève de l'épochè. L'épochè, entamée en régime d'attitude naturelle, est portée à son *universalisation*. Elle est donc elle-même atteinte, elle-même frappée par l'abstention qu'elle prône : à la pointe de ce paradoxe est dessillé un nouveau genre d'expérience, une intériorité «intrinsèque» (nullement définie en opposition à une extériorité, comme il est le cas pour l'introspection psychologique), intériorité d'un nouveau genre, intériorité dite «transcendantale»¹³.

L'épochè non plus comprise comme suspension ou neutralisation locale et provisoire, mais portée à son universalité s'autorelativise et se révèle comme un moment dépendant d'un acte dont elle n'est qu'une partie : celui de la réduction. Citons, sur ce point, un remarquable texte de Fink, retenu dans le volume de compléments à la *Sixième méditation cartésienne*:

«L'épochè phénoménologique, en conduisant à la réflexion transcendantale, clôt son *premier* stade, par principe seulement préparatoire. Mise en scène au départ comme mise entre parenthèses universelle du monde, elle semblait avoir l'autonomie d'une attitude fondamentale spirituelle et autarcique. La tâche pour celui qui médite de se mettre lui-même hors circuit conduit au *revirement* de la direction thématique non-réflexive de l'épochè en une attitude réflexive. L'épochè perd alors en même temps l'autonomie d'un habitus spirituel autarcique : elle devient un simple *moment structurel* de la réflexion transcendantale»¹⁴.

À l'aune de ce texte, dont on n'entend pas épuiser la richesse, on peut dire que l'épochè, par un passage à la limite au-delà de son propre paradoxe, *découvre* la réduction. La réduction est la dissolution factice de la contradiction dans laquelle l'épochè se retrouve aussitôt qu'elle est frappée par sa propre universalisation. Il est fort intéressant que Fink utilise, sur ce point, des concepts méréologiques mis en place dans la troisième des *Recherches Logiques* de Husserl. En effet, l'épochè est un «moment» (abstrait), une *partie* non indépendante du *tout* de l'acte de la réduction. Il y a ici plusieurs choses à noter :

1. En tout premier lieu, il y va ici de l'application de la méréologie à un processus *dynamique*. Ainsi, on constate que la méréologie est aussi applicable à l'analyse de structures téléologiques. La méréologie ne sert pas exclusivement à la description statique des ontologies régionales.

2. On y constate l'émergence d'une nouvelle téléologie, celle de réduction, dont l'intérêt est exclusivement porté sur les vécus comme vécus *purs*, n'appartenant pas à monde – mais le constituant (au sens large de «constitution»). La réduction découvre la possibilité *de iure* de demeurer dans le

100 vécu pur. C'est une possibilité *de iure* donnée *de facto*, mais donnée comme possibilité, et cependant (référence à la part d'inactualité du phénoménologiser, à l'anonymat phénoménologisant) jamais accomplie *de facto*. La réduction se tient dans la facticité d'une téléologie nouvelle : celle d'un intérêt pur porté aux vécus. Des vécus il est fait «position transcendantale». Cette position est pourtant d'un genre nouveau, architectoniquement (et méréologiquement) inouïe car elle ne pose nulle part puisqu'il n'y a pas un «tout» préexistant – tel le monde – où «déposer» les vérités transcendantales, les *facta* transcendants.

3. Évidemment, «monde» est compris d'une façon différente par Richir. En effet, il semblerait qu'il y ait (notamment sur le point «2») un désaccord fondamental entre les positions de Husserl et de Richir eu égard à la réduction (on y viendra à la fin de notre texte, en guise de conclusion). Ce désaccord prend sa source dans l'épochè pour autant que, dans le cas de Husserl, le passage à la limite qui mène à la réduction résulte d'une universalisation (de l'épochè), tandis que l'hyperbolisation de l'épochè que pratique Richir *ne permet pas* une reprise réductive méthodiquement réglée (et la re-trouaille du tout du monde en tant qu'objet intentionnel). Cette reprise méthode contrôlée est impossible en régime de suspens hyperbolique car l'assise d'un tel procédé est l'identité (dans la différence¹⁵, certes) entre moi phénoménologisant et moi transcendantal (moi mondain). Le phénoménologiser est originairement éclaté, et ne précède pas la phénoménalisation (si ce n'est par à coups).

