

La mécanique des leurres

La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir

Thomas MAURICE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

« Je suis comme un peintre qu'un Dieu moqueur
Condamne à peindre, hélas ! sur les ténèbres. »

Charles BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, “ Les Ténèbres ”

« Echaste un velo de sombra
sobre el bello mundo y vas
creyendo ver, porque mides
la sombra con un compás. »

Antonio MACHADO, *Parábolas*, VIII

À l'exception sans doute de Marx¹, nul n'est descendu aussi loin que Richir dans les arcanes du simulacre, cette singulière structure phénoménale qui nous fait prendre les vessies de la métaphysique pour les lanternes de l'évidence. En effet, le simulacre se fonde sur un “ renversement ” des rapports de phénoménalisation (exactement comme l'on parle du “ renversement copernicien ”) et trouve sa possibilité intrinsèque dans la constitution du champ phénoménologique même. Le principe en est simple : les structures et procès de phénoménalisation sont comme “ bus ”² par un phénomène, ou s'engloutissent dans un système de phénomènes, qui paraissent dès lors comme porteurs, origine ou véritable visage de ce qui relève pourtant de la phénoménalité. Or, ainsi que nous allons le voir, il ne peut y avoir de phénomène *de la* phénoménalité — puisque la phénoménalité consiste justement en ceci qu'*il y a phénomène*³. Il ne peut y avoir tout au plus que remise en jeu de la phénoménalisation, indéfiniment, mais il n'y a pas de phénomène de la phénoménalité⁴ ; à moins de se laisser entraîner par l'illusion, que, du phénomène, il pourrait y avoir apparence absolue, coïncidence spéculaire, reflet totalisant d'une apparition vraie, d'une sortie immotivée hors de l'inapparence, renvoyant à un centre organisateur et ubiquitaire comme à un regard hors-monde omnivoyant, qui individuerait parfaitement le phénomène, en le fixant hors des cours et décours de sa

¹ On pourra se reporter sur ce point aux lumineuses et décisives analyses de Jean Vioulac dans *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF, 2009.

² Nous reprenons ici la belle expression de Damascius, citée par Richir dans les *Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983, p. 132 ; noté *RP (IV, V)*. Cf. aussi p. 263 du même ouvrage.

³ Sur ce problème spécifique concernant l'*il y a* du phénomène, se reporter aux *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981, pp. 116-123 ; noté *RP (I, II, III)*.

⁴ Richir dit explicitement dans ses *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 108 (noté *MP*) : « [...] La phénoménalité est le “ moyen de communication ” des phénomènes [...] ».

phénoménalisation, l'isolant de la masse indéterminée des autres phénomènes, le privant ainsi précisément des ressources nécessaires pour se phénoménaliser. Mais cette illusion est transcendante, dans la mesure où elle participe nécessairement de la phénoménalisation du phénomène en permettant justement qu'on puisse l'appréhender comme *un* phénomène. Le simulacre n'est donc finalement pas autre chose que l'ensemble des effets générés par l'illusion transcendante, lorsqu'elle se met à assumer une fonction archontique⁵ dans le procès de phénoménalisation, par l'oubli du fait qu'elle n'en est qu'un moment, et non pas l'origine réelle et le principe organisateur. Néanmoins, les effets de cette illusion, en toute rigueur, et puisqu'elle est un faux-semblant nécessaire du phénomène qui y fait flotter comme une "trace" inversée de sa propre phénoménalisation, doivent être analysés phénoménologiquement et soumis, dès lors, au regard suspensif et critique de l'*époque*. C'est ce que la phénoménologie de Richir se propose d'accomplir : dégager les structures transcendantales des simulacres et analyser leurs conséquences sur la phénoménalisation, afin d'en revenir au phénomène *comme rien que phénomène*, libéré ainsi des fers de l'illusion, qui l'enchaînent à son propre reflet.

Mais si Richir tient chaque fois à spécifier le type de simulacre qu'il décrit (simulacre ontologique ou simulacre ontique⁶), nous pensons, quant à nous, devoir employer dans un premier temps le terme de simulacre pour désigner en globalité les effets de simulacre *et* les types singuliers d'organisation en lesquels ils paraissent — même s'il nous faudra, dans la suite de notre propos, préciser la distinction entre le simulacre comme effet de l'illusion transcendante, devant donc chaque fois être déterminé en sa tromperie particulière (ontique, ontologique, méontique, métontologique, hénologique ; nous nous en expliquerons plus loin) et le simulacre en tant que tel comme dispositif global et projet métaphysique. Car, le simulacre, dans ses multiples versions, se déploie aussi comme projet, cherche à accomplir quelque chose du phénomène : il veut concrètement faire prévaloir ses lois sur celles de la phénoménalité. Il désire ni plus ni moins "renverser" le réel⁷. Il faudrait bien sûr être plus prudent

⁵ Nous utilisons ici cette formule dans le sens que lui confère Husserl au §117 ("Les thèses fondées ; Conclusion de la doctrine de la modification neutralisante. Le concept général de thèse.") des *Idees directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913), trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950 (noté *Ideen 1*), p. 397 [242] : « Tout vécu intentionnel implique en son essence — quoi qu'on puisse trouver par ailleurs dans sa composition concrète — la possession d'au moins un, en règle de plusieurs "caractères positionnels", de plusieurs "thèses" liées de façon hiérarchique : dans cette pluralité, il en est une nécessairement qui est si l'on peut dire archontique (*archontische*), unifiant toutes les autres en elle-même et les dominant. » (Husserl souligne "archontique", nous soulignons ensuite).

⁶ Le simulacre ontologique apparaît pour la première fois dès les pages inaugurales de *RP (I, II, III)* et le simulacre ontique dans *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Million, 1987, p. 124 (noté *PTE*).

⁷ Il s'agit ici du réel tel que le définit Richir (*PTE*, p.284) : « En ce sens, le champ phénoménologique n'est pas le champ du "réel", car celui-ci procède toujours, pour nous, d'une institution, et d'une institution anthropologique, [...] ou tout au moins, si l'on tient malgré tout à y parler de "réel" [précisant en note : *par exemple*, au sens lacanien], celui-ci n'est rien d'autre que celui des phénomènes et des essences », (nous soulignons). La définition richirienne du réel se situerait ainsi dans les parages du Réel lacanien et du *Reell* husserlien. Or, le premier est défini comme l'impossible de la Jouissance, échappant à l'ordre du signifiant, ne relevant ni de la représentation (l'Imaginaire), ni de la détermination (le Symbolique), et le second comme l'absolu du vécu, attestable uniquement par la réduction phénoménologique transcendante et en lui-même irréductible, servant de fondement pour toute présentation ou présentification. Il nous semble qu'alors, à lier ces deux interprétations, on retrouve un sens du réel comme *transpossibilité*, entre l'impossible et l'absolu, condition de toute donation, non-donnée comme telle — selon le vocable de Maldiney, repris à profit par Richir à partir de ses *Méditations phénoménologiques*. La transpossibilité nomme ainsi ce caractère radicalement imprévisible (Schelling) du vivre réel, en son absolue contingence, ce surgissement toujours renouvelé et inouï du procès de phénoménalisation, transgressant les limites des possibles institués et les ouvrant à leur "impossible". Cet impossible, c'est le réel des phénomènes, se refusant à l'image ou au concept, qui autrement risqueraient de l'enclorre ou de le travestir. Nous préparons actuellement un texte sur cette lecture du réel chez Richir, intitulé *Le suspens et le semblant. Le réel comme transposable du phénomène*. Ici, en tous cas, le renversement du réel opéré par le simulacre consiste en ceci qu'il reforme la transpossibilité et la mue en simple impossibilité, en polarisant tous les possibles et en leur conférant ainsi une sorte de prééminence sur les phénomènes. Ceci prépare le processus de totalisation et de fixation des phénomènes par l'institution symbolique, puis son dérapage en *Gestell*, en dispositif machinique.

dans nos formulations, car, en toute rigueur, le simulacre ne “ veut ” rien⁸ ; rien d’autre que ce que l’âme humaine trouve elle-même à mobiliser au cœur de ses entrailles transcendantales⁹. Cependant, il y a dans le simulacre un mouvement presque irrésistible, qui pousse à vouloir faire coïncider le phénomène et son illusion et ainsi étendre le royaume de cette dernière à l’infini et pour l’éternité ; règne des illusions, donc illusion de règne, bien sûr, mais suffisamment puissante pour avoir une influence concrète sur le devenir des hommes. Car, historiquement, le simulacre a connu d’innombrables avatars, sans cesse renaissant des mêmes cendres transcendantales, dupant les individus tout autant que les sociétés, exerçant sa magie sur l’ordre symbolique du monde en donnant l’illusion d’un fondement transcendant sur lequel l’établir pour de bon. On pourrait citer entre autres : la Nature, Dieu, la Substance, le Moi, ou bien même, dans sa dernière incarnation sociale-historique, sans doute la plus maligne : le Capital¹⁰. Il s’agira, pour nous, ici, d’en étudier les mécanismes transcendants, en deçà des multiples formulations idéologiques par lesquelles le simulacre s’est historiquement manifesté, et d’en dégager l’architecture corrélative à partir de la problématique de la phénoménalité en général, telle qu’elle se pose dans la phénoménologie de Richir, ce qui nous permettra d’organiser les problèmes et les contradictions du simulacre comme dispositif général, ouvrant ainsi la voie à une démythification du phénomène et du monde de la vie.

