

Florian Forestier

# La phénoménologie génétique de Marc Richir



Springer

# La phénoménologie génétique de Marc Richir

# PHAENOMENOLOGICA

SERIES FOUNDED BY H.L. VAN BRED A AND PUBLISHED  
UNDER THE AUSPICES OF THE HUSSERL-ARCHIVES

---

214

FLORIAN FORESTIER

## LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE DE MARC RICHIR

---

### Editorial Board:

Director: U. Melle (Husserl-Archief, Leuven) Members: R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven), R. Breeur (Husserl-Archief, Leuven), S. IJsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (CEP/ISP/Collège Désiré Mercier, Louvain-la-Neuve), J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), R. Visker (Catholic University of Leuven, Leuven)

### Advisory Board:

R. Bernasconi (The Pennsylvania State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Paris XX), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

More information about this series at <http://www.springer.com/series/6409>

Florian Forestier

# La phénoménologie génétique de Marc Richir

 Springer

Florian Forestier  
Université Paris-IV  
Paris, Paris, France

ISSN 0079-1350 ISSN 2215-0331 (electronic)  
ISBN 978-3-319-10025-8 ISBN 978-3-319-10026-5 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-319-10026-5  
Springer Cham Heidelberg New York Dordrecht London

Library of Congress Control Number: 2014952591

© Springer International Publishing Switzerland 2015

This work is subject to copyright. All rights are reserved by the Publisher, whether the whole or part of the material is concerned, specifically the rights of translation, reprinting, reuse of illustrations, recitation, broadcasting, reproduction on microfilms or in any other physical way, and transmission or information storage and retrieval, electronic adaptation, computer software, or by similar or dissimilar methodology now known or hereafter developed. Exempted from this legal reservation are brief excerpts in connection with reviews or scholarly analysis or material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work. Duplication of this publication or parts thereof is permitted only under the provisions of the Copyright Law of the Publisher's location, in its current version, and permission for use must always be obtained from Springer. Permissions for use may be obtained through RightsLink at the Copyright Clearance Center. Violations are liable to prosecution under the respective Copyright Law.

The use of general descriptive names, registered names, trademarks, service marks, etc. in this publication does not imply, even in the absence of a specific statement, that such names are exempt from the relevant protective laws and regulations and therefore free for general use.

While the advice and information in this book are believed to be true and accurate at the date of publication, neither the authors nor the editors nor the publisher can accept any legal responsibility for any errors or omissions that may be made. The publisher makes no warranty, express or implied, with respect to the material contained herein.

Printed on acid-free paper

Springer is part of Springer Science+Business Media ([www.springer.com](http://www.springer.com))

# Remerciements

*A Alexander Schnell*

*A ma mère*

Je remercie Marc Richir pour la richesse de ses séminaires, la profondeur de son enseignement et la vigueur de ses critiques qui ont toujours été un aiguillon permanent pour la poursuite de ces recherches.

Je remercie Alexander Schnell pour son attention, ses conseils et pour son soutien constant durant l'écriture de cet ouvrage.

Ce texte doit également beaucoup à l'œuvre de Jean-Luc Nancy, à sa confiance et aux encouragements qu'il a pu me prodiguer tout au long de ma recherche.

Ce travail a été élaboré à partir d'une thèse donc la soutenance fut un moment déterminant pour mon itinéraire. Je remercie Robert Legros, Mary Beth Mader, Karel Novotny, pour la pertinence et la générosité de leurs remarques. Je remercie particulièrement Guy van Kerckhoven, dont les observations, touchant le cœur de la décision philosophique ayant conduit à ce travail, n'ont cessé de m'accompagner lors de cette réécriture.

L'enseignement d'Alain Cugno en khâgne au Lycée Lakanal de Sceaux, a été le déclencheur du questionnement qui a conduit à ce travail. Les années de quête intellectuelle menées avec Julien Starck, Étienne Besse et Mathieu Aud'hui en ont rendu la poursuite plus urgente.

Je remercie Théo Belaud, Juliette Hernu-Belaud, Anne Coignard, Daniel Danetis, Christelle Di Pietro, Magali Giraud-Peguy, Cristina Ion, Katia Kanban, Alexandre Monnin, Rita Peritore, Étienne Pinat, Thibaud Zuppinger, Elise Lallart et Tatienne Rouxel, pour leur aide précieuse au moment de la relecture et de la mise en forme du manuscrit. Je remercie Rita Peritore et Katia Kanban pour leurs précieux conseils de clarification de certains passages, et Stanislas Jullien pour la pertinence du différénd qu'il a décelé entre nos approches.

Je remercie mes parents de m'avoir soutenu dans ce trajet.



# Table des abréviations

## Ouvrages d'Edmund Husserl

EJ	<i>Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique</i> , Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
Hua	<i>Husserliana. Gesammelte werke</i> , Martinus Nijhoff, La Haye & Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
Idées	<i>Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure</i> , Paris, Gallimard/Tel, 1950.
La Krisis	<i>La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale</i> , Paris, Gallimard, 1976.
MC	<i>Méditations cartésiennes</i> , Paris, Éditions Joseph Vrin, 1986.
PCS	<i>Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002.
PP	<i>Psychologie phénoménologique</i> , Paris, Éditions Joseph Vrin, 2001.
RL	<i>Recherches logiques I, Prolégomènes à la logique pure</i> (1959), <i>II, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance</i> (1961), <i>III, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance</i> (1963), Paris, Presses Universitaires de France.
SP	<i>De la Synthèse passive</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998.

## Ouvrages de Marc Richir

ARC	<i>Au-delà du renversement copernicien</i> , La Haye, M. Nijhoff, 1976.
RA	<i>Le rien et son apparence, fondements pour la phénoménologie</i> (Fichte, <i>Doctrine de la science 1794–95</i> ), Bruxelles, Ousia, 1979.
RP (I, II III)	<i>Recherches phénoménologiques (I, II, III), fondation pour la phénoménologie transcendantale</i> , Bruxelles, Ousia, 1981.
RP (IV V)	<i>Recherches phénoménologiques IV, V du schématisme phénoménologique transcendantal</i> , Bruxelles, Ousia, 1983.
PTE I	<i>Phénomènes, temps et êtres, ontologie et phénoménologie</i> , Montbonnot-Saint-Martin, Éditions Jérôme Millon, 1987.



PTE II	<i>Phénoménologie et institution symbolique, phénomènes, temps et êtres II</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1988.
CSP	<i>La crise du sens et la phénoménologie, autour de la « Krisis » de Husserl</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1990.
MP	<i>Méditations phénoménologiques</i> : Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992.
EP	<i>L'expérience du penser</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1996.
PE	<i>Phénoménologie en esquisses</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000.
II	<i>L'institution de l'idéalité</i> , Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2002.
PIA	<i>Phantasia, imagination, affectivité</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004.
FPTE	<i>Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006.
FPL	<i>Fragments phénoménologiques sur le langage</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.
VSS	<i>Variations sur le sublime et le soi</i> , Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2010.
VSS II	<i>Sur le sublime et le soi. Variations II</i> , Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011.

# Table des matières

<b>Introduction phénoménologie génétique et refonte de la phénoménologie transcendantale .....</b>	<b>1</b>
§ 1. La relance phénoménologique du questionnement transcendantal.....	2
§ 2. Les deux axes de la phénoménologie richirienne .....	5
§ 3. Les trois moments de la pensée richirienne .....	6
§ 4. Les grandes étapes de notre présentation.....	8
<b>La phénoménologie <i>Nova Methodo</i> .....</b>	<b>11</b>
A. Le Rien et le Phénomène .....	12
§ 1. Le phénomène comme apparence dans l'apparence.....	12
§ 2. Du phénomène au rien-que-phénomène.....	16
B. Les schématismes et leurs concrétudes .....	23
§ 1. <i>Wesen</i> sauvages et rayons de mondes. Richir et Merleau-Ponty.....	23
§ 2. Richir et Derrida.....	25
§ 3. <i>Wesen</i> sauvages et rythmes schématiques .....	27
C. Structures et outils de la phénoménologie richirienne .....	28
§ 1. Réductions et zigzag chez Husserl.....	28
§ 2. L'accès au phénomène et le problème du phénomène-de-monde .....	33
§ 3. L' <i>épochè</i> hyperbolique et la notion de registre architectonique.....	36
§ 4. L'anthropologie phénoménologique comme méthode .....	38
<b>Signification, sens, institution symbolique .....</b>	<b>43</b>
A. La signification comme acte et comme idéalité chez Husserl .....	45
§ 1. L'idéalité de la signification: les germes de la question du sens .....	46
§ 2. La signification, le sens et la structure de l'en-tant-que .....	48
B. Le sens-se-faisant et l'institution symbolique.....	51
§ 1. Le sens-se-faisant .....	51
§ 2. Distinguer la <i>Stiftung</i> phénoménologique et l'institution symbolique .....	53
§ 3. Le symbolique et le retour de la nature .....	57

<b>Les synthèses passives</b> .....	61
A. La place des synthèses passives dans la phénoménologie intentionnelle.....	62
§ 1. Vers les synthèses passives.....	63
§ 2. Le problème de l'association.....	64
§ 3. Association et affectivité.....	67
§ 4. Vers l'intentionnalité de poussée.....	69
B. L'usage richirien du concept de synthèses passives pour une première tentative de refonte de la phénoménologie.....	71
§ 1. La question des phénomènes discrets.....	72
§ 2. Synthèses passives de troisième et de second degré.....	74
<b>Imagination et <i>phantasia</i></b> .....	83
A. <i>Phantasia</i> et imagination dans la phénoménologie husserlienne.....	84
§ 1. L'imagination et l'origine du sens.....	85
§ 2. Analyse comparée de la conscience d'image et de la <i>phantasia</i> .....	89
B. <i>Phantasia</i> , sensibilité, temporalité.....	92
§ 1. Conscience d'image, <i>phantasia</i> et transposition.....	93
§ 2. Sensibilité et <i>phantasmata</i> .....	95
C. Le rôle de la <i>phantasia</i> dans la refonte de la phénoménologie.....	98
§ 1. Quelques concepts clefs.....	98
§ 2. La <i>phantasia</i> perceptive et la croisée des regards.....	100
§ 3. <i>Phantasia</i> et genèse de l'idéalité.....	104
<b>L'énigme de la temporalité</b> .....	109
A. Les structures intentionnelles constituant la conscience du temps chez Husserl.....	110
§ 1. Les niveaux de la constitution de la conscience du temps.....	110
§ 2. Le flux absolu.....	112
§ 3. La remise en cause de l'impression originaire et l'abandon de l'idée d'une « intentionnalité d'acte au sens faible ».....	115
B. La phénoménologie richirienne de la temporalité.....	119
§ 1. Le flux héraclitéen.....	120
§ 2. La temporalisation en présence sans présent assignable.....	125
§ 3. La subreption mathématique husserlienne dans la conception du présent.....	128
§ 4. L'affect et le surgissement de la perception.....	131
§ 5. Le clignotement de l'instant et le rythme de la répétition se répétant.....	136
<b>L'origine phénoménologique de l'espace et de la spatialité</b> .....	143
A. La constitution de l'espace selon Husserl et ses limites.....	143
§ 1. Les kinesthèses et la genèse des propriétés mathématiques de l'espace.....	144
§ 2. Le corps propre.....	147

B. L'essence métaphysique de la spatialité et l'extériorité .....	152
§ 1. Historicité et spatialité.....	152
§ 2. La méditation richirienne sur le problème métaphysique de l'espace .....	155
§ 3. La reprise de l'aporie husserlienne .....	160
C. La reprise richirienne de l'énigme de la genèse de l'espace .....	163
§ 1. La <i>Chôra</i> , le <i>Leib</i> et le <i>Leibkörper</i> .....	164
§ 2. La distension et l'extériorité .....	168
<b>Le réel et le transcendantal dans la phénoménologie de Marc Richir</b> .....	175
A. Les concepts transcendants purs de la phénoménologie richirienne.....	175
§ 1. Les faits fondamentaux de la phénoménologie richirienne.....	176
§ 2. Intériorité et extériorité .....	178
B. La possibilité pratique de la phénoménologie richirienne. La rencontre du phénoménologique.....	181
§ 1. Husserl et les motivations de la phénoménologie .....	182
§ 2. L'exercice du zigzag .....	183
§ 3. Les conditions de possibilités phénoménologiques de la phénoménologie .....	186
<b>Conclusion</b> .....	193
1 §. Richir phénoménologue .....	193
a. Une phénoménologie transcendantale .....	193
b. Les concepts opératoires de la phénoménologie richirienne et les outils de la refondation .....	193
c. Le temps, l'espace et le transcendantal .....	194
d. Le vivre, le rythme, et la mobilité phénoménologique .....	195
2 §. Richir et la philosophie contemporaine .....	196
a. Refondation de la phénoménologie et nouvel envoi de la philosophie .....	196
b. Nancy et Richir. Concrétudes et post-déconstruction .....	197
<b>Sources</b> .....	201
HUSSERL.....	201
Husserliana: Materialien .....	202
Autres Textes Traduits.....	202
Autres Articles.....	203
RICHIR .....	203
Ouvrages .....	203
Direction d'Ouvrages.....	204
Études et Articles.....	204
AUTRES AUTEURS .....	205
<b>Index</b> .....	211

# Introduction phénoménologie génétique et refonte de la phénoménologie transcendantale

L'œuvre de Marc Richir constitue une contribution majeure à la phénoménologie dont elle repense les méthodes et réexamine les questions fondamentales que sont le sens, l'imagination, l'affectivité, la temporalité ou la spatialité. Cette œuvre ample – plus de 10 000 pages publiées à ce jour – trouve peu à peu l'audience qu'elle mérite. Elle suscite de plus en plus de travaux philosophiques<sup>1</sup> et se diffuse dans d'autres champs du savoir, en particulier en psychopathologie.<sup>2</sup> Nous voudrions contribuer à une meilleure connaissance de la pensée de Marc Richir en présentant ses axes et concepts principaux, ses percées autant que ses difficultés majeures. Par son ampleur, celle-ci entre en résonance avec les projets de refondation mis en œuvre par Maldiney, Michel Henry, Jacques Garelli, Jean Toussaint Desanti ou Jean-Luc Marion. Elle se développe également en dialogue avec les déconstructions heideggériennes et derridiennes qui ébranlent les conditions de possibilité même de l'exercice de la philosophie.

La phénoménologie génétique de Marc Richir se présente comme une refondation globale et systématique de la phénoménologie. Elle en interroge les conditions de possibilités théoriques et méthodologiques et tente d'explicitier le statut du *phénoménologique* comme tel. Elle cherche à la fois à préciser et ré-effectuer le détail des analyses husserliennes, à en interroger les décisions fondatrices, et à en transposer la méthodologie sur des plans que Husserl n'aborde pas. Elle ambitionne un ré-examen méthodologique et architectonique de la question phénoménologique *comme telle*. Richir ne cherche pas seulement à envisager de nouveaux

---

<sup>1</sup> Citons en particulier A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011, ou la thèse de Robert Alexander, *La refondation richirienne de la phénoménologie : les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque*, soutenue à l'Université de Toulouse en 2011.

<sup>2</sup> Notamment dans les travaux de Pierre Vermersch qui revendique l'influence richirienne. Cf. P. Vermersch, *L'entretien d'explicitation en formation continue et initiale*, Paris, ESF, 1994.

objets, par exemple le sens, ou à faire droit à d'autres modes d'expérience, comme la rêverie, mais à ressaisir et redéployer la totalité de la problématique phénoménologique.

Le phénoménologique tel que le pense Richir ne relève d'aucune science positive mais ne reste pas sans liens avec celles-ci, même si ce n'est plus sur le mode de la fondation.<sup>3</sup> Éclaircir la dimension phénoménologique de la pensée permet de comprendre la façon dont la concrétude de cette expérience du penser joue au sein de l'activité mathématique, scientifique, artistique. Richir reste dans toute son œuvre en dialogue avec les sciences (surtout les mathématiques et la physique) dans leurs développements récents. Sa phénoménologie propose par exemple des pistes intéressantes pour repenser l'intuitionnisme mathématique. Ces réflexions ne seront pas développées dans notre étude, mais leur existence doit être d'emblée soulignée : elles constituent une illustration importante de la fécondité des concepts richiriens pour l'examen phénoménologique de domaines d'objets précis.

Richir propose à de nombreuses reprises des prolongements épistémologiques de sa démarche,<sup>4</sup> laquelle se déploie également sur les plans esthétiques,<sup>5</sup> politiques<sup>6</sup> et cliniques.<sup>7</sup>

## § 1. La relance phénoménologique du questionnement transcendantal

La phénoménologie richirienne se présente comme une phénoménologie *transcendante* génétique. La phénoménologie n'a pour matière *rien d'autre* que l'expérience telle qu'elle est habituellement et le plus souvent vécue, mais envisagée *sous un*

---

<sup>3</sup>A ce sujet, on se rapportera aux quelques articles consacrés par Richir à la querelle des fondements des mathématiques : « L'Hérédité et les nombres. Pour une fondation transcendante de l'arithmétique (à propos de Frege: die Grundlagen der Arithmetik) », *La liberté de l'Esprit* n° 4 : *Qu'est-ce qu'un père ?*, Paris, Éditions Balland, 1983, p. 77–137 ; « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques, Phénoménologie et sciences exactes*, n° 3/1986 ; « De l'illusion transcendante dans la théorie cantorienne des ensembles », *Annales de l'Institut de philosophie et de sciences sociales : Philosophie et Sciences*, U.L.B. Bruxelles, p. 93–118, ou encore dans la *IV<sup>e</sup> Recherche Phénoménologique* l'analyse proposée des fondements de l'arithmétique, en regard des positions de Frege et de Dedekind. Cf. aussi notre article : « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », *Annales de Phénoménologie*, n°11/2012, p. 57–82.

<sup>4</sup>On relèvera l'épistémologie de la mécanique quantique amorcée dans *La crise du sens et la philosophie*.

<sup>5</sup>M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.

<sup>6</sup>M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.

<sup>7</sup>M. Richir, *Imagination, phantasia, affectivité*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004.

*autre angle*.<sup>8</sup> Le phénoménologue se donne l'expérience comme un *champ* ou un *terrain d'étude*<sup>9</sup> : il questionne le statut d'une *expérience de l'expérience*. Richir procède sur ce point à un élargissement de la question husserlienne de la *connaissance comme expérience spécifique*. Le tournant transcendantal, chez Husserl, visait en effet la *connaissance comme phénomène, c'est-à-dire telle qu'elle prend effectivement naissance à travers le vécu au sein duquel elle s'atteste comme telle*. La question de la *légitimation* est la motivation principale de l'adoption par Husserl d'une perspective transcendantale.<sup>10</sup> Celle-ci est élargie par Richir qui donne pour mission à sa phénoménologie d'éclairer l'ensemble des processus sous-jacents à la phénoménalisation, et prend par là au sérieux l'idée d'une *expérience transcendantale*.

Le transcendantalisme richirien va cependant au-delà d'une simple phénoménologie transcendantale. La perspective transcendantale assumée par Richir implique en effet la mise en question de la façon dont la pensée philosophique s'appréhende et s'imaginer elle-même, donc de la *réflexivité*. Ce faisant, elle retrouve à travers la phénoménologie transcendantale le geste originel de la philosophie classique allemande qui devient un lieu d'interlocution privilégié. Comme le montre Robert Alexander, la dette de Richir envers l'idéalisme allemand est ainsi évidente et d'ailleurs souvent revendiquée. L'idéalisme allemand met en exergue quelque chose de crucial, quelque chose

(...) que nous pensons retrouver aujourd'hui en réfléchissant notre tradition la plus immédiate, comme si ce passé (...) nous était à présent offert comme notre avenir immédiat (...) ou encore, comme si le recommencement philosophique institué en notre siècle par Husserl, et repris par Heidegger et Merleau-Ponty, comme si l'institution contemporaine de la philosophie butait inévitablement sur toutes les questions que l'idéalisme allemand a laissées en suspens.<sup>11</sup>

### Précisément le fait qu'avec Kant

(...) la tradition de la philosophie moderne a pour ainsi dire commencé de rentrer à l'intérieur d'elle-même, à s'interroger en elle-même et à partir d'elle-même sur son propre fondement.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> A. Schnell, *Le sens se faisant*, op. cit., p. 237 : « Cela ne la [scil. la phénoménologie] met d'ailleurs pas à l'abri d'un paradoxe (lourd de sens et fructueux) : alors qu'elle cherche à épouser le plus fidèlement possible la « Sache » et les « Sachen selbst » (ce qui n'est pas tout à fait la même chose), elle met en œuvre une conceptualité qu'elle puise d'abord dans la tradition philosophique (et qui l'attache à cette dernière) et ce, à un tel point que cette « Sache » n'est souvent accessible qu'au prix d'une telle plongée dans cette conceptualité héritée ».

<sup>9</sup> Cf. László Tengelyi « (...) l'idée d'idéalisme transcendantal contient en elle-même un aperçu important qui ne doit être ni rejeté ni éludé. Cet aperçu peut-être exprimé de la façon suivante : on ne peut concevoir la relation entre expérience et réalité que dans la perspective d'une conscience ; pour des raisons substantielles, on ne peut adopter aucune position – externe, voire divine – pour autoriser une comparaison de l'expérience avec la réalité, et pour statuer de manière non perspectiviste sur le degré de leur accord », *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 44.

<sup>10</sup> Cf. à ce sujet A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, Chapitre I, « La méthode phénoménologique », p. 39–72.

<sup>11</sup> M. Richir, *Le rien et son apparence*, p. 157, cité par Robert Alexander, *La refondation richirienne*, op. cit., p. 219.

<sup>12</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 157, cité par Robert Alexander, *La refondation richirienne*, op. cit., p. 219.

La phénoménologie richirienne poursuit ce mouvement d'auto-explicitation. Dans la filiation de Fichte, elle s'attache à *rendre les conditions transcendantales transparentes à elles-mêmes*, à exhiber le transcendantal lui-même en procédant à la clarification de la méthode phénoménologique. Elle applique les opérations de l'idéalisme transcendantal classique à la phénoménologie pour conduire celle-ci à revoir la façon dont elle appréhende son objet. Phénoménologie et idéalisme transcendantal s'alimentent alors l'un l'autre. La phénoménologie rappelle à l'idéalisme transcendantal que la pensée est toujours déjà aux prises avec le concret, liée et engagée en celui-ci ; l'idéalisme transcendantal apprend réciproquement à la phénoménologie que ce concret n'est pas si aisément saisissable. Il se rencontre plutôt comme quelque chose sur quoi la pensée n'a d'abord pas de prise, et dont elle comprend la concrétude en réfléchissant cette absence de prise. Comme le rappelle Robert Alexander, pour Richir, le « (...) paradoxe suprême de l'œuvre fichtéenne (...) est que c'est du sein même (...) de l'impossibilité « de poursuivre sa démarche » à traquer toujours plus loin le fondement ultime (...) que jaillit la possibilité du savoir et du savoir du savoir.<sup>13</sup> »

Le transcendantal est ainsi toujours à la fois *rencontré* et *suscité* par la pensée. La philosophie transcendantale *rencontre* bien quelque chose. Elle constitue certes ce qu'elle rencontre comme son objet, mais celui-ci se manifeste à elle comme une forme de résistance sur la base de laquelle seulement elle se développe. Aussi loin que la pensée régresse, elle ne peut faire abstraction de son autre parce qu'elle n'est rien sans lui. La réflexivité ne fait que produire la forme épurée d'un irréductible enchevêtrement et conduit d'elle-même au phénoménologique. L'élaboration spéculative qu'elle propose de ses propres limites n'efface pas la nécessité originelle d'inscrire l'altérité au sein de son déploiement. Richir fait en effet de la thématique fichtéenne de l'*Anstoss*, du choc par lequel le Moi est éveillé au non-Moi et à sa propre activité,<sup>14</sup> un point nodal de la pensée spéculative qui découvrirait par là la forme transcendantale épurée de la facticité. Avec l'*Anstoss*, Fichte donne par avance le point de rencontre de l'idéalisme et de la phénoménologie, et ouvre le lieu originnaire du phénoménologique.

Précisons encore que l'usage que fait Richir du terme de phénoménologique est double. Dans son orientation spéculative, la phénoménologie richirienne cherche à déterminer le lieu de ce qu'elle nomme le phénoménologique. Elle interroge ses propres conditions de possibilité et entend comprendre le phénoménologique comme le préalable qui conditionne son exercice comme discipline. Ce dégagement permet alors de ressaisir l'élément du phénoménologique comme un champ d'investigation. La phénoménologie richirienne s'amorce comme philosophie spéculative en quête de ses concepts fondamentaux, et se poursuit en phénoménologie pratique traduisant ce qu'on peut appeler sa structure transcendantale pure en structure transcendantale phénoménologique. De la caractérisation du phénoménologique, elle passe à la compréhension de sa concrétude. Le phénoménologique est ainsi autant le terrain de la phénoménologie que ce qui fait qu'une dimension de ce

<sup>13</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 175, cité par Robert Alexander, *La refondation richirienne*, op. cit., p. 224.

<sup>14</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 175, cité par Robert Alexander, *La refondation richirienne*, op. cit., p. 224.



terrain se dérobe à toute prise, à toute saisie, et ne peut être appréhendée qu'en son *bouger*.<sup>15</sup>

## § 2. Les deux axes de la phénoménologie richirienne

La philosophie de Marc Richir se déploie selon deux grandes orientations.

1. En premier lieu, contre Husserl, elle met en cause le privilège du *positionnel*, de l'intentionnalité perceptive qui, comme donation « en chair et en os » de son objet, constitue la clef de voûte d'une théorie de la connaissance. Ce faisant, Richir développe une analyse du concept de phénomène, dont l'essence n'est pas d'être un simple « phénomène de », une voie d'accès pour un réel dont la forme est plus ou moins présupposée et auquel le phénomène est d'emblée posé comme homogène. Richir postule au contraire que tout donné doit être pensé comme *le produit d'une genèse*. La phénoménalité n'ayant aucune raison, *a priori*, de donner accès au monde tel qu'il nous apparaît, il s'agit de comprendre par quels processus internes le phénomène en vient à se complexifier et se déterminer jusqu'à ce qu'à ce qu'un système de faits, d'objets, d'événements se profile à travers lui :

*(...) si nous ne parlons plus comme Husserl d'Ur-stiftung, c'est que précisément, le « moment » propre d'origine est introuvable, parce que la Stiftung l'est toujours à la fin de potentialités et qu'elle est originairement potentielle avant que « quelqu'un » ne s'y engage en l'effectuant dans ce qui n'est d'abord Ur-Stiftung que par là.*<sup>16</sup>

On ne peut en aucune manière postuler de structure logico-éidétique comme habitant originairement les phénomènes. Le logico-éidétique n'est qu'une *strate*, qui n'épuise en rien la pluralité du phénoménologique et ne peut en aucune façon imposer sa forme aux autres strates.