4. L'expérience de l'épochè est architectoniquement centrale, littéralement «nodale», car elle tient lieu du passage (pour le moins dans certaines voies vers la réduction, y compris la voie cartésienne¹⁶) de l'attitude naturelle à l'attitude transcendantale. Elle est en un certain sens le pivot, une inflexion entre deux ordres méréologiques fermés et exclusifs (ou prétendant, pour le moins, inclure l'autre, donc ne pas en reconnaître la spécificité) : celui de l'attitude naturelle (dont le concret absolu serait le monde) et celui de l'attitude transcendantale (dont le concret absolu serait la corrélation intersubjectivité transcendantale – monde dans le tout de son histoire constitutive).

5. S'il l'on s'en remet, encore une fois, à cette expérience d'aporie de l'épochè, on remarque que – disions-nous – par voie d'universalisation elle est elle-même atteinte en tant qu'élément du monde : l'extension de son universalisation inclut, tout naturellement, et *a fortiori*, son auto-thématisation et donc son auto-suspension. L'épochè elle-même est mise hors circuit si loin qu'elle se tient dans le sol du monde. Ainsi, la mise hors circuit devient paradoxale dès lors qu'elle s'universalise: elle s'auto-suspens. Or le paradoxe

se dissout, et l'aporie trouve une échappatoire quand l'épochè découvre en elle-même la dimension du transcendantal. Elle découvre qu'elle a part au transcendantal tout simplement et déjà en tant qu'activité subjective. 101

6. Par conséquent, l'épochè a ceci de paradoxal qu'elle n'est jamais, comme telle, un vécu accompli : elle existe comme épochè dans l'attitude naturelle mais à condition de ne pas s'accomplir complètement, rivée comme elle est à devenir, pour elle-même, un paradoxe ; elle ne s'accomplit, pourtant, que dès lors qu'elle se trouve englobée et prise dans la téléologie de la réduction ; elle ne peut donc s'accomplir que comme réduction, démise de son statut de pure suspension, et incluse dans un mouvement plus ample de thématization phénoménologisante des vécus comme vécus transcendants. Il y a donc, dans ce passage, un étrange recouvrement entre épochè et réduction. C'est comme si la réduction s'était toujours déjà entamée en sous-main juste un instant, un brin d'instant avant que l'épochè ne butte sur l'impossibilité de mener à bout, *depuis le sol de l'attitude naturelle*, son projet d'universalisation de la suspension.

7. Voilà, en un sens, l'attestation première de l'anonymat du moi phénoménologisant¹⁷ (à ne pas confondre avec l'anonymat du moi transcendantal), énoncé de l'un des problèmes fondamentaux de la théorie transcendantale de la méthode ou phénoménologie du phénoménologiser : l'illocalisabilité foncière du moi phénoménologisant, sa part d'inactualité. La «vie», la *Leiblichkeit*, ne peut pas investir complètement la position de moi phénoménologisant, le phénoménologiser ne peut pas être entièrement effectué, *vollzogen*, ne peut pas *de facto* accueillir l'entière *Lebendigkeit* impartie à un acte (de constitution directe).

V. Le concret au sens de l'attitude naturelle face aux concrétudes «phénoménologiques»: la suspension du monde comme tiers englobant

Dès lors, on est en mesure de reprendre à nouveaux frais la question de la concrétude. Effectivement, ce que les paradoxes de l'attitude naturelle montrent (paradoxes méréologiques qui, en un sens, constituent des contradictions architectoniques), c'est que le plus concret n'est pas le rapport sujet-objet sous l'horizon du monde: le vécu transcendantal est en deçà du sujet et du monde, il est en deçà de toute détermination mondaine. Pourtant, on peut tout aussi bien y voir apparaître, à neuf, des nécessités d'essence, des corrélations, d'autant plus aprioriques que non pré-supposées, apparues dans le suspens, et résistant à la «nihilisation» ou anéantissement qu'entraîne le suspens.