L’épochè phénoménologique hyperbolique comme neutralisation des modes de donation¹¹

La phénoménologie de Marc Richir se présente tout à la fois comme une radicalisation de la phénoménologie telle qu’elle a été instituée par Husserl, mais aussi bien comme un dépassement de sa reprise heideggerienne et une libre poursuite des prolongements merleau-pontiens, tout en s’accomplissant également comme une phénoménologie originale, donnant lieu à l’élaboration de concepts inédits, propres à rendre compte de ce que Richir appelle le *phénomène comme rien que phénomène*, “ objet ” fluctuant et insaisissable de cette phénoménologie radicale¹². Elle s’ouvre ainsi comme une critique de la métaphysique phénoménologique, par un retour à la question primordiale de la phénoménalité, pensée comme dimension qui, par son instabilité intrinsèque,

⁸ Cf. *RP (I, II, III)*, p. 121 : « [Nous pouvons comprendre le simulacre par cette fiction], à savoir celle d’un simulacre qui se viserait lui-même comme apparence en laquelle il se phénoménaliserait lui-même, en considérant donc, en quelque sorte, le simulacre comme un sub-jectum, comme une subjectivité à la recherche de son “ soi ” dans le narcissisme [...]. Ainsi, tout se passe comme si le simulacre était “ animé ” — c’est dans cette “ animation ” que se trouve notre fiction — par le désir d’assister à sa propre émergence hors de l’inapparence. » (souligné par Richir).

⁹ Cf. *RP (I, II, III)*, p. 126 : « [...] le simulacre ontologique a cette singularité d’être une apparence qui se phénoménalise comme précaire, instable, fuyante, menacée par l’imminence de sa disparition et assurée par l’imminence de son propre apparaître — ce qui lui donne, en même temps que sa dimension ontologique, sa dimension anthropologique, en tant que c’est en lui que, par excellence, l’homme projette son sentiment de la vie et de la mort, la question de sa propre origine, par quoi, en un sens, l’homme est à lui-même un simulacre ontologique, par quoi, autrement dit, il est toujours impliqué dans le simulacre ontologique comme en le fantasme, en la mise en scène imaginaire de sa propre origine et de sa propre fin. » (souligné par Richir ; nous soulignons la fin de la phrase).

¹⁰ Pour se convaincre de l’identité de structure entre le Capital tel qu’analysé par Marx et le simulacre au sens de Richir, cf. l’ouvrage de J. Vioulac, (*op. cit.*), notamment VI. Technique et capitalisme ; §2. L’essence du capital, pp. 254-293.

¹¹ Ce texte prend en partie pour base une tentative de rédaction de l’article “ Marc Richir ”, sous le pseudonyme de Thaumasio, pour l’encyclopédie libre en ligne Wikipedia, refusée en raison de son caractère de production originale. C’est pourquoi nous nous sommes sentis autorisés à en récupérer la paternité. Quoi qu’il en soit, le texte a été pour l’occasion considérablement augmenté et modifié.

¹² Sur la question des racines et du déploiement propre de la phénoménologie de Richir, nous ne pouvons que renvoyer au petit ouvrage de Sacha Carlson, *L’essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique* (Mémoire de licence, U.C.L., 1997, publié en 2010 dans la revue *Eikasia*), qui est une introduction extrêmement précieuse aux problématiques richiriennes. On peut télécharger ce texte sur le site de *La phénoménologie richirienne* (http://laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Etudes_sur_MC.html) ainsi que sur le site d’*Eikasia* (<http://www.revistadefilosofia.com>), dans le N°34 consacré à Marc Richir.

permet d'interroger toute construction théorique ou symbolique, d'en démonter les illusions constitutives et ainsi d'en ébranler les fondements. C'est ce domaine absolument primitif du phénomène comme rien que phénomène qui est à la fois l'enjeu et le champ de manœuvre de toute la phénoménologie richirienne, engageant de la sorte un questionnement profond et systématique sur le sens de la phénoménalité et sa possible attestation en régime phénoménologique.

Toute la question est évidemment de savoir comment se frayer un accès à ce champ phénoménologique et quelle est la validité de cette attestation. C'est ce problème nodal qui a conduit Richir à repenser et radicaliser la réduction phénoménologique husserlienne. Selon une décision proche de celle inaugurée par le phénoménologue tchèque Jan Patočka¹³, Richir décompose le travail phénoménologique en deux opérations distinctes, mais complémentaires :

— l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, qui ouvre le champ du phénomène comme rien que phénomène par une suspension radicale de toute croyance, détermination ou position, allant jusqu'à neutraliser les structures intentionnelles elles-mêmes et leurs sens corrélatifs ;

— la réduction architectonique, qui, dès lors que tous les repères et habitus naturels (symboliques, perceptifs, linguistiques) sont mis hors-circuit par l'hyperbole, organise après coup ce champ immense ouvert par l'*epochè*, en dégageant les coordonnées du champ phénoménologique à partir des problèmes qui s'y posent plutôt qu'à partir des déterminations qu'on y suppose.

C'est principalement l'*epochè* hyperbolique qui a entre autres pour tâche de "réduire" les simulacres¹⁴, c'est-à-dire de les reconduire à leur structure phénoménologique-transcendantale, à leur statut de phénomènes, en deçà des promesses métaphysiques qui s'y dessinent.

L'*epochè* phénoménologique standard, développée par Husserl, consiste à mettre entre parenthèses les réflexes de pensée de l'attitude naturelle, les substructions qui couvrent le monde de la vie d'un "vêtement d'idées" et mènent à une précompréhension du phénomène comme étant ou réalité substantielle, reléguant ainsi l'apparition au rang de simple représentation, comme moment médiateur entre la chose en soi et le sujet¹⁵. La révolution phénoménologique consiste en ceci que, précisément, le phénomène *est* la chose-même (*Sache selbst*), qu'il n'y a plus de dimension intermédiaire entre moi et le monde, médiation qui autrement fait toujours courir le risque d'une régression à l'infini¹⁶. Ce que je perçois est la chose même, le monde même et il n'y a pas besoin de présupposer une réalité existant par soi qui tiendrait les phénomènes par devers la subjectivité. Au contraire, le sujet est immédiatement auprès des choses, à même le monde, au milieu des phénomènes et c'est bien cette présence légitimante de la subjectivité transcendantale à laquelle il s'agit de reconduire. C'est d'ailleurs là tout le sens de la réduction phénoménologique, à entendre comme reconduction à l'*ego* comme instance constituante de tout

¹³ Cf. J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, trad. fr. E. Abrams, "Épochè et réduction", pp. 217 sq. (noté *QP*).

¹⁴ Cf. sur ce point *MP*, "III^e Méditation : Pour une *epochè* phénoménologique hyperbolique", §2 : Le simulacre ontologique dans sa structure architectonique et sa mise hors-circuit dans l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, pp. 91-111. Sur la question de la différence entre *epochè* et réduction chez Richir, on pourra se reporter à l'interprétation de Sacha Carlson, dans son ouvrage à paraître, essentiel et tout à fait indispensable pour la compréhension de l'œuvre richirienne, *De la composition phénoménologique*.

¹⁵ Cf. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1954), trad.fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 60.

¹⁶ *Ideen I*, p. [186] 313.

phénomène. Pour qu'il y ait phénomène, il n'y a pas besoin d'une réalité substantielle, reposant en soi. En revanche, il y a nécessité absolue d'un sujet à qui cela apparaît et qui donne son sens à l'apparition. C'est pourquoi les phénomènes, tels que Husserl les conçoit, c'est-à-dire comme vécus, sont toujours déjà pris dans les maillages d'un régime phénoménologique. Le vécu, en effet, relève toujours d'un certain type d'intentionnalité (perception, ressouvenir, conscience d'image, *phantasia*, idéalité, etc.), gros d'un horizon d'implications et de potentialités intentionnelles, propre à l'insérer dans un réseau de renvois intentionnels. Cela n'aurait donc aucun sens, pour Husserl, de revenir en deçà de ce découpage : aussi loin que l'on remonte dans les strates de la vie transcendantale, un vécu est toujours marqué du sceau de son origine intentionnelle, qu'il porte comme en filigrane et qui le définit¹⁷.

Ce que cherche au contraire à conquérir Richir, c'est une région encore plus archaïque de la phénoménalité, au sein de laquelle on ne peut encore établir de différences entre le pensé, le rêvé, le perçu, l'halluciné, le souvenu, le désiré et, par conséquent, entre ce qui relève du sujet et ce qui relève du monde, entre l'apparence illusoire et l'apparition authentique¹⁸. Mais Richir ne se dote pas par avance de ce domaine de la primitivité absolue du phénomène. Le raisonnement est radical et fonde un genre nouveau d'attestation. Si Husserl, en fin de compte, se contente de neutraliser les modes doxiques pour révéler le phénomène et accéder au vécu en sa structure eidétique-transcendantale, Richir, lui, pousse l'*epochè* jusqu'au bout, jusqu'à l'hyperbole, et va y compris jusqu'à mettre entre parenthèses les *modes de donation*¹⁹. Seul ce suspens hyperbolique peut nous conduire aux portes de la phénoménalité, en nous gardant de privilégier tel ou tel type de phénomène, tel ou tel régime de phénoménalité, tel ou tel mode de donation — contrairement à Husserl donc, qui, par exemple, va propulser la perception (dans l'ambiguïté jamais vraiment résolue de la *Wahrnehmung* et de la *Perzeption*) comme intuition donatrice originaire, source fondationnelle pour tous les autres phénomènes, assise représentative pour toute présentification²⁰. Or, s'il est incontestable que le propre du phénomène perceptif est bien de donner la réalité, de constituer l'étalon de l'accès au réel (au sens du *réel*), il n'en est pas moins vrai qu'une chose perçue, tout comme un rêve, une hallucination, un sentiment, une idée, ou bien même la quasi-expérience du sommeil profond, qui participe malgré tout de la continuité de notre vie²¹, *se phénoménalise*. Quel est donc le statut de cette phénoménalité prise *en tant que telle* ? Qu'est-ce qu'un phénomène en tant qu'il se phénoménalise, purement et simplement, quelle que soit son inscription

¹⁷ Cf. à ce sujet, par exemple, E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, (1947), trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1992, p. [43] 91 : « *Car le flux de la synthèse intentionnelle, synthèse qui, dans toute conscience, crée l'unité du sens objectif, est le règne* de structures typiques, de nature essentielle, susceptibles d'être serrées en des concepts rigoureux. », (souligné par Husserl).