2. *Le second axe* de la phénoménologie richirienne est alors de situer précisément la place et le sens d'une éidétique, et de comprendre les processus qui la sous-tendent. Si on ne peut considérer comme un donné originel la structuration logico-éidétique des vécus, il n'en reste pas moins que le donné est lisible grâce à des formes qui en ordonnent la manifestation. L'éidétique est effective, bien qu'elle ne soit pas originaire. Elle s'enracine dans ce que Merleau-Ponty décrit comme champ d'une proto-éidétique sauvage, et que Richir s'attache à préciser.

<sup>15</sup> Notre Partie VII consacrée aux concepts transcendants purs de la phénoménologie richirienne éclaircira cette question. Signalons dès maintenant que nous distinguons le transcendantal-pur du transcendantal-phénoménologique. D'un point de vue transcendantal-pur, le réel est multiplicité, mobilité, impensabilité. Cette impensabilité, dans l'expérience elle-même, se donne selon des ordres, des schèmes, des figures, dont nous faisons l'objet du transcendantal-phénoménologique.

<sup>16</sup> Marc Richir, « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », dans *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, E. Escoubas et B. Waldenfels (éds), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 107 (p. 103–128).

Le champ phénoménologique n'est pas amorphe, mais toujours déjà parcouru de lignes de résistances et de tensions, de rythmes propres, traversé de concrétudes qui s'y différencient. Celles-ci sont amenées à se grouper et se complexifier pour former les différents niveaux de structuration du champ. Elles s'avèrent ainsi particulièrement labiles et fuyantes, et exigent pour être exprimées la mise au point d'une terminologie spécifique. Selon Alexander Schnell,

*En vertu d'un « bouger », de « vibrations » et d'« oscillations » qui ne se laissent nullement enfermer dans une « histoire de l'être » unilatérale et finalement douteuse – bien qu'il y ait incontestablement une évolution historique dans la philosophie contemporaine –, la « chose » à penser s'est de plus en plus avérée inachevée (et ce, par principe), hétérogène à toute forme de système (celui-ci fût-il « ouvert », comme chez Husserl et Fink) et fragile et réticente quant à la possibilité de se laisser dire et exprimer dans la langue philosophique.<sup>17</sup>*

Loin de restreindre la question du sens à la question du sens *déterminé* d'une chose ou d'une signification stable et fixe indéfiniment répérable, Richir met l'accent sur les « processus », « opérations », « effectuations<sup>18</sup> » qui se déroulent de façon anonyme au sein du champ phénoménologique.<sup>19</sup>

Ces deux axes se traduisent par la création de *concepts opératoires*<sup>20</sup> nouveaux, mais aussi par la possibilité de traiter phénoménologiquement des thèmes qui paraissaient rebelles à toute appréhension rigoureuse, comme le rêve.

### § 3. Les trois moments de la pensée richirienne

Notre présentation est de caractère thématique : nous prélevons sur le corpus richirien un certain nombre de grands blocs que nous détaillons quitte à recroiser, par plusieurs chemins différents, les points nodaux de son œuvre. Pour faciliter l'accès à des concepts souvent abstraits, nous n'hésiterons pas à reprendre à plusieurs reprises certaines explications, en particulier lorsque l'inscription des concepts dans différents contextes problématiques permet d'en mieux saisir le sens et

<sup>17</sup> A. Schnell, *Le sens se faisant*, op.cit., p. 24.

<sup>18</sup> A. Schnell, *ibid.*, p. 24.

<sup>19</sup> Cf. M. Richir, « La grande nouveauté de la pensée heideggerienne de l'*Ereignis* réside pour nous dans le fait que (...) ce qui constitue pour Heidegger (comme pour Husserl) le phénomène par excellence (...) à savoir le temps originaire (...) n'est plus simplement l'horizon transcendantal de monde en lequel ek-siste *a priori* le *Dasein* (...). Il n'est plus tout simplement la condition de possibilité *a priori* du langage, mais il se déploie, dans et à même l'*Ereignis* où a lieu tout *phénomène* de langage (...) », *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1990, p. 241.

<sup>20</sup> Fink distingue les concepts *thématiques* des concepts *opératoires*. Un concept thématique est pris explicitement comme thème et développé comme tel, alors qu'un concept opératoire est opérationnel dans l'analyse sans que le phénoménologue n'en développe une théorie formelle. Cf. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », *Husserl*, Cahiers de Royaumont – Philosophie n° III, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959, p. 214–241.

l'inter-connexion. L'exposition de l'œuvre de Richir, recherche active en transformation permanente, appelle en effet une certaine forme de redondance.

On peut séparer cette œuvre en trois périodes, cependant inscrites dans une continuité profonde.<sup>21</sup>

1. Le premier moment est essentiellement *métaphysique* : Richir y poursuit (et réforme) la problématique heideggérienne d'un dépassement des concepts de la métaphysique classique. Il entend en quelque sorte relancer d'une autre manière le « pas au-delà » de l'*Ereignis*. L'horizon d'ensemble de ces recherches est bien posé dans les premiers chapitres d'*Au-delà du renversement copernicien*. Richir développe, à partir des concepts de distorsion originaire, de logo-logique, une « onto-métaphysique » (pour reprendre le terme de Robert Alexander<sup>22</sup>) articulée à l'idée d'une *réflexivité originaire* de l'apparaître. Il sera fait mention des résultats de ce moment dans notre I, A et notre VI, B, mais ces premiers travaux ne constituent pas le cœur de notre enquête.
2. La seconde période de la pensée richirienne développe une *proto-phénoménologie* inspirée des réflexions de Merleau-Ponty. Selon Robert Alexander, les *Recherches Phénoménologiques* constituent l'acte de la fondation de la phénoménologie transcendante richirienne et des ambitions « (...) d'en faire une philosophie première inscrite dans une métaphysique, certes d'un nouveau genre<sup>23</sup> ». Celle-ci est poursuivie avec les sommes que sont *Phénomènes*, *Temps et Êtres* et *Phénoménologie et institution symbolique*. En particulier, les concepts de *Wesen* et d'essences sauvages, sont précisés lors de cette période dont nous ferons mention dans nos parties I, II.
3. La troisième enfin<sup>24</sup> se manifeste d'abord par une mise en ordre décisive à travers l'adoption d'une perspective *architectonique*. Ce moment de l'œuvre richirienne est caractérisé par l'emploi plus souligné de concepts husserliens comme les *synthèses passives* ou la *phantasia*. Richir y met en œuvre des descriptions plus concrètes (avec, en particulier, la mise au point d'une phénoménologie du *sens-se-faisant*) et envisage, à partir de *Phénoménologie en esquisses*, une véritable *refondation* de la méthode phénoménologique et de ses concepts. Notre ouvrage est principalement consacré aux apports de cette période.

<sup>21</sup> Ce que s'attache à montrer Robert Alexander dans sa thèse (*La refondation richirienne*, *op. cit.*). Celui-ci fait par ailleurs, comme l'indique Alexander Schnell (*Le sens se faisant*, *op. cit.*, p. 24) « (...) la distinction entre la « refonte » (première étape qui consiste en une « fusion » de concepts hérités de projets philosophiques antérieurs) et la « refondation » de la phénoménologie (qui correspond à la réalisation effective, et positive, de la réforme richirienne de la phénoménologie transcendante) ».

<sup>22</sup> R. Alexander, *ibid.*

<sup>23</sup> R. Alexander, *ibid.*, p. 283.

<sup>24</sup> On peut la faire commencer dès les *Méditations Phénoménologiques* (qui exploitent le concept de synthèses passives), mais c'est avec *Phénoménologie en esquisses* que cette volonté s'affirme effectivement.

Ajoutons que dans l'œuvre de Richir, la terminologie n'est jamais fixée une fois pour toutes, et certains choix peuvent être amenés à être révisés ultérieurement.<sup>25</sup> Si les tendances et orientations qui la guident restent stables, les rencontres de l'enquête peuvent amener l'auteur à faire droit à des thèmes qu'il évitait d'abord (c'est, on le verra en V, B, §2, et en VII, B, §3, le cas du *soi*).

La phénoménologie de Marc Richir se développe aussi en dialogue avec la tradition dont elle tire nombre de ses outils des concepts.<sup>26</sup> Elle réinvestit des figures issues de l'histoire de la philosophie en montrant comment celles-ci peuvent aussi fournir des concepts opératoires à la recherche phénoménologique.<sup>27</sup> Les concepts de la tradition portent la trace de l'expérience phénoménologique et peuvent être retraduits dans la langue phénoménologique.

## § 4. Les grandes étapes de notre présentation

Nous entendons inscrire Richir dans un espace de dialogue pour faire voir la pertinence historique de sa démarche et montrer en quoi il propose effectivement une construction cohérente et consistante, capable de répondre à un ensemble de questions posées à la phénoménologie depuis ses commencements. Nous entendons ainsi toujours expliquer « pourquoi Richir fait ce qu'il fait », et éclaircir les nécessités rencontrées et affrontées dans ses orientations problématiques.

Notre choix d'articuler les concepts husserliens et richiriens de façon systématique (et de façon moins systématique la pensée de Richir avec celle de Merleau-Ponty,

<sup>25</sup> Comme le note A. Schnell, « (...) il arrive fréquemment que M. Richir introduit un terme (par exemple le schématisme, l'institution, la temporalisation en langage, la *phantasia*, le sublime, etc.) dans le contexte d'une analyse bien précise et qu'ultérieurement (parfois plusieurs années après), il reprend ce même terme dans un contexte élargi, voire modifié, et ce, en l'intégrant pleinement dans ses propres élaborations, c'est-à-dire en procédant à une « refonte » (...) », *Le sens se faisant*, op. cit., p. 8 (note).

<sup>26</sup> On pourra rapprocher la démarche richirienne de la démarche de Jacques Garelli : « (...) sur des registres différents et en fonction de problèmes spécifiques, qui leur sont propres, la pensée platonicienne de la *chôra* comme le schématisme transcendantal de Kant font signe, selon l'originalité de leurs propres parcours, vers des zones d'obscurité originaire, d'où émergent les formes du devenir et la genèse créatrice de sens. », J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique. De la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 459.

<sup>27</sup> Il y a donc là une forme d'interprétation phénoménologique de l'histoire de la philosophie qui s'oppose à celle que propose Heidegger. Pour Richir, les concepts métaphysiques ne sont pas des figures exprimant une certaine donne ou frappe thématique de l'être ; si l'économie générale des pensées exprime sans doute bien quelque chose comme des « présupposés épochoaux », si la façon dont la pensée se comprend, se reçoit, s'interprète et se replace dans les concepts courants de son temps est bien tributaire de l'institution symbolique, il n'en reste pas moins qu'elle peut aussi frayer un accès à des concepts qui lui sont étrangers, opaques, qui font « trou » dans le tissu symbolique dont ils proviennent. Cela implique aussi, on le verra, de comprendre quel est précisément le rapport (de proximité et de distance) de la pensée à ce qui la nourrit au sein du champ phénoménal, de ce en quoi la pensée est toujours déjà « ouverte » à la phénoménologie.

Derrida, Levinas, Fink, Marion, Maldiney, etc.) découle de cette option.<sup>28</sup> Le choix de mettre systématiquement en parallèle les descriptions de Husserl et celles de Richir nous permettra de montrer comment, derrière la similitude parfois profonde des phénomènes décrits, se distingue l'interprétation qui en est faite.

Le parallélisme Husserl/Richir que nous annonçons n'est pas intégralement respecté. Notre première partie procède à l'exposition de concepts propres à la pensée richirienne. Celle-ci se déploie dans un environnement intellectuel auquel elle répond, en dialogue d'abord avec Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, ou Maldiney. Dans ses orientations fondamentales, elle est aussi proche de Kant et de Fichte que de Husserl. L'explicitation de ses catégories matricielles que sont le rien-que-phénomène, les schématismes phénoménologiques, l'idée de registre architectonique, nécessite ainsi d'une part un parcours plus interne, et d'autre part l'appel à des références plus diverses. Les références husserliennes mobilisées dans les parties suivantes permettent en revanche de caractériser la mise en œuvre du *programme richirien*, et de comprendre le sens du retour à Husserl que Richir prône. Il ne s'agit plus seulement alors des problèmes fondamentaux que sa philosophie pose, mais des *conditions concrètes de sa mise en œuvre*, des outils dont celle-ci se dote.

Comme phénoménologie concrète, la pensée richirienne se développe en dialogue avec Husserl dont les écrits donnent presque toujours son point de départ problématique et méthodologique à l'analyse richirienne. En réinvestissant la thématique des synthèses passives, puis celle de l'imagination et de la *phantasia*, Richir aborde les questions classiques de la phénoménologie husserlienne que sont la réduction, l'eidétique, le statut de l'idéalité, la conscience intime du temps, l'incarnation, ou encore l'intersubjectivité. Celles-ci sont réenvisagées dans un cadre élargi, à partir d'outils nouveaux, l'analyse intentionnelle étant récusée comme non-pertinente pour rendre compte d'une part considérable du champ phénoménologique. C'est en se plaçant sous la figure tutélaire de Husserl que Richir a entamé la refondation qu'il met en œuvre à partir de sa *Phénoménologie en esquisses*.<sup>29</sup> Dans « l'Avant-Propos » de cet ouvrage, Richir revendique fortement un retour à la pratique husserlienne des analyses détaillées de champs et de processus ciblés.

Le mode d'exposition que nous avons choisi permet de retrouver un certain nombre de thèmes de façon concentrique. Partant d'une présentation générale nous aborderons ensuite la question du sens comme sens-se-faisant – objet principal de la pensée richirienne, puis réinterrogerons par les *synthèses passives*, le statut des degrés de concrétion du champ phénoménologique. Nous expliciterons ensuite de *l'intérieur* le mouvement d'accrétion de ces concrétudes à travers l'étude de la *phantasia*.

<sup>28</sup> Une autre approche aurait bien sûr été possible : en témoigne l'énorme travail de Robert Alexander qui s'intéresse aux concepts et orientations génériques de l'œuvre de Richir ainsi qu'à la réflexion du mouvement d'ensemble de son œuvre. Nous présentons de notre côté Richir comme un phénoménologue transcendantal plutôt que comme l'accès à la possibilité d'une hyper ou ultra-phénoménologie, ce qui semble être la perspective de Robert Alexander.

<sup>29</sup> *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000.

L'élaboration richirienne du concept de synthèses passives offre un aperçu intéressant de la façon dont celui-ci cherche à accéder aux registres les plus archaïques du champ phénoménologique. Il n'y a cependant pas véritablement dans la reprise richirienne de cette thématique de réflexion sur les *analyses husserliennes* mais une reprise et un développement du *concept* de synthèses passives. À l'opposé, la ré-élaboration de la thématique de *l'imagination* et de la *phantasia* s'accompagne d'une étude suivie de la genèse de la pensée husserlienne, de la mise en place et du rôle de cette thématique dans l'économie générale de sa systématique. Cet arrière-plan historique renforce les analyses richiriennes consacrées à cette question, qui se présentent à ce titre comme une véritable reprise des gestes instigateurs de la méthode phénoméno-logique au contact des obstacles et débats qui ont structuré sa mise en place.

L'analyse des structures de la temporalité, complétée par celles de la spatialité qui mettra une touche finale à notre parcours en questionnant le statut de l'extériorité, nous permettra alors de rassembler les conclusions des précédentes descriptions en un *cadre unifié*. À l'issue de cette présentation, nous proposons, de manière recapitulative, une *nouvelle* analyse transcendantale de la phénoménologie richirienne en envisageant le rapport qui se noue entre ses concepts opératoires, sa méthode, son appréhension du *faire phénoménologique*, et en nous interrogeant du même coup rétrospectivement sur ses conditions de possibilité. Cette dernière partie, consacrée spécifiquement au *faire phénoménologique richirien*, indépendamment de toute référence à Husserl, nous permet pour finir d'exposer l'*idée* de phéménologie telle que Richir l'élabore.

# La phénoménologie *Nova Methodo*

*Dans cette Partie, nous présentons les concepts qui constituent l'armature transcendante de la pensée de Richir et configurent le cadre dans lequel celle-ci s'élabore. Richir développe une pensée transcendante du phénomène, nourrie par la théorie fichtéenne de l'image, qu'il redéploie sur son versant phénoménologique en élaborant ce qu'il nomme le rien-que-phénomène. Il s'agit d'envisager la phénoménalisation sans la lier à aucune forme pré-donnée, comme origine de sa propre structure. Cette genèse est thématisée en discussion avec la problématique merleau-pontienne de l'originare éclaté, avec le concept derridien d'archi-écriture, avec la pensée des rythmes de Maldiney. Les outils phénoménologiques doivent également être refondus à la lumière de cette réélaboration du concept de phénomène : la réduction husserlienne est élargie en réduction hyperbolique (d'inspiration cartésienne) et complexifiée en réduction architectonique (d'inspiration kantienne).*

Pour résumer le point de départ de la démarche richirienne, on peut dire, avec Alexander Schnell, que celle-ci conteste la superposition, que postulerait Husserl, de la *réduction eidétique* et de la *réduction transcendante*. Certes, nous rencontrons des structures que notre réflexion interprète comme des essences. Celles-ci ne peuvent cependant être présupposées comme un donné originaire. Elles doivent être considérées comme le fruit d'une genèse spécifique ne pouvant se limiter à un processus d'*idéalisation* de couches infrastructurelles dotées d'une pré-structuration qu'une telle conversion explicite et accomplit.

La genèse, en d'autres termes, doit être complexifiée. L'*eidétique* ne peut plus en être l'axe principal. La compréhension de l'ensemble des formations de sens et de leurs rapports réciproques ne doit plus être envisagée à partir de la structure centrale d'un ego conçu sur le modèle mathématique du *groupe formel*. Chez Husserl en effet, la perspective transcendante se double d'un modèle de variation de paramètres inspiré de la pratique mathématicienne, qu'on peut, comme le suggère à plusieurs reprises J. English, en particulier rapprocher de la méthode de F. Klein dans le *Programme d'Erlangen*, et plus généralement à un certain type de structures mathématiques qu'on peut désigner comme *structures algébriques*. Cette genèse *nova methodo* implique la mise au point de concepts opératoires nouveaux.

## A. Le Rien et le Phénomène

### §1. *Le phénomène comme apparence dans l'apparence*

#### a. Le simulacre ontologique

Richir développe pour commencer le concept de *simulacre ontologique* pour donner sens à la structure déterminée de l'apparaître tout en la secondarisant, et en particulier, en secondarisant l'horizon ontologique sous lequel s'effectuerait la phénoménalisation.

Sur un mode très proche de la théorie fichtéenne de *l'image réfléchie*,<sup>1</sup> le simulacre ontologique est une figuration de l'être comme horizon. Elle vise à dériver la problématique ontologique, qu'il ne faut plus considérer comme originaire. L'être n'est pas l'horizon fondamental de la phénoménalisation ; ce sont les structures spéculaires de la phénoménalisation qui suscitent cet horizon. C'est la phénoménalisation qui fait paraître le phénomène *comme* phénomène d'autre chose et l'ancrer dans ce qui apparaît en lui. La détermination n'appartient pas en-elle-même à l'apparaissant : celui-ci se donne sous une forme déterminée par une structure figurative, que Richir appelle simulacre.

Les totalités auxquelles Husserl subordonne la pratique phénoménologique doivent ainsi être comprises comme perspectives suscitées au sein du phénomène. L'apparition d'un livre rouge posé sur le bureau, par exemple, n'est pas, sous cette forme, originaire. Un processus de phénoménalisation rapporte les lambeaux rougeoyants qui clignotent et s'évanouissent à un objet unitaire qui se donne comme les portant. La nouveauté, dans cette analyse, n'est pas la génétisation comme telle, mais *le fait de la faire porter sur la structure ontologique de l'apparition*. Richir décrit la génétisation de la structure ontologique de l'objet porteur de déterminations comme structure de simulacre, et place ainsi l'activité imaginante au cœur de la révélation du réel. La détermination n'est qu'un faisceau sous lequel le phénomène se représente et ne doit pas être considérée comme intrinsèque à la phénoménalisation.

Il faut souligner que la structure du simulacre ontologique est générique et ne concerne pas seulement la phénoménalisation des objets. La phénoménalisation d'une forme-monde est tout autant concernée par elle. Richir entend en effet repenser

---

<sup>1</sup>La conception fichtéenne de l'image réfléchie peut être expliquée en contraste avec la pensée hégélienne de l'expérience, plus connue. Le premier moment de la *Phénoménologie de l'esprit* est en effet la certitude sensible (mur ou ombre) qui est à la fois l'objet le plus immédiat et le plus abstrait de la conscience, car la vérité qui lui correspond est vide et sans contenu sinon formel (cette chose est). Il faut en effet que la conscience perde sa certitude pour la vérifier et l'expérimenter en son contenu. La théorie fichtéenne relève d'une semblable structure : le rapport immédiat à la chose n'est qu'image, représentation qui ne se distingue pas de ce qu'elle représente. Cette relation imaginante doit ainsi se réfléchir pour se saisir dans sa relation transitive à son objet – pour se saisir comme « image de ». Pour Fichte, cette réflexion doit encore être redoublée pour que soit fondée la réflexivité qui articule l'image comme « image de » sur la *réflexibilité* essentielle de l'expérience. Sur le concept de réflexibilité, cf. notre I, A, §, c.



la mise en place de la structure de fondation ou de principalité en tant que telle, en la comprenant comme structure de simulacre. Autrement dit, plus encore que la méréologie husserlienne, c'est l'ontologie phénoménologique de Heidegger que Richir entend ici contester.

## b. Réversibilité

Ce sont les processus génétiques qui sont placés par Richir en position originelle. Ils doivent être compris en eux-mêmes, selon leur mouvement et leurs structures. Celles-ci peuvent être éclaircies en référence à deux élaborations philosophiques auxquelles Richir emprunte ses orientations premières.

On peut en premier lieu mettre en rapport les intuitions phénoménologiques fondatrices de Richir avec la thématique merleau-pontyenne de la *réversibilité* et du *chiasme*. Le projet de phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty se prolonge on le sait par une ontologie de la chair, dont les modalités intéressent particulièrement Richir dans ses premiers travaux. Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty se donne pour but d'établir une « préhistoire » du sujet et de l'objet pour comprendre les processus qui sous-tendent à leur « bifurcation<sup>2</sup> ». La chair désigne ainsi la masse pré-subjective et pré-objective de ce qui n'est pas encore corps et monde, mais sur fond de quoi ces dimensions émergent en se ségréguant.

Pour comprendre les modalités de cette constitution, Merleau-Ponty élargit la question de la réversibilité du sentir et du sentant dont Husserl interrogeait déjà le caractère énigmatique. Lorsque mes deux mains se touchent, chacune est à la fois touchante et touchée, sentante et sentie. Chaque main est touchée/touchante. Cette réversibilité du toucher est généralisée par Merleau-Ponty à l'ensemble de la problématique de la perception: le senti est sensible, le voyant visible, le touché touchable... Le concept de chair décrit dès lors cette co-appartenance du sentant et du sentir et leur réversibilité appréhendée dans un irréductible entrelacs. Ainsi, écrit Merleau-Ponty, « (...) mon corps, comme chose visible, est contenue dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce spectacle, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre.<sup>3</sup> » Corps et monde se phénoménalisent par enroulement sur soi-même de la chair: le sensible se scinde en sentant et senti, éclate et se phénoménalise par éclatement, déhiscence de sa propre masse. Au sein de cette division insiste alors la question de l'indivision.

La structure de cet enroulement sur soi est appréhendée par Merleau-Ponty à travers différentes métaphores: feuillets, plissements, etc... La métaphore du plissement paraît la plus appropriée, parce qu'elle présuppose une indivision originelle, bien qu'infigurable, et appréhende les moments du sentir et du sentant comme des dimensions incompréhensibles hors de la structure globale. C'est précisément cette *structure globale de réversibilité* que Richir interroge dans les premiers moments de

---

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 160.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 182.

son œuvre et qu'il entend conduire au-delà, ou en deçà, de la problématique merleau-pontyenne de la chair, en ne cherchant plus à la penser sur une base ontologique, mais du point de vue transcendante de la structure même, comme *structure phénoménologique transcendante de réversibilité*.

C'est de l'écart, du point de rebroussement de la réversibilité, que Richir part de son côté.<sup>4</sup> Comme également Lacan, Richir privilégie « (...) la disjonction que présuppose le contact (...) Car le point ou le lieu de la séparation est aussi le point où se croisent les deux segments du chiasme (...)»<sup>5</sup> La réversibilité n'est plus réversibilité d'une chair: elle est réversibilité transcendante, structure transcendante première de réversibilité dont il faut partir pour construire la problématique de la chair. Dès lors, la dimension imaginante devient cruciale dans ce processus. Le processus d'implosion et de déhiscence de la chair doit être compris comme processus d'auto-réflexion imaginante. Pour être conduite à son terme, cette problématique nécessite une théorie de l'image et de la réflexivité suffisamment puissante pour être placée en position d'origine. Richir entend en effet exposer à son terme la structure problématique de la réversibilité, en exposer la forme transcendante. C'est alors chez Fichte qu'il trouve les éléments lui permettant de formuler une telle pensée.<sup>6</sup>

### c. Réflexibilité

Au creux de sa pensée de l'image en effet, Fichte, dans son débat avec Schelling,<sup>7</sup> pousse à sa quintessence la pensée de la réflexivité. La réflexivité est outrepassée par Fichte en *réflexibilité*.<sup>8</sup> La réflexibilité désigne non plus l'acte ou le mouvement réflexif, mais le fait que la réflexivité soit possible, ou encore la structure qui

---

<sup>4</sup> Précisons, sans insister sur ce point traité en détail par R. Alexander dans *La phénoménologie richirienne* (*op.cit.*) que le déplacement de la problématique merleau-pontyenne opéré par Richir doit beaucoup au concept derridien de différance. Par une méditation sur le différance, Richir conçoit la phénoménalisation comme « enroulement d'un rien », place le rien, l'écart, à l'origine de la phénoménalisation. Précisons aussi – nous y revenons dès notre I, B – que la problématique cosmologique de Merleau-Ponty n'est pas abandonnée par Richir, mais seulement déplacée. La chair est délestée de son pouvoir constituant, mais la masse phénoménologique ne peut pour autant être réduite. Elle n'est cependant pas par elle-même puissance de parution, puissance de s'apporter elle-même dans la parution, mais puissance d'écartement au sein de la parution, puissance de mondanéisation au sein de la phénoménalisation.

<sup>5</sup> Cf. B. Baas, *De la chose à l'objet*, *op.cit.*, p. 78, à propos de Lacan (mais cette remarque s'applique aussi bien à Richir).

<sup>6</sup> La relecture de la pensée merleau-pontyenne dans un horizon fichtéen apparaît comme une des problématiques les plus novatrices de la phénoménologie contemporaine. Nous renvoyons à ce sujet à la thèse, actuellement en cours, de R. Peritore, *L'apparaître et le soi. Transcendance de l'image et subjectivation chez Merleau-Ponty. Éléments pour une esthétique phénoménologique*, à l'université Paris IV-Sorbonne. Celle-ci fera certainement date dans les études merleau-pontyennes et dans les conceptions phénoménologiques de l'image.

<sup>7</sup> Cf. sur ce point A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2009. L'ouvrage est tout entier consacré à ce débat.