Se dessinent ainsi d'autres découpages méréologiques au sein de cette strate plus fondamentale. Il y va de l'immédiat dans l'ordre architectonique de la *Fundierung*, mais surtout de la «*Fungierung*». Ce n'est certes pas l'immédiat dans l'ordre de la connaissance, et c'est bien en ce sens que l'attitude transcendante peut être comprise comme une *modification* de la *geradehin Einstellung*. Le phénomène *comme phénomène* n'est certainement pas premier dans l'ordre de la connaissance. C'est une membrane que la *Geradehin Einstellung* traverse et puis oblitère¹⁸.

C'est à même cette non interprétation du vécu (l'apparition muette du vécu est, quelque part, l'expression concrète, factice, de l'exigence d'un manque de présupposés) qu'il faut déceler, à même le phénomène, sur la peau des phénomènes eux-mêmes, les nécessités d'essence qui en font la «cohésion sans concept» (l'expression est de Merleau-Ponty). Tout cela a pour conséquence un recodage l'a priori synthétique kantien dans les termes d'un a priori matériel inscrit dans la structure de la phénoménalité des phénomènes. Autrement dit, les concepts de la réflexion ne sont pas les concepts de l'entendement, et, a fortiori, encore moins les «concepts» conformant les essences matérielles. Chez Husserl, l'amphibologie n'est que factuelle et témoigne de nos limites, c'est-à-dire, d'un non accomplissement factice de la réduction (qui oblige à un zig-zag). La réflexion, en phénoménologie, est, en principe, un retrait muet (découvrant certes, par après, les présupposés qui ne cessent de lester sa prétendue originalité).

Une fois atteinte la sphère des phénomènes, il faut être attentif à ce qui vibre, à ce qui nous résiste. Le faire qui s'en rend sensible, à savoir, le faire phénoménologisant, est l'affaire de la phénoménologie de la phénoménologie. Ce faire (phénoménologisant) se confronte à cet étrange fait d'une cohésion sans concept (comme disait Merleau-Ponty) du champ phénoménologique. Cette cohésion est d'ordre phénoménologique. Il est dit par là qu'elle n'admet pas d'«explications» naturalistes ou mêmes ontologiques; encore moins transcendantales ou constructivistes. «Amener l'expérience muette à l'expression de son propre sens», tel est l'un des mots d'ordre des *Méditations Cartésiennes* de Husserl. Quel est le faire du sujet à même de produire une telle chose?

L'attitude naturelle est constituée par des concrets tout faits, dé-posés dans le tout concret du monde, seul tout concret strictement indépendant. Que fait la phénoménologie ? Elle remet en branle ces supposées concrétudes. Elle le fait tout d'abord en suspendant leur inclusion dans le monde. C'est ainsi qu'elle peut être amenée à flirter des nouveaux agencements, des nouvelles concrétudes. Ces agencements se trouvent être architectoni-

quement plus fondamentaux; ils constituent des possibilités inexplorées du faire du sens. 103

Le concret est certes ce qui «résiste» (à une variation, à un *Ansatz* d'anéantissement); il ne se donne donc pas directement; il nécessite donc d'un travail phénoménologisant. La difficulté est bien qu'il faut un faire (phénoménologisant) qui s'efface par après de sorte que l'initiative de cette «résistance» revienne au phénomène, et ne résulte pas d'une interprétation prématurée du vécu transcendantal à l'image des identités toutes faites découpant le monde. Il n'est pourtant pas facile de court-circuiter cette contamination et cette ventriloquie. C'est désormais l'apanage de notre finitude ou, si l'on veut, l'impossibilité d'incarner complètement la position de spectateur désintéressé, même si la facticité d'une telle téléologie est bel et bien «donnée» au sens où, dans *Erste Philosophie*, Husserl nous dit qu'il y a découverte du champ transcendantal comme *champ*, découverte coextensive de la *découverte* concernant la *possibilité* de déployer un intérêt *conséquent* dans la subjectivité transcendante.