¹⁸ Cf., par exemple, *RP (IV, V)*, pp. 110-113.

¹⁹ Sur cette question essentielle, nous ne pouvons que renvoyer, dans son ensemble, à la 3^e section (Phénoménologie) de *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 457-505. On remarquera, par ailleurs, que l'*epochè* phénoménologique standard est l'attitude exactement inverse de l'attitude psychanalytique, qui consiste au contraire à neutraliser les modes de donation pour reconduire aux modes doxiques. En effet, l'attention librement flottante de l'analyste s'instaure comme mise entre parenthèses effective du caractère réel, rêvé, imaginaire, fantasmé ou halluciné du discours de l'analysant, afin de révéler ses prises de position inconscientes, ses « vœux intimes et secrets ». Cette *epochè* psychanalytique, effectuée par l'analyste pour ouvrir le discours de l'analysant à la vérité de son désir plutôt qu'aux certitudes du Principe de Réalité, est ce que Lacan appelait le Semblant, comme « sens blanc ». Dès lors, on peut considérer que l'*epochè* phénoménologique hyperbolique est bien la reprise et la conjonction de l'héritage de ces deux *epochè*, phénoménologique et psychanalytique, en un seul et même geste méthodologique, critique, pratique.

²⁰ Cf. le fameux « Principe des principes » au §24 d'*Ideen I*, pp. [43-44] 78-79.

²¹ Sur la question du sommeil profond, on se reportera au texte de Husserl <Le moi dénué de conscience — Sommeil — Évanouissement>, (1930-1932), trad. fr. et commentaire N. Depraz, in *Alter* N°5/1997, *Veille, sommeil, rêve*.

intentionnelle ; un phénomène *comme rien que phénomène* ?

Richir retrouve et généralise en fait le geste hyperbolique que Husserl réservait uniquement à la variation eidétique. En effet, si l'*epochè* husserlienne ne va pas jusqu'à l'hyperbole, c'est parce que, comme nous venons de le dire, pour Husserl, tout vécu est toujours déjà pris dans les rets de sa structure intentionnelle avec ses sens corrélatifs. De fait, cela suppose comme toujours déjà accomplie une sorte de réduction eidétique anonyme, en deçà de laquelle il serait absurde de redescendre. Tout phénomène est toujours "phénomène de ...", système d'apparitions d'un apparaissant, entièrement déterminé dans son cours par son mode d'appréhension archontique : ressouvenir, perception, *phantasia*, etc. Or, Husserl effectue pourtant ce suspens hyperbolique lorsqu'il s'agit de la réduction eidétique en train de se faire, puisqu'il est alors question de procéder à une *variation totale*, ne prenant en compte aucun régime intentionnel spécifique. Le caractère total de la variation ne pouvant évidemment être accompli réellement, il faut néanmoins qu'il soit possible en droit : cela n'est envisageable que depuis un recul hyperbolique. Les "images exemplaires" de la variation eidétique, en effet, peuvent et doivent relever tout autant d'une perception que d'une imagination, d'une présentation que d'une présentification, voire être complètement autres et *surprenantes*²². Autant dire alors que, pour dégager l'essence, il faut mettre entre parenthèses les modes de donation, car, cela suppose de pouvoir revenir en amont des possibilités instituées du phénomène, de transgresser le champ des possibles intentionnels de chaque mode de donation et d'effectuer la variation depuis le champ transmissible d'une phénoménalité *pure et simple*. Cette extension à l'*epochè* elle-même du suspens hyperbolique propre à la variation eidétique conduit ainsi à une structuration du champ phénoménologique par le champ eidétique, mais cela en un sens radicalement non husserlien. Le phénomène comme rien que phénomène coïncide plutôt avec un règne des *escences*, en tant que variations inchoatives et plurielles, non toujours déjà régulées en leur cours par le pôle d'un *eidōs* invariant, impossibles donc à dissocier de leurs parcours singuliers, structures-événements²³, procès de phénoménalisation entièrement suspendus dans leur achèvement, s'attestant alors comme le registre le plus archaïque de la phénoménologie, lorsque les régimes intentionnels hésitent encore et peinent à se précipiter en structures stables²⁴.

Richir renoue là avec des intuitions cartésiennes capitales. Car, pour retrouver ce domaine absolument premier en droit, il faut rejouer la démarche du doute et pousser le raisonnement, non jusqu'à l'absurde, mais jusqu'à l'hyperbole. La pensée, sous l'exposant de l'hyperbole, se révèle ainsi comme "élément" (dans l'indistinction du "milieu" et de la "composante") de cette phénoménalité pure et simple, comme flux ingressif du vivre, dans

²² Cf., par exemple, *Ideen I*, §4, p. [12] 24 : « L'*Eidos*, la pure essence peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., etc., mais aussi bien aux simples données de l'imagination (*Phantasie*). C'est pourquoi, pour saisir une essence en personne et de façon originnaire, nous pouvons partir d'intuitions empiriques correspondantes, mais aussi d'intuitions sans rapport avec l'expérience et n'atteignant pas l'existence, d'intuitions "purement fictives" (*bloss eingebildenden*). » (souligné par Husserl) et, plus loin, p. [13] 25 : « Et même si la libre fiction venait, par on ne sait quel miracle psychologique, à forger des données d'un type nouveau par principe (par ex. des données sensibles) qui ne se seraient encore présentées et ne devraient encore plus tard se présenter dans aucune expérience, rien ne serait changé à la façon originnaire dont se donnent les essences correspondantes [...] », (nous soulignons). On peut voir dans ces deux passages la trace éminente du caractère transmissible de la phénoménalité.

²³ Patočka parlait, dans une note de travail, d'une « essence qui est événement, essence qui advient » (in *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 269).

²⁴ Sur cette question des *escences*, nous nous permettons ici de renvoyer à notre mémoire *MON(a)DE. Esquisse d'une topologie transcendante*, publié dans le N°46 d'*Eikasia* et téléchargeable sur le site de la revue (<http://www.revistadefilosofia.com/>). On se reportera notamment aux pp. 274-276. Nous profitons également de l'occasion pour remercier très chaleureusement Pablo Posada Varela, Pelayo Pérez García, ainsi que l'équipe de rédaction d'*Eikasia*, pour avoir considéré que ce mémoire était digne d'intérêt et méritait d'être soumis à publication.

toutes ses modalités et ses métamorphoses, dans son anonymat fondamental²⁵. Pour y parvenir, Richir convoquera dès lors à bon droit ce célèbre croquemitaine des philosophes, à savoir le Malin Génie, mais aux traits hideusement déformés et étirés par l'hyperbole. En effet, une fois l'hypothèque de la perfection et de la bonté divines levée, il n'y a plus aucune borne que l'on puisse imposer à la malveillance du Malin Génie. Celui-ci peut alors reprendre ses pleins pouvoirs et se transformer en Dieu Despote, absolument criminel, en ce qu'il parviendrait à défaire la certitude même du *Cogito* (« " je suis, j'existe " est vrai chaque fois que je le pense ») et à me faire croire que je pense là où je ne suis pas, à menacer le fait même que j'existe au moment même où je crois le penser. Si l'on fait l'effort, précisément, d'essayer de " penser vraiment " cette pensée, le trouble est total. Comment puis-je être véritablement certain de vivre ma propre vie, de penser ma propre pensée ? Qu'est-ce qui peut bien me préserver, en définitive, de penser la pensée d'un Autre²⁶ ? Peut-être ne suis-je, sans le savoir, qu'une marionnette entre les mains du Despote et mes vécus ne sont-ils alors que simulacres de vie, mouvements mécaniques de ficelles invisibles ? Qu'est-ce qui peut, en ce cas, m'assurer de la différence entre le penser véritable et l'illusion de penser ? Entre l'être soi-disant absolu du vécu et le non-être insondable du simulacre ? C'est cette pointe de l'hyperbole, ce seuil de la folie (une folie de philosophe, donc une fiction de folie²⁷), qui conduit à cette inquiétante étrangeté radicale²⁸ du champ phénoménologique, lorsque tous les repères symboliques, jusqu'à ma propre identité et ma propre certitude de vivre, sont brouillés et se mettent à trembler. Bref, ce recours à l'hypothèse diabolique du Dieu Despote est le seul moyen pour dévitaliser à la racine, non seulement toute onto-logie (dans son institution parménidienne, puisqu'il ne peut plus y avoir aucune corrélation entre l'être et le penser), mais également et surtout le principe de l'intentionnalité, puisque c'est l'*a priori* corrélationnel même qui est mis à mal et neutralisé dans ce suspens de l'hyperbole. Le Despote richirien est en cela une sorte de Mauvais Démon gnostique qui me tromperait non seulement au sujet du monde, mais même, très précisément, à propos de moi *comme* sujet du monde, dans mon propre vécu, en cela véritable tyran des apparences, maître des simulacres²⁹. Ce qui, donc, est ouvert, grâce à cette *epochè* phénoménologique hyperbolique, ce n'est plus la paisible corrélation noético-noématique du vécu, souverainement polarisée par l'*ego* transcendantal, ce phénomène discipliné de la phénoménologie husserlienne, mais bien le phénomène comme rien que phénomène, cette dimension sauvage, labile et fugitive du vivre en son anonymat.

Si, en effet, rien ne doit être pris pour argent comptant, même pas le vécu en son attestation transcendantale, tout peut alors être reconduit à ce balancement vertigineux entre phénomène et illusion de phénomène, et ce, donc,

²⁵ Cf. *MP*, p. 79.

²⁶ On retrouve là évidemment un point de passage fondamental entre la pensée de Richir et celle de Lacan.