<sup>8</sup> Dans la *Wissenschaftslehre* de 1813.

sous-tend la réflexibilité. Cette structure est celle de la « forme soi » que conçoit Fichte<sup>9</sup> comme forme problématique pure de la réflexivité. Comme le note Alexandre Schnell en effet, pour Fichte, le soi n'est pas une substance ni un contenu, mais une forme « *Sich-Form* » (« forme-soi » ou « forme-se »):

*Le point décisif de cet enseignement est que le principe du savoir n'est pas un « Moi », mais la loi – a-subjective – de l'auto-réflexion. La philosophie de la réflexion arrive ici à son point culminant – en abandonnant complètement l'idée de la réflexion comme simple retour réflexif sur un Moi pré-existant. Le soi, plus exactement : le « se » n'étant que la loi du se-réfléchir, a-subjective et anobjective. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que Fichte le considère comme « pur » ou comme « ab-solu ».*<sup>10</sup>

Cette forme transcendantale est interprétée par Richir comme la structure profonde de la phénoménalisation – du phénomène en tant que tel, indépendamment de tout rapport à ce qui se phénoménaliserait en lui. Elle est en d'autres termes impliquée dans la concrétude mouvante du champ phénoménologique qu'elle habite comme la structure fondamentale des processus qui y prennent place.

Désintriquant le phénomène de tout rapport à une structure-sujet pour revenir à une phénoménalisation envisagée comme telle, dans sa dimension nue, archaïque, Richir affirme ainsi que « (...) la phénoménalisation est pensable à partir de rien, à partir de ce rien qui se localise en être et se délocalise en non-être d'un seul et même mouvement<sup>11</sup> ». La phénoménologie est « (...) immanente à l'apparence elle-même (...)»<sup>12</sup>. La logique même de la phénoménalité ne peut être pensée sous le modèle de la phénoménalisation de quelque chose de déterminé, car ce modèle implique un nouage complexe au sein de la phénoménalité.

#### d. L'idée de phénomène

L'idée de phénomène n'implique ainsi rien d'autre que (1) le fait que l'apparaître n'est pas coïncidant et identique à lui-même, et (2) qu'il ne faut pas d'abord le penser comme se donnant comme apparaître de quelque chose, mais dans son immédiateté

<sup>9</sup>Ce que souligne bien Alexander Schnell « (...) cette « réflexivité sans ipséité » pourrait avec profit être rapprochée, dans la doctrine fichtéenne de l'image, de ce que Fichte lui-même appelle la « réflexibilité » », *Le sens se faisant, op.cit.*, p. 60. Cf. aussi « Le « transcendantal » dans la phénoménologie », dans K. Novotny, A. Schnell, L.Tengelyi (éds), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Prague, Filosofia, 2011, p. 169–189.

<sup>10</sup>Alexander Schnell, *Le sens se faisant, op.cit.*, p. 114. Schnell renvoie à ce sujet à l'étude de J.-C. Goddard « 1804–1805. La déssubjectivation du transcendantal », dans J.G. Fichte, 1804–1805. *Lumière et existence*, A. Schnell (coord.), *Archives de Philosophie*, vol. 72 (2009), cahier n° 3, juillet-septembre. Comme le signale Schnell le terme « *Sich-Form* » apparaît dans la *Doctrine de la Science de 1812*, p. 423–441. En effet, explique-celui-ci, la version du texte des *Sämtliche Werke* (édités par le fils de Fichte) comporte l'expression erronée de « *Ich-Form* » au lieu de la « *Sich-Form* » que les éditeurs de la *Gesamtausgabe* (volume II, 13) ont rectifiée.

<sup>11</sup>M. Richir, *ARC, op.cit.*, p. 51, cité par Robert Alexander, *La phénoménologie richirienne, op.cit.*, p. 190.

<sup>12</sup>M. Richir, *ibid.*, p. 79.

phantasmatique au sein de laquelle se creuseront génétiquement les modes de phénoménalisation plus complexes qui mettent en jeu la réalité comme question à travers le phénomène. La phénoménalisation n'est phénoménalisation pour personne: la forme phénomène n'implique pas la forme d'un sujet, elle doit originellement être pensée comme anonyme, même si la forme réflexive « anticipe » la forme subjective. C'est seulement au sein de cette phénoménalisation que la phénoménologie délimitera les traits d'une anthropologie phénoménologique, étant entendu que celle-ci ne prendra elle-même sens que sur fond de la sauvagerie intrinsèque à toute phénoménalisation comme telle.

Le problème que rencontre la pensée de la phénoménalisation de Richir est alors triple: d'abord établir une pensée du *phénomène* en tant que tel, ensuite élaborer une pensée de la *réduction* ; enfin de concevoir une *pratique* de cette réduction.

## § 2. Du phénomène au rien-que-phénomène

Si le phénomène tel qu'il paraît ne peut qu'être phénomène-de-monde, il faut alors saisir le statut et la concrétude au niveau où le phénomène ne peut plus être phénoménalisation d'un apparaissant individué. L'originalité de l'approche richirienne réside précisément dans cette façon de remonter en deçà de la structure-monde pour en dégager les ingrédients constitutifs. Pour procéder à cette décomposition (et par là, comprendre la genèse du phénomène-de-monde), le phénomène doit être conçu comme « rien que phénomène ».

### a. Le phénomène chez Husserl

Une des meilleures introductions à la conception husserlienne du phénomène est *L'appendice de la Recherche Logique VI*. Husserl y explique que le phénomène tel qu'il le conçoit n'est pas une partie d'un tout plus vaste mais une certaine façon de considérer les vécus de conscience, quelle que soit leur nature, en lien à la donation d'un contenu se manifestant à travers eux.<sup>13</sup> En prenant le point de vue du phénomène, la phénoménologie rompt *de facto* avec la dimension empirique des contenus qu'elle envisage, le point de vue du phénomène n'étant pas autre que chose que la constitution du vécu comme phénomène par l'analyse.

*Si l'on tient compte de ce que toutes les espèces de vécus (parmi lesquels également les vécus de l'intuition externe, dont les objets s'appellent alors, de leur côté, phénomènes extérieurs) peuvent aussi devenir les objets d'intuitions réflexives, internes, on appellera alors « phénomènes » tous les vécus dans l'unité des vécus d'un moi : la phénoménologie signifie, par suite, la théorie (Lehre) des vécus en général, y compris toutes les données,*

<sup>13</sup> Ce développement a été traduit pour être intégré à notre article: « The Phenomenon and the Transcendental. Jean-Luc Marion, Marc Richir and the issue of phenomenization », *Continental Philosophy Review*, Volume 45, Issue 3, p. 381–402

*non seulement réelles, mais aussi intentionnelles que l'on peut déceler avec évidence dans les vécus. La phénoménologie pure est alors la théorie de l'essence (Wesenslehre) pure des « phénomènes purs », ceux de la « conscience pure » d'un « moi pur », autrement dit, elle ne se place pas sur le terrain, donné par une aperception transcendantale, de la nature physique et animale, donc psychophysique, elle n'effectue aucune espèce d'acte positionnel empirique ni se rapportant à des objets transcendants à la conscience.<sup>14</sup>*

Husserl donne alors une série d'indications intéressantes sur les difficultés de définir le phénomène et sur les équivoques<sup>15</sup> du mot de phénomène qui permettent de qualifier de phénomènes les objets et les qualités phénoménales, mais aussi les vécus constituant l'acte qui les fait apparaître. Husserl distingue les modalités de manifestation du phénomène de ce qui chaque fois apparaît en son sein. De cette façon, la distinction de l'évident et du non-évident n'est plus pour lui équivalente à celle de l'interne et de l'externe. Est évidente, écrit Husserl, toute perception dont la saisie de l'objet visé n'est pas ou plus susceptible d'être révisée par d'autres perceptions. La distinction de l'évident et du non-évident n'établit donc aucune différence entre les étants, mais seulement entre les phénomènes.<sup>16</sup>

La différence, explique Husserl, est méthodologique ; il faut distinguer le vécu en tant qu'il est donateur, en tant qu'ingrédient d'un acte intentionnel, et le vécu en tant qu'objet d'une réflexion interne à un acte intentionnel. Le vécu est ainsi

<sup>14</sup> E. Husserl, *RL VI*, « Appendice », p. 283–284.

<sup>15</sup> E. Husserl, *RL VI*, Appendice, « Perception externe et perception interne, Phénomènes physiques et phénomènes psychiques, 5 », p. 281–282, « Le terme de phénomène se rapporte de préférence aux actes de représentation intuitive, donc d'une part aux actes de la perception, et d'autre part, aux actes de la présentification (*Vergegenwärtigung*) (...) ». On entend par phénomène 1) le vécu concret de l'intuition, qui dans ce cas coïncide avec ce que Husserl a défini (*RL VI*, § 26, p.115) comme représentation représentative 2) à tort selon Husserl on appelle aussi phénomène les composantes réelles du phénomène au premier sens, celui de l'acte d'apparaître ou de l'acte d'intuition.

<sup>16</sup> E. Husserl, « Il est absolument certain que les couples de concepts de perception interne et de perception externe, de perception évidente et de perception non évidente, ne peuvent coïncider. Le premier couple est déterminé par les concepts du physique et du psychique, de quelque manière qu'on les distingue ; le second exprime l'(...)opposition entre perception (ou intuition au sens le plus étroit du mot) *adéquate* dont l'intention percevante est orientée exclusivement sur un contenu qui lui est réellement présent, et la perception *inadéquate*, simplement présomptive (*vermeintlich*), dont l'intention ne trouve pas son remplissement dans le contenu présent mais constitue bien plutôt à travers lui, en tant qu'elle ne cesse d'être unilatérale et présomptive (*präsumptiv*), un être transcendant donné « en personne ». Dans le premier cas, le *contenu* senti est en même temps *l'objet* de la perception. Le contenu ne signifie rien d'autre, il ne renvoie qu'à lui-même. Dans le second cas, le contenu et l'objet se séparent (...). C'est dans cette division que réside, du point de vue de la théorie de la connaissance, l'essence de la différence que l'on a cherchée entre la perception interne et la perception externe », *RL VI*, « Appendice », p. 287–288. Certes, concède-t-il, si on entend par phénomènes psychiques les composantes réelles de notre conscience, les vécus eux-mêmes, et si on entend par perceptions internes des perceptions adéquates dont l'intention trouve un remplissement immanent dans les vécus correspondants, alors « l'extension de la *perception interne coïncide* sans doute avec celle de la perception *adéquate* ». Mais il faut bien noter qu'« (...) à la sphère des vécus en général appartient aussi l'ensemble des contenus sensoriels, les sensations » et que d'un autre côté les perceptions « non internes » ne coïncident pas avec les perceptions externes, mais avec « (...) l'extension beaucoup plus large des perceptions *transcendantes, inadéquates* », *ibid.*, p. 289.

structurellement part d'un phénomène, quel que soit ce qui apparaît au sein de ce phénomène. Lorsque je porte mon attention sur mon propre vécu, celui-ci est bien, d'un certain point de vue, à la fois donné et donateur, il est à la fois ce qui est perçu et ce qui perçoit. En ce sens, l'acte qui le vise constitue bien une perception adéquate.

D'un autre côté cependant, le visant et le visé n'en diffèrent pas moins de par leur mode d'apparition ; je considère bien, en effet le vécu lui-même qui m'apparaît en tant qu'il est mon vécu, en tant que c'est précisément lui que je vise à travers mon acte.<sup>17</sup> Lorsque je vise mon vécu, il n'est précisément plus donné directement comme vécu, mais abstrait d'un contexte incluant les circonstances de sa manifestation. Je ne perçois pas, écrit Husserl le vécu de chagrin mais toujours déjà « le chagrin qui me ronge le cœur ». De cette façon, il n'y a pas dans la description phénoménologique de différence essentielle entre un vécu et un objet (entre une perception immanente et transcendante) sinon que l'un est donné une fois pour toute tandis que l'autre demeure toujours correctible. Le phénoménologue perçoit de la même façon « le chagrin qui me ronge le cœur » et « le vent qui secoue les arbres ». De cette façon, le vécu n'est pas le phénomène mais un moment abstrait (dépendant) du phénomène, qui n'y est accessible qu'au prix d'une réflexion interne. Immanent n'a de sens que comme moment d'un acte concret. Pour Husserl, « (...) *l'évidence de l'existence du phénomène psychique tout entier implique à coup sûr celle de chacune de ses parties ; mais la perception de la partie est une nouvelle perception avec une nouvelle évidence, qui n'est en aucun cas celle du phénomène tout entier.* »<sup>18</sup>

*Constituer le vécu comme phénomène ne peut passer que par un acte d'idéation spécifique*: Husserl souligne à plusieurs reprises qu'il n'y a pas de description sans idéation. Dans sa réécriture des *Recherches Logiques*, Husserl ajoute<sup>19</sup> que la description phénoménologique porte moins sur les vécus dans leur réalité que sur leur teneur idéale, c'est-à-dire eidétique. Le vécu est constitué comme phénomène à travers une *désindividualisation* ; en son caractère de phénomène, il devient irréductible à toute forme d'objectivation.

## b. Le phénomène au-delà de Husserl

La volonté de *déformaliser* la conception husserlienne du phénomène pour en extraire les principes actifs et dynamiques de la phénoménalité n'est pas neuve. La méditation heideggérienne du phénomène se place ainsi en rupture avec l'approche husserlienne, et met en exergue la phénoménalisation comme *dynamis*.

<sup>17</sup> E. Husserl, « (...) mais étant donné que, même les perceptions « adéquates » de ce genre, aperçoivent les vécus appréhendés comme étant ceux du moi-homme psychophysique les percevant (donc aussi comme appartenant au monde objectif donné), elles sont à cet égard entachées d'une inadéquation essentielle », *ibid.*, p. 289.

<sup>18</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 286 (c'est nous qui soulignons).

<sup>19</sup> E. Husserl, *RL VI, op.cit.*, p. 284.

Dans le § 7 d'*Être et Temps*, Heidegger distingue quatre significations canoniques du terme phénomène, mais en retient deux de façon privilégiée. Le phénomène désigne le « se-montrant-de-soi-même », le manifeste, ce à travers quoi l'étant (dans la terminologie de Heidegger) se manifeste comme ce qu'il est.<sup>20</sup> Il désigne tout autant la « simple apparition<sup>21</sup> ». L'apparition, dans ce deuxième sens, ne donne accès au manifeste qu'en lui faisant du même coup écran, car elle annonce quelque chose qui, en elle, « se tient en retrait<sup>22</sup> ».

Heidegger (à rebours de Husserl) opère la « déformalisation » du phénomène pour saisir le lien qui lie originellement la phénoménalité du phénomène et ce qui se manifeste en lui. Le phénomène est compris en ce qu'il ouvre l'apparaître et l'apparaître est un « rendre manifeste », dans la mesure où il est apparaître de ce qui « se montre ». Le retour aux choses mêmes ne peut selon Heidegger se contenter de décrire les phénomènes en tant que modes d'accès aux étants ; il faut aussi comprendre la façon dont le sens d'être de l'étant se met en jeu à même sa monstration, la façon (pour le dire en termes neutres) dont la réalité du réel s'atteste en lui. Pour comprendre le phénomène, il faut en effet comprendre le jeu de l'apparaissant dans l'apparition et le caractère dynamique de ce jeu. Heidegger ne vise pas autre chose, en envisageant le phénomène à l'horizon de l'être, que de le faire voir comme tel en saisissant la dynamique de sa phénoménalité.

Pour Richir, quelque chose de la phénoménalité intrinsèque des phénomènes est perdu par Husserl et tout autant par Heidegger<sup>23</sup> : cette phénoménalité comme telle se révèle dans le dépouillement le plus radical du phénomène. Le phénomène est originairement *aveugle*, sans donation de contenu, phénomène comme rien-quephénomène, clignotement, mobilité originelle. Mais ce phénomène dépouillé n'en est pas moins chargé d'une « concrétude », ou mieux, d'une « épaisseur<sup>24</sup> », mais comme tel, il ne la donne précisément pas, bien qu'elle ne cesse pourtant de l'habiter. Le sens n'est pas originairement inscrit dans le phénomène mais s'en « extrait ». Le phénomène se fait « phénomène de », se transcende puis s'efface dans ce vers quoi il se transcende par un processus qui advient en lui (plus précisément : qui advient au sein de la pluralité phénoménologique) : pour que l'expérience s'apparaisse, il doit y avoir dépli en elle – et *décollage* du phénomène par rapport à elle-même.

<sup>20</sup> Autrement dit « (...) les « phénomènes » sont donc l'ensemble complet de ce qui se tient au jour ou de ce qui peut être amené à la lumière (...) », M. Heidegger, *Être et temps*, trad. Vezin, Paris, Gallimard, p. 55. Heidegger précise alors que : « l'étant peut maintenant se montrer de soi-même en autant de manières différentes qu'il y a de moyens d'accéder à lui », *ibid.*, p. 55.

<sup>21</sup> M. Heidegger, « (...) ce qu'expriment l'un et l'autre n'a de prime abord rien à voir avec ce qu'on appelle « *Erscheinung* », apparition, ou même « *blosse Erscheinung* », pure apparition », *ibid.*, p. 57.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *ibid.*, p. 57.

<sup>23</sup> M. Richir, *Phénomènes, Temps et Etres*, *op.cit.*, p. 19.

<sup>24</sup> Marc Richir, *Le rien et son apparence*, *op.cit.* Richir parle également d'une « facticité résiduelle » « insurmontable », *ibid.*, p. 164.

### c. La conquête du rien-que-phénomène

Le phénomène lui-même qui doit être constitué comme phénomène, constitué dans sa phénoménalité, et cette constitution passe par une désindividualisation qu'il s'agit de pousser au plus loin.

*Si les essences ne peuvent jamais être rapportées au phénomène en tant que tel, mais à son concept, alors le phénomène en tant que tel s'absente de la structure déployée par notre réflexion, ou plutôt il ne joue qu'en tant qu'absence entre les essences et le concept. C'est en cela, plus précisément, que consiste, d'un point de vue plus strictement phénoménologique transcendantal, sa désindividuation comme phénomène(...)»<sup>25</sup>*

Ce retournement de perspective implique dès-lors que

*(...) dans le champ phénoménologique transcendantal, tant la sensation brute de l'empirisme que la pensée pure de l'idéalisme sont des abstractions, c'est-à-dire, du point du vue phénoménologique-transcendantal, des « effets » seconds de la phénoménalité des phénomènes.<sup>26</sup>*

Le phénomène comme « rien-que-phénomène » clignote indéfiniment et infiniment entre sa disparition et son apparition, et n'est pas autre chose que ce clignotement. L'exercice originel de la phénoménologie richirienne n'est par conséquent pas autre chose que de se laisser toucher par « (...) la concrétude du revirement dans le clignotement (...)»<sup>27</sup>. En ce sens, il est absurde de parler d'un phénomène, car celui-ci n'est définissable qu'au sein d'une pluralité phénoménologique. Au contraire « (...) il revient au génie propre de Husserl (...) d'être parti de la multiplicité proliférante (indéfinie ou « inconsistante » au sens cantorien) des « vécus », qui étaient pour lui les phénomènes, et toujours, pour une part inassimilable, insaisissables ; donc de la pluralité indéfinie des phénomènes comme pluralité concrète (...)»<sup>28</sup>.

### d. Le phénomène, la phénoménalisation et le schématisme

La thématique du schématisme phénoménologique est introduite et développée dans le deuxième tome des *Recherches Phénoménologiques*, dans la V<sup>ème</sup> recherche, intitulée, (le titre est révélateur), « De la phénoménologie transcendantale comme philosophie première ». Richir reprend et unifie un certain nombre de concepts mis en oeuvre précédemment, ici refondus sous l'horizon d'une philosophie transcendantale de type clairement kantien. Il entend décrire comment le phénomène s'apparaît lui-même comme phénomène d'autre chose, comment, pour le dire en termes fichtéens, l'image s'imaginer elle-même comme image d'une réalité dont le sens n'est produit qu'au sein de cette réflexion:

*(...) le schématisme de la phénoménalisation, comme schématisme sans concept déjà donné et déterminé (...), est ce en quoi se constitue (au sens actif du terme) le phénomène comme*

<sup>25</sup> M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, op.cit., p. 133.

<sup>26</sup> M. Richir, *Recherches Phénoménologiques 2*, op.cit., p. 111.

<sup>27</sup> M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, op.cit., p. 120.

<sup>28</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 20.



*individu, non certes comme individu indivisible ou comme un atome phénoménal, puisque l'indivisibilité en ferait un concept ou une idée, mais comme une union provisoire et intrinsèque, radicalement contingente.*<sup>29</sup>

A rebours du mouvement de désintrication qui a conduit le phénoménologue à suspendre toute appartenance à quelque monde que ce soit pour se laisser happer par la phénoménalité comme clignotement pur, il faut comprendre le statut de ce qui est effectivement et chaque fois rencontré au sein des mondes. Le schématisme décrit bien le mouvement d'enroulement sur soi du rien-que-phénomène par lequel celui-ci se phénoménalise comme réflexion de l'apparence. Il entend expliciter comment, au sein de cette phénoménalisation, un donné peut être rencontré dans sa concrétion sans que celle-ci ne précède son apparition, en tant au contraire qu'elle s'improvise en elle.

Le concept de schématisme vise à comprendre, non seulement que quelque chose apparaisse, mais que quelque chose n'apparaisse que dans l'horizon d'un monde sans que ce monde soit présupposé. L'horizon de monde est suscité par le mouvement même de phénoménalisation qui s'enroule sur lui-même de façon à se donner comme phénomène de ce monde dont il projette lui-même l'ombre. Richir évoque à ce titre la thématique kantienne de l'*idéal transcendantal*, la présupposition par la raison de la totalité actuelle des déterminations de l'être.<sup>30</sup> La phénoménologie rencontre selon lui l'avatar de cette illusion transcendantale la raison en ne parvenant pas à penser le phénomène autrement que comme le phénomène d'autre chose à quoi celui-ci se subordonne d'abord. La phénoménologie aurait échoué à penser cette structure comme *structure transcendantale de la phénoménalité* dont la source est à trouver dans le processus de phénoménalisation. Ainsi « (...) le schématisme avec son écart (qui en atteste la concrétude phénoménologique) est pour ainsi dire la seule réponse philosophique possible à l'instituant symbolique, c'est-à-dire à l'Un ou à Dieu.<sup>31</sup> »

La phénoménalisation doit être comprise à la lumière de cette illusion nécessaire à son déploiement. Elle ne se déploie en effet que sous l'horizon de sa propre totalité: le champ phénoménologique se structure comme monde, sous l'horizon de sa propre mondanéité. L'essentiel est de comprendre que chaque forme-monde est hantée par une pluralité indéfinie d'autres formes-mondes latentes. Le monde n'est pas (contre Heidegger et Fink), la forme originelle et indépassable que révèle la phénoménologie, mais la forme matricielle de l'individuation des phénomènes. Ainsi:

*(...) pour qu'il y ait constitution d'un espace-temps transcendantal, il faut déjà, par conséquent, que viennent à jouer, dans le champ phénoménologique, c'est-à-dire dans le chaos des phénomènes, l'idée ou l'illusion transcendantale d'un Tout des phénomènes.*<sup>32</sup>

<sup>29</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 21.

<sup>30</sup> Ainsi, ajoute Richir, « (...) la pluralité est originaire, mais aussi l'indéterminité, étant entendu que cette dernière n'est pas celle, classique, de l'empirique, mais celle, bien plus profonde, du transcendantal et du proto-ontologique (...) », *ibid.*, p. 163.

<sup>31</sup> M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n°4/2005, p. 162–163 (p. 155–200).

<sup>32</sup> M. Richir, *Recherches Phénoménologiques* 2, *op.cit.*, p. 123.

Si tout phénomène individué ne prend sens qu'au sein de la totalité monde dont il se détache, la phénoménalisation elle-même est à comprendre sous la double perspective d'une indétermination originelle et de la façon dont celle-ci s'apparaît. Comme l'explique en détail Robert Alexander, il y a toujours chose dans la phénoménalisation que le phénomène *stricto sensu*. La phénoménalisation est toujours mise en forme du phénomène, mais cette forme n'existe nulle part, n'est compréhensible que comme rythme, empreinte du champ phénoménologique sur lui-même, c'est-à-dire quelque chose qui fonctionne « comme » un rythme. Par là, cite Robert Alexander, « (...) le phénomène lui-même ne « bat » en son clignotement qu'en tant qu'il clignote entre ces pôles de sa *disparition* dans le *cadavre de l'idéalité* et de son *apparition* dans la *chair de la phénoménalité*.<sup>33</sup> » En d'autres termes, la phénoménalisation est à comprendre à la fois du point de vue de la « chair » ou de la « concrétude » phénoménologique et du point de vue de la forme selon laquelle celle-ci paraît se structurer. La phénoménalisation est intrinsèquement clignotement entre deux pôles, que le phénomène se donne à la fois comme phénomène d'autre chose, sous l'horizon d'autre chose, et comme rien que lui-même dans l'immédiateté de sa concrétude, et l'enjeu central de la phénoménologie est cette vibration du phénomène.

*Mais de la sorte, le double-mouvement comme schème transcendantal de la phénoménalisation, comme phénomène où sans cesse se phénoménalise la phénoménalisation, se phénoménalise lui-même comme le phénomène de la phénoménalisation d'aucun autre phénomène que lui-même, donc comme le phénomène de la phénoménalisation sans phénomènes (au pluriel), en lequel la phénoménalisation des phénomènes paraît comme éternellement suspendue, dans l'éternité de ce phénomène comme schème. Tel est le fond sans fond, le gouffre béant, l'abîme indéfiniment ouvert, l'évanescence même saisie dans son surgissement au sein de sa fuite infinie, qui constitue, en un sens qui ne peut plus être que métaphorique, le fondement de la phénoménologie transcendantale.*<sup>34</sup>

Le clignotement n'est pas lui-même un phénomène spatial et/ou temporel: il est ce qu'il faut penser d'abord, ce à partir de quoi le temps et l'espace peuvent être à leur tour pensés.

L'essentiel est ici de comprendre que le schématisme, comme improvisation et rythme de cette improvisation, comme découverte de lui-même et rythme de cette découverte, n'a de sens que non-coïncidant. Cette non-coïncidence est ce qui garantit la phénoménologie richirienne de tout « idéalisme de production »: le phénomène ne crée pas sa matière, le schématisme ne suscite pas l'élément dont il est schématisme,<sup>35</sup> la concrétude l'habite originellement et il n'est pensable qu'à même cette concrétude – le mouvement de phénoménalisation n'étant pas autre chose que l'œuvre commune du schématisme comme *Einbildungskraft* et de la concrétude qui lui résiste, le déplace, le suscite et l'enrichit. Le schématisme de la phénoménalisation apparaît ainsi comme un *originel porte-à-faux*, décalé de lui-même, en retard et en avance sur lui-même, et n'est rien d'autre que ce décalage originel d'un « mouvement brisé », qui se « concrétise » par sa béance interne.

<sup>33</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 146

<sup>34</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 169

<sup>35</sup> A ce sujet, voir également notre VII, A.