VI. En guise de conclusion: le dégagement du domaine de l'apparaître et le différend Husserl-Richir

Dans l'ordre du phénoménologique transparaissent des concrétudes, c'est-à-dire, des nécessités ou proto-nécessités liant des moments abstraits dans l'ordre de l'apparaître, c'est-à-dire, dans un ordre transcendantal, car l'ordre de l'apparaître est transcendantal par rapport à l'ordre de l'être, par rapport à l'ordre ontologique de l'objet : tout être doit attester son être *en apparaissant*; l'ordre de l'apparaître est donc ce en deçà de quoi rien ne se tient. La révolution de la phénoménologie est d'avoir su voire l'autonomie du domaine de l'apparaître, et d'avoir su y déceler un ordre, fût-il eidétique (Husserl) ou architectonique (Richir).

Cela est tout aussi vrai pour Richir, bien que certaines différences avec Husserl soient à constater. En effet, selon Richir, la réduction est réduction au rien que phénomène, et non pas, comme chez Husserl, réduction au phénomène au sens de la corrélation constitutive. Ce phénomène de corrélation n'est plus à ranger dans le monde puisqu'il contient le monde comme corrélat. Le monde est, *grosso modo*, un moment dépendant – un faux concret, dépisté comme faux, comme vraiment abstrait- qui fonde, avec le moment de la conscience transcendante, le tout concret de la corrélation¹⁹. Pour Richir, par contre, le rien que phénomène est nécessairement et même *éminemment* phénomène-de-monde. Il l'est, pour le coup, dans un sens fondamen-

104 tal, un sens qui révèle à nouveaux frais le sens de transcendance du monde ; le rien que phénomène contribue bel et bien à la constitution de monde, et ce dans un sens radical, en deçà de toute institution symbolique : non pas au-delà, mais à la racine – phénoménologique- de toute institution symbolique et, partant, en en permettant, ainsi, la réélaboration. Le rien que phénomène atteste une transcendance de monde qui n'est pas redevable de l'eidétique ou de l'ontologie, qui en est, bien au contraire, la matrice transcendantale.

Pour conclure, reformulons les choses autrement : une différence fondamentale entre Husserl et Richir est que pour ce dernier la réflexivité du phénomène précède la réflexion «phénoménologisante». Autrement dit : il y a une réflexivité d'emblée logée dans la phénoménalisation et qui prend à partie la réflexion phénoménologique ou phénoménologisante. C'est bien pour cela que «réflexion» n'est pas synonyme de manque de transcendance ou vaine stérilité circulaire. Réflexif le phénomène l'est toujours déjà pour autant qu'il se reprend et se dépasse. En effet, la réflexivité, la possibilité, pour le phénomène, de se reprendre, est essentielle au faire du sens et, partant, à sa transcendance. La réflexivité est une partie intégrante, même essentielle, du phénomène. Le «nouveau», quant à lui, et en référence à nous développements antérieurs, se dit par rapport à une institution symbolique, et, la plupart des fois, il a lieu sous la forme d'une recherche de sens qui, pourtant, et malgré tout retrait qui en assurerait l'entame, se fait en attitude directe²⁰. Il s'agit d'une création *directe* de sens et pas d'une récréation réflexive.

C'est ainsi qu'un peintre, par exemple, peut découvrir des unités figurales²¹ d'un style inouï. Ce dernier sens de réduction comme création d'un nouveau sens enrichissant les productions culturelles est plus propre à Richir qu'à Husserl, pour qui la réduction est bien plus une récréation du sens déjà présent qui en explicite la structure et la genèse. Observer les forçages produits, les concrétudes supposées, masquées, posées à la hâte, de façon non originellement donatrice, voilà ce que le phénoménologue se doit de faire selon Richir. Il s'agit plutôt, pour lui, de rebrousser le chemin toujours déjà parcouru par les «implosions identitaires du sens», au caractère toujours prématuré, d'une précipitation presque (au sens) chimique du terme.

Or cette création est déjà munie de son aperception transcendantale immédiate²², requise depuis l'acte lui-même et «à même» l'acte, et non pas imposée du dehors à l'instar d'un «je pense» ou d'un présent vivant identique et indifférent, imperméable et présidant à tout genre d'acte ; il ne s'agit plus, en termes méréologiques, d'un rapport de dépendance uni-directionnel, mais mutuel : l'aperception transcendantale immédiate est perméable à son «objet», elle en prend le «teint» et le «tempo».