²⁷ Cf. *MP*, p. 62 : « *Le philosophe aux limites n'est pas fou, mais " un peu fou " »* et p. 81 : « *Est-ce pour autant que l'époque phénoménologique hyperbolique doit nous conduire à la " folie " ? Ce serait absurdement supposer que, de la " folie ", nous pourrions faire l'expérience par une quelconque résolution en un sens hyper-heideggerien [...]* ».

²⁸ Très précisément d'ailleurs, puisqu'alors le champ phénoménologique transcendantal ouvert par l'*epochè* hyperbolique paraît comme le retour d'un refoulé archi-originaire : l'archaïsme et la sauvagerie anonyme du phénomène comme rien que phénomène.

²⁹ En ce sens, nous sommes convaincus depuis longtemps que l'œuvre de Richir relève d'un authentique " gnosticisme phénoménologique " : sa requête de subversion du néoplatonisme dans les *Recherches phénoménologiques*, son hypercartésianisme assumé dans les *Méditations phénoménologiques*, la figure récurrente du Dieu Despote, le caractère proliférant d'une vie anonyme des mondes, à l'instar des éons gnostiques émanés de manière désordonnée par les Premiers Principes, ainsi que le dualisme tardif de son œuvre, ne forment que quelques éléments parmi une foule d'autres qui conduiraient à une conclusion similaire. Une démonstration rigoureuse et documentée du gnosticisme richirien fait l'objet d'un travail en cours de notre part, intitulé *L'hypostase des Archontes. Essai sur le gnosticisme phénoménologique de Marc Richir*.

jusqu'à ma propre vie, qui pourrait bien se révéler n'être que le jouet du Mauvais Démon. L'hyperbole consiste ainsi en l'extension universelle du soupçon que tout pourrait finalement n'être qu'apparences controuvées, purs phénomènes dans leur indistinction entre le semblant et la vérité, la duperie et la réalité. Par l'épochè phénoménologique hyperbolique, les déterminités, qui semblent se dégager constamment au sein du champ phénoménologique, à la pointe extrême des rayons intentionnels, pour former des aspects reconnaissables et qui sont autant de repères pour la pensée, sont chaque fois renvoyées à leur statut de pures apparences, de halos fantomatiques, incapables de faire accéder à autre chose qu'à leur propre précarité, mirages potentiels d'une tromperie universelle. Cela vaut par conséquent concrètement comme suspens des modes de donation : l'on ne peut plus statuer définitivement sur la " nature " intentionnelle de tel ou tel phénomène, sur le type intentionnel " réel " ou " archontique " de tel ou tel procès de phénoménalisation, la feinte hyperbolique consistant justement à osciller sans cesse entre la certitude et l'incertitude, au vu de l'impossibilité de prémunir le vécu contre l'épée de Damoclès radicale en quoi consiste l'ombre portée du Mauvais Démon sur le vivre. La garantie intentionnelle qu'offrirait ainsi aux phénomènes l'absoluité du vécu s'effondre, devant la terrible possibilité que " je " ne sois rien, rien qu'un pantin entre les mains d'un dieu fou et cruel. Si, un instant, j'ai la conviction absolue, comme un saisissement irréductible, que tel phénomène relève bien de tel régime intentionnel, rien ne me préserve de la toujours possible révélation qu'il s'agissait *en fait* d'un autre mode de donation, dans un effondrement instantané, sans que je puisse rien y faire ; l'hallucination engloutit la perception, le rêve invente des souvenirs, la pensée s'évanouit dans ses propres réflexions, le vide intuitif du sommeil profond disparaît dans la rupture, brusque ou nébuleuse, de l'éveil, etc... Pis encore, rien ne peut m'assurer que, sur l'instant, je ne puis pas être Autre, oublieux de toute ma vie, de la continuité de mes vécus, de l'unité et de l'identité de mon *ego* — c'est-à-dire non pas seulement altéré, ce qui est, après tout, le propre de tout phénomène, mais réellement *aliéné*. Seule " demeure " alors l'instabilité intrinsèque de la phénoménalité comme rien que phénoménalité, qui s'indique ainsi comme une sorte de " point de pivot " erratique, voire même chaotique, entre les différents modes de donation — instabilité à laquelle " je " ne peux, bien évidemment, jamais assister, dont " je " ne suis jamais témoin, puisque le " soi ", roulé et battu par les déferlantes de l'hyperbole, n'est jamais vraiment le " même ". Le ressac duquel émerge la " pensée " ne l'est jamais d'un seul et même phénomène, qui garderait comme la " mémoire " de ses hoquets transcendants. Dès lors, c'est l'hyperbole de la menace démiurgique qui permet de s'aventurer dans ces hauts-fonds du vivre transcendantal, en plongeant dans les remous de cette animation sauvage des phénomènes qui brasse les apparences sans relâche et sans distinction et ne peut tout au plus qu'être entraperçue, ce que Richir appellera le schématisme transcendantal de la phénoménalisation³⁰.

³⁰ On pense ici inévitablement au §49 des *Ideen I*, où Husserl, abordant la question de l'épochè comme " neutralisation du monde ", frôle l'hyperbole comme neutralisation des modes de donation : « *Au contraire*, il est tout à fait pensable que l'expérience se dissipe en simulacres à force de conflits internes, et non pas seulement dans le détail ; que chaque simulacre, à la différence de notre expérience de fait, n'annonce pas une vérité plus profonde ; que chaque conflit considéré à sa place ne soit pas justement celui qu'exige un nouvel élargissement du réseau enchaîné des expériences afin de sauvegarder la cohérence de l'ensemble ; il est pensable que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance entre les positions de choses ; que de son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref qu'il n'y ait pas de monde. Dans ce cas, il serait possible que dans une certaine mesure il vienne pourtant à se constituer des formations offrant une unité rudimentaire : ce seraient des points d'arrêt provisoires pour les intuitions, qui n'auraient ainsi qu'une simple analogie avec les intuitions de choses, puisqu'elles seraient totalement inaptes à constituer des " réalités " permanentes, des unités

Un cénotaphe de l'origine : le phénomène comme rien que phénomène

Le propre de la phénoménologie richirienne est ainsi qu'elle ne se concentre pas sur un étant ou un phénomène privilégié, censé être le porteur du sens de la phénoménalité toute entière, ni n'appréhende chaque phénomène comme déjà prédécoupé, individué et déterminé dans son type intentionnel, mais plutôt qu'elle pense la phénoménalité à son aurore même, lorsque l'intentionnalité n'est encore qu'en gésine et que le phénomène est en train de se phénoménaliser, juste avant sa configuration en monde. On n'a donc pas affaire à un phénomène "de quelque chose", système d'apparitions tout entier tendu vers un apparaissant particulier et censé le faire apparaître en propre³¹, ni même à un "pur" apparaître³² — puisque, auquel cas, il faudrait pouvoir statuer sur cette soi-disant pureté qui s'enlèverait d'une turbidité qu'on serait bien en peine d'isoler alors *en sa pureté* —, mais plutôt de phénomènes "en blanc", qui n'esquissent rien d'autre que leurs propres procès de phénoménalisation, agités, malgré tout, par les convulsions d'*autre chose*, par des lambeaux d'apparences qui ne sont pas pour autant des apparitions d'eux-mêmes : les concrétudes³³. Ces bribes aperceptibles, qui paraissent à même le phénomène et le "colorent" de toutes les gammes de *qualia* (qualités indistinctement primaires que secondaires³⁴) qui font le grain de la vie concrète, ne constituent donc pas pour autant *ses* apparitions, car autrement, le phénomène se muerait précisément en apparaissant. Les concrétudes ne sont que des lambeaux de phénoménalité — échos, réverbérations d'autres phénomènes, sédimentés *entre* les phénomènes, barattés à l'aveugle par les mouvements intrinsèques des phénomènes, qui, par leurs multiples renvois et entrelacements, confèrent une certaine cohésion, une certaine "consistance" au champ phénoménologique. Ce sont les concrétudes qui constituent entre autres ce qui est mis en mouvement par toute une part de ce que nous avons appelé les *escences*, les *Wesen* sauvages de Merleau-Ponty, ces procès inchoatifs de la phénoménalisation, qui, du phénomène, font un lieu de sens en profusion, de sens se faisant, comme le dira Richir. Les concrétudes, en cela, sont réellement les échos ou les traces de la formidable confusion phénoménale, de la multitude palpitante des phénomènes. Le phénomène comme rien que phénomène ne fait ainsi

durables, qui "existent en soi, qu'elles soient ou non perçues". », (p. [91] 160-161 ; nous soulignons). On reconnaît ici sans peine les traits fondamentaux du schématisme. Cependant, Husserl, dès les lignes qui suivent, se sert de cette description pour justifier sa différenciation eidétique entre être absolu de l'immanence et être relatif de la transcendance, retombant ainsi hors de l'hyperbole. En effet, une telle distinction n'est pas tenable à ce niveau de radicalité. Au royaume des simulacres, rien ne me préserve en effet de l'*illusion* de l'être absolu immanent et l'absence d'unité stable, le caractère précaire de toute détermination, valent alors également pour la conscience et le moi. L'on ne peut évoquer tout au plus que des "morceaux de vivre", pluriels et anonymes, ballottés au gré de flux et reflux contraires : les phénomènes comme rien que phénomènes.

³¹ C'est d'ailleurs parce que la phénoménologie doit dégager les lois du phénomène, en se dégageant des lois de l'apparaissant, que la lecture de Richir est si complexe ; il n'emprunte pas ses termes, ni ses modes d'exposition, au monde apparaissant, et doit ainsi également rendre compte de la disparition ou de l'absence, qui sont tout autant phénomènes à part entière. Bien que selon d'autres modalités, un "disparaissant" ou une évanescence se phénoménalisent autant qu'une chose ou un "être". C'est cette prise en compte de l'apparence de l'inapparence qui a mené Richir au concept de clignotement phénoménologique, dans les *Recherches phénoménologiques*.