« Avant » de schématiser quoi que ce soit, il se schématise lui-même, se phénoménalise lui-même comme schématisme, c'est-à-dire comme le geste de toujours se reprendre et, tout à la fois, de toujours se perdre.<sup>36</sup> Le mouvement originaire du schématisme doit être saisi comme un « fluer » originel qui n'ouvre que sur son propre fluer.<sup>37</sup> C'est précisément d'ailleurs parce que la phénoménalité a toujours déjà commencé, que nous y sommes toujours déjà, qu'aucun concept ne peut lui être attribué, et que le phénoménologue – pour la saisir dans la concrétude de ce qu'elle déploie – doit d'abord se déprendre de toutes les formes à travers lesquelles il tente de la penser – formes qui précisément, se constituent en elle, et dont il n'y a pas de sens de dire qu'elles la constituent.

## B. Les schématismes et leurs concrétudes

Pour donner un sens phénoménologique à la question des schématismes, il faut aborder la façon dont une concrétude est originairement en jeu à travers eux. Sans ces concrétudes, le phénoménologue ne rencontrerait rien qui puisse servir d'appui et de relai à sa démarche régressive. La phénoménologie implique de « (...) réinscrire, à mesure, les conditions des essences toujours déjà inscrites dans les phénomènes de la phénoménologie transcendante, et découvrir, par là, les essences comme conditions phénoménologiques intrinsèques de notre réflexion<sup>38</sup> ». Si l'apparence est le terrain originel de la phénoménologie, il n'en reste pas moins qu'elle s'enroule sur elle-même et se phénoménalise jusqu'à s'oublier comme apparence.

### § 1. Wesen sauvages et rayons de mondes.

#### *Richir et Merleau-Ponty*

Les concrétudes originaires ont un statut que Richir qualifie de *proto-ontologique*. Elles pré-dessinent et différencient le champ phénoménologique, y laissent pointer des lignes de forces et des lignes de relâchements.

<sup>36</sup> *La forme ne préexistant pas au schématisme, elle naît au creux du schématisme, en lui, de sorte qu'il continue à se viser lui-même en ce qu'il fait apparaître et que, comme on le verra, sa structure originelle d'anticipation et de perte configure également ce qui se forme en lui.*

<sup>37</sup> On pourra rapprocher la décision richirienne de partir de l'écart des observations faites par Derrida aux phénoménologies post merleau-pontiennes. Ainsi, écrit-il, « Maldiney et Colette soulignent le motif dès lors décisif d'une « imminence » et d'un « pressentiment » qui annoncent ce qui n'est jamais atteint : la coïncidence, la réversibilité réflexive pure, la présence de l'être, etc. (...). N'est-ce pas de cette impossibilité qu'il eût fallu partir ? » *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 230. C'est précisément, on le voit, ce que fait Richir. Mais contrairement à Derrida et Nancy, qui en quelque sorte manifestent l'écart en s'interdisant de le dire, en retenant leur propre expression, il tente d'articuler transcendentale le langage en lequel cette impossibilité s'exprime ; la non-coïncidence, pour Richir, est une forme transcendante-pure.

<sup>38</sup> M. Richir, *Phénomènes, Temps et Êtres*, op.cit., p. 111, cité par Robert Alexander.

Richir utilise, avec Merleau-Ponty, le terme de *Wesen sauvages* pour désigner ces concrétudes. Dans l'analyse de Merleau-Ponty, elles relèvent du sens *sauvage*<sup>39</sup> et caractérisent les charnières les plus élémentaires des *rayons de monde*. Dans les notes pour *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty place à la base de la phénoménalisation un processus originaire de *sédimentation existentielle* mettant en jeu des concrétudes qui agissent comme des *existentiels incarnés*.<sup>40</sup>

Ailleurs, Merleau-Ponty évoque « (...) ce *logos* qui se prononce silencieusement dans chaque chose sensible en tant qu'elle varie autour d'un certain type de message dont nous ne pouvons avoir l'idée que par notre participation charnelle à son sens, qu'en épousant par notre corps sa manière de signifier.<sup>41</sup> » Ce *logos* est cependant une articulation au sein d'une dislocation. Pour Merleau-Ponty, les espaces sensoriels, et même la pensée, sont d'une certaine façon « *articulation* avant la lettre (...)»<sup>42</sup>. Cette articulation ne peut être comprise que comme la vibration rythmique d'un champ de concrétudes désarticulées. S'il y a bien dans cette articulation le maintien d'une principalité, celle-ci se révèle comme « originaire éclaté<sup>43</sup> ».

La terminologie merleau-pontyenne atteste cependant de tout ce que Merleau-Ponty reprend des catégories classiques. Sa pensée veut mettre à jour une entente plus originaire du *logos*, autrement dit d'un retour vers l'Être. La thématique du sens sauvage conduit à la découverte d'un principe, même si celui-ci est barbare, d'un originaire, même éclaté, d'un premier, même pluralisé. L'au-delà du phénomène au sein du phénomène est interprété de façon ontologique. Dans la diacriticité du sens sauvage, les blancs ne sont que des moments internes, les jeux de clair-obscur d'une présence s'éclairant elle-même, qu'ils menacent moins qu'ils ne la mettent en relief.

Dans la description richirienne, les blancs sont au contraire plus originaires que les couleurs parce que l'originaire ne peut précisément être conçu comme une adhésion, une inscription ou un attachement. Les *Wesen sauvages* n'y sont que proto-ontologiques. Ils sont les éléments correspondant aux conditions de possibilités transcendantales de la question ontologique. Les *Wesen sauvages* n'ont littéralement pas de sens, n'assignent la phénoménalité à aucun *logos* – si ce n'est une amorce de *logos* disloquée et hasardeuse, inchoative et gratuite.

<sup>39</sup> Signalons aussi que le terme de « région sauvage », dont László Tengelyi fait le titre de son ouvrage apparaît dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de Lévinas, « *La Trace de l'autre* » (1949), Paris, Éditions Joseph Vrin, 1949, à la p. 187 de la réédition de 1982).

<sup>40</sup> Très explicitement, il écrit : « Des concrétudes ou des *Wesen* phénoménologiques sauvages portant en eux-mêmes, en leur masse indivise, du sensible (visible, tangible, audible, etc.), de la *Stimmung*, et de la pensée. » (*Ibid.*, p. 57). *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, en particulier « Interrogation et intuition ». Cf. aussi, dans les *Appendices*, le concept de *rayons de monde* (p. 293–295).

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 261.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 168. Merleau-Ponty parle également de « (...) significations qui ne sont pas de l'ordre logique », *Structure du Comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 135. Il se propose de développer « une nouvelle idée de la raison » (*Sens et non Sens*, Paris, Nagel, 1948 p. 7), et évoque « une raison élargie », *ibid.*, p. 79.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 168.

## § 2. Richir et Derrida

### a. La présence derridienne dans les écrits de Marc Richir

L'influence de l'œuvre derridienne sur les premiers travaux de Marc Richir est étudiée de près par Robert Alexander. Ainsi, note Alexander, un des premiers textes de Richir « « Grand » jeu et petits « jeux » », paru en 1968, emploie le terme derridien de « relève » et fait plusieurs fois référence à « La Pharmacie de Platon », à « De l'économie restreinte à l'économie générale » dans *L'Écriture et la Différence*, ainsi qu'à *La voix et le Phénomène*. En 1970, dans « Le Rien enroulé<sup>44</sup> », le terme de « différance » apparaît pour expliciter ce que Richir désigne comme le *double-mouvement de la phénoménalisation*. Le champ lexical de l'écriture est également largement présent dans *Phénomènes*, *Temps et Être* ainsi que dans *Phénoménologie et Institution symbolique*.

On peut rapprocher le concept richirien de *Wesen* sauvages de ce que Derrida appelle l'archi-écriture. En effet les *Wesen* sauvages richiriens ne sont pas seulement étrangers aux activités du moi (tout en restant, certes d'une façon difficile à penser, intentionnelles) *mais bel et bien vierges de toute intelligibilité*. Ils constituent une absence fondatrice, ouvrant la scène de la genèse. Leur mouvement propre ne peut être posé que comme absolument arbitraire et gratuit: il relève du degré de phénoménalisation le plus archaïque, au sein duquel l'horizon du sensé en général n'est pas encore dessiné.

### b. Signifiante et archi-écriture

Selon l'idée qui prévaut, écrit Derrida, la linguistique, science des signes de langage, ne constitue qu'un domaine particulier de la sémiotique, science des configurations de sens en général. Le langage ne fait en d'autres termes qu'organiser, selon un corpus de règles strictes, une signifiante déjà présente, disséminée, possédant, à son niveau, ses propres lois. La sphère de la linguistique possède certes des spécificités fortes ; elle est caractérisée par l'arbitraire du signe et s'organise comme un système diacritique. Le signe non-linguistique au contraire semble faire sens à travers d'autres types de processus, d'association, de contiguïté, de symbolisation par ressemblance, d'archétypes morphologiques, métonymiques, etc. Or, cette primauté qu'on tend à accorder à la sphère du sens sur la sphère du langage considère toujours le langage en tant qu'il est parlé, donc possédé. Le sens est supposé toujours déjà donné, charnellement inscrit, de sorte que le langage ne ferait qu'y baliser strictement des itinéraires.

Or, l'arbitraire du signe est toujours aussi l'arbitraire du signe graphique, de l'écriture sans laquelle il n'y aurait pas parole signifiante possible, parce qu'elle en est la base, le support et la *mémoire*. L'écriture n'est jamais considérée dans sa

<sup>44</sup> M. Richir, « Le Rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », *Textures* 7078, *Distorsions*, Bruxelles, 1970, p. 3–24, cité par R. Alexander, *La refondation richirienne*, p. 188.

nécessité, comme le détour irrévocable qu'elle impose à toute expressivité, et au-delà, à toute signifiante. Le système vivant de la langue n'est pas concevable sans le jeu immaîtrisable du signe matériel. Il ne s'agit pas là d'une nécessité d'appoint, mais d'une nécessité transcendante. La possibilité de considérer le symbole comme symbole, de saisir les relations de ressemblance ou de consécution comme des relations signifiantes, implique une forme d'écart du donné avec lui-même.

L'idée même de sens présuppose déjà l'arbitraire de son ouverture, la gratuité d'une signifiante que rien ne peut fonder, ni enraciner. Sans l'arbitraire de cette dimension d'archi-écriture, rien ne pourrait être considéré jamais comme signifiant. La signifiante n'est pas d'abord dans une adhésion ou une exposition première à l'être, mais elle naît de ce forçage qui rend le donné passible d'elle. Le sens est fragile et habité par le risque de l'effondrement. Rien ne l'assure de sa propre substance sinon une sorte de « mise » première tout-à-fait insensée, une mise en jeu et en scène que Derrida peut qualifier de scripturale.

On peut noter que le développement derridien de la question du quasi-transcendantal connaît ses premiers linéaments dans la présentation que Derrida propose de sa traduction de *L'Origine de la Géométrie* de Husserl. Derrida y montre que le flux de la conscience intime du temps est contaminé, travaillé par une *complication originaire* selon laquelle l'impur et l'occasionnel participent originairement de l'ouverture d'un champ de présence sensé. La continuité des rétentions n'assure pas la continuité d'un système d'évidences et l'articulation sans faille des conclusions aux prémisses ; la pensée est tout autant, et même plus, dépendante de son inscription (voire, des supports matériels de son inscription), et du système scriptural des renvois indicatifs auquel il lui faut toujours aussi se fier. L'intentionnalité n'est jamais absolument maîtresse d'elle-même car elle est toujours engagée dans un jeu inéliminable de renvois indicatifs. De cette façon, « (...) l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter.<sup>45</sup> »

### **c. La rupture de la phénoménologie richirienne avec la démarche derridienne**

Précisons bien qu'il ne s'agit pas d'un emprunt conceptuel de Richir à Derrida, mais d'une analogie structurale dans la description. Pour Richir comme pour Derrida, on ne peut concevoir de strate du sens sans concevoir en deçà une strate anarchique.

Richir se sépare pourtant de Derrida, en ce qu'il entend *rendre compte du passage de l'archi-écriture à la signifiante*, c'est-à-dire de comprendre la façon dont les *Wesen* sauvages s'agencent en phases de sens. Le sens se forme comme mouvement mettant en jeu sa propre ipséité, comme concrétion dynamique d'un sens, même si cette unité ne peut se dire hors de son propre processus. S'il faut remettre en cause le primat de la présence et de son auto-consistance autant qu'explicitier le *sens* de

<sup>45</sup> J. Derrida, « Introduction », E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduction par J. Derrida, Presses Universitaires de France, 1962, p. 84.

cette remise en cause, il faut tout autant admettre que nous avons accès à nous-mêmes au sein de phases de présence, que la présence est bien un régime de phénoménalisation dont il faut rendre compte.

Pour Derrida, au contraire, cette contamination originaire atteint dans son principe la possibilité de toute phénoménologie, cela parce qu'il conçoit toujours la phénoménologie comme une science qui vise à la maîtrise ordonnée et exhaustive de ses objets. La phénoménologie ne peut que céder la place à la déconstruction comme symptomatologie du refoulement de l'archi-écriture dans les systèmes de sens qu'elle soutient et menace. Du point de vue de Derrida, il est sans doute illégitime de se proposer, comme le fait Richir, de décrire la façon dont l'archi-écriture supporte effectivement une genèse, même de manière purement architectonique, et de donner d'une façon ou d'une autre une concrétude à ce qui est, pour lui, en deçà de toute philosophie. Pour autant, il faut rappeler aussi que, pour Derrida, l'horizon de l'enquête est bien d'abord la présence, mais dans son ambiguïté, dans le jeu d'absence qui en fait toute la vivacité, à la fois faite de tension et de surprise.

### § 3. *Wesen sauvages et rythmes schématiques*

Le processus d'agencement par lequel les *Wesen* résonnent les uns avec les autres, en une cohésion sans concept est caractérisé par Richir comme un *rythme*. L'idée de rythme<sup>46</sup> permet en effet de considérer à la fois le fluer et la différenciation au sein de ce fluer, autrement dit de considérer la concrétion du champ en deçà de la formation de phases de sens. Ainsi la phénoménalisation se fait au creux de « rythmes » de phénoménalisation lesquels constituent des réseaux de proto-concrétudes. Avec l'idée de rythmes, Richir concilie le caractère insensé, fragmenté, multiple des *Wesen* sauvages et les phénomènes d'ensemble qui se configurent en eux sans les unifier de manière synthétique. Richir partage ce thème du rythme avec d'autres auteurs comme Max Loreau ou Henri Maldiney,<sup>47</sup> et d'ailleurs Derrida lui-même.

Dans sa conférence « Esthétique des rythmes », Maldiney écrit que c'est par le rythme que « (...) s'opère le passage du chaos à l'ordre ». Le rythme peut bien être caractérisé comme « (...) simultanéité de l'enveloppement et du détachement dans une même configuration.<sup>48</sup> » Jean-Christophe Goddard souligne que *Ruthmos* veut dire forme, et de cette façon, chez Maldiney « (...) le rythme désigne (...) la forme

<sup>46</sup> Selon un modèle auquel se réfère aussi Derrida, pour qui la rythmique est le paradigme de la façon dont la philosophie peut appréhender le sens du réel après la déconstruction, comme inscription de la *différance* dans une résonance au sein de laquelle elle joue, mais qui joue également d'elle. Comme le montre par ailleurs Robert Alexander dans sa thèse, l'intérêt de Richir pour la question des rythmes s'inspire de la pensée de Max Loreau (en particulier *La Genèse du phénomène. Le phénomène, le logos, l'origine*, Paris, Éditions de Minuit, 1989) laquelle a également influencé Derrida.

<sup>47</sup> H. Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, Paris, L'Âge d'Homme, 1973.

<sup>48</sup> J.-C. Goddard, *Violence et subjectivité. Deleuze, Derrida, Maldiney*, Paris, Éditions Joseph Vrin, p. 123.

dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant et fluide. Plus précisément: à cette configuration instantanée, la forme rythmique ajoute la continuité interne d'une durée, de telle sorte qu'en elle l'opposition de l'instant et du temps se supprime.<sup>49</sup> »

Le rythme apparaît ainsi dans la phénoménologie de Maldiney – comme dans celle de Richir – comme un « (...) double mouvement de diastole et de systole.<sup>50</sup> » Si le rythme n'occupe pas la même position architectonique pour les deux penseurs – pour Maldiney, le rythme est directement un *concept ontologique*, en tant que mouvement de genèse et de dislocation de la forme au sein d'une mobilité informe, pour Richir le rythme est un *concept transcendantal* désignant le caractère du champ phénoménologique de pouvoir s'enrouler sur lui-même, de pouvoir être « phénoménalisation » – le schème conceptuel du rythme semble bien le même dans les deux cas: désigner la forme archaïque de la genèse du sensé au sein de l'insensé.

## C. Structures et outils de la phénoménologie richirienne

### § 1. Réductions et zigzag chez Husserl

#### a. De l'épochè à la réduction

Pour Husserl, le chemin vers la réduction prise en son sens transcendantal traverse plusieurs étapes. La conscience est d'abord elle-même habitée par des amorces d'épochè qui la traversent, à travers par exemple le jeu de l'intentionnalité imaginative,<sup>51</sup> et plus largement à travers une forme de flottement au sein de la phénoménalisation, dont Husserl semble admettre le caractère originaire et déterminant pour l'activité du phénoménologue dans ses derniers travaux. La conscience est également travaillée par des conflits qui la conduisent à faire retour sur le sens de ce qui lui semblait d'abord aller de soi.

L'épochè exige cependant un effort supplémentaire en ce qu'elle implique la suspension de la *thèse du monde* comme telle – et non simplement des zones de latences en son sein. Elle n'est à son tour que la condition nécessaire, mais non suffisante, de la réduction. Seule une conversion de regard peut, au sein de cette suspension, ouvrir au travail d'investigation phénoménologique proprement dit. La réduction en tant que telle doit être thématisée selon son essence, et instituée comme méthode systématique.

Comme le précise Husserl, « (...) l'épochè est le moyen nécessaire pour mettre en relief la vie psychique en son intériorité pure.<sup>52</sup> » Elle joue d'abord négativement,

<sup>49</sup> J.-C. Goddard, *ibid.*, p. 98.

<sup>50</sup> J.-C. Goddard, *ibid.*, p. 100.

<sup>51</sup> Cf. notre IV, A pour cela.

<sup>52</sup> E. Husserl, *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926–1935)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 33.



en défaisant les *habitus* sédimentés qui nous attachent de façon irréfléchie au donné, mais ne se résume pas à une simple indifférence à l'existence effective de la chose perçue, imaginée, signifiée. La suspension des intérêts et des motivations ne nous affranchit pas encore de la réalité déjà constituée au sein de laquelle les implications ontologiques continuent à s'exercer pleinement.

C'est bien, dès lors, la suspension de toute position d'être qu'effectue l'*epochè*: il y a continuité de l'*epochè* et de la réduction. L'*epochè* ne peut en effet se contenter de diriger l'intérêt du phénoménologue vers la vie psychologique plutôt que vers le donné transcendant, même si elle est nécessairement amenée à considérer cette opposition, pour la dépasser ensuite. Husserl signale en effet qu'« (...) un départ est l'expérience interne psychologique habituelle en laquelle du psychisme vient se donner (...) »<sup>53</sup>. La prise en compte de la sphère de la vie psychologique exerce le phénoménologue à se déprendre de l'évidence naïve des objets transcendants, mais cette déprise se généralise ensuite en suspendant tout ce qui a valeur d'être, quel que soit son mode d'apparaître.

De cette façon, la conscience cesse d'être prise dans l'évidence de ses objets et devient libre de se porter également sur le fait même qu'ils apparaissent et apparaissent d'une certaine façon. La réduction réalise la conversion, au sein de laquelle le flottement de l'apparaître et de l'apparition est interrompu pour être constitué comme phénomène. L'apparition est elle-même prise pour thème dans sa corrélation avec ce qui apparaît en elle. Faire apparaître le vécu comme phénomène est la première étape d'un processus au sein duquel le phénoménologue accomplit la phénoménalisation de la phénoménalité, permet la phénoménalisation elle-même de *se phénoménaliser* pour le phénoménologue.

La réduction a lieu la première fois comme événement et s'institue ensuite comme travail. Husserl précise bien que « (...) l'*epochè* a un sens radicalement autre au début de la phénoménologie. », dans la mesure où il lui faut d'abord *déraciner l'attitude qui fait du monde un absolu*. Une fois la réduction gagnée, le sens global du monde transcendant est modifié. Quelle que soit la force avec laquelle on s'y réengage, celui-ci a en effet perdu son évidence: la possibilité de le considérer en tant que corrélat habite désormais l'expérience de manière latente.

Cette première fissure dans l'évidence du monde doit cependant être convertie par le travail du phénoménologue. Il s'agit de ne pas seulement être dans l'attitude phénoménologique, mais aussi d'y travailler, de découvrir « (...) l'empire de cette expérience d'un genre tout à fait nouveau.<sup>54</sup> », bref, de trouver à s'orienter au sein de ce champ. La phénoménologie n'entend pas seulement ouvrir *une nouvelle expérience* de ce qui est, mais bien *se donner cette nouvelle orientation comme un champ d'expérience nouveau*. Cette constitution du phénoménologique en champ d'expérience implique l'effort du phénoménologue qui *engendre le champ*

<sup>53</sup> E. Husserl, *De la réduction phénoménologique, Textes posthumes (1926–1935)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 93. « Notes et recherches sur l'*epochè* phénoménologique (9, 13 octobre 1926) ».

<sup>54</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 114.

*phénoménologique en le découvrant*, qui se place et se maintient dans une attitude telle que la phénoménalité s'y déploie bien elle-même comme expérience à proprement parler. Ainsi, écrit Dorion Cairns:

*(...) la recherche phénoménologique ne peut, après la réduction phénoménologique, se poursuivre comme en un champ homogène et doit continuellement procéder à des réductions plus profondes à l'instar de celles que les problèmes de « genèse » impliquent. Le champ phénoménologique n'est pas du tout « là », mais doit d'abord être créé. Ainsi la réduction phénoménologique est-elle créatrice, mais créatrice de quelque chose qui possède une relation nécessaire avec ce qui est « là ».*<sup>55</sup>

Par l'exercice, la réduction est ainsi constituée en *habitus*. Celui-ci n'est certes pas, pour Husserl, un *habitus* professionnel comme un autre puisqu'il n'est exclusif d'aucune expérience ni d'aucun type d'attitude, mais au contraire les habite toutes pour en dévoiler la structure phénoménologique sous-jacente. De cette façon, le regard phénoménologique devient une seconde nature. Comme le précise Husserl, « (...) je ne suis pas phénoménologue seulement pendant le moment où j'avais des raisons de changer mon « attitude » et pendant aussi que j'effectuais des recherches phénoménologiques, je le suis aussi dans ma vie entretemps.<sup>56</sup> ».

## **b. La réduction sur le vif**

Selon Husserl, l'*époque* ne peut manquer de laisser l'apparition apparaître, comme son événementialité, sa temporalité propre. La phénoménalité est toujours déjà attestable au sein du donné. La réduction n'implique qu'une conversion de regard saisissant le phénomène comme thème et non un événement fortuit, inexplicable et insensé. La structure temporelle décrite dans les *Leçons de 1905* est constitutive de la théorie husserlienne de la réduction. Par elle, le phénoménologue peut accéder à un champ de vécus singuliers et singularisés sur lesquels il peut exercer directement son regard. Par l'intentionnalité rétentionnelle, il peut accéder à un vécu dont il est suffisamment dépris pour pouvoir exercer réflexivement un regard phénoménologique sur lui, mais qui est toutefois donné de façon à ce que la possibilité d'une mise à distance n'affecte pas sa structure essentielle.<sup>57</sup>

Pour autant, la phénoménologie ne peut jamais d'un coup et d'emblée prendre possession de tout le champ qui s'ouvre à son investigation. Elle est ainsi toujours distendue entre deux exigences parfois difficilement conciliables. D'une part, elle

<sup>55</sup> Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1997, p. 94 (c'est nous qui soulignons).

<sup>56</sup> E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, op.cit., p. 101.

<sup>57</sup> S'il n'a jamais accepté de suivre Fink dans la distinction qu'il propose d'un *ego* phénoménologisant et d'un *ego* constituant, il n'en est pas moins vrai que Husserl admet la nécessité d'une scission même si celle-ci ne peut être qu'interne au flux de conscience et qu'elle n'affecte pas l'unité essentielle de l'*ego* transcendantal.

parcourt le champ des objets accessibles à son investigation, poursuit son travail d'éclaircissement en s'appliquant, à elle-même, ses propres opérations pour se déprendre des préjugés qui lui restent toujours encore. Elle utilise toutes les ressources de l'imagination pour élargir le champ de ses possibles. D'autre part, elle tente d'arriver à une possession systématique de ses concepts fondamentaux pour déployer, à partir d'eux, une enquête progressive, visant à la production d'un savoir total à systématique. Comme le proclame Husserl,

*La recherche se meut pour ainsi dire en zigzag : et cette image va d'autant mieux que, en vertu de la dépendance intime des différents concepts de la connaissance, on doit toujours à nouveau retourner aux analyses originaires et les avérer en les nouvelles analyses, tout autant que celles-ci en celles-là.<sup>58</sup>*

Ce zigzag est conduit par une logique implicite, inscrite dans la structure du champ phénoménologique. Le phénoménologue n'accède au champ phénoménologique qu'à partir de lui-même, mais son parcours est cependant balisé suivant un ordre nécessaire. S'il ne peut découvrir le champ transcendantal d'un coup, ce n'est pas du fait de la fondamentale ambiguïté de celui-ci, mais du fait de la finitude des moyens dont il dispose. Il ne peut en effet, du fait des voies pré-tracées dans les possibilités d'essences, accéder aux strates plus enfouies qu'à travers une succession de médiations. De cette façon,

*(...) il faut pour s'y reconnaître dans l'analyse des vécus dans l'attitude naturelle – dans l'analyse du monde vécu –, pratiquer, sur les actes et les objets intentionnels de la conscience, une réduction eidétique qui les ordonne selon leurs genres et espèces, et ce, en prenant pour « exemples » de la variation des vécus et des objets dont les rapports intentionnels sont vécus effectivement dans un présent réel ou possible – qu'il s'agisse là d'actes de perception, de souvenir, d'anticipation, d'imagination, d'idéalisation, etc.<sup>59</sup>*

Le phénoménologue doit à la fois extraire des invariants eidétiques sur le vif du champ phénoménologique et en postuler d'avance l'existence pour justifier sa propre pratique. La structure du champ transcendantal est *anticipée*, comme ce à quoi la recherche doit finalement accéder, et *rétrojetée*, puisque c'est elle qui lui impose *a priori* l'ordre à suivre qui est rencontré dès le début. Le phénoménologue est conduit à extrapoler l'adéquation de ce qu'il rencontre d'abord, qui se donne immédiatement à lui, et de ce qui est transcendantalement nécessaire, cela pour se servir du fil conducteur de l'un pour accéder à l'autre. La variation eidétique est toujours déjà biaisée. La série des variations produites à partir d'un phénomène jugé exemplaire et le passage d'une série finie de variations à l'horizon infini d'une loi idéale impliquent une prédétermination du regard phénoménologique.