Cependant, il n'en reste pas moins qu'un schématisme, et même un schématisme de schématismes s'apparente bien plus qu'on ne le pense à un schématisme pour le dire ainsi «*Geradehin*» car il est tout aussi bien schématisme d'un rien que phénomène évanescent. Il l'est, aussi, de la «transcendance d'absence de toujours de monde» (pour reprendre une expression qui revient souvent sous la plume de Richir). La troisième des *Méditations Phénoménologiques*²³ en fournit l'exemple concret qui analyse une supposée phénoménalisation de la «phénoménalité» comme telle. *L'Institution de l'idéalité*²⁴ rendra compte de cette possibilité de phénoménalisation sous la forme d'une «schématisme de schématisme/s», dont le cas limite est ce que Richir appelle le «schématisme en blanc». Cas limite où le schématisme est vidé de cette autre source nourricière qu'est le proto-ontologique²⁵. Un schématisme de schématismes continue, à son tour, et pour autant que s'y schématise quelque chose, à révéler une part de la transcendance d'absence de toujours du monde et comporte, à son tour, *sa propre* – et originairement multiple – aperception transcendantale immédiate. Ceci dit, et malgré ces différends, l'autonomie du domaine de l'apparaître reste l'un des acquis fondamentaux de la phénoménologie.

105

Notes

- ¹ Ce qui, à chaque fois, fut pensé comme détenant cette «Sachlichkeit». Au détour de plusieurs «Sachen», c'est toujours la «Sachlichkeit» qui est – formellement – visée.
- ² En effet, l'esprit de la phénoménologie, pour autant que l'entreprise «tient», ne se réduit pas à son expression dans tel ou tel individu, fût-ce son fondateur. C'est en cela que la phénoménologie, ou, plutôt, l'idée de la phénoménologie, se révèle bien ayant une étoffe, une consistance, en un mot : des problèmes à reprendre et retravailler, la possibilité d'une intersubjectivité – d'une «communauté» aurait dit Husserl – autour de ses questions. On se demande, soit-il dit en passant, si une telle chose est, du moins à ce point, repérable chez Heidegger.
- ³ Relevons à ce sujet une opinion de Richir qu'il nous faudra méditer plus longuement dans son contenu, mais qui, pour l'heure et en-deçà de son sens profond, illustre bien cette manière du dépassement ou de la radicalisation : «Parallèlement, c'est seulement de cette manière que l'époque phénoménologique hyperbolique se distinguera rigoureusement de l'époque phénoménologique husserlienne dont elle constitue en réalité le cœur». *L'expérience du penser*, J. Millon, Grenoble, 1998, p. 12.
- ⁴ Cette abstraction bascule plutôt dans le sens d'une indétermination. Il convient de s'expliquer sur notre choix terminologique, une indétermination pouvant très bien être concrète, tout comme une détermination peut très bien être abstraite au

plus haut point. Nous avons pourtant essayé de mettre en relief le contraste entre l'injonction à s'occuper du concret et l'indétermination foncière dans laquelle est laissé ce de quoi il s'agit. Laissée en l'état, l'injonction – à s'occuper du concret – est, pour le moins, *abstraite*.