³² C'est sans doute sur ce point que Richir se séparerait de Patočka, alors que leurs projets se rejoignent pourtant dans la nécessité de penser une phénoménologie asubjective. En effet, Richir distingue nettement l'apparaître et la phénoménalisation. Pour Richir, on ne peut réduire la question du phénomène au seul problème de l'apparaître, puisque l'apparaître est tout autant un simple paraître et un disparaître. C'est même ce revirement inmaîtrisable de l'apparaître dans le disparaître, et inversement, par leur paraître respectif, qui fait toute la phénoménalisation du phénomène.

³³ Cf. M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 50 : « Ce n'est jamais que dans l'instant d'une illusion que "le" phénomène paraît se phénoménaliser comme tel ou tel puisqu'à cet instant même, il a déjà émigré en se dispersant dans la division et la démultiplication, laissant, comme les traces de cette dispersion sans fin, les concrétudes d'êtres sauvages et barbares où chatoie indéfiniment la phénoménalité des phénomènes — concrétudes qui sont de "chair" au sens où l'entendait le dernier Merleau-Ponty. », (nous soulignons).

³⁴ Cf. sur les *qualia*, MP, p. 137-139.

rien apparaître en propre : il s'ébat dans sa phénoménalité, en mettant en jeu les concrétudes³⁵. Loin donc que ce soit l'époque hyperbolique qui "produise" le phénomène, c'est au contraire cette liberté chatoyante du phénomène comme rien que phénomène qui ouvre à la possibilité de procéder au suspens phénoménologique, en tant que la dimension de la phénoménalité peut être caractérisée comme cette non-coïncidence à "soi" du phénomène.

La distorsion originaire est ce qui vient nommer le fait que, "malgré les apparences", le phénomène ne peut être appréhendé comme une sphère close sur elle-même, centrée sur une singularité qui en serait la source ou le principe et qui aspirerait les apparences comme *ses* apparitions³⁶. Le phénomène échappe donc toujours, pour une part, au regard phénoménologique et ne se montre jamais à son origine. La réflexion arrive toujours trop tard, quand le phénomène est "déjà là". Cet après-coup, ce retard par rapport à un "coup de la phénoménalisation", censé avoir fait surgir "à l'instant" le phénomène hors de l'inapparence, est une nécessité transcendantale : le phénomène ne peut présenter qu'une genèse absente, il n'est que la trace d'une apparition déjà disparue dans de l'apparu³⁷. L'origine du phénomène est donc sans cesse avalée par ce qui a déjà été phénoménalisé. En définitive, le phénomène comme rien que phénomène n'est qu'un cénotaphe de l'origine ; un tombeau vide et qui l'a toujours été. Voilà tout le sens de la distorsion originaire : elle paraît comme distorsion à l'origine, distorsion *de* l'origine, distorsion *vers* l'origine. L'originaire n'est ainsi plus la "donation en original" de Husserl, mais bien au contraire ce qui se pare des atours de l'origine, sans renvoyer à une origine *réelle*, qui ne se trouve donc jamais là où on croit en deviner la trace. Ce balancement sans rupture entre apparition/surgissement et disparition/fuite joue intrinsèquement dans la phénoménalité, est la phénoménalité même, et constitue ce que Richir appelle la distorsion originaire. Elle est cette étrange topologie du phénomène qui, sans rupture, fait glisser le regard d'une quasi-intériorité radicale du phénomène à une quasi-extériorité totale hors phénoménalité³⁸. Le phénomène semble poindre dans son caractère originel, absolu, et, soudain, dans l'instantané, il disparaît, s'évapore dans une pensée de lui-même, n'est plus "là sous le regard", comme un rêve qui s'évanouit aux premières lueurs du jour et dont on peine à rassembler les morceaux épars.

Cette distorsion originaire est la structure transcendantale du phénomène, car elle décrit les conditions nécessaires d'appréhension de la phénoménalité. Dès que le regard phénoménologique se pose, il fait disparaître ce qu'il était censé faire apparaître, puisqu'il transforme le phénomène, censément donné en original, en phénomène réfléchi. Or, cette apparition à l'origine est une fiction transcendantale que la réflexion phénoménologique est

³⁵ Sur ce problème majeur des concrétudes, nous ne pouvons que renvoyer au travail admirable accompli jusqu'ici par Pablo Posada Varela, et notamment son élaboration méréologique de la question des concrétudes en tant que "parties comme rien que parties", échappant ainsi à l'inclusion dans un tout dont elles deviendraient les parties propres, les "apparitions". On se reportera notamment avec profit aux textes suivants : "Hipérbolo y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir *Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime*" (paru dans *Eikasia* n°34, 2010), "Fenómeno, concepto, concreción- el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a "Schwingung y fenomenalización" de Marc Richir)" (paru dans *Eikasia* n°40, 2011), "Arquitectónica y concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica" (paru en 2012 dans les *Investigaciones Fenomenológicas*). Ces textes sont téléchargeables sur le site de la phénoménologie richirienne : <http://laphenomenologierichirienne.org> ou sur les sites des revues mentionnées : http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html (*Investigaciones Fenomenológicas*); <http://www.revistadefilosofia.org> (*Eikasia*). On pourra également consulter la version française du dernier article : "Concrétudes en concrecencias. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époque hyperbolique", in *Annales de Phénoménologie* N°11/2012.

³⁶ Pour une présentation limpide de la problématique de la distorsion originaire, cf. M. Richir, *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et son fondement*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, chap. II "Le renversement copernicien et le chemin de son au-delà : vers la pensée de la phénoménalisation", notamment les pp. 42-55.

³⁷ Cf. *RP (I, II, III)*, pp. 16-17.

³⁸ Sur cette topologie de la distorsion originaire, cf., entre autres, *RP (I, II, III)*, p. 40 et p. 190.

obligée d'assumer, si elle veut rendre compte de sa propre possibilité : pour s'accomplir, elle doit réfléchir sur "quelque chose", mais ce "quelque chose" disparaît alors dans la réflexion. Pourtant, et en ce sens, la phénoménalité est toujours déjà, si ce n'est réfléchie, en tous cas transie de réflexivité. Le phénomène n'apparaît donc qu'en disparaissant dans sa réflexion, sans pour autant se clore sur lui-même (il n'a pas de "soi" sur lequel se centrer et se refermer), puisque la disparition vaut tout autant comme moment de la phénoménalisation et renvoie ainsi à une nouvelle apparence, indéfiniment. C'est ce curieux double-mouvement d'apparition/disparition, dû à la distorsion originaire, que Richir appelle le clignotement phénoménologique. Le phénomène est polarisé entre la promesse de lui-même comme pure épiphanie, phénoménalité totale et étale, et son imminence de disparition absolue, nihilité d'un rien transcendantal. Cette hésitation originaire joue sans que la pensée ne puisse la discipliner ou la maîtriser. Ce clignotement phénoménologique, ce double-mouvement, est donc plus à rapprocher du scintillement intermittent des étoiles³⁹ que de la négation de la négation comme mouvement de la pensée maîtresse d'elle-même, à l'œuvre dans la dialectique hégélienne. Il s'agit bien plutôt d'une dialectique sauvage et inchoative, propre à la phénoménalité elle-même (dont il reviendra à l'architectonique de dégager les lignes de forces et de failles), en cela similaire à l'hyperdialectique sans position ni synthèse que Merleau-Ponty cherchait à élaborer ou à la dialectique des contradictions réelles de Marx, qui n'a jamais pensé la "résolution" dialectique autrement que comme expansion indéfinie ou réalisation inchoative des contradictions en une forme, continuellement travaillée par les échos de nouvelles contradictions.

L'art de la fugue : du schématisme transcendantal de la phénoménalisation comme composition symphonique

Cependant, si le clignotement phénoménologique est le biais par lequel s'impose la phénoménalité, c'est que le phénomène n'est pas pure fuite, pure absence ou pur mouvement imperceptible. S'il y a clignotement, c'est bien que le phénomène est tiraillé entre deux imminences et que joue donc en son cœur un mirage de stabilité, l'illusion qu'au moins un des termes du mouvement pourrait être rejoint, qu'il y a dans le phénomène une origine ou une fin, et qui pourraient être exhibées comme telles. C'est ce que Richir, reprenant la terminologie kantienne, appelle l'illusion transcendantale, à savoir l'illusion nécessaire que le phénomène a une provenance et une destination, qui

³⁹ Cette métaphore du scintillement stellaire revient très souvent dans la prose richirienne. Nous nous contenterons ici seulement de renvoyer au beau passage, que nous citerons *in extenso*, de PE, p. 480 : « Cette situation, sur laquelle s'ouvre l'épochè phénoménologique hyperbolique, est celle de ce que nous nommons le clignotement phénoménologique en quoi consiste proprement, pour nous, la réduction phénoménologique : réduction au phénomène comme rien que phénomène qui clignote entre son apparition et sa disparition. Dès lors en effet que les apparences se mettent à se nouer entre elles, à revers de toute Stiftung [institution] déterminée de temporalisation et de spatialisation de sens intentionnel, elles tendent à se reporter, mais dans l'obscurité, la nébulosité, l'instabilité, la fugacité et les fluctuations de leurs revirements, au champ proprement dit des phénomènes comme rien que phénomènes dont elles apparaissent, chaque fois dans une pluralité originaire, comme les lambeaux apparents de phénoménalité : alors, les apparences paraissent, si l'on se réfère métaphoriquement au clignotement d'une étoile, comme une sorte de lumière sans support existant ; mais d'autre part et corrélativement, à la mesure même de cette instabilité, les apparences sont toujours en instance d'être reprises dans l'une ou l'autre structure intentionnelle et, par là, d'être découpées en apparitions, comme apparitions remplissant intuitivement tel ou tel sens intentionnel déjà institué (gestiftet), lequel reste bien dans les parenthèses de la mise entre parenthèses : alors passant au statut d'apparitions, et toujours métaphorique au clignotement d'une étoile, la "lumière" des apparences-apparitions paraît comme émise par une source existante — celle de la Stiftung en laquelle elles prennent leur sens. », (c'est Richir qui souligne).