<sup>58</sup> Cf. E. Husserl, *RL I*, § 6, « Introduction », *op.cit.*

<sup>59</sup> M. Richir « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, *op.cit.*, p. 103.

### c. Le rôle de l'eidétique

Or, le rôle de l'eidétique est structurant pour le transcendantalisme husserlien. Toute catégorie d'objet implique une typique pré-tracée du point de vue subjectif (*Idéens I*, § 149) et l'objet définit à son tour une structure réglant l'*ego* transcendantal. Le transcendantal, en d'autres termes, ne semble lisible qu'à partir de l'eidétique. Pour Husserl, la donabilité de l'objet, qui définit un type de visées noétiques selon lesquelles seul il peut être donné, est phénoménalisée comme définissant son sens d'être. La possibilité, pour un objet, d'être donné d'une certaine façon, définit une classe qui structure son objectivité telle qu'elle est appréhendée. *L'ego se transcendantalise lui-même en cherchant à se projeter sur la sphère des objets et en structurant pour cela son ouverture au monde par une eidétique*. Le problème vient précisément de ce que cette eidétique est unique, qu'elle est *par elle-même transcendantale*. Les lois eidétiques sont *a priori* inscrites au sein de l'*ego*. Celui-ci est conçu comme le groupe formel auquel la structure de tous les groupes dérivés se laisse reconduire et légitimer.<sup>60</sup>

La constitution implique non seulement des pôles identitaires de plus en plus riches et raffinés, mais des strates objectives, élaborées les unes sur les autres, et qui sont inhérentes à la forme monde en général (espace, monde naturel, etc.). L'eidétique phénoménologique vise en effet, selon Fink, à dégager des *filis conducteurs transcendants* et non une simple typification d'objets. Pour Husserl, la conscience doit nécessairement constituer un certain nombre de couches pour les traverser, même si cette constitution peut être partielle et subir par la suite de nombreux ajustements, effets d'échos et de rétroactions, etc. La structure des couches inférieures prédétermine la forme des couches supérieures.<sup>61</sup>

Pour Richir, la réduction ne rencontre pas seulement une eidétique, mais des eidétiques. Celles-ci sont plus ou moins structurées, plus ou moins vagues, rapportées à des degrés de phénoménalisation qui ne sont précisément pas des couches qui possèdent une structure et la transmettent, mais des registres de phénoménalisation. Ces registres s'édifient sur la base les uns des autres, mais pas sans déformation. Chacun d'entre eux relève d'un type de description spécifique: l'eidétique husserlienne, que Richir qualifie de logico-eidétique, ne caractérise qu'un registre de la phénoménalisation.<sup>62</sup>

La remise en cause de l'eidétique husserlienne ne signifie donc pas l'abandon de toute eidétique. La question à laquelle l'eidétique entend répondre, à savoir la concrétude du donné qu'on ne peut recouvrir de n'importe quelle idéalisation, avec lequel *on ne peut pas faire n'importe quoi*, se pose bel et bien.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> L'*ego* transcendantal n'est pas d'abord le pôle de centration des vécus, mais le lieu où s'articulent et se différencient les différents types de visées possibles.

<sup>61</sup> Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, Dordrecht, Kluwer, 2000.

<sup>62</sup> Cf. notre I, C, §3.

<sup>63</sup> Nous reviendrons sur la question de l'essence dans notre IV, C, §3.

## § 2. *L'accès au phénomène et le problème du phénomène-de-monde*

### a. La remise en cause de la continuité de l'apparaître et de l'apparaissant

La réduction husserlienne présuppose que la continuité du vécu à l'objet se laisse décrire à même la conscience qui s'auto-réfléchit. La phénoménalité du phénomène est accessible à partir de ce qui se phénoménalise en lui sans déformation : le phénomène y est originairement articulation d'une apparition et d'un apparaissant.

Il y a selon Richir dans la phénoménologie husserlienne un privilège écrasant du noématique, sur lequel le phénoménologique est calqué, vers lequel il est téléologique-ment orienté. Une telle critique peut bien sûr sembler sévère : Husserl reconnaît lui-même que la réduction n'est jamais gagnée une fois pour toutes. Le champ phénoménologique se désintrie au fur et à mesure que les strates profondes et la logique qui les relient aux strates superficielles se découvrent à l'analyse. Mais les déclarations de Husserl en faveur de l'indépendance et de l'altérité du champ phénoménologique s'accompagnent toujours d'un privilège accordé à la *corrélacion*.

Husserl refuse de faire jusqu'au bout crédit à la démarche génétique. L'enquête husserlienne ne vise ni la dérivation hiérarchique du prédicatif par rapport à l'anté-prédicatif, ni la description phénoménologique intégrale d'un champ non-objectif, mais toujours *l'explicitation de corrélacions*, de structures homogènes ou commensurables. La prudence husserlienne ne cesse d'infléchir la question de l'origine vers celle du *fonctionnement*. Si Husserl s'aventure à proposer un traitement phénoménologique de domaines inaccessibles de fait, s'il n'hésite pas à descendre dans les tréfonds archaïques du champ phénoménologique, il semble plus réticent à intégrer de telles analyses à une véritable systématique. Son intérêt principal demeure l'articulation des strates l'une sur l'autre, les motivations de l'émergence d'une proto-syntaxe antéprédicative dans le jeu des synthèses passives et le fonctionnement conjoint de celle-ci et de la sphère des actes proprement thétiques.

Or, qu'une forme de structuration doive nécessairement être postulée en deçà de la sphère supérieure comme sa condition de possibilité n'implique pas que la *syntaxe* que Husserl décrit soit la seule possible, ni ne permet de comprendre la façon dont celle-ci émerge au sein d'autres modes d'organisation possibles. Pour Richir, la question du rapport entre le fondé et le fondant n'est pas abordée dans toute sa complexité par Husserl, car celui-ci s'attache essentiellement à *combler un écart*. L'*a priori* de scientificité de la démarche husserlienne implique que l'on puisse toujours établir des *systèmes de corrélacions strictes*. Celles-ci passent cependant par des changements qualitatifs qui apportent des déterminations d'un genre nouveau, qui n'ont de sens qu'à leur niveau propre, mais dont la structure se transfère d'un niveau à l'autre.

Richir ne remet donc pas en cause la phénoménologie génétique husserlienne, ni même l'idée d'une logique transcendante. Il entend élargir le champ phénoménologique pour y comprendre les conditions de *l'émergence même de cette corrélacion que Husserl prend pour donnée*. C'est l'idée de transmission, de validation possible, donc d'établissement d'une *genèse traçable du sens* qui est à contester.

## b. Phénomène-de-monde et déformation cohérente

Dans la phénoménologie richirienne, le phénomène ne paraît jamais seul. Loin de pouvoir être abstrait du faisceau d'implications dont il émerge, il doit être considéré *aussi* comme un phénomène-de-monde à appréhender dans sa globalité, sans pour autant que cette mondanisation du phénomène n'en épuise toute la phénoménalité. La distorsion, plus précisément, est double. Elle est d'abord *phénoménologique*, les phénomènes se groupent et s'individuent sous l'horizon de structures qui ne leur appartiennent pas en propre qui sont les vecteurs de ces groupements et individuations. Elle est également *symbolique*, car l'horizon sous lequel on questionne le phénomène et en pré-articule les constituants est lui-même ouvert au sein de ce que Richir désigne comme une *institution symbolique*.

Cette question affleure dans la pensée de Husserl même lorsqu'il s'agit de distinguer l'immanence psychologique de l'immanence transcendante et de se donner les critères nets par lesquels s'assurer de l'essentiel et de l'accessoire dans la structure d'une apparition.<sup>64</sup> Richir commente dans ce sens<sup>65</sup> le texte n°31 des *Hua XV*, au sein duquel Husserl accède au phénomène par une série de distinctions isolant chacune des sphères. Husserl distingue la vie transcendante de la vie psychique qui est la sédimentation ou la mondanisation de la vie transcendante. Richir note toutefois qu'une autre distinction vient recouper celle-là: Husserl distingue également la vie psychique de l'appréhension du monde en tant que monde, dans la mesure où le phénomène est un enchevêtrement de vécus où s'effectuent constitution et sédimentations. La vie transcendante universelle à laquelle m'ouvre l'*epochè* est ce en quoi le monde prend forme comme monde, *mais elle doit de la même façon me donner le monde lui-même*,<sup>66</sup> le monde comme *phénomène-de-monde*. Ces deux registres de phénoménalité, (1) des phénomènes se phénoménalisant au sein du monde, et (2) du monde se phénoménalisant *comme* monde, ne sont pas nécessairement superposables.

<sup>64</sup> Cette critique de Richir recoupe une question que Derrida posait déjà dans l'introduction de *La voix et le phénomène* (Paris, Presses Universitaires de France, 1967), concernant le statut de la distinction d'entre la sphère psychologique et la sphère transcendante dès lors que l'une et l'autre se donnent comme l'envers et l'endroit identiques d'une même structuration. Or, la vie transcendante n'est pas la vie psychique : « Qu'est-ce qui va permettre de distinguer cette psychologie phénoménologique, science descriptive, eidétique et apriorique, de la phénoménologie transcendante elle-même ? Qu'est-ce qui va distinguer l'*epochè* découvrant le domaine immanent du psychisme pur et l'*epochè* transcendante elle-même ? », p. 10.

<sup>65</sup> M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les études philosophiques, Le phénoménal et sa tradition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 435–449.

<sup>66</sup> Fink posait lui-même la distinction implicite entre le phénomène, objet de la phénoménologie constitutive, et le phénomène-de-monde, objet de la « théorie transcendante des éléments » de telle sorte que « Le *devenir constitutif*, la cosmogonie transcendante, l'activité créatrice du monde du tout des monades sont le thème général de la *théorie transcendante des éléments* », *Sixième méditation* cartésienne, L'idée d'une théorie transcendante de la méthode, trad. N. Depraz, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994, § 2, « Le thème de la théorie transcendante de la méthode », p. 63.

Le phénomène comme phénomène-de-monde ne peut être saisi que comme « (...) la concrétion fluente universelle du monde et de ce dernier lui-même comme *concretum* (...)»<sup>67</sup>. Ainsi, le monde n'est pas seulement constitué par la coalescence de phénomènes qui existeraient comme tels indépendamment de lui. Le phénomène, au sens propre, ne peut être d'abord qu'un phénomène-de-monde. C'est seulement au niveau du monde comme rythme et concrétion d'une sédimentation que se découpe et s'identifie un système d'étants qui ne prend sens, autrement dit, que sur fond d'une mondanité qui détermine la façon dont leur étantité se manifeste. La *vie transcendante universelle* à laquelle la réduction ouvre n'est que la vie mondaine hypostasiée tant que le sens du monde comme phénomène-de-monde n'est pas dégagé. Aucun sens mondain ne pourra conduire l'analyse phénoménologique hors de la mondanité car « (...) la direction de leur sens, qui sera le guide de l'analyse phénoménologique, se décide toujours, à notre insu, en écho du ou des sens à faire qui sont déjà amorcés phénoménologiquement, dans leur faire.»<sup>68</sup>

Ce processus, que Richir qualifie avec Merleau-Ponty de *déformation cohérente*,<sup>69</sup> conduit à ce que le phénomène est déterminé sur fond de son inscription dans un certain registre de structuration. La déformation cohérente est l'interprétation située du simulacre ontologique, le processus effectif à travers lequel le simulacre ontologique accordant *a priori* le phénoménologique à l'ontologique a lieu. Le problème est bien que le phénomène ne peut se saisir (se prélever) que sur le fond déjà préconstitué du monde.<sup>70</sup> Il est à la fois saisi toujours trop tard – toujours déjà engagé et structuré – et toujours trop tôt – parce qu'il n'est précisément jamais saisi comme un phénomène-de-monde, mais toujours seulement comme un fragment ou un lambeau de lui-même.<sup>71</sup> Le phénomène se donne au phénoménologue en clignotement, en porte-à-faux. Pour accéder au phénomène comme rien-que-phénomène, une *époque* hyperbolique qui permette de remonter au mouvement même de la *Bildung* qui configure et dispose des mondes<sup>72</sup> doit être développée.

<sup>67</sup> Selon une note de Husserl en réaction au texte de Fink, *Ibid.*, p. 63.

<sup>68</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 21, « Introduction ».

<sup>69</sup> Le concept de déformation cohérente est repris de Malraux, *La création artistique* (dans *Le musée imaginaire, La psychologie de l'art*, Skira, Genève, p. 152) par Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, *op.cit.*, p. 86.

<sup>70</sup> On notera une fois encore le caractère finalement assez heideggérien de cette objection. On ne peut saisir le paraître que là où il se met en jeu et à partir des catégories autorisées par sa mise en jeu. Mais on notera réciproquement la stratégie, très husserlienne en revanche, de Richir. Husserl distingue pour sa part l'*ego* transcendantal réduit de l'*ego* transcendantal se liant à un monde au sein duquel il se projette comme s'y inscrivant par ses actes, ses perceptions. Mais la rupture avec le monde est selon Richir plus difficile à conquérir que Husserl ne semble le penser et n'a lieu qu'au prix de l'indétermination.

<sup>71</sup> Frédéric Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970–1988)* (Paris, Éditions L'Harmattan, 2006) : « (...) le narcissisme absolu de l'absolu, lui-même illusoire, est relativisé de manière irréductible par la critique phénoménologique, puisqu'il ne renvoie plus à une présence à soi parfaite et accessible adéquatement, mais à l'*illusion* indéracinable de cette présence à soi apparaissant toujours en *imminence* », p. 30.

<sup>72</sup> M. Richir, *Méditations Phénoménologiques*, *op.cit.*, « Pour une *époque* phénoménologique hyperbolique ».

### § 3. *L'époque hyperbolique et la notion de registre architectonique*

#### a. L'hyperbole et la prolifération

Le phénomène se donne au regard de manière déterminée. Cette détermination semble lui appartenir en propre alors qu'elle n'est que la focale sous l'horizon de laquelle son chaos devient passible d'une aperception. La passibilité du donné à être perçu ne lui appartient pas originairement: le réel ne peut être visé que selon ce qu'on en anticipe. La phénoménologie ne peut se déployer qu'en *reconduisant d'abord le phénomène à sa pure indétermination et à son pur anonymat*.<sup>73</sup> Il s'agit de s'abstraire non seulement de tout monde constitué, mais de toute forme légale possible, pour remonter vers les formes les plus primitives de concrétudes concevables. Cette démarche est qualifiée par Richir d'hyper-cartésienne et se revendique de la phase cartésienne du *doute hyperbolique*, en laquelle le philosophe décide de révoquer jusqu'aux lois logico-mathématiques qui semblent s'imposer de façon indiscutable à sa pensée.

Une telle réduction hyperbolique ne conduit pas cependant à l'estompement du champ phénoménologique mais à son *dévoilement*. L'hyperbole révèle la phénoménalité en tant que phénoménalité, le phénomène comme *rien que phénomène*. Elle « conduit à l'océan », qui n'est ni plénitude de donation, ni vide et obscurité, car « (...) qu'il y ait là des proliférations phénoménologiques multiples et indécises ne permet cependant pas de parler d'une « plénitude » de l'origine, mais d'une « masse » où précisément rien n'est plein, ni non plus tout à fait vide.<sup>74</sup> »

#### b. Réduction hyperbolique et réduction architectonique

La phénoménologie richirienne induit une incessante *diplopie* entre différentes strates que Richir appréhende à travers une *architectonique*.<sup>75</sup> Celle-ci implique une mise en forme systématique, non d'êtres et de niveaux d'être, mais de problèmes et de questions. Un registre architectonique caractérise une certaine façon qu'ont les phénomènes de se phénoménaliser, une certaine façon que la pluralité phénoménologique a de se lier, en une certaine structure temporelle, spatiale, etc. Ainsi, le registre architectonique du sens-se-faisant relève d'une temporalisation en présence sans présent assigné,<sup>76</sup> alors que celui de la perception et des significations instituées implique une temporalisation en présent – celle, selon Richir, que Husserl décrit dans ses *Leçons de 1905*.

<sup>73</sup> C'est à Patockà que Richir emprunte cette idée. Selon Patockà, la réduction doit également se défaire du vécu qui n'appartient pas de façon constitutive au phénoménologique, mais toujours déjà à une forme monde, pour s'acheminer vers un champ phénoménologique asubjectif.

<sup>74</sup> M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000, p. 27.

<sup>75</sup> C'est, explique Richir, sous l'influence de son élève Franck Piérobob et de ses travaux sur le kantisme qu'il a été amené à accorder une place importante à la question architectonique dans sa pensée. Cf. à ce sujet *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993.

<sup>76</sup> Cf. notre II, B, §1, et notre V, B, §2.



Il s'agit de « (...) situer correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter (...) »<sup>77</sup>. Chaque strate architectonique relève de structures spécifiques qui se donnent à saisir dans des expériences différenciées, nécessitent l'élaboration d'un type de discours et d'une méthodologie propre lorsqu'on cherche à en faire la phénoménologie. Ainsi, « (...) l'architectonique n'est pas une écriture de l'*arche*, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'« exercer » ses effets (...) »<sup>78</sup>.

Richir décrit le mode d'articulation d'un registre architectonique sur un autre comme *transposition architectonique*. La relation de l'un à l'autre ne l'est pas de fondement à fondé mais *de base à transposée*. Dans le cas d'une fondation en effet, la relation est hiérarchique, de sorte que le fondé ne peut exister sans ce qui le fonde et en dépend structurellement.<sup>79</sup> À l'inverse, ce qui s'édifie à partir de la base est une *Stiftung* elle-même « sans principe »<sup>80</sup>, qui se nourrit du « matériau » que fournit la base mais institue un ordre propre et *ad hoc*. C'est rétroactivement, depuis le registre institué, que la base paraît « comme » un fondement dans lequel est alors rétro-jetée la structure instituée. Si quelque chose de la base est conservée, c'est cependant déformé de façon à ce qu'aucune relation univoque ne puisse être établie entre deux. Base et transposée demeurent cependant toujours *transpassibles*.<sup>81</sup> La base n'est pas entièrement recouverte par ce qui se transpose d'elle : les mouvements du niveau

<sup>77</sup> M. Richir « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008, p. 207, p. 199–212.

<sup>78</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 207

<sup>79</sup> Cette objection contre Husserl peut être mitigée. Dans le contexte des *Recherches Logiques*, la distinction fondé/fondateur ne caractérise que la *connaissance* que peut procurer un acte ; un acte fondé ne produit pas lui-même l'objet qu'il vise, mais doit, directement ou par un enchaînement d'actes fondés, être relié à un acte fondateur. Pour autant : (1) le remplissement n'est pas nécessairement intuitif, en particulier dans le cas des mathématiques, et (2) l'acte fondé valide une certaine prétention à l'objectivité dans l'acte fondateur, mais peut par ailleurs mener au-delà de lui-même, si les actes intuitifs sont le substrat de toute connaissance, la théorisation qui s'édifie sur eux n'en modifie pas moins, pour le meilleur et pour le pire, leur mode de fonctionnement. À cela, Richir répondrait sans doute que c'est le transfert des *structures intentionnelles* d'un registre à l'autre qu'il remet en cause, la dérivabilité des « lois de champ » selon qu'on s'élève des registres fondateurs aux registres fondés.

<sup>80</sup> M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006, p. 377.

<sup>81</sup> Ces termes sont inspirés par la philosophie de Maldiney. La transpassibilité désigne le fait que l'existence soit essentiellement passibilité à elle-même *comme autre qu'elle-même*, c'est-à-dire passibilité à elle-même dans son autre. Elle définit, selon Jean-Christophe Goddard une capacité de l'existence de pâtir de l'imprévisible, de l'excès, de se faire réceptive au plus surprenant (*Violence et subjectivité*, *op.cit.*, p. 111). Goddard note que la description fichtéenne de la pulsion peut être comprise comme une anticipation de la transpassibilité. La transpassibilité désigne de son côté le fait que les possibles selon lesquels je m'appréhende n'épuisent jamais ce qui peut survenir, autrement dit, que le pur « possible » outrepassse les possibles tels qu'ils se donnent et peut toujours aussi produire ce qui paraît comme l'impossible, mais qui relève seulement d'un autre registre de temporalisation/spatialisation.

inférieur se répercutent au niveau supérieur, y faisant surgir des événements inanticipables selon son ordre propre.

#### § 4. *L'anthropologie phénoménologique comme méthode*

L'architectonique richirienne conduit alors à une utilisation singulière de l'anthropologie phénoménologique.

##### a. Rappels sur l'anthropologie phénoménologique

L'anthropologie phénoménologique se déploie historiquement d'abord, dans la tradition phénoménologique proprement dite, à travers l'œuvre de Scheler, et celle de Heidegger, qui proposent, en opposition à l'approche transcendantale de Husserl, l'élaboration d'une anthropologie phénoménologique permettant de saisir en acte les structures de la vie factitielle. Cette anthropologie est, surtout chez Scheler, tournée vers les formes d'inscriptions sociales, d'attachement au réel à travers les formes et pratiques instituées et sédimentées.<sup>82</sup> Les philosophes ayant cherché à développer une anthropologie phénoménologique sont nombreux, leur tentative se déployant dans l'horizon de la sociologie (Schütz, Berger, Lückman), ou dans un horizon plus religieux (Blumenberg), mais on peut trouver l'élaboration d'un autre type d'anthropologie phénoménologique avec le développement de la phénoménologie psychiatrique. Celle-ci, rappelle Joëlle Mesnil,<sup>83</sup> est née dans les années 1920 du refus de la distinction cartésienne de la *psyché* et du *soma*. Elle a été liée d'emblée à une approche anthropologique, particulièrement dans les travaux d'Erwin Strauss, de Von Gebstattel ou de Minkowski.

Ce premier contact d'un questionnement phénoménologique et d'un questionnement psychologico-psychanalytique se fait en d'autres termes sur le terrain anthropologique peu à peu contesté par l'influence de la pensée heideggérienne et la *Daseinanalyse* qui s'en inspire. Selon A. Tatossian,<sup>84</sup> la *Daseinanalyse* se constituerait même contre l'anthropologie phénoménologique. Le même point de vue est exprimé par Kuhn et Maldiney dans la préface à l'édition française des textes de Binswanger regroupés sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*. Comme le souligne cependant Joëlle Mesnil, la troisième phase des travaux de Binswanger, caractérisée par un retour à Husserl à travers l'analyse des structures de la subjectivité

<sup>82</sup> Dans *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »*, G. Misch, H. Lipps, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2007, G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzu et B. Vauthier proposent une traduction de quelques autres auteurs importants de ce mouvement.

<sup>83</sup> J. Menil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 643–664.

<sup>84</sup> A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002.

transcendantale peut être considérée comme la mise au point d'une nouvelle anthropologie phénoménologique envisageant les formes de l'humanité de l'homme selon une perspective transcendantale en s'appuyant sur la thématique des synthèses passives. Binswanger découvrirait de cette façon le statut transcendantal que l'on peut octroyer à la dimension d'un inconscient phénoménologique.

## **b. Linéaments d'une anthropologie phénoménologique chez Husserl**

À partir des années 20, le travail phénoménologique de Husserl s'est en partie déporté de l'analyse des actes individuels vers celle du champ phénoménologique comme totalité. L'idée des constructions phénoménologiques a été introduite à cet effet par Heidegger et Fink. L'étude constructive des totalités ne constitue néanmoins comme telle qu'une partie seulement d'un programme phénoménologique plus global. En effet, l'explicitation de la structure monde ne peut être séparée des modes concrets d'incarnation selon lesquels un *ego* est attaché à un monde, à des contextes, etc. Elle ne peut être détachée des façons et des attitudes selon lesquelles on peut se tenir vis-à-vis du donné.

Selon qu'on se tienne vis-à-vis de lui dans une attitude théorétique ou pratique l'objet ne se donne pas en effet de la même façon, sous un même horizon. Dans l'attitude pratique, il se donne nous un certain aspect, en saturant une structure d'horizon appropriée au contexte pratique au sein duquel il s'insère, de façon à ce que sa saisie soit orientée selon certaines propriétés remarquables selon l'intérêt qui l'anime. Chaque registre de la pratique est lui-même caractérisé par la mise en place d'un contexte propre, orienté en fonction d'une norme intrinsèque. Le passage d'un métier à l'autre implique de véritables *Vollzugsepoche* désactivant les modalités spécifiques à un certain rapport au monde-de-la-vie pour activer celles qui appartiennent à un autre rapport. La science reste cependant le métier le plus haut, même si elle reste elle-même assujettie à l'attitude naturelle dont elle mobilise et exprime cependant les propriétés essentielles.

La phénoménologie, de son côté, n'est plus un métier car elle ne mobilise pas d'abord un certain regard, une certaine orientation, mais l'arrachement à l'attitude naturelle et l'ouverture du champ phénoménologique comme domaine infiniment ouvert à son exploration. Husserl distingue ainsi, comme une possibilité eidétique de niveau supérieure (car elle ne distingue plus des façons de se tenir vis-à-vis d'une réalité donnée, mais des façons de se tenir vis-à-vis de ce qui se donne comme réalité en général), la conversion de l'attitude naturelle vers l'attitude phénoménologique.

Husserl introduit le terme de « personne transcendantale<sup>85</sup> » pour désigner l'homme en sa concrétion, par opposition à l'*ego* qui qualifie la forme générique de la subjectivité abstraite par la réduction. L'attachement au réel *n'est pas originel*. Il s'institue lui-même à travers un processus de *phénoménalisation*. La méthode de Husserl entend ainsi à la fois rendre compte de ce que la conscience ne peut se vivre

<sup>85</sup> E. Husserl, *De la réduction phénoménologique*, texte 8, p. 153, *op.cit.*

que comme existence incarnée, et que celle-ci peut toutefois être réduite, dans la mesure ou l'implication factuellement indénouable de l'*ego* dans ses effectuations n'est pas une nécessité essentielle, mais quelque chose que l'*ego* a été amené à constituer. La monade phénoménologique qu'est l'*ego* s'ancre et s'implique dans un monde au sein duquel elle s'appréhende dès lors, mais dont elle demeure transcendentale distinguable.<sup>86</sup> La personne transcendante est l'horizon ultime de la réduction, car, en deçà des structures immanentes du champ transcendantal, elle permet de saisir l'*ego* dans sa pleine concrétude comme auto-mondanisation.<sup>87</sup>

### c. Chez Richir : l'anthropologie phénoménologique comme métaphysique

Richir, de son côté, fait de l'anthropologie phénoménologique le lieu de la métaphysique phénoménologique, c'est-à-dire le lieu de l'élaboration systématique de ce qui semble excéder toute attestation possible, précisément à partir de cette impossibilité saisie comme attestation de second degré. Si la phénoménologie ne peut être ordonnée eidétiquement, le champ phénoménologique est néanmoins susceptible de prendre des configurations, mais « (...) il n'y a aucune raison d'essence (eidétique) qui fasse passer d'une *Stiftung* à une autre, mais seulement des conditions *transcendantes* d'effectuations de *Stiftung* (...)»<sup>88</sup>. L'anthropologie phénoménologique permet la construction de métaphysiques phénoménologiques qui sont autant d'élaborations symboliques de configurations plus ou moins systématiques. Chacune d'entre elles représente un certain type de configuration possible dans lequel le champ phénoménologique peut entrer et à partir duquel il peut fonctionner. Le champ phénoménologique n'est cependant pas représentable en totalité.