- ⁵ La part de non explicitable ne peut pas être assimilée à ce qui, *de facto*, n'a pas été explicité.
- ⁶ Il ne s'agit pas non plus d'un simple corollaire, puisque il est tout à fait possible, même si l'affaire de la phénoménologie est fixée – fixée comme simple cible- qu'il y ait discussion et discordance au-dedans de la thématique de la méthode elle-même, différend sur la manière d'atteindre un tel objet. Aux fins d'analyser ce qui est «vécu», on peut le neutraliser ou bien le considérer comme existant le monde (au sens transitif), on peut chercher à le recréer et revivre ou bien s'en détacher : à cela tient l'un des aspects du différend Husserl-Heidegger, celui qui concerne la méthode.
- ⁷ On sera amenés à constater que cette *Sachlichkeit* équivaut à ce que chaque phénoménologie considère, tour à tour, comme étant une concrétude (phénoménologique).
- ⁸ Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV. Springer, 2002.
- ⁹ La réduction se révèle comme la seule façon, et la plus fondamentale, de faire quelque chose de radicalement *autre*. «Radicalement» est à entendre ici dans son sens étymologique : il s'agit d'un changement *radical*, n'ayant donc point trait aux contenus des actes mais à la structure d'accomplissement de ces derniers. Elle en demeure structurellement changée, sans égard aux contenus en question. Cette différence de structure (et non pas de contenu) donne la mesure de cette radicalité.
- ¹⁰ Si tant est que l'on puisse parler de syllogisme implicite ; il y va tout au plus d'un effort d'argumenter mettant deux termes côte à côte, amenant donc une comparaison, une analogie.
- ¹¹ Dans cet «autant», la part de référence à la quantité (le *combien* de cet «autant») se confond avec celle impartie à la qualité (le *comment* de cet «autant»).
- ¹² Voie qui n'est pas à assimiler complètement avec la voie vers la réduction à travers la psychologie intentionnelle, telle qu'elle est pratiquée par Husserl dans *Erste Philosophie II* à la suite – et en complément, si l'on veut – du chemin cartésien vers la réduction, suspecté, pour une part, d'être trop abstrait.
- ¹³ Sur ce point cf. Antonino Mazzù, *L'intériorité phénoménologique. La question du psychologisme transcendantal chez Husserl*, Mémoire des Annales de Phénoménologie, vol. IV, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais, 2003.
- ¹⁴ Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband* (Husserliana Dokumente, II), texte établi et édité par G. van Kerchoven, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 172-173. Tr. fr. par Françoise Dastur et Anne Montavont, J. Millon, Grenoble, 1998, pp. 215-216.

- ¹⁵ Or cette différence ne rompt jamais l'intentionnalité longitudinale du flux des vécus. La différence «se tient dans la plus haute tension» (VICM, §3) mais n'induit pas une vraie *Spaltung*. En tout cas, la thématique richirienne de «l'en même temps» et, pour le dire ainsi, de la «phase de présence» est certainement impliquée dans la thématique finkéenne du phénoménologiser, et même esquissée dans l'idée d'une théorie transcendantale de la méthode en phénoménologie. C'est en ce sens, entre autres, que la *Sixième méditation cartésienne* est bien une voie d'entrée, en guise de transition, vers la phénoménologie de Richir.
- ¹⁶ Il faudrait voir ce qu'il en est du passage à la limite dans le chemin vers la réduction dit «à travers la psychologie intentionnelle». Passage à la limite entre un type d'expérience et un autre, entre un ordre méréologique (celui, naturel, où se tient encore la psychologie intentionnelle) et un autre.
- ¹⁷ Peut-être aussi la matrice de la déshumanisation et la raison du caractère non continu dudit mouvement.
- ¹⁸ Moyennant la part d'auto-interprétation que l'attitude naturelle comporte, sans quoi elle n'équivaudrait – chose qu'elle n'est pas, choses qu'elle n'est plus – qu'à la *Lebenswelt*.
- ¹⁹ Il convient de signaler, tout de même, que ces deux moments abstraits ne sont pourtant pas équivalents : on pourrait parler de dépendance unidirectionnelle, ce qui ne veut pourtant pas dire que la subjectivité – à l'instar de Michel Henry, par exemple – puisse se passer de corrélat intentionnel.
- ²⁰ Voilà l'un des points fondamentaux du différend Husserl-Richir. Et ce bien que tous deux soient attentifs à l'autonomie du domaine de l'apparaître.
- ²¹ Au sens du §22 de la 3ème des *Recherches Logiques* intitulé «*Sinnliche Einheitsformen und Ganze*».
- ²² Cf. Marc Richir, *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*. Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. I, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais, 2002. Voir notamment le chapitre I, intitulé «Questions de méthode phénoménologique», pp. 25-64.
- ²³ Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. J. Millon, Grenoble, 1992.
- ²⁴ Marc Richir, *L'institution de l'idéalité*. Mémoires des Annales de Phénoménologie. Beauvais, 2002.
- ²⁵ Et qu'il ne faut surtout pas confondre avec «l'élément fondamental», inhérent, quant à lui, au schématisme.