peuvent donc en tracer les limites et en montrer l'essence. Cette illusion d'une singularité du phénomène qui permettrait de le déterminer en totalité hante la multitude des phénomènes et migre d'un phénomène à l'autre⁴⁰, en donnant l'illusion que chaque phénomène est un individu bien délimité et gravitant autour d'un centre absolu, source de la phénoménalité et principe des essences. C'est cette migration de l'illusion transcendantale qui polarise le clignotement entre deux termes extrêmes, toujours *en imminence* d'apparaître ou de disparaître, disparaissant par l'apparition de l'un, apparaissant par la disparition de l'autre, mais qui ne sont jamais accessibles comme tels et ne font dès lors que suggérer un possible aboutissement pour la réflexion phénoménologique. Les revirements et les intermittences de l'illusion transcendantale, voilà donc ce qui vient scander la phénoménalisation du phénomène comme rien que phénomène. Les "points d'arrêt" de la phénoménalisation, qu'il s'agisse de l'idée du surgissement d'une apparition absolue du phénomène ou du pressentiment de l'imminence de sa disparition totale, ainsi que l'échec de ces moments qui ne font que relancer le clignotement, révèlent que l'illusion transcendantale est, par définition, l'élément nécessaire de toute phénoménalisation, nécessaire *comme* illusion. Sans illusion transcendantale, nous serions simplement plongés dans un chaos sans phénomènes, incapables mêmes de le penser.

Mais il ne faut pas croire que, puisque toute stabilité ne relève que d'une illusion, fût-elle transcendantale, le champ phénoménologique pourrait alors se présenter *vraiment* dans une confusion informe ; ce serait tomber précisément de l'autre côté de l'illusion et croire que le champ phénoménologique pourrait se donner tel qu'il "est", *en soi*, hors du travail de ses illusions constitutives. Non, les phénomènes, dans leurs revirements et leur instabilité et par le jeu de l'illusion transcendantale en eux, tissent au contraire une trame, certes mouvante et spasmodique, mais génératrice d'une certaine forme d'organisation. Si le clignotement phénoménologique est ce qui fait la phénoménalisation elle-même, lorsque la pensée prend ce clignotement pour "objet" et se focalise sur son double-mouvement de fuite/surgissement, il se produit une phénoménalisation de la phénoménalisation. C'est ce que Richir appelle le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, attestable par une entraperception transcendantale que l'on pourrait qualifier, en ce sens, de *fugue transcendantale*, en référence au mode musical, puisqu'il s'agit d'une fuite *et* d'un retour incessant de la pensée à elle-même, en contrepoint d'elle-même, rythmé par les clignotements de l'illusion transcendantale. Il ne s'agit donc en aucune façon d'un "phénomène de la phénoménalité" qui déploierait de manière totale et étale les structures universelles et l'essence éternelle des phénomènes, en quoi consiste toute l'illusion véhiculée par le simulacre. Il est bien plutôt question de la phénoménalisation (du clignotement) qui se phénoménalise (c'est-à-dire qui se met à clignoter)⁴¹. Dès que l'on pense voir apparaître le clignotement phénoménologique en lui-même, dans un phénomène de lui-même, celui-ci, comme tout phénomène, nous échappe et disparaît, par une sorte de décalage fortuit, se révélant du même coup dans cette fuite. En effet, à vouloir figer "mentalement" le clignotement pour le saisir, on le transforme en idée ou on le pense en effigie et on le fait s'évanouir, mais c'est cet évanouissement même qui le relance comme

⁴⁰ En ce sens, le monadisme de l'illusion transcendantale est strictement coextensif de son nomadisme, sous peine de se séparer de la masse des phénomènes ou, au contraire, de s'y abîmer. C'est cette question nodale qui est l'enjeu, en définitive, de toute la deuxième partie du *Parménide* de Platon.

⁴¹ On trouvera un résumé parfaitement clair du schématisme dans le vol. I des Mémoires des Annales de Phénoménologie : M. Richir, *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2002, pp. 30-33 (noté *InId*).

clignotement, puisqu'on vient alors “ juste à l'instant ” de l'*apercevoir* dans sa disparition, ce qui le suscite alors à nouveau par la reprise de sa fuite soudaine — ce qui ne signifie rien d'autre que le fait que la disparition est un mode de la phénoménalisation. Or, cette manière de disparaître dans son apparition et de réapparaître par cette disparition relève par conséquent d'un clignotement et ce double-mouvement peut donc à nouveau être pris pour thème de la pensée, en se phénoménalisant comme clignotement, lui-même en clignotement. Cette profusion de rythmes et de rythmes de rythmes est ce en quoi consiste le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, qui est donc tout le contraire d'un phénomène absolument stable délivrant le sens de la phénoménalité puisqu'il s'agit de la dérobade/réapparition indéfinie de la phénoménalisation des phénomènes, s'esquissant au fil de la rythmique imprévisible de leurs apparitions/disparitions. Le vivre en son essence sauvage et archaïque consiste donc en une fugue éternelle, de cette éternité évanescence du suspens dans l'instant.

Les apparences ainsi égrenées selon les clignotements phénoménologiques, eux-mêmes distribués au fil de rythmes transcendants, joués au sein de la fugue des phénomènes comme rien que phénomènes, orchestrée par les à-coups de l'illusion transcendantale, le schématisme paraît dès lors comme une “ caisse de résonance ” de la phénoménalité, comme un formidable organe transcendantal de la phénoménalisation⁴², indéfiniment animé de palpitations et de pulsations, de respirations et d'oscillations. Mais il ne s'agit pas seulement d'un bouillonnement de rythmes chaotiques, incapables de faire paraître quoi que ce soit. Tout au contraire, le schématisme, par le jeu même des clignotements en lui, par les revirements incessants entre son activité de phénoménalisation et lui-même comme phénomène, entre les phénomènes qui paraissent en et par lui et son engloutissement en eux, le schématisme, donc, en vient à composer des “ formes ”, au sein desquelles les rythmes se cristallisent, *prennent forme*⁴³, précisément, se spatialisent et se temporalisent selon diverses variétés (au sens topologique). C'est ce que Richir nomme une “ image schématique ”⁴⁴, qui s'approche au plus près de ce que l'on entend généralement par “ phénomène ” et que l'on pourrait comparer à l'image bergsonienne⁴⁵, mais dont le principe d'individuation et de découpage aurait été fondé par le travail originaire de l'illusion transcendantale. Ces images schématiques, parce qu'elles jouent le rôle de points de jonction ou de gués provisoires entre les différents “ états ” du schématisme et qu'elles s'associent entre elles par dérive ou concaténation⁴⁶, commencent à organiser le champ phénoménologique-transcendantal en grumeaux de “ réalité ” phénoménale, à le configurer en monde, ou plutôt en morceaux de mondes, presque au sens musical du terme. C'est pourquoi nous pouvons parler ici de *symphénies schématiques*. Les images schématiques sont donc de véritables formes-mouvements et apparaissent comme autant de moments de réalisation et de résolution des “ contradictions internes ” (des clignotements de l'illusion

⁴² Cf. *MP*, p. 118 et pp. 131-132.

⁴³ On pense encore une fois ici à la dialectique des contradictions réelles de Marx : « [La résolution dialectique de conditions contradictoires] ne fait pas disparaître ces contradictions, mais crée la forme dans laquelle elles peuvent se mouvoir. C'est d'ailleurs la seule méthode pour résoudre des contradictions réelles. C'est par exemple une contradiction qu'un corps tombe constamment sur un autre et cependant le fuie constamment. L'ellipse est une des formes de mouvement par lesquelles cette contradiction se réalise et se résout à la fois. », in *Le capital*, Livre I, Section I à IV, trad. fr. J. Roy, Paris, Flammarion, 1985, p. 89 (noté K).

⁴⁴ Cf. *InId*, pp. 40-41.

⁴⁵ Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1939, notamment le chapitre premier : “ De la sélection des images pour la représentation. — Le rôle du corps ”, pp. 11-80.

⁴⁶ Cf. *RP (IV, V)*, §5. “ Prolégomènes à l'anthropologie phénoménologique : du schématisme transcendantal à la constitution de chaînes associatives dans le champ phénoménologique ”, pp. 255 sq. ; notamment pp. 274-279.

transcendantale) du procès de phénoménalisation — exactement comme, par exemple, le regard, la plupart du temps aveugle à sa propre activité, sculpte et scande le champ visuel par un balayage incessant destiné à générer des contrastes, des contradictions sensibles, mais également par une reprise constante de sa tension et de son attention depuis sa tendance à la quiescence, ainsi que par un constant va-et-vient avec les “ données ” des autres “ organes sensoriels ” (en fait, les phénomènes d’autres schèmes comme organes d’*escences*), tous genres de revirements qui vont donc permettre à ces clignotements rythmiques de se précipiter dans des formes par lesquelles ils vont pouvoir justement “ aller à leur rythme ”. Le schématisme transcendantal de la phénoménalisation, dans son procès d’ensemble, s’atteste ainsi comme ce travail inlassable de composition symphonique, véritable art de la fugue qui tisse la trame même d’un “ vivre ” qui nous dépasse et qui est le véritable sens de ce que Husserl a cru déceler comme l’activité et l’unité d’une subjectivité transcendantale.