La phénoménologie devient l'exploration méthodique des différentes architectoniques globales, qu'elle rencontre d'une part dans son exploration et élabore d'autre part systématiquement comme une certaine forme de mise en ordre d'un champ. Elle veut toucher « ce qui de l'humain échappe aux ordres symboliques tout en les conditionnant comme leur matrice transcendante<sup>89</sup> », et de rendre compte des ordres qui se constituent dans ce chaos. De la sorte, « (...) il ne faut donc considérer ni l'institution/élaboration heideggerienne de la facticité ni celle de Levinas comme des « invariants eidétiques de second degré », mais comme des cas de figures

<sup>86</sup> Alors que pour Heidegger, l'attitude est « indérivable » et constitue le niveau élémentaire à partir duquel il y a sens de parler d'un étant rencontré comme étant, dont la possibilité même que nous avons de parler de l'étant est dérivée, et que nous devons suivre comme fil conducteur.

<sup>87</sup> Ainsi que le note Nathalie Depraz dans son « Introduction » à sa traduction de la *Sixième méditation cartésienne* (p. 39) retirer totalement l'*ego* phénoménologisant de la mondanité, et de tous les processus de son humanisation monadique, c'est le plonger dans ce que Fink comme Husserl appellent un état de « mort transcendante ». Ainsi donc, « La radicalisation génétique de la réduction phénoménologique exige par conséquent le ferme maintien de cette non-dualité transcendante, par quoi demeure également maintenue l'unité dynamique de la vie transcendante elle-même », p. 39.

<sup>88</sup> M. Richir, « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, op.cit., p. 108.

<sup>89</sup> Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », op.cit.

singuliers.<sup>90</sup> » Il n'y a pas de lois permettant de construire *a priori* les types anthropologiques possibles. Ceux-ci ne peuvent à chaque fois qu'être restitués selon leur cohérence propre.

## Synthèse

Ces concepts constituent en quelque sorte l'armature transcendantale profonde de la pensée richirienne. Ils configurent le cadre dans lequel celle-ci peut être élaborée. Les descriptions (ou constructions) à caractère génétique que nous avons sont elles-mêmes à la limite du transcendantal phénoménologique et du transcendantal pur. Elles rendent compte des conditions de possibilité d'une genèse dans le cadre conceptuel ouvert par Richir, mais ne nous disent rien de celle-ci, ni ne lient cette *genèse générique* à aucune forme d'attestation, même secondaire.

Ces concepts n'en ouvrent pas moins le champ à une phénoménologie non-intentionnelle capable d'appréhender des phénomènes concrets mais complexes. Ils ouvrent le champ d'une phénoménologie du sens, dans son rapport et son opposition à ce que Richir appelle la signification.

---

<sup>90</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 126.

# Signification, sens, institution symbolique

*La phénoménologie richirienne donne un statut phénoménologiquement et transcendentalement compréhensible au concept de sens – insistance et concrétion au sein de cette insistance, ouverture et incarnation de ce qui est appelé en elle. La distinction du sens et du symbolique, permet ainsi l'ouverture d'un dialogue intéressant de cette phénoménologie avec la psychanalyse. Elle ouvre des pistes en direction d'une phénoménologie de l'animalité, d'une phénoménologie de la technique, et donne des outils efficaces pour penser, après Husserl, ce qu'on peut appeler la « crise du sens » contemporaine*

Le concept de sens élaboré par Richir est abordé ici dans sa distinction avec la signification. Nous présentons les enjeux majeurs de cette conception de la phénoménalité spécifique du sens et de ce qui l'alimente. Le sens est enraciné dans un champ de concrétudes que Richir qualifie de « hors langage », et distinct des significations, pour leur part instituées dans leur fixité.

C'est un aspect singulier dans l'évolution de l'œuvre phénoménologique de Marc Richir que le questionnement ontologique, voire, méta-ontologique, y précède le déploiement effectif d'une phénoménologie. La phénoménologie accède à ses conditions de possibilités théoriques à l'issue d'un premier moment, puis se développe en se « mimant elle-même » dans une série de recherches. En celles-ci, les degrés de structuration du phénomène sont pensés et agencés sans être pénétrés de l'intérieur. Sur leur résultat, Richir entame alors un mouvement de concrétisation accordant une place toujours plus importante aux outils phénoménologiques développés par Husserl.

Le langage envisagé dans sa dimension expressive est *le premier objet proprement phénoménologique auquel Richir s'attache*. Comme le souligne Robert Alexander, le langage est, dès les *Recherches Phénoménologiques*, désigné comme « (...) le lieu d'un schématisme transcendantal extraordinairement complexe (...) », comme un « (...) mouvement de s'engendrer infiniment lui-même en la phénoménalisation de lui-même en tant que schème, phénomène, et par surcroît phénomène rythmique.<sup>1</sup> » Dans la *poésie*, il « (...) se retourne sur lui-même pour phénoménaliser

---

<sup>1</sup> M. Richir, *RP*, *op.cit.*, p. 242.

de l'inédit, de l'inattendu, c'est-à-dire, tout simplement, pour phénoménaliser tout en se phénoménalisant.<sup>2</sup> » La mise en place d'une phénoménologie de la parole poétique occupe ainsi une place importante dans *Phénoménologie et Institution Symbolique*, et fournit un terrain d'exercice particulièrement approprié à l'eidétique sans concepts proposée dans *Phénomènes, Temps et Êtres*.

Le concept de sens semble pourtant originairement lié à la phénoménologie. Il nomme en effet la triple énigme de la texture même de l'inscription de l'objectivité au sein de la subjectivité,<sup>3</sup> du « milieu intermédiaire » au sein duquel la question de l'objectivité s'élabore, et de l'ouverture originelle de l'expérience qui n'est pas aveuglément engluée dans ses objets, mais toujours aussi exposée à la mise en jeu de leur réalité. Le sens nomme la sensibilité de l'extériorité en tant que celle-ci se phénoménalise question, le bord interne de la phénoménalité ouverte à elle-même comme n'allant pas de soi.<sup>4</sup> Ainsi considéré, le sens caractérise à la fois l'exposition et l'enroulement sur soi de cette exposition, l'auto-réflexion de l'ouverture elle-même. Comme l'écrit Jean-Luc Nancy:

*Le sens se tient (...) à un rapport à soi en tant qu'à un autre, ou à de l'autre. Avoir du sens, ou faire sens, ou être sensé, c'est être à soi en tant que de l'autre affecte cette ipséité, et que cette affection ne se laisse pas réduire ni retenir dans l'ipsé lui-même. (...) Le sens est l'ouverture d'un rapport à soi : ce qui l'initie, ce qui l'engage et ce qui le maintient à soi dans et par la différence de son rapport. (« Soi » désigne ici tout autant le « soi-même » du « sens », si on peut en parler, que toute constitution de « soi », saisie comme « identité », ou comme « subjectivité »).*<sup>5</sup>

Il est « de l'essence du sens » de ne pas être en adhésion aveugle aux objets qu'il peut signifier, mais il est tout autant de son essence d'être en défaut vis-à-vis de ce qu'il exprime. La question du sens pose ainsi un nom sur l'énigme de cette *transitivité originelle* de l'existence qui est en même temps phénoménalité d'elle-même comme transativité.<sup>6</sup>

<sup>2</sup>M. Richir, *RP, op.cit.*, 243. Cité par Robert Alexander, *La phénoménologie richirienne, op.cit.*, p. 208.

<sup>3</sup>Jocelyn Benoist note ainsi dans *Lectures de Husserl*, « Introduction », que l'idée même de phénoménologie implique que soit mis en question « (...) le sens nécessaire pour qu'un contact avec l'être soit possible » (*op.cit.*, p. 12). Pour Benoist, cette question est précisément une fausse question.

<sup>4</sup>Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1992, p. 29–30 : « La vérité ponctue, le sens enchaîne. La ponctuation est une présentation, pleine ou vide, pleine de vide, une pointe ou un trou, un poignon, et peut-être toujours le trou que perce la pointe aiguë d'un présent accompli. Elle est toujours sans dimension d'espace ni de temps. L'enchaînement, au contraire, ouvre la dimension, espace les ponctuations. Il y a ainsi une spatialité originaire du sens, qui est une spatialité ou une spaciosité antérieure à toute distinction d'espace et de temps : et cette archi-spatialité est la forme matricielle ou transcendante d'un monde. En revanche, il y a une instantanéité principielle de la vérité (si on tenait à poursuivre le parallèle, on pourrait dire que c'est la forme *a priori* d'un univers, au sens littéral du rassemblement-en-un). Une extase de la vérité, une ouverture du sens ». La distinction que Nancy propose du sens et de la vérité correspond assez rigoureusement à celle que nous faisons entre le sens et le réel.

<sup>5</sup>Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 16.

<sup>6</sup>László Tengelyi, « L'expérience et l'expression catégoriale », *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Philosophia*, XLIV, 1-2, Cluj-Napoca, 1999, p. 25–39.

Pour Richir, le sens est précisément la concrétion de l'espace, le « milieu » par lequel s'incarne la possibilité de déterminer des choses. Il est le geste par lequel l'espace est amené à faire corps, le mouvement de concrétion active du phénoménologique en parole, ce en quoi la « transitivité » pure se fait pensée qui « s'auto-affecte ». *Nous savons d'une façon ou d'une autre que nous pensons*, que nous cherchons à penser quelque chose, et par ailleurs, nous savons suffisamment de ce quelque chose pour savoir que nous nous en approchons ou le manquons.<sup>7</sup>

## A. La signification comme acte et comme idéalité chez Husserl

En apparence, la conception richirienne du sens est plutôt influencée par la pensée de Merleau-Ponty. Richir se réfère en effet beaucoup pour caractériser le sens-se-faisant au concept de *parole opérante*, lequel saisit le mouvement selon lequel la parole fait sens à même son opération. C'est comme aventure, comme co-appartenance du sens et des accidents de son déploiement, que Richir envisage le sens-se-faisant. Pour autant, la mise en rapport de cette thématique avec ses prémisses chez Husserl nous semble apporter une meilleure mise en lumière, non de ce que Richir veut comprendre avec le sens-se-faisant, mais de la façon dont il le comprend et de son élaboration phénoménologique précise.

L'aporie de la phénoménologie naissante est de concilier l'idéalité de la signification, qui doit être appréhendée comme telle, et l'acte par lequel elle est appréhendée. La phénoménologie naissante rencontre *l'énigme de la signification* comme énigme de la capacité à s'élever à la généralité,<sup>8</sup> à viser les objets à travers la généralité. Cela implique de décrire les règles de la visée générale, lesquelles, Husserl le montre en détail dans la *RL IV*, ne sont pas les règles de l'objectivité. En distinguant les actes intuitifs des actes signitifs, Husserl se donne la possibilité d'étudier pour elles-mêmes les lois des significations tout en décrivant les modalités par lesquelles ce qu'elles visent accède ou non au statut d'objet, en fonction de leur remplissement par des actes intuitifs. La phénoménologie se développe alors pour comprendre *comment*, concrètement, l'intuition s'articule à la signification et quelles sont les modalités de leur entrelacement. Les *Recherches Logiques* sont ainsi essentiellement consacrées à l'élucidation de la signification et à l'explicitation de ses contraintes

<sup>7</sup>Richir introduit ainsi le concept « d'ipséité du sens » qu'il distingue de celui « d'ipséité du moi ». Cf. notre partie V, B, §2.

<sup>8</sup>Mais pas seulement, puisque, comme y insiste largement Husserl (*RL IV*), la signification peut viser aussi bien le général que le singulier.



structurelles en tant que *relation* à l'objet.<sup>9</sup> Les vécus visant l'objet ont eux-mêmes une structure: ils mettent en jeu un *excès* sur tout contenu immédiatement donné.<sup>10</sup>

La question du sens telle que l'aborde Richir transparait, en germe, à la fois dans cet excès et dans le rôle que joue la réflexivité dans le dégagement des concepts de la phénoménologie naissante.

## ***§ 1. L'idéalité de la signification: les germes de la question du sens***

### **a. L'idéalité et son instanciation dans l'acte intentionnel**

Dans les *Recherches Logiques*, la signification est d'abord le *nom d'un problème*. Elle n'est pas tant un *contenu* que la *façon* dont l'intentionnalité s'élève à la généralité. L'acte intentionnel est précisément d'abord *un acte*. Dans la *RL I*, Husserl caractérise l'inhérence de l'idéalité de signification à l'acte comme *l'instanciation d'une essence*, sans que le statut de cette essence ne soit précisé. Le terme d'instanciation signale que l'idéalité n'est pas inscrite dans l'acte. La signification caractérise plutôt une *classe d'actes* (par exemple la classe des actes qui visent le nombre 4, ou la classe des actes qui visent le rouge). La seule chose qui autorise, à ce titre, à parler de signification, est l'évidence que des actes multiples peuvent bel et bien viser une même chose, ou encore, que ce que nous pensons (et disons) dans certains cas ne dépend pas de l'acte contingent par lequel nous le pensons. Nous disons la même chose chaque fois que nous disons que « pi est un nombre transcendant », car nous nous comprenons aussi lorsque nous le disons, et nous comprenons aussi chaque fois la même chose.

Pour autant, la façon dont chacun des actes intentionnels exprime cette même chose de la signification demeure mystérieuse. Husserl utilise l'analogie de la couleur. Chaque chose rouge que je vois est bien chaque fois rouge, sans que le rouge ne puisse être séparé de ses occurrences. On remarquera cependant que l'analogie pose plus de problèmes qu'elle n'en résout: il existe aussi différentes nuances de rouges, et Husserl n'aborde pas la question de savoir s'il peut y avoir différentes nuances d'une même signification.

---

<sup>9</sup>La question est ici le mode de fonctionnement de la signification comme champ spécifique et non encore de son inscription et sa genèse effective. La signification doit d'abord être élucidée en tant que telle, en ce qui la caractérise essentiellement comme telle.

<sup>10</sup>Comme Jocelyn Benoist le rappelle, « (...) aucune prestation mentale ne suffira jamais à combler le besoin du sens, en tant que celui-ci met en jeu un régime d'activité intentionnelle bien particulier, qui lui est spécifique, et qui entraîne toujours la conscience en débordement d'elle-même, en dépassement de tout contenu qu'elle serait sensé présenter comme sens correspondant à tel ou tel acte. L'acte, en tant qu'acte du signifier, ne peut lui-même être interprété comme sens : bien plutôt est-il le lieu où le sens advient et l'opération par laquelle celui-ci advient, sans qu'il soit rien non plus de créé par elle, comme pure ouverture à lui », « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », J. Benoist, R. Brisart, J. English (éds), *Liminaires phénoménologiques*, Bruxelles, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 222.

## b. Signification et réflexivité

Le statut de cette idéalité est difficile à saisir. Elle n'est pas incluse dans le vécu, mais se laisse lire *a posteriori*, selon la légalité objective à laquelle l'acte donne accès, comme une sorte d'idéal normatif que le philosophe est obligé d'introduire dès lors qu'il veut *parler*, donc, caractériser, les vécus liés aux visées d'objet en question. Elle est, selon Jocelyn Benoist,<sup>11</sup> d'abord *opératoire*. On ne peut la saisir indépendamment de l'acte lui-même. La dimension du *sens* n'est pas séparable de la dimension *d'acte*, lequel acte est toujours prestataire d'accès à un certain type d'objet, qu'il s'agisse d'un objet assujéti à une ontologie matérielle ou à l'objet en tant qu'objet en général. Si Husserl l'assimile dans un premier temps à une *espèce*, c'est-à-dire une forme d'objet général qu'il hésitera longtemps à considérer comme un objet à son tour, la seule idéalité est bien alors celle de la signification et non celle de l'acte. Elle caractérise un clivage entre l'objet en tant que pôle identique vers lequel se dirige la visée, et ce qui, par une réflexion interne, caractérise la façon dont la conscience se le donne.<sup>12</sup>

A l'inverse cependant, la question de l'accès cognitif à la généralité à travers la signification implique celle du retour réflexif. La conscience a la possibilité de thématiser pour elle-même la façon selon laquelle elle entend se donner l'objet qu'elle vise. *La signification ne peut être pensée comme aveugle* ; elle est principiellement ouverte sur son élucidation auto-réflexive, puisqu'elle introduit une médiation par rapport à l'objet, et la possibilité de la *viser* comme telle (donc de la déterminer comme une essence) est constitutive de son être comme signification. Husserl rappelle lui-même au § 34 de la *RL I*, que des énoncés peuvent porter explicitement sur la « signification » d'une proposition et non seulement sur les objets visés à travers elle. Pour Husserl, cette réflexivité est limitée à la capacité de viser « le fait que S soit P » et non simplement P, en d'autres termes la signification de la proposition comme *événement*.<sup>13</sup> L'unité fait elle-même partie de la visée, qui est toujours visée

<sup>11</sup> J. Benoist, « L'identité d'un sens : Husserl des espèces à la grammaire », *op.cit.*

<sup>12</sup> En d'autres termes, *le vécu intentionnel n'est pas encore lui-même objet d'analyse*, et il est difficile à la lecture de la première version des *RL* (et contre les relectures rétrospectives de Husserl), d'y lire les prémisses d'une eidétique phénoménologique au sens que ce terme prendra plus tard. La phénoménologie des premières *Recherches Logiques* est encore explicitement définie comme *psychologie intentionnelle* ; les actes intentionnels n'y sont pas encore constitués comme des *phénomènes*, dotés d'une individualité suffisante pour qu'on puisse y isoler et extraire une essence stable. Il faut au contraire les considérer ici comme des « essences descriptives » qui ne caractérisent en fait que le *langage* qui permet de parler du vécu en tant que tel.

<sup>13</sup> J. Benoist, « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », p. 254 : « Ce qui est remarquable, c'est que le langage puisse et doive (c'est son mode de fonctionnement normal) renvoyer non seulement à l'objet catégorialement formé mais à cette formation catégoriale elle-même », ou encore « (...) la réponse de Husserl est la suivante : la signification recouvre une certaine existence et ne devient objet pour nous que du fait même de la réflexivité de la pensée et donc en vertu du régime phénoménologique auquel peuvent être soumis les actes. Tant que nous vivons l'acte de signifier, ce qui est visé est toujours l'objet et non pas la signification moyennant laquelle nous le visons : seule la réflexion logique sur les actes du signifier élève la signification au rang d'objet général et procure l'unité idéale de la signification sur le mode de l'espèce », *Ibid.* même page.

de sa propre unité en même temps qu'elle l'est de l'objet. La signification pose un double problème. Elle se vise elle-même tout en visant un au-delà d'elle-même, et semble pouvoir s'interpréter à la fois en termes d'essence et en termes de sens.

## § 2. *La signification, le sens et la structure de l'en-tant-que*

Entre le contenu effectivement donné de l'expérience perceptive qui est la base de toute connaissance et la légalité formelle objective qui en donne la forme, se pose le problème de l'arrachement de la conscience à ses objets immédiats, c'est-à-dire le problème du sens. La problématique du sens est ainsi posée de façon implicite par la théorie husserlienne de la signification. L'objet se rencontre sur un certain mode, d'une certaine façon. La façon dont l'objet est rencontré s'inscrit dans la forme de son apparaître. L'objectivité de l'objet est attestée par cela même qu'il est saisi dans son comment, « dans le comment de sa donation ».<sup>14</sup>

L'objet se donne toujours pour Husserl selon la *structure de l'en-tant-que*, laquelle manifeste un excédent de la signification sur les données sensibles. Autrement dit, elle manifeste une structuration intrinsèque du donné qui s'impose à même sa donation: « (...) la structure de l'en-tant-que, caractéristique de la simple reconnaissance du papier, contient en elle-même la forme catégoriale de l'être qui est impliquée dans l'expression attributive « papier blanc » et qui figure explicitement dans l'expression prédicative « ce papier *est* blanc ».<sup>15</sup> » Les modalités proprement phénoménologiques selon lesquelles cette structure se déploie, sur le versant de l'acte comme sur celui du contenu que cet acte vise, doivent cependant être précisées.

### a. Les deux faces de la signification

Saisir la donation de l'objet à même l'intentionnalité implique d'examiner avec plus de minutie la façon dont il se profile en elle. Cette voie est suivie dans les *Leçons*<sup>16</sup> de 1908 par la mise en place d'un certain nombre de distinctions capitales. La distinction du *phansique* et du *phénoménologique* peut être considérée comme la première étape dans la mise en place de la thématique de la *corrélacion noético-*

<sup>14</sup> Selon L. Tengelyi, Husserl s'ouvrait par-là la possibilité d'élaborer une conception nouvelle du sens, mais « Au lieu d'adhérer, par voie de conséquence, à la position selon laquelle les formes catégoriales doivent être conçues comme des moments d'un surplus de signification, il a, en dernière instance, édifié sa théorie sur le principe plus conventionnel selon lequel les formes catégoriales doivent être conçues comme des « objets de degré plus élevé », *L'Histoire d'une vie et sa région sauvage*, op.cit., p. 61. Tengelyi propose de son côté de distinguer l'excès de sens dans l'expérience sensible du surplus catégorial qu'on trouve dans l'expression linguistique de cette expérience.

<sup>15</sup> L. Tengelyi, *L'Histoire d'une vie et sa région sauvage*, op.cit., p. 58.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Sur la théorie de la signification*, tr. fr. J. English, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1995.

*noématique*, essentielle à la fois pour la détermination husserlienne de l'idée de sens et pour celle du concept de phénomène. Husserl décrit ainsi *deux versants* de l'idéalité de la signification. Sur le versant du *phansique*, il s'agit, dans la ligne des *Recherches Logiques*, de comprendre le lien de l'idéalité au vécu intentionnel. Sur le versant du *phénoménologique*, la signification est appréhendée en tant qu'elle est la donation de l'objet *d'une certaine manière*,<sup>17</sup> qu'elle est *ce en quoi* se constitue « l'objet dans le comment ».

S'impose la nécessité de saisir la structure de l'objectivité elle-même et de comprendre la visée signitive comme donation de l'objet en son objectivité, la signification étant la teneur formelle de celle-ci. Husserl cherche à distinguer le *jugement d'identité* du *jugement d'existence* dans la mesure où « (...) l'identité est exigée, postulée, et par là même formée (...) »<sup>18</sup>. L'objet ne peut être visé qu'en ce que son objectivité est visée en lui. L'identité n'est pas seulement l'horizon implicite d'une visée qui se maintient par fusionnement progressif de contenus ; elle est bien elle-même manifeste, elle est ce en quoi l'objet est visé. Husserl interprète cette « donation d'identité » comme un acte de *nominalisation* (*Nominalisierung*) plutôt que comme un acte d'idéalisation. Nous avons toujours, rappelle-t-il, la possibilité de faire de ce que nous disons de telle ou telle chose un « signifié propositionnel » que nous pouvons viser comme tel à son tour. Il y a ici une duplication méthodologique forte entre la signification comme prisme implicite à travers lequel l'objet est saisi, et, dans la décomposition fonctionnelle de l'acte, la signification constituée réflexivement et distinguée de l'objet donné à travers elle.

## **b. L'acte et le processus du devenir-objet pour la conscience**

Husserl caractérise ainsi, comme intermédiaire entre la synthèse d'identité (perceptive)<sup>19</sup> et l'identification thématique, laquelle prend la forme du jugement « ceci est ceci », entre l'unité d'identification et le jugement identité, *la visée de l'identité comme forme de réflexivité interne à la visée*. Les conceptions exposées dans les *Leçons* de 1908 constituent l'une des premières actualisations du concept de phénomène. Elles mettent d'autre part en exergue la dimension de facticité de la visée signifiante (qui est toujours visée *à un certain moment* et *d'une certaine personne*).

<sup>17</sup> « Ce qui ne cesse jamais bien plutôt de surprendre Husserl dans ces *Leçons de 1908*, c'est précisément que la « signification », qui résulte d'un « signifier » comme « acte subjectif », s'impose aussitôt comme transcendante, quoiqu'à la vérité elle n'existe pas, puisque son statut ne peut être que « phénoménologique » et non pas ontique », *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « Une des premières formulations de la théorie », Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 147.

<sup>18</sup> J. Benoist, « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », *op.cit.*, p. 250.

<sup>19</sup> Cf. E. Husserl, « L'objet visé dans les divers actes du flux continu de perception ne cesse sans doute pas d'être le même, et ces actes viennent à coïncider en un seul acte ; mais ce qui a été perçu dans ce flux, ce qui devient objectif en lui, c'est exclusivement l'objet sensible, jamais son identité avec lui-même », *RL, op.cit.*, vol 2, II, p. 183.

La signification est ainsi toujours enracinée dans l'occasion singulière qui la voit s'élever à son objet. Elle est aussi réflexivité interne comme visée d'une unité à travers cette circonstance. Cette structure biface porte en elle le germe de la forme plus générale de la corrélation noético-noématique. Elle invite en effet à considérer les modes du « devenir objet pour la conscience ». Elle met également en exergue le caractère « dynamique » de la visée intentionnelle, le lien entre la temporalité de l'acte signitif et l'a-temporalité du contenu de signification visé en lui. Du point de vue de l'*acte* lui-même, la signification peut sembler trouble, indéfinie. Sur un plan dynamique, la visée de signification et son élaboration comme pôle invariant se font dans la durée et mobilisent reprises et ajustement. La visée n'a pas seulement à maintenir sa propre identité, mais à s'orienter vers l'*objectivité de l'objet* qu'elle signifie et dont elle doit être à la mesure.<sup>20</sup>

L'unité et l'identité atemporelle de la signification semblent de cette façon partiellement prenantes de la structure d'acte. Elles sont inscrites dans son déploiement et visées en lui, mais *non données en tant que telles*. L'élaboration husserlienne de la question de la signification conduit à ce résultat surprenant que celle-ci n'est idéale, une et éternelle, qu'en ce que ces dimensions sont visées en elles. La temporalité du sens se faisant, l'indétermination sensible de la visée, paraissent compatibles avec l'idéalité de l'objet visé.

### c. L'*agon* du sentir et du juger

On ajoutera, avec László Tengelyi et Robert Legros, que cette *dynamis* est également thématisée par Husserl au sein du processus de connaissance lui-même, comme une structure de double excès – de l'intuition sur la signification et de la signification sur l'intuition que Husserl a mise en exergue dans la *Recherche Logique VI*. Cette dialectique exige chez Husserl le maintien d'une distinction stricte entre perception et signification que Richir ne respectera pas pour sa part. Comme le rappelle fortement László Tengelyi, « (...) le sensible ne pourrait servir de base pour le catégorial s'il ne pouvait surgir indépendamment de lui.<sup>21</sup> ». Le remplissement est l'acte d'une intention de connaissance qui cherche à se valider tout en étant par ailleurs « interpellée » par une structure qui se profile à même les choses.