Linéaments pour une architectonique générale des simulacres

Cependant, et la subjectivation husserlienne du champ phénoménal en est la preuve⁴⁷, l’illusion transcendantale n’est pas toujours identifiée comme telle, le schématisme transcendantal pas forcément aperçu et attesté. Quand la pensée se prend au jeu de l’illusion transcendantale et ne la reconnaît pas en sa fonction, elle se perd dans ce que Richir nomme un simulacre. Comme nous l’avons dit plus haut, le simulacre est la structure illusoire qui confère à un phénomène, ou à une certaine configuration phénoménale, le privilège indu d’être le seul support authentique du sens de la phénoménalité, voire d’un moment de la phénoménalité, et de constituer ainsi une pseudo-matrice en phénoménalité, dominant tous les autres phénomènes. Le double-mouvement de la phénoménalisation et ses chatolements en profusion se voient ainsi stabilisés et enclavés en un lieu phénoménal unique, capable à lui seul de capter toutes les ressources de la réflexion phénoménologique. Le seul moyen de dissiper alors la fascination transcendantale du simulacre consiste à en débusquer les imminences, à décomposer et déconstruire sa structure transcendantale et à le renvoyer ainsi au jeu du clignotement phénoménologique en lui, pour déstabiliser ses fondations. Le simulacre retrouve alors son statut de simple phénomène, ouvert à d’autres phénomènes, dans ce qui fait toute la phénoménalité, soit le clignotement du phénomène, sa précarité en vertu de laquelle il ne peut donc y avoir “ phénomène de la phénoménalité ”, contrairement aux prétentions affichées du simulacre. Mais encore faut-il savoir reconnaître les différentes structures de simulacre. C’est ce que, en guise de conclusion et en vue d’un travail de plus longue haleine⁴⁸, nous allons entreprendre de faire à travers une courte typologie des simulacres, qui pourra poser les bases d’une architectonique générale du simulacre en tant que schème métaphysique.

Nous étudierons, tout d’abord, un premier genre de simulacres, que nous appellerons *apophantiques*, en ce

⁴⁷ Cf. à ce propos *QP*, p. 181. En effet, chez Husserl, le champ phénoménal, et ses structurations mises au jour par l’*epochè*, est scindé en deux, après coup, par la réduction, entre une part phénoménologique-eidétique et une part égologique-transcendantale, ce geste revenant en définitive, pour Patočka, à réitérer la séparation “ naïve ” entre sujet et objet, propre à l’attitude naturelle ou à la pensée métaphysique qui en constitue la continuation, mais au sein même des parenthèses phénoménologiques.

⁴⁸ Nous avons notamment en projet d’effectuer une relecture phénoménologique des hypothèses du *Parménide* de Platon, à partir de notre typologie des simulacres.

qu'ils sont les simulacres qui *manifestent* quelque chose, avec la force de l'évidence : le simulacre ontologique et le simulacre ontique — seuls simulacres que Richir ait étudié explicitement et pour eux-mêmes dans ses œuvres.

a. Le simulacre ontologique : l'Être comme fantasma transcendantal (l'Horizon)

Le simulacre ontologique paraît comme le phénomène en lequel paraît, illusoirement, l'ensemble du procès de phénoménalisation, c'est-à-dire le phénomène *et* son coup de phénoménalisation, comme si le phénomène pouvait “ assister ” à son propre “ prendre apparence ”, à sa propre naissance à la phénoménalité. Le simulacre ontologique n'est donc pas autre chose que le phénomène de la phénoménalisation du phénomène, ce qui n'est pas équivalent au schématisme en tant que phénoménalisation *de la phénoménalisation*, puisqu'ici, c'est comme si la phénoménalisation pouvait se stabiliser en *un* phénomène, comme si la répétition des coups de la phénoménalisation *appartenait* à un phénomène — ce qui renverse ainsi, comme on l'a noté plus haut, les rapports de phénoménalisation. De plus, et corrélativement, le phénomène perd en ce sens toute particularité pour ne plus paraître que comme une épure absolue de phénomène, centrée sur une singularité dès lors universelle, origine de la phénoménalité, source de *tous* les phénomènes. C'est en quoi on peut dire de l'Être qu'il est un fantasma transcendantal, correspondant à la secrète aspiration des phénomènes de “ se ” voir apparaître et ainsi de boucler leur phénoménalisation dans une apothéose narcissique. Ce fantasma de circularité terminale ne peut donc se donner que comme Horizon de tous les horizons, Infini des infinis⁴⁹, Phénomène des phénomènes, capable de prendre la place vacante de l'origine et de borner ainsi absolument les phénomènes.

b. Le simulacre ontique : l'Étant comme fétiche transcendantal (le Halo)

Dès lors, et en toute rigueur, lorsque la pensée est aux prises avec le simulacre ontologique comme fantasma de l'Être, elle déforme de façon cohérente le paraître des autres phénomènes, qui *ne paraissent pas* comme simulacre ontologique. Ils ne peuvent alors paraître que comme simulacres ontiques, étants pleins et fermés, phénomènes parfaitement individués et possesseurs de leurs apparitions, contaminés par l'unité et la circularité du simulacre ontologique. Mais, si le simulacre ontologique était tout en expansion, jusqu'à “ toucher ” les limites de l'infini pour les ramener à lui, le simulacre ontique, lui, est tout en contraction, pour aspirer l'indéfini et le contenir dans ses propres limites. Bref, si le simulacre ontique était source infinie, le simulacre ontique est, quant à lui, réceptacle absolu. Les apparences, celles que le simulacre ontique a “ sélectionné ” comme les siennes, se mettent alors à graviter et à danser autour de cet individu parfait en quoi il consiste. C'est d'ailleurs en cela que le simulacre ontologique communique avec le simulacre ontique : de l'Être à l'Étant suprême, il n'y a qu'un pas. On comprend bien par là que le simulacre ontique est un véritable fétiche transcendantal : phénomène animé d'une vie propre, porteur autonome de ses aspects particuliers, entouré par un extérieur *qui n'est pas lui* et qui le détoure en retour, le

⁴⁹ Sur la théorie cantorienne des transfinités comme simulacre ontologique, cf. *RP (IV, V)*, p. 54.

simulacre ontique se donne comme auteur de son propre procès de phénoménalisation et de ses *escences*⁵⁰. C'est la raison pour laquelle le simulacre ontique ne peut paraître qu'auréolé d'un Halo d'apparences, assimilées par lui comme *ses* apparitions, qui flottent à sa " surface " et en masquent la sombre et inaccessible intimité, garante de son individuation accomplie et souveraine.

Mais ces deux types de simulacres apophantiques doivent être complétés par ce que nous nommerons des *simulacres apophatiques*, soit des simulacres de ce qui, précisément, *n'apparaît pas*, ne rentre pas dans le cercle de lumière de l'Être et de l'étant, est exclu de l'ordre universel, à savoir le simulacre méontique et le simulacre métontologique⁵¹. Les pôles de clignotement de ces simulacres ont été parfaitement résumés par Kant dans la Table du Rien, qui vient en conclusion de l'Appendice à l'Analytique des Principes, dans la *Critique de la Raison pure*⁵².

c. Le simulacre méontique : le Non-être comme refoulement transcendantal (la Hante)

Si le simulacre ontique sélectionne des apparences, cela signifie forcément qu'il y a un *reste*. Or, cela est impossible ou intolérable en vertu de la totalisation proclamée par le simulacre ontologique. Ce reste est donc inassimilable par l'étant et éjecté par l'Être, donc *refoulé comme non-être*, comme ce qui ne relève ni de l'être, ni de l'étant. Dès lors, le simulacre méontique est cet " excès " de nulle part, cet excédent que l'on ne peut domestiquer, comme une sorte de " plus-phanie " héritée des multitudes du champ phénoménologique-transcendantal qui viennent rôder entre les étants et piétiner aux frontières de l'Être. Clignotant sans relâche entre non-être et rien-d'étant, entre *nihil privativum* (objet vide d'un concept ; par exemple, les grandeurs négatives telles que le froid ou l'ombre) et *ens imaginarium* (intuition vide sans objet ; c'est-à-dire purs fantômes au sens husserlien, images flottantes, reflets), le simulacre méontique est ce que l'on désigne classiquement par simulacre et n'est rien d'autre que masse confuse des *escences* sauvages, abstraites et autonomisées. On a le plus parfait exemple de simulacre méontique avec l'obscurité : paraissant d'abord comme absence de lumière, elle est comme une forme curieuse d'*hallucination négative*, puisque l'on hallucine de ne *rien* voir, alors même que, s'il y a une " chose " que l'on voit dans l'obscurité, c'est bien l'obscurité *elle-même*. Mais, dès qu'on " la " voit, elle ne peut que paraître dans un fantôme d'espace, pur flottement sans support, entièrement dégagé de toute attache à un quelconque étant particulier, illocalisable. Cette manière d'insister malgré tout auprès de l'Être et de l'étant fait qu'on est, avec le simulacre méontique, face à un authentique refoulement transcendantal. Le simulacre méontique continue de toquer à la porte, fait passer en fraude ses rejets illusoire dans les interstices de l'Être et constitue donc une Hante, un lieu sauvage et secret, aux lisières du monde, où la vie foisonne malgré tout et s'agite, permettant aux étants d'aller

⁵⁰ Marx a longuement et très précisément étudié cette structure du simulacre ontique, lors du premier chapitre du *Capital*, dans le paragraphe consacré au " caractère fétiche de la marchandise " : la marchandise semble porter en elle-même sa valeur, qu'elle posséderait intrinsèquement, et se présente comme une réalité extérieure au producteur et qui le met en rapport avec d'autres producteurs, alors que la valeur est justement l'expression des rapports sociaux entre producteurs. Le fétichisme vaut donc véritablement comme inversion des rapports de phénoménalisation (de production, en l'occurrence, ici, pour Marx) et renversement illusoire (idéologique) du réel. Cf. à ce propos, *K*, I, IV. " Le caractère fétiche de la marchandise et son secret ", pp. 68-76.

⁵¹ Nous empruntons respectivement ces termes à Fink et Heidegger, mais nous les utilisons ici en un tout autre sens qu'eux.

⁵² E. Kant, *Critique de la Raison pure*, Paris, PUF, 1944, trad. fr. et notes A. Tremesaygues et B. Pacaud, pp. 248-249.

s'abreuver d'un soupçon de folie.

d. Le simulacre méontologique : l'Autre comme forclusion transcendante (le Horla)

Cependant, si le simulacre méontique déborde *au dehors*, campe aux marches du monde, c'est que les portes ne sont pas aussi closes que l'on voudrait qu'elles soient. C'est qu'il y a un Autre, en un sens radical et absolu, ce que nous appelons le simulacre méontologique, le simulacre d'un Au-delà de l'Être. Du reste, la possibilité de cet extérieur radical était déjà contenue dans la structure du simulacre ontologique. En effet, pour accomplir son œuvre de totalisation et de remplissement, le simulacre ontologique devait être strictement borné, pour n'être *que* ce qu'il est. Il fallait par conséquent un regard invisible et aveugle qui prenne en compte ce *dernier* élément qu'est l'Être lui-même, c'est-à-dire qui prenne un recul hors de l'Être, depuis l'Être, en prenant appui sur un Autre que l'Être. Le simulacre ontologique produit ainsi secrètement son propre dehors. Cet Au-delà de l'Être, pour demeurer étranger à l'Être, ne doit entretenir aucune relation réelle avec lui. C'est pourquoi il clignote entre le pur être de raison (*ens rationis*) et l'impossible du néant (*nihil negativum*). Pur être de raison, le simulacre méontologique l'est en un sens, puisqu'il joue le rôle de pupille universelle qui peut toiser l'incommensurable, l'Être lui-même. Il " est " ce point de vue de *nulle part*, pure vue de l'esprit, qui permet de prendre un recul infini sur le monde. Néanmoins, au moment même où il est convoqué en son " être ", le simulacre méontologique paraît nécessairement comme une pure et simple contradiction, un néant impossible à figurer, impossible même à penser. Pourtant, le fait même d'essayer de le penser dans son caractère impossible le convoque instantanément, puisqu'il est comme " figuré en raison " — c'est presque en ce sens, et par rapport au simulacre méontique, une *hallucination positive*. Et le balancement en irruption peut recommencer sans fin. Le simulacre méontologique ne paraît ainsi que par son rejet absolu hors de l'enceinte de l'Être, qui revient pourtant comme un scandale. Il s'agit donc bel et bien d'une forclusion transcendante et, comme tel, son clignotement spécifique ne peut consister qu'en une série de crises et d'irruptions violentes, soudaines, au sein de l'Être, ou comme une menace diffuse, comme le silence lourd d'une absence qui compte pourtant à la présence, impossible à localiser — et pour cause, puisque le simulacre méontologique, par principe, n'appartient pas au Là de l'Être. C'est pourquoi il faut l'appeler le Horla ; ce Hors-le-Là qui est également hors-la-Loi, hors de la juridiction de l'Un⁵³.

Il nous reste justement un dernier simulacre à étudier, qui est condition de tous les autres, en ce qu'il assume tout à la fois une *fonction aphairétique et épiphanique*, c'est-à-dire une fonction d'abstraction et de manifestation : le *simulacre hénologique*, le simulacre de l'Un.

e. Le simulacre hénologique : l'Un comme délire transcendantal (l'Hypostase)

⁵³ Le lecteur intéressé par cette question du Horla pourra consulter notre article *L'époché de minuit. Éléments pour une théorie phénoménologique de l'obscurité*, paru dans *Alter*, N°14/2006.

Si les autres simulacres ont pu justement être tenu *ensemble*, sous le même regard, en un même *uni-vers*, c'est en raison du simulacre de l'Un. De même, c'est parce que le fantôme de l'Un flotte en toute apparence que chaque simulacre peut s'abstraire en sa structure singulière du champ phénoménologique et être isolé et pensé en sa singularité. Ainsi, l'Un est le moteur secret du simulacre comme projet : il impose sa Loi au non-être et à l'Autre pour circonscrire la zone de déploiement de l'Être et de l'étant. Il est donc organe de tri entre les phénomènes. Ce simulacre de l'Un a donc bien fonction aphairétique, en ce qu'il permet d'abstraire une structure phénoménale, de l'isoler illusoirement " en son unité ", et une fonction épiphanique, en ce qu'ainsi, il la fait paraître en tant que telle, il la manifeste. Mais, et c'est là sa vraie portée d'Un, cela vaut tout autant pour les simulacres apophantiques que pour les simulacres apophatiques, sinon nous ne pourrions même parler de ces derniers. Il s'agit en fait ici de l'Un transcendantal qu'évoque Richir, en parlant d'une hypothèse 1-bis (l'Un qui apparaît dans son illusion transcendantale), logée clandestinement, dans le *Parménide* de Platon, entre la 1^{re} hypothèse (l'Un transcendant, échappant à toute détermination) et la 2^{de} (l'Un ontologique, qui les accepte toutes) et condition de possibilité du passage de l'une à l'autre⁵⁴. Universel abstrait, simulacre suprême, le simulacre hénologique " croit " à ses propres abstractions, et cela sans se soucier des contradictions ou des impossibilités. Le simulacre hénologique est intrinsèquement oxymorique, puisqu'il doit unifier en un même univers de pensée l'Être et l'Autre, l'étant et le non-être, le visible et l'invisible — que l'on songe seulement à toute la littérature mystique sur la Ténèbre divine qui est lumière infinie. Cette capacité à outrepasser les contradictions logiques et phénoménologiques en font un authentique délire transcendantal : il s'agit bel et bien d'une tentative de reconstruction du champ phénoménologique-transcendantal en sa cohésion, par la réintégration dans une réalité plus englobante de ce qui a été écarté (le non-être) et forclos (l'Autre) de la dimension ontologique. Le simulacre hénologique essaie par conséquent de reconstruire un monde cohérent et unique, sans faille, sans excès, et, pour ce faire, il joue comme Hypostase, c'est-à-dire qu'il transforme en substance et principe ce qui n'était pourtant que relations phénoménologiques. C'est sans doute cela le ressort fondamental du simulacre hénologique et qui fait toute l'essence du simulacre en général : le simulacre de l'Un fait de la phénoménalité une Substance dont les phénomènes et les autres simulacres ne seraient alors que des modes⁵⁵.

Si donc le simulacre hénologique comme Hypostase permet d'englober l'ensemble des autres simulacres, en leur permettant d'" exister ", de compter au champ phénoménologique, de l'organiser et de l'aimer — les

⁵⁴ Cf. *RP* (I, II, III), pp. 54-57. On peut citer p. 54 : « [...] le champ de la phénoménologie transcendantale n'aurait de consistance que dans cette médiation de l'Un purement transcendant et ineffable à l'Un ontologisé qui, lui-même, ne prendrait corps que dans la réflexion ontologique, c'est-à-dire dans la mutation de la pure apparence transcendantale en simulacre ontologique. Par là-même, la prise en compte de la phénoménologie transcendantale en tant que telle reviendrait à proposer une hypothèse au Parménide de Platon [...], dont l'énoncé serait : " L'Un apparaît (dans la pure illusion transcendantale de son apparition) " » et p. 56 : « La nouveauté de la médiation résiderait en ceci que la pure apparence transcendantale n'est plus simplement simulacre d'être et de non-être — comme le simulacre qu'analyse Le Sophiste de Platon —, mais simulacre d'apparence, ou illusion transcendantale d'une apparition transcendantale qui n'a jamais lieu [...] » (nous soulignons).

⁵⁵ Là réside, sans le moindre doute, l'une des découvertes majeures de Sacha Carlson, à savoir le " spinozisme phénoménologique ", et nous ne pouvons qu'inciter le lecteur à lire et étudier, avec toute l'attention qu'il mérite, son article publié dans le N°46 d'*Eikasia* (<http://www.revistadefilosofia.com/>) : " *Reducción fenomenológica y « reducción espinosista* ». *El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry*, qui reprend une des intuitions fondamentales de son ouvrage à paraître, que nous avons déjà mentionné : *De la composition phénoménologique*.

simulacres apophantiques et apophatiques distribuant les phénomènes, entre ceux qui “ méritent ” d’apparaître et ceux qui doivent demeurer dans l’inapparence —, c’est au prix d’un lourd tribut. Car, et c’est là que réside toute la magie du simulacre, à transformer ainsi la phénoménalité en Substance, on peut se demander s’il faut finalement interpréter cette “ substance ” des phénomènes en son sens métaphysique ou bien plutôt en son sens toxicologique. Car, le simulacre de l’Un, à bien y réfléchir, commande en effet une véritable addiction métaphysique. Si l’Un constitue la phénoménalité comme Substance, le simulacre ontologique incarne, lui, la source inépuisable de cette Substance, le simulacre ontique joue comme réceptacle de cette Substance, le simulacre méontique représente le manque de cette Substance, qui en menace constamment la pérennité et la stabilité, et le simulacre métontologique est comme la trace du rejet catégorique de toutes les autres structures phénoménologiques, ce qui instaure le despotisme universel d’un seul et unique régime de phénoménalité, détournant à son profit l’anarchie native des phénomènes. En quelque sorte, l’Un est un opium originaire, une dépendance transcendante, nourrie par le désir de faire coïncider le phénomène et son illusion transcendante, de “ réparer ” pour toujours le porte-à-faux de la distorsion originaire, de combler ce manque originaire de l’origine ; plainte métaphysique, psalmodiée en sourdine derrière chaque apparence et que le poète Antonio Machado a parfaitement rendue⁵⁶ :

¿ O ser lo que nunca he sido :
uno, sin sombra y sin sueño,
un solitario que avanza
sin camino y sin espejo ?

Malakoff, novembre 2012

À ma petite virgule, qui arrive

⁵⁶ In A. Machado, *Campos de Castilla*, CXXXVI “ Proverbios y cantares ”, XV.