Le rapport que Husserl introduit entre existence perceptive et attestation de cette existence dans le jugement est saisi dans un mouvement liant l'un et l'autre: les choses sont le lieu d'un « *agôn* » du sentir et du juger. La pensée et le langage qui l'exprime, bien qu'ils soient en apparence libres de leur objet, sont en vérité noués à leur support sensible. C'est précisément parce que le champ de la signification déborde celui du perceptible qu'elle exprime que l'humain est capable de mettre le monde immédiat à distance, d'ouvrir de nouveaux accès à lui. Ce double décalage a le mérite essentiel de faire place à l'excès du référent sur le sens aussi bien qu'à celui du sens sur le référent, de mettre en exergue le nouage de ces deux excès. *L'objet de*

<sup>20</sup> En porte-à-faux, autrement dit, entre un « déjà-là » et un « à-venir ».

<sup>21</sup> L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, op.cit., p. 60.

*la perception ne pose la question du référent qu'en tant qu'il est engagé dans un horizon de sens (ici de signification), et le sens ne revient sur lui-même comme sens qu'en tant que ce qu'il questionne lui échappe toujours déjà en partie. Cette structure, au sein de laquelle le « référent » nourrit le sens en l'appelant à l'intérieur de lui-même à se poursuivre, et au sein de laquelle le sens, en poursuivant le référent, se détache de lui et l'excède, est très proche de ce que Marc Richir nomme le sens-se-faisant.*

## B. Le sens-se-faisant et l'institution symbolique

Le sens-se-faisant se caractérise par sa *réflexivité* spécifique. Il peut être décrit à partir d'un *processus dialectique* homologue à celui que Husserl décèle entre la signification et la perception. Chez Richir également, il faut distinguer le déploiement du sens lui-même et la *fixation* de la signification qui relève, elle, d'une autre sphère, celle de l'*institution symbolique*.

Outre l'inspiration husserlienne, nous l'avons dit en introduction de la partie, la réflexion richirienne puise son inspiration à deux sources. La thématique, d'origine heideggérienne et levinasienne, du sens comme exposition et échappée d'une part, et la thématique merleau-pontyenne, poursuivie par Lyotard, Deleuze, ou Garelli, d'un sens non linguistique, d'une signifiante non logique.

### § 1. Le sens-se-faisant

#### a. Schématisme de langage et schématisme hors-langage

La problématique du sens en temporalisation en présence sans présent assignable est introduite par Richir dans son article « Le temps : porte-à-faux originaire ».<sup>22</sup> La temporalisation du sens y est conçue comme temporalisation d'une masse mouvante, à la fois enroulée sur elle-même et distendue par la concrétude au sein de laquelle elle se forme. Son caractère principal est sa réflexivité spécifique : le sens se fait en se visant et tout autant en s'échappant. Il se fait en partant à la recherche de lui-même. Ainsi :

*Le schématisme phénoménologique n'est soumis, pour nous, à aucune prédétermination, il est seulement cela où s'inscrit sans avoir « créé » le sens de toutes pièces, la temporalisation/spatialisation du sens en son ipsité.*<sup>23</sup>

La description richirienne de la genèse du sens culmine dans les *Méditations Phénoménologiques*. Richir y entreprend de penser le sens tel qu'il est engagé, de

<sup>22</sup> *L'expérience du temps, Mélanges offerts à J. Paumen* (collectif), Bruxelles, Ousia, 1989.

<sup>23</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 27.

façon plurielle, dans le système de concrétudes phénoménologiques que forment les rythmes de la phénoménalisation, système rythmique qui sert de « relais » au sens. Le sens est ainsi compris comme processus réflexif au sein d'une masse phénoménologique en laquelle il se produit, mais qui cependant lui échappe et lui résiste aussi, en cela, le met en mouvement, le ressource, le fragilise. Le sens-se-faisant est en effet traversé par l'extériorité de ce que Richir appelle le schématisme hors-langage. Celui-ci consiste en les concrétions phénoménologiques au sein desquelles se fait le sens, mais qui ne participent pas de son processus, en ouvrent les lacunes, les blancs, y appellent des dérivations, des repolarisations.<sup>24</sup> Cette extériorité phénoménologique constitue de cette façon à la fois la chair du sens, dont les rythmes lui sont coextensifs,<sup>25</sup> et son référent, ce qui à la fois « veut se dire » et ne peut pas se dire.<sup>26</sup>

## b. Langage et langue

La sphère du sens est également un espace d'échange puisqu'elle s'appuie et se ressource à la fois des concrétudes phénoménologiques muettes au sein desquelles elle se forme, et des significations symboliques instituées qu'elle utilise comme autant de balises et de repères. La co-appartenance du sens et de son expression se traduit également dans les choix terminologiques que fait Richir pour la décrire. Les phases de sens sont caractérisées comme des phénomènes-de-langage, et la sphère du sens comme la sphère du schématisme-de-langage, par opposition à celle du schématisme qu'il qualifie de hors-langage. En caractérisant les phases de sens comme des phénomènes-de-langage, Richir permet d'en expliciter mieux la forme phénoménologique, le rôle que les signes jouent dans la résonance des amorces de sens.

Cependant, la genèse du sens ne met précisément en jeu que ce que Richir appelle des *signes*, des concrétudes qui amorcent un mouvement de sens mais n'ont aucun rapport institué à un quelconque contenu de sens. Le langage, à ce niveau, est

<sup>24</sup> Cf. M. Richir, « (...) le sens ne peut trouver son amorce qu'en amont de lui-même, dans ce qui, pas encore en amorce du sens en question, est déjà amorce de sens pluriels, et amorce de sens pluriels indéfinis tout en « potentialité », à la frontière instable entre langage et hors langage. C'est là en effet que, du côté du langage, le langage touche à ce qui n'est pas lui », *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op.cit., p. 24.

<sup>25</sup> Cf. M. Richir, « Il n'y a donc pas de temporalisation/spatialisation en présence d'un sens sans rythmes qui lui soient propres, c'est-à-dire sans condensations et dissipations, sans concentrations et dissolutions qui découpent les protentions et les rétentions dans leurs métamorphoses. Du point de vue archéo-téléologique classique, ces rythmes sont significativement inessentiels au sens, de simples accidents de la finitude. Nous pensons au contraire avoir montré que sans eux il n'y aurait pas de sens, mais seulement des « constellations » de significativités identitaires », *FPTE*, op.cit., p. 27.

<sup>26</sup> Nous reviendrons à plusieurs reprises sur cette réflexivité et la façon dont elle se fait. En III, nous verrons en effet comment Richir mobilise la thématique des synthèses passives à cet effet. En IV, nous montrerons les apports de la pensée richirienne de la *phantasia* sur la compréhension du sens. En V, nous nous arrêterons sur sa temporalité spécifique. En VII enfin, nous verrons la façon dont Richir lie le sens-se-faisant à la question du sublime.

*expressif*. Il faut le distinguer de ce que Richir appelle la *langue*, c'est-à-dire de ce dont la linguistique traite classiquement comme système structuré. En effet, les signes phénoménologiques sont multistratifiés par des renvois non réglés entre eux, tandis que les significations constituant le registre de la langue sont intentionnellement visées, balisées, polysémie réglée.<sup>27</sup> Phénoménologiquement, *la langue ne relève pas du même registre architectonique que le langage* et se distingue de lui par un certain nombre de caractéristiques : stabilité de la signification qui se détache de tout schématisme, indépendance du système logique et grammatical, co-originarité de ce système et de la structuration de l'apparaître en unités perceptives distinctes, stables, porteuses de déterminations.<sup>28</sup> Ajoutons cependant que la langue ne cesse d'être transpassible au langage, et que cette perméabilité des deux registres est analysée en détail dans la perspective d'une phénoménologie de l'écriture et de la parole poétique.<sup>29</sup>

## **§2. Distinguer la *Stiftung* phénoménologique et l'institution symbolique**

### **a. Philosophie et institution symbolique**

Il faut enfin relever la distinction entre la *genèse phénoménologique* et l'*institution symbolique*. La question de l'institution symbolique déborde en effet celle de la langue, bien que celle-ci en relève aussi pour part (la langue est bien un système institué, mais cette institution demeure liée à sa base phénoménologique).

La thématique de l'institution symbolique traverse l'œuvre richirienne de part en part : la philosophie, par l'orientation selon laquelle elle se porte vers les choses comme par son usage d'une langue qui la précède, est en effet d'emblée exposée à la question du symbolique. Toute tentative de prononcer un sens des choses et de l'être en général (et l'usage même de l'être comme catégorie rectrice de l'enquête) se meut en effet dans l'horizon symbolique d'une prédétermination de ce en quoi les choses sont tenues pour ce qu'elles sont, et du type de questions qu'on tente de leur poser. Cette prédétermination symbolique doit bien être distinguée de la prédétermination phénoménologique de l'apparaître en tant que phénomène-de-monde. Il ne s'agit plus

<sup>27</sup> M. Richir, « Langage et institution symbolique », *Annales de phénoménologie* n°4/2005, p. 25–45. Phénoménologiquement, la question est plus complexe, car le registre de la langue est, d'une part, constitué par des visées de significations instituées, et d'autre part, d'un système linguistique. Mais ce n'est pas notre objet ici.

<sup>28</sup> La langue, autrement dit, est inséparable de la genèse de la perception au sens husserlien du terme ; l'une et l'autre sont les deux faces d'une même transposition du schématisme-de-langage. Cf. V, B, §3, 4 et 5.

<sup>29</sup> Réflexion amorcée dans *Phénoménologie et institution symbolique*, *op.cit.*, fortement développée dans les *Méditations Phénoménologiques*, *op.cit.*, puis reprise et raffinée dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op.cit.*, et dans des articles récents, en particulier « Langage, poésie, musique », dans *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, p. 57–82.



ici de méthodologie phénoménologique (de la question des concepts opératoires de la méthode phénoménologique), mais bien d'horizon symbolique. Celui-ci implique la structure des concepts et de catégories philosophiques en lesquelles le phénoménologue *interprète et exprime* les descriptions (ou constructions) auxquelles il procède. La structuration proprement phénoménologique de l'apparaître se double d'une structuration symbolique qui détermine la façon dont celle-ci est dicible. Ainsi :

*Que la signification du réel, le sens d'être de ce qui est, fasse irréductiblement partie, selon une corrélation aussi systématique qu'énigmatique, de la signification en général au sein de l'institution symbolique de langage, c'est là, en vérité, la question abyssale de toute métaphysique, mais aussi de toute la pensée humaine.<sup>30</sup>*

La philosophie cherche à redoubler la question du sens en fixant le sens du sens, c'est-à-dire le sens de ce qui est et de ce qui n'est pas, et de ce en quoi ce qui est « est » et ce qui n'est pas « n'est pas ». Un tel redoublement n'est cependant possible qu'au sein d'une béance, de l'extériorité d'un non-symbolique originellement inscrite au sein du symbolique, c'est-à-dire du phénoménologique que le symbolique ne recouvre jamais tout à fait. Le fondement ne peut se manifester que comme *question* : celle-ci n'est pas autre chose que la *phénoménalité*.

## **b. Le symbolique comme non-phénoménologique**

Le plus souvent, le champ symbolique *ne se phénoménalise pas pour sa part*. La dimension symbolique se caractérise d'abord comme *lacune phénoménologique*, même si elle n'est pas sans influence sur le champ phénoménologique, cette influence ayant la particularité d'être *sans attestation* phénoménologique.

Richir distingue à ce titre deux inconscients.

1. D'une part, il désigne comme l'*inconscient phénoménologique* tout ce qui, dans le champ des phénomènes, n'est pas identifié, passible d'une visée consciente, qui habite le champ sans s'y attester intentionnellement tout en y exerçant des effets virtuels (la base de toute transposition architectonique). Cet inconscient phénoménologique est conçu dans le droit fil des analyses amorcées par Merleau-Ponty dès la *Phénoménologie de la Perception*, et dont l'objet est autant la refondation de la phénoménologie à partir du corps que la concrétisation de la psychanalyse en celui-ci. Le projet merleau-pontyen d'une « préhistoire<sup>31</sup> » du sujet, qui s'exprime dans la mise au point d'une ontologie de la chair, se présente bien aussi en effet, dans sa médiation sur un *oultre-monde*, comme un dialogue avec la psychanalyse

<sup>30</sup> M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1990, p. 13.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op.cit.*, p. 293.

dont Lacan fit d'ailleurs le plus grand cas.<sup>32</sup> Mais la notion d'inconscient ainsi introduite se sépare de l'inconscient proprement psychanalytique.<sup>33</sup>

2. D'autre part, Richir nomme *inconscient symbolique* l'inconscient, plus proche de celui dont traite la psychanalyse, lié à la dimension de l'institution symbolique et du langage, et de la dimension d'automatisme que ceux-ci comportent. Celui-ci se caractérise de son côté par son caractère parfaitement aveugle et mécanique, dénué de tout fondement phénoménologique, même le plus archaïque. Richir parle à son sujet d'un « trou dans l'être au monde<sup>34</sup> », d'une lacune dans l'exercice de la liberté phénoménologique<sup>35</sup> ou encore de l'« irruption de la non-phénoménalité dans la phénoménalité des phénomènes.<sup>36</sup> »

La façon dont ce non-phénoménologique est introduit au sein du phénoménologique est intéressante à décrire. Ce n'est pas le hors-langage qui introduit cette lacune, car le hors-langage est lui-même phénoménologique. C'est au contraire le sens qui en est la source. L'idée de lacune ne peut être introduite que dans la dimension du sens. Ce n'est que sur fond de la temporalisation des phases de sens qu'une non-phénoménalité est pensable : la temporalisation du sens est structurée de façon à viser ou poursuivre quelque chose, qui n'est rien, ou tout du moins qui n'a aucune base phénoménale. Le symbolique insiste à travers le sens *comme l'ombre que celui-ci projette, comme ce qui, dans le sens et depuis le sens, est insensé, alors même qu'il participe de son mouvement*. Les *Wesens* sont investis comme signifiants dans la mesure où ils désignent quelque part la phénoménalisation qui n'a pas eu lieu : ils introduisent un « déphasage dans la phase de présence<sup>37</sup> », comme s'il s'y jouait une autre phase de présence. De cette façon, le symbolique joue en quelque sorte comme un pseudo-langage invisible au cœur du langage, dans la mesure où : « (...) la caractéristique du sens symbolique est précisément (...) de ne pas se

<sup>32</sup> Cf. pour cela B. Baas, *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Leuven, Peters, 1998, en particulier le premier chapitre, « L'élaboration phénoménologique de l'objet *a* ».

<sup>33</sup> Dans une note posthume, Merleau-Ponty écrit ainsi, sans doute en dialogue fictif avec Sartre et son projet de psychanalyse existentielle : « Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse ontologique », *Le visible et l'Invisible*, op.cit., p. 323.

<sup>34</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 36.

<sup>35</sup> Richir prend l'exemple de l'analyse freudienne de l'homme au loup (Freud) et note que, dans le rêve relaté par le patient en question, ce qui suscite l'angoisse du sujet, *ce n'est pas que le sujet se sente terrorisé mais qu'il ne comprenne pas pourquoi, ne comprenne pas le sens de cette terreur*. Le symbolique, note-t-il, est ainsi une sphère « hors phénoménologique », une sphère qui n'est pas seulement de non position, mais d'absence absolue dans la mesure où aucune attestation d'aucune sorte ne peut en être faite puisqu'il s'agit précisément de ce qui œuvre de façon automatique, mécanique, ce en quoi l'humain est menacé de l'intérieur de lui-même par la machine qu'il est aussi : « (...) ce qui se *répète* dans l'automatisme n'est pas de l'ordre du phénomène et du phénomène-de-monde, mais au contraire est de l'ordre de la lacune au phénomène, et en particulier au phénomène de langage (...). », *Ibid.*, p. 36.

<sup>36</sup> Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Presses Universitaires de France, Paris 1994, p. 643-664.

<sup>37</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, op.cit., p. 146.

donner, d'échapper dans le non-sens tout en faisant sens à un autre égard.<sup>38</sup> » En cela, le symbolique relève d'une *fixation déterminée mais aveugle* qui s'accomplit elle-même sous l'effet d'un marquage à distance, d'une polarisation qui lie certains *Wesen*, les fait résonner l'un dans l'autre, renvoie de l'un à l'autre sans que plus rien ne soutienne et ne supporte ce lien.

Il y a donc dans l'absence d'expérience du symbolique quelque chose du vécu traumatique selon Freud. Ce *trauma* ne s'interprète cependant pas à partir d'un événement refoulé mais d'une structure renvoyant à un simili-événement manquant, une structure de vide ou de manque, à l'instar du schème lacanien de la *chose*. Ici, ce manque n'est pas à proprement parler rien, mais il n'est rien de *sensé*. En effet, « (...) ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme rien que phénomène (qui est donc pour nous l'équivalent du *réel* lacanien).<sup>39</sup> » Cette rencontre manquée n'est donc que l'ombre de la constitution du sens. Sa dimension pathologique ne relève que d'un certain agencement architectonique (que l'anthropologie phénoménologique peut décrire) au sein duquel la temporalité propre du sens est court-circuitée, et le schématisme obnubilé par ses lacunes. Cependant, cette événementialité ne peut à son tour être pleinement saisie qu'en comprenant les liens du phénoménologique au symbolique à la fois comme une césure et comme une intrication.

### c. Une césure et une intrication

Cette césure est d'abord posée de façon méthodologique. Au sein de l'expérience, symbolique et phénoménologique s'intriquent. Le symbolique a des points de jonction avec le phénoménologique, ne serait-ce qu'en ce qu'il a lui-même des origines phénoménologiques, qu'il relève de processus phénoménologiques enfouis de marquage à distance et de polarisation. Le point de contact essentiel entre le phénoménologique et le symbolique est la *langue*, le réseau des sens stabilisés et fixés en significations qui paraissent valoir dans l'absolu, indépendamment de toute genèse. La question est tout autant de comprendre comment le champ phénoménologique peut produire du symbolique (et du conceptuel), et comment le symbolique peut pénétrer le champ phénoménologique, y loger, s'inscrire dans ses processus de condensations et de métamorphoses.<sup>40</sup> Il y a dans l'institution symbolique à la fois

<sup>38</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, op.cit., p. 147.

<sup>39</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 34.

<sup>40</sup> On retrouvera ici à nouveau une forte résonance de la pensée de Merleau-Ponty. Comme le signale Etienne Bimbenet, « (...) on reconnaîtra (...), en revenant à la lettre de *La Structure du comportement*, que la « conscience naturée » y est présentée comme inséparable de la « conscience naturante », que par conséquent la vie en nous est inséparable de la fonction « symbolique » ou « catégoriale » qui est dite en sublimer intégralement le sens, que dès lors un corps humain, aussi vivant soit-il, n'est plus rien d'animal, enrôlé qu'il est dans la sphère de « l'esprit » et de la « connaissance d'un univers », qu'enfin « le problème de la perception est tout entier dans cette dualité », *La Structure du comportement*, p. 190–191 », « Sens pratique et pratiques réflexives », *Archives de Philosophie* n°1/2006, Tome 69, p 57–78.

la place d'une créativité et le risque d'un enfermement. Lorsque l'institution symbolique fonctionne trop bien, lorsqu'elle ne laisse plus rien hors d'elle-même, le phénoménologique est occulté. La tautologie constitutive du symbolique, qui se détermine et se pose lui-même, vire à l'automatisme et à la machination. Le terme de machination est d'autant plus approprié que Richir voit dans le jeu caché du symbolique l'équivalent du *Gestellt* heideggérien.

### § 3. *Le symbolique et le retour de la nature*

Richir donne cependant à cette machination une ampleur qui prolonge et même outrepassa le cadre des analyses heideggériennes. De façon profonde, il lie la question de l'inconscient symbolique à celle de l'animalité, ou plus précisément de la naturalité de l'homme. Selon Joëlle Mesnil, Richir substitue à l'opposition binaire *nature-culture* l'opposition phénoménologique-symbolique, et au sein de ces deux dimensions, réintroduit l'opposition nature-culture à travers en particulier une très riche analyse de l'expérience animale et de l'articulation, en elle, du phénoménologique et du non-phénoménologique.<sup>41</sup>

#### a. *Le double schématisme de l'expérience animale*

Quelques indications données par Heidegger sur la nature et l'animalité<sup>42</sup> permettront de mieux appréhender la façon dont Richir la conçoit et la déplace pour comprendre le fonctionnement de l'institution symbolique. La lecture que Richir propose des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* permet de préciser sa pensée. Heidegger y comprend l'expérience animale en termes de *capacité*. La relation de l'animal à son environnement est pour Heidegger celui d'une capacité qui *se donne des organes*, ou se donne *comme* organe – selon l'exemple, donné par von Uexküll, de la paramécie sécrétant un orifice successivement bouche, estomac et orifice d'excrétion. Cet exemple est pour Heidegger, généralisable : la capacité s'exprime, ou, plus exactement, se « diffère » dans l'organe qui pourrait-on dire est capacité s'exerçant. Ainsi, « (...) il y a (...) une sorte de différence (...) de la capacité dans l'organe, qui ne lui appartient qu'en vertu de cette différence, et sans que cette différence soit temporalisation/spatialisation en langage<sup>43</sup> » Par cette référence à la thématique derridienne de la *différance*, Richir entend souligner que, pour Heidegger, le rapport de la capacité à l'organe est en quelque sorte similaire à celui du sens au signe graphique. La capacité se manifeste par l'organe mais du même coup se perd, se *prothétise*.

<sup>41</sup> J. Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *op.cit.*

<sup>42</sup> Cf. notre article « Variations sur la poussée et la pulsion. L'action, le soi et l'implication », *Annales de phénoménologie* n°12/2013.

<sup>43</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, *op.cit.*, p. 233

Pour autant, contre Heidegger, Richir montre que cette relation de la capacité à l'organe n'est pas totalement aveugle et que l'enjeu est bien *de lier une certaine teneur phénoménologique de l'expérience animale et les dimensions instinctives qui la structurent*. D'une certaine façon, certes, le voir animal sait toujours déjà ce qu'il a à voir, selon ce que Lorenz qualifie de comportements innés. Cependant, cette appropriation de la capacité à l'organe est elle-même habitée par une dimension affective, et dès lors, déjà phénoménologique. L'animal peut manifester des *comportements d'appétence* – une appétence assouvie non par la rencontre des *stimulis* déclencheurs, mais par l'accomplissement de l'acte.<sup>44</sup> Le chat qui joue se rapporte à l'objet qui bouge comme si celui-ci était une souris, mais sans être capturé par un mécanisme de chasse. Cette dimension de *jeu*, importante chez le jeune animal pour l'intégration de ses dispositions, implique une véritable expérience phénoménologique. Dans le jeu en effet,

(...) il y a (...) de la phénoménalisation, du phénomène, de l'eidétique, du phénoménologique chez l'animal et pour l'animal : ce ne sont pas des caractères qui lui sont intrinsèquement dérobés, comme le pensait Heidegger, car s'il est vrai que ce « dérobement » est bien lié à la capture comportementale, il est faux que l'animal soit toujours et universellement pris par cette capture qui, par ailleurs, existe aussi chez l'homme, bien que, nous le verrons, à un autre niveau, celui de l'institution symbolique.<sup>45</sup>

Richir illustre son propos en évoquant la façon dont un chimpanzé de Köhler résout un problème (attraper une banane grâce à une caisse), en deux temps. La description du comportement du chimpanzé et des étapes qui s'y dessinent semble bien révéler quelque chose comme une expérience de pensée et de compréhension. Après quelques tentatives de saisie infructueuses, le chimpanzé semble se détourner du problème pour jouer avec la caisse, comme s'il comprenait que celle-ci constitue un élément dont il doit saisir le rôle en expérimentant les possibilités qu'il lui offre. En grimpant sur la caisse, il finit ainsi par comprendre que la caisse peut bel et bien lui servir à attraper la banane dès-lors qu'il place celle-ci dans une position appropriée. Il y a bien ici mise en circuit de deux proto-apparaissants ou *Wesen* (dans les termes de Richir) (qui ne sont justement pas des objets), et en cela, *amorce-de-sens*,<sup>46</sup> même celle-ci est aussitôt avortée et recouverte par un effet d'appétence.

## b. Et sa reprise par d'autres moyens chez l'homme

Cette dualité de l'automaticité d'un schématisme aveugle et de la liberté d'un schématisme phénoménologique se retrouve selon Richir de façon transposée dans l'expérience humaine. L'énigme de l'humanité de l'homme réside dans la *relative plasticité des systèmes instinctifs*, de leur décorrélation d'avec les stimuli qui les

<sup>44</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 257

<sup>45</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 270.

<sup>46</sup> Richir distingue l'*amorce-de-sens*, saillance pouvant occasionner le déploiement d'une phase de sens, et le *sens-en-amorce*, qui est une phase de sens immature (selon la terminologie richirienne) et naissante.

motivent, de leur traductions, de leur réinvestissements, de la façon en fin de compte dont il laisse libre champ au déploiement d'un projet de monde qu'ils motivent, soutiennent, mettent en mouvement pour y amener ce mouvement de détermination et d'enveloppement. En quelque sorte, l'inconscient symbolique est l'animalité continuée au sein du langage.

Il y a dès lors une nature et une *Stiftung* symboliques, une nature et une culture symboliques, toujours par ailleurs enchevêtrées. Le symbolique n'est autre que *la naturalité de l'homme se poursuivant au sein même de ce qui l'arrache à sa naturalité première*, au sein même de sa capacité à poser du sens.<sup>47</sup> La thématique heideggerienne du *Gestellt* est articulée à une problématique de l'animalité de l'homme et dans l'homme. Cette animalité s'exprime dans la part qui paraît la plus humaine de son expérience, et à laquelle il faut lier les analyses que l'on peut faire de la technique.

Notons que l'élaboration proposée dans *Phénoménologie et institution symbolique* n'a jamais été reprise par Richir qui semble plutôt, lorsqu'on l'interroge à ce sujet, avoir abandonné cette voie.

## Synthèse

La phénoménologie richirienne du sens-se-faisant clarifie les élaborations proposées par Merleau-Ponty à ce sujet. Elle donne un statut phénoménologiquement et transcendentalelement compréhensible au concept de sens – insistance et concrétion au sein de cette insistance, ouverture et incarnation de ce qui est appelé en elle. La double distinction du sens et de la signification, et d'autre part du sens et du symbolique, permet par ailleurs l'ouverture d'un dialogue fécond de cette phénoménologie avec la psychanalyse. Elle ouvre tout autant des pistes profondes en direction d'une phénoménologie de l'animalité. Elle donne enfin des outils efficaces pour penser, après Husserl, ce qu'on peut appeler la *crise du sens* contemporaine, dont la dé-symbolisation est, pour Richir, un volet essentiel. Notre partie suivante, consacré à l'usage richirien du concept de synthèses passives, entend expliciter plus avant les processus par lesquels *le sens se fait*.

---

<sup>47</sup> Cf. M. Richir, « (...) il se pourrait fort bien que l'institution symbolique qui, en un sens, est un caractère intrinsèque de l'humanité, la distinguant de l'animalité, ne soit peut-être, en un autre sens, que la reprise humaine de l'animalité dans l'humanité, pour ainsi dire la poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens, à savoir la poursuite, par le moyen de l'institution symbolique, de l'automatisme de répétition (...) », *ibid.*, p. 78.

# Les synthèses passives

*Les synthèses passives constituent un premier grand massif husserlien que Richir réinvestit dans sa refonte. Elles sont un outil adapté à la problématique richirienne des concrétudes primitives et de leur structuration ; un outil qui permet à Richir de mettre au point une première tentative pour pénétrer de l'intérieur les différents registres architectoniques et pour comprendre les modalités de leur rapport. Cette tentative, principalement présentée dans les Méditations Phénoménologiques, sert également à Richir pour préciser sa pensée des phénomènes-de-langage et du sens-se-faisant.*

Cette partie est consacrée à la façon dont Richir reprend, tout en les déplaçant, les analyses husserliennes. Nous insisterons sur la stratégie par laquelle, en affinant son dialogue avec Husserl, Richir développe une phénoménologie capable de s'inscrire au sein des champs dont elle entend rendre compte et d'en habiter la concrétude. Husserl thématise les synthèses passives à partir d'un certain nombre d'exemples précis (anticipation, déception, identité, etc.) et appréhende leur fonctionnement en termes de lois. Dans la phénoménologie husserlienne, les synthèses passives élargissent la systématique intentionnelle. Richir en complexifie l'analyse et y ajoute une strate plus profonde et chaotique.

Il ne s'agit pas d'examiner la façon dont les synthèses passives préparent le terrain aux synthèses actives. Pour Husserl, les synthèses passives canalisent l'activité intentionnelle: elles constituent des formes d'associations primitives et orientent des faisceaux d'actes partiels vers des objectités potentielles. Pour Richir, elles permettent de pénétrer les strates les plus archaïques de la formation des « phases de sens » en deçà de toute appropriation ou « pré-orientation » vers des objectités individuelles ou des significations pré-découpées.

En un sens, Husserl a lui-même dégagé le terrain pour de telles analyses en s'intéressant aux formes les plus enfouies d'associations qui demeurent aux lisières des activités du moi. Celles-ci préforment la *hylé* primitive pour l'amener vers une forme de consistance et de cette façon ménagent le terrain de l'objectité à venir. L'évolution de Husserl dans sa façon de concevoir le rapport entre associations et affectivité, en particulier avec la thématisation d'une intentionnalité pulsionnelle ou de poussée, anticipe sur un certain nombre de points l'analyse de Richir. L'intentionnalité pulsionnelle, qui prolonge les réflexions menées par Husserl sur la question d'un flux archi-hylétique et de son lien à la refonte de la phénoménologie du temps dans les *Manuscrits du groupe B*,<sup>1</sup> est précisément examinée par Richir.

---

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. notre Partie V.

Les différences sont toutefois notables. En premier lieu, le stade le plus enfoui des synthèses passives reste chez Husserl intentionnel. En second lieu, la démarche de Richir est en grande partie *constructive*<sup>2</sup> : elle construit le chemin qui conduit de l'indéterminé au déterminé, et montre comment, par ses processus de formation, le sens est toujours irrigué et menacé par un non-sens qui le nourrit.

## A. La place des synthèses passives dans la phénoménologie intentionnelle

Il serait infini de tenter d'élaborer une genèse du concept de synthèse passive et de la façon dont celui-ci a pu faire son entrée en phénoménologie. Dans la phénoménologie de Husserl, les synthèses passives jouent un rôle qui, au départ, peut sembler *paradoxal*. La conscience active et éveillée ne peut à elle seule constituer toute la réalité d'un monde dont le cours concordant guide l'exploration. Des zones de pertinence y sont toujours déjà circonscrites, et leurs les affinités locales pré-ordonnent la sphère du sensé.<sup>3</sup> Ainsi, les synthèses passives signifient d'abord l'élargissement de la sphère intentionnelle à des « actes » non directement téléguidés par le moi, mais que le moi est en quelque sorte amené à *constater*.

---

<sup>2</sup>Le concept de *construction phénoménologique* développé par Alexander Schnell est très utile pour préciser le statut *transcendantal* de ces analyses et du mode d'attestation singulier qu'elles semblent impliquer. Schnell ne reprend pas comme tel le concept développé par Fink dans la *Méditation Cartésienne VI*. Il élargit en proposant comme programme la mise en place d'une véritable phénoménologie constructive. Pour Schnell, le concept de construction phénoménologique est moins directement connecté au « dépassement » de la phénoménologie transcendante dans une *cosmologie phénoménologique* qu'à l'*éclaircissement* de sa systématique interne. Schnell entend *produire* l'intelligibilité de la méthode phénoménologique en déployant la nécessité interne de ses opérations. Les « constructions phénoménologiques » procèdent ainsi à la *déduction de structures nécessaires à l'intelligibilité de descriptions faites au niveau supérieur, à l'intelligibilité du sens selon lequel la concrétude se manifeste à nous*. Dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Schnell entend ainsi à la fois produire une théorie générale des constructions phénoménologiques, qu'il mettra à l'épreuve sur des questions restées latentes, et profiter de l'occasion pour interroger comme tel le sens du transcendantalisme phénoménologique. Il s'agit en résumé « (...) des outils que le phénoménologue se donne pour rendre compte d'une teneur phénoménale déterminée et dont il ne découvre la régularité (voire même la légitimité, justement) qu'en procédant à ces constructions (...) » Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 20.

<sup>3</sup>Cf. E. Husserl, « Ce sont des synthèses que le moi n'a pas instituées activement, mais qui au contraire se constituent dans la pure passivité et peuvent alors se constituer elles-mêmes lorsque les vécus singuliers entrant en liaison ont surgi dans l'activité du moi. Le plus simple est de nous en tenir d'emblée au domaine qui nous intéresse à présent exclusivement, celui des représentations passives en tant que matériau pour des synthèses se développant de manière passive. Il s'agit de façon générale de ces synthèses dans lesquelles quelque chose qui est représenté renvoie au-delà de lui-même à un autre quelque chose représenté. », *Hua XI*, p. 76.



## § 1. Vers les synthèses passives

Dans ses premiers travaux, encore pré-phénoménologiques, Husserl distingue « (...) la synthèse comme *acte* de représenter et la *synthèse dans le contenu* de la représentation (...) »<sup>4</sup>, mais le sens de cette distinction est alors *ontologique* et non phénoménologique. Elle caractérise la différence entre les relations d'appartenances perçues à même les objets, qui ne résultent pas d'une activité de la conscience, mais de la légalité d'un *tout métaphysique* qui ne peut qu'être constatée, et celles qui résultent d'actes qui les mettent en relation. Par exemple, la liaison collective des collections d'objets auxquels s'applique un acte de dénombrement ne réside pas dans les objets qu'elle rassemble. Elle implique au contraire une médiation catégoriale, puisqu'elle exprime précisément la capacité de la conscience à se dégager de tout contenu concret en l'envisageant à travers la catégorie de *l'objet en général*. Inversement, le lien de la couleur à l'étendue relève du tout métaphysique qu'est l'objet apparaissant.

La distinction des synthèses actives et des *synthèses dans le contenu* constitue l'axe de la première philosophie de Husserl. Elle est cependant amenée à se compliquer par la suite, ce qui permet à Husserl de développer l'idée d'une synthèse qui ne soit ni active ni ne relève d'un *a priori* matériel. La façon dont Husserl détermine ce qu'il qualifie initialement de *synthèse dans le contenu* évolue alors. Husserl, se séparant de Brentano, cesse de concevoir les contenus primaires comme des données physiques pour les envisager comme des vécus de conscience. Dès lors, il peut envisager une forme d'association intrinsèque aux vécus qui vient en quelque sorte « remplir » l'espace laissé « libre » entre le flux temporel et les prestations actives du moi. Celle-ci permet de saisir *de l'intérieur* ce qui assure la cohésion de l'expérience, ce qui anime encore dans leur sommeil les représentations vides qui frangent l'actualité consciente. Comment l'anté-prédicatif peut-il orienter, guider, et soutenir l'activité thétique du moi ? Comment le moi prend-il conscience de ses vécus passés en tant qu'ils sont précisément les siens, comment est-il impliqué en eux – puisque c'est bien à partir d'eux et sur leur fond qu'il juge et construit sa connaissance ?

Cette nouvelle forme de synthèse est d'abord envisagée dans le cadre d'un élargissement et d'une fondation de la logique.<sup>5</sup> La thématique des synthèses passives trouve en effet son premier champ d'application dans la question de la constitution des *aperceptions*. Celles-ci sont caractérisées par un mode de saisie *par horizons* qui se prête bien à la problématique de la constitution passive. Comment se forment les pôles d'identification que la conscience pourra ultérieurement reconnaître, comment s'exercent les motivations qui conduisent, ou non, à l'activation de ces identifications ? Qu'est-ce qui conduit à l'enrichissement progressif du vécu s'enroulant sur lui-même par associations, affinités, résonances ? Qu'est-ce qui permet de maintenir le sens constitué non seulement identique (ce qu'il reste même

<sup>4</sup> Bruce Bégout, *La généalogie de la logique*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2000, p. 77.

<sup>5</sup> À ce sujet, Bruce Bégout, *ibid.*

dans le sommeil des représentations vides), mais également vivant (pouvant s'éveiller et intervenir dans un acte thétique actuel ou proposer un horizon protentionnel à une perception actuelle à laquelle il s'associe par analogie) ? Comment, même, la différenciation du sens se maintient-elle par-delà l'oubli et le sommeil ? De quelle façon la réactivation surgissante ou volontaire d'un noyau objectif éveille-t-elle tout un réseau modal et associatif ?

Il n'y aurait pas même, écrit Husserl, de sentiment de progression dans la conscience du temps sans l'association. De la sorte, « (...) il ne s'agit ici rien d'autre que de ce problème fondamental: élucider les conditions de possibilité fondamentales de la subjectivité elle-même.<sup>6</sup> »

## § 2. *Le problème de l'association*

La réflexion de Husserl rejoint sur ce point celle des empiristes, en particulier de Hume, qu'elle tente d'enrichir et de fonder. *L'association* est l'organe principal des synthèses passives. Celle-ci peut être immédiate ou médiate. Elle se fait souvent par des chemins qui ne sont pas remarqués. Ainsi :

*Dans une conversation, un superbe paysage marin nous traverse l'esprit. Si nous réfléchissons à la manière dont il est venu, alors nous découvrons qu'une tournure de la conversation nous en a immédiatement rappelé une autre semblable, qui a été émise au cours d'une réunion l'été dernier au bord de la mer.<sup>7</sup>*

L'exemple donné est intéressant à plus d'un titre. Dans ce cas, c'est plutôt une consonance d'atmosphère, de goût, de style qui semble en jeu. Le lien entre le phénomène présent et le passé qu'il rappelle n'est pas nécessairement un lien fondé sur une parenté objective dans la mesure où « (...) toute la conscience du passé est co-éveillée, conscience à partir de laquelle se détache la singularité éveillée et reproduite dans sa particularité.<sup>8</sup> » Dans le texte de 1921 toutefois, l'association passive emprunte des modalités essentiellement objectales, en liant des contenus les uns aux autres par l'intermédiaire de « membre ponts » (la forme triangulaire de deux objets, la couleur rouge, etc.) et se conçoit essentiellement comme une association de *reproduction*. Ainsi,

*La doctrine de la genèse des reproductions et de ses formations, c'est la doctrine de l'association au sens premier et propre du terme. À cela se rattache inséparablement, voire là-dessus se fonde une étape supérieure de l'association et de sa doctrine, à savoir une doctrine de la genèse qui lui est étroitement liée, des aperceptions, dont font partie les horizons des attentes effectives et possibles.<sup>9</sup>*

<sup>6</sup>E. Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998, p. 197.

<sup>7</sup>E. Husserl, *ibid.*, p. 195.

<sup>8</sup>E. Husserl, *ibid.*, p. 195.

<sup>9</sup>E. Husserl, *ibid.*, p. 193.

Il faut toutefois comprendre que la reproduction prend pour Husserl un sens bien plus large ce qu'il pouvait être chez les empiristes du XVII<sup>e</sup> siècle. Elle désigne la manière que dont une unité de sens se maintient à même une pluralité de phases donatrices, autrement dit, la façon dont un objet se ressemble suffisamment pour être identifié comme tel. Husserl l'analyse en deux temps et distingue les associations primaires des associations secondaires. Les premières s'effectuent (semble-t-il) en deçà de l'affectivité (ou, tout du moins, de l'affectivité comprise en son sens ordinaire) et ne relèvent dès lors originairement d'aucune activité du moi, ni même d'aucune excitation passive qui s'exercerait sur lui. Les processus de l'association primaire sont l'effet de *lois d'essences*.

Au plus profond s'effectuent les synthèses de la conscience intime du temps. Il ne s'agit pas ici de la synthèse de la matière temporelle, mais de la constitution de ce qui dure, de *l'unité d'identification immanente selon laquelle se constitue une phase qui sera vécue comme homogène*. L'analyse se place au niveau de la sphère immanente et non encore à celui de la sphère pré-immanente.<sup>10</sup> Ainsi :

*(...) l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation n'est, depuis le début, qu'une analyse abstraite. Elle ne s'intéresse qu'à la forme temporelle nécessaire de tous les objets singuliers et de toutes les pluralités d'objets, ou plutôt, elle ne s'intéresse qu'à la forme des multiplicités constituant ce qui est temporel. Un objet, c'est quelque chose qui dure, en tant qu'il se constitue de telle ou telle manière en conformité avec la conscience. Mais c'est quelque chose qui dure quant à son contenu (...).*<sup>11</sup>

En toute rigueur, indique Husserl, cette synthèse de continuité n'est possible que parce que la phénoménalité possède originairement la forme temporelle. Réciproquement, sans la synthèse par ressemblance qui habite le champ phénoménologique, cette temporalité serait vide parce que rien d'individu ne s'y constituerait, et donc ne s'y succèderait. La synthèse en question est donnée par une forme d'*affinité* (affinité pré-eidétique plutôt qu'affective ici) qui pousse les multiplicités constituantes des vécus à fusionner selon leurs contenus. Ainsi, l'enchaînement de phases d'un vécu de rouge (fatalement sujettes à des variations) se traduit-il, si rien ne vient contrecarrer ce mouvement, par la constitution d'un vécu unitaire donnant accès à la perception d'une surface rouge. De la même façon, les vibrations sonores fusionnent dans la perception d'un son qui dure, puis d'un ensemble de sons qui peut lui-même se complexifier pour devenir une mélodie.

Il faut bien comprendre qu'à ce niveau, Husserl ne décrit pas l'association de *data* distincts, mais le processus continu selon lequel des multiplicités sensibles sont amenées à fusionner, de sorte que leur association conduit à des synthèses d'unités, puis d'unités distinctes. *Les termes, autrement dit, ne précèdent pas la relation*. Il n'y a d'ailleurs pas tant ici relation que résonance, qu'une tendance immanente aux champs sensibles à constituer des phases unies dans l'association primaire. Les processus de l'association ne sont pas descriptibles, car l'analyse phénoménologique ne peut s'appuyer que sur les lois selon lesquelles des noyaux déjà

<sup>10</sup> Voir pour ces concepts Alexander Schnell, *Temps et Phénomène, La phénoménologie husserlienne du temps (1893–1918)*, Hildesheim, Olms, 2004. Voir aussi notre Partie V, A.

<sup>11</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 199–200.

constitués (ou pré-constitués) peuvent en venir à s'apparier. La complicité originelle que le sensible (en ce sens tout à fait indéterminé) noue avec lui-même est en quelque sorte *un postulat de départ*. Ainsi :

*C'est la synthèse la plus générale et la plus primordiale, à savoir celle qui lie nécessairement tous les objets particuliers qui dans la passivité deviennent originairement conscients comme étant, quel que puisse être leur contenu et ce par quoi ils sont constitués par ailleurs comme objets unitaires dans leur contenu.*<sup>12</sup>

La description phénoménologique proprement dite commence au niveau où apparaissent des objets immanents déjà détachés, des singularités, voire, « (...) des groupes, ou tous, unitairement clos, (sont) constitués, (sont) articulés en parties explicites.<sup>13</sup> » C'est à ce niveau que Husserl puise les principes qu'il tentera d'étendre aux sphères plus archaïques. Les exemples qu'il donne impliquent souvent des objectités déjà formées et complexes (par exemple, le triangle rouge), car les associations qui s'y déroulent sont les premières accessibles pour nous. Comment une conscience du singulier et des singularités explicites peut-elle devenir une conscience de pluralité et de totalité ? Inversement, comment une conscience de plusieurs choses peut-elle arriver au fusionnement ?

L'origine des *singularités* elles-mêmes n'est donc pas claire. Sont-elles produites par un niveau inférieur de la synthèse, pré-données, sont-elles le signe d'une finitude ou d'un enracinement pré-intentionnel ? Le travail formalisable des synthèses passives commence cependant avec elles. C'est la *ressemblance qui constitue en effet le cœur de l'association* : la synthèse passive est en premier lieu une synthèse par homogénéité. Celle-ci peut s'opérer selon les caractères saillants des phénomènes et former des paires qui permettent de lier une série d'apparaissants dans l'unité d'une loi et constituer des tous mutuellement articulés qui ne cessent de se complexifier. La parenté qui lie deux objets entre eux peut être plus ou moins forte. L'horizon de la synthèse d'homogénéité est toujours la similitude. Les deux objets réunis sous l'horizon d'un trait commun tendent à être vus comme identiques. La différence qui persiste entre eux s'oppose au fusionnement total mais n'acquiert elle-même de positivité phénoménologique que sous l'horizon de commensurabilité qui les unit d'abord.

Le contraste n'a de sens qu'à partir d'une forme préalable de synthèse qui seule donne sens à la distinction. Ces formes générales s'appliquent alors de façon distincte selon la spécificité du champ sensible dans lequel on se place. Si l'unité synthétique formée à même la succession temporelle est le sous-bassement de tous les phénomènes de constitutions passives, celle-ci ne se traduit pas selon les mêmes légalités. Ainsi, la spatialité du champ visuel est un système de places bi-dimensionnel, puis tri-dimensionnel une fois achevée son intégration kinesthésique au corps propre. Le système de relations qui peut s'y sédimer entre les *data* qui l'occupent est beaucoup plus complexe que celui qui structure le champ acoustique. Les lois primitives de la synthèse d'homogénéité en général se pluralisent ainsi selon les champs sensibles. Elles peuvent fonder une véritable phénoménologie, non seulement de la constitution

<sup>12</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 199.

<sup>13</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 200.

de ces champs, mais des événements qui viennent s'y inscrire. Quel sens donner par exemple à la limite ? À ce par quoi l'homogénéité est rompue ? À ce par quoi la synthèse continue est, non pas interrompue, mais traversée par une différence ?

### § 3. Association et affectivité

L'*affectivité*, si l'on suit l'ordre des analyses proposées, n'intervient pas au premier niveau des synthèses passives, ou tout du moins *son rôle n'y est pas constitutif*. Pour Husserl, l'affection présuppose le détachement : c'est toujours le détachement premier d'une saillance qui vient *exciter* l'affection. La question est donc d'abord celle du *mode de propagation* de l'affection. Pour autant, on ne peut pas établir les lois eidétiques de son fonctionnement. L'affection dépend certes de la « grandeur relative du contraste<sup>14</sup> », mais d'autres facteurs entrent également en jeu, par exemple les *préférences pulsionnelles, originairement instinctives* qui privilégient certaines configurations relativement à d'autres. Husserl est obligé de concéder que l'affection présuppose la possibilité d'affecter, dont que l'affectivité œuvre déjà à des niveaux inférieurs, mais n'y aventure pas encore ses analyses.

*Des datas sensibles (et par là même des datas en général) envoient en quelque sorte des rayons de force affective vers le pôle-moi, mais dans leur faiblesse ne l'atteignent pas et ne deviennent pas effectivement pour lui une affection qui s'éveille.*<sup>15</sup>

Plus, on ne peut, dans le processus concret de formation des unités hylétiques, se passer du rôle de l'affection, même si celle-ci a été dans un premier temps mise de côté au profit d'une description de nature eidétique. En particulier celui-ci est capital pour décrire, non plus la synthèse propre à chaque champ sensible, ultimement fondée dans l'unité temporelle, mais la synthèse qui associe entre eux des Johann Gottlieb *datas* qui relèvent de champs différents. L'affectivité est présupposée comme la force de liaison par laquelle le temps constitue une seule unité d'écoulement.

*(...) il ne se constitue pas une temporalité pour soi pour chaque datum de cette sorte, temporalité qui n'aurait rien à voir avec celle d'un autre datum. Il se constitue un maintenant, qui confère au maintenant de l'un et de l'autre datum l'unité d'identité.*<sup>16</sup>

Ainsi, demande Husserl,

*(...) les lois d'essence de la formation de l'unité immanente, que nous avons décrites, et celles de la formation d'objets individuels et détachés pour soi, de tous, de groupes, de configurations, n'expriment-elles pas de simples conditions de possibilité d'unités semblables, tandis que l'avoir-lieu effectif de ces unités elles-mêmes dépendrait de l'affection et de l'association ?*<sup>17</sup>

<sup>14</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 218.

<sup>15</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 217.

<sup>16</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 199.

<sup>17</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 220–221.

Peut-on néanmoins parvenir à distinguer nettement ce qui relève de l'affection et ce qui relève de fusions inconditionnellement nécessaires pour lesquelles l'affection n'intervient pas de façon privilégiée ? Peut-on, par exemple, distinguer les lois de synthèse temporelle qui accompagnent la constitution des champs sensibles en tant que tels de celles qui travaillent et complexifient ces champs ? Une telle distinction n'est pas tenable, car :

*Tout constitué quel qu'il soit est prédonné dans la mesure où il exerce une excitation affective ; et il n'est donné, dans la mesure où le moi a donné suite à l'excitation, s'est tourné vers elle dans l'attention et la saisie.*<sup>18</sup>

Pour que cela soit possible,

*(...) des unités affectives hylétiques doivent, en premier lieu dans la sphère hylétique, c'est-à-dire de nouveau dans le présent vivant, advenir selon une nécessité d'essence, et s'entrelacer les unes aux autres de manière homogène.*<sup>19</sup>

En d'autres termes, l'affection ne peut d'une part être exclue de l'association originelle, mais on voit difficilement de quelle façon elle peut opérer à un niveau où ce qui la nourrit et lui permet d'exercer ses effets (la distinction, les *saillances* et les *effets de contraste*, etc)<sup>20</sup> n'est pas encore constitué. Pour résoudre ce problème, Husserl est obligé de refondre radicalement sa théorie de l'affection. Il envisage une inscription non-égoïque des affections tenues en unité dans un système d'instincts, ce qui le conduit à développer la problématique de l'intentionnalité pulsionnelle (ou de poussée).

Précisons enfin que chez Husserl, la richesse de la sphère passive se subordonne toujours à l'unité thématique dans laquelle la conscience active s'exprime. Les affections se contrecarrent et se refoulent les unes les autres car elles ne peuvent pas toutes ensemble éveiller un intérêt ou une attention susceptible de se traduire en ressaisie active. Plusieurs choses de natures hétérogènes ne peuvent pas être remarquées en même temps avec la même vigueur. La zone d'éveil est homogène. Les affections qui ne s'y rapportent pas peuvent seulement exciter une conscience d'arrière-plan trop floue pour engendrer un véritable conflit thématique. Ces affections sont ainsi repoussées dans une quasi inconscience, mais n'y perdent pas pour autant leur affectivité. Elles sont toujours passibles de revenir à la surface si les conditions de polarisation de la conscience éveillée changent. Peuvent-elles néanmoins, comme le décrit la psychanalyse, exercer, depuis leur oubli, une influence qui dépasse l'éveil et le rappel de l'endormi ? Pour Husserl, il ne semble pas : le retour du refoulé n'a d'autre sens que celui d'un réveil, sans qu'une réarticulation du sens puisse avoir lieu de façon cachée, en profondeur. La phénoménologie des synthèses passives, dans ses premières formulations, rejette l'inconscient psychanalytique.

<sup>18</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 228.

<sup>19</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 228.

<sup>20</sup> Bruce Bégout, *La généalogie de la logique (op.cit.)*, p. 189 à 198, « Affection et formation d'unité ou le *circus vitiosus* de la passivité ».

## § 4. Vers l'intentionnalité de poussée

### a. Extension de l'analyse

Les manuscrits tardifs décrivent une intentionnalité de pulsion qui devient la clef de voute de tout le système intentionnel.<sup>21</sup> Elle porte ainsi sa première ouverture au monde<sup>22</sup> : Husserl fonde sur elle l'instinct d'objectivation qui pousse toute monade à se mondanéiser pour rejoindre la communauté inter-monadique dans la dimension supra-subjective d'une histoire transcendante. Avec elle, le champ des synthèses passives s'étend en profondeur. Il ne se limite plus à condenser des horizons de sens possibles, ni même à engager instinctivement le sujet percevant dans une pré-objectivité et sous-tendre la constitution d'unités sensibles : il permet la constitution du ressentir lui-même dans la *hylé* primitive.

Cette *hylé* primitive n'a pas le même statut que la *hylé* sensible et ne peut pas être pensée indépendamment du système pulsionnel. Husserl décompose ainsi les dimensions que sont l'affectivité, la *hylé*, et leur accréation au sein des synthèses passives : il envisage ces dimensions à leur niveau élémental. Il faut se garder de confondre la *hylé* primaire informe et les tendances affectives qui la traversent, de concevoir la *hylé* primitive comme originairement affective, car *hylé* et affections sont des dimensions distinctes dont l'action ne peut être comprise que par cette distinction. Il faut noter cependant qu'il ne s'agit plus là de *data* phénoménologiques directement attestables, et que leur approfondissement procède d'une refonte globale de la théorie intentionnelle.<sup>23</sup>

Originairement elle-même brute et sans contenu, l'affectivité primitive portée par le système pulsionnel originel se différencie à travers la *hylé* en tendances elles-mêmes portées à l'association.<sup>24</sup> La *tendance sensible*, « (...) complètement dépourvue de moi : *tendance sensible de l'association et de la reproduction*, par

<sup>21</sup> Pour Husserl comme pour Fink, il n'y a dans cette régression aucune remise en cause du thème de l'intentionnalité. « Je demandai si cette remarque s'appliquait au niveau de la constitution originnaire, niveau au sein duquel le donné hylétique est sensé être constitué comme moment identifiable. Il est douteux, répondit-il, de supposer le donné hylétique constitué comme identique à soi avant une répétition <Wiederholung> active » (*Conversations avec Husserl et Fink*, p. 49 (trad. 137).

<sup>22</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hambourg, Meiner, p. 83 (cité par Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, op.cit., Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 226).

<sup>23</sup> Cf. J-L Petit, « Dans cette ligne de recherche génétique apparaissent des références à la psychologie du développement qui soulignent une continuité et une gradualité de l'intentionnalité depuis l'instinct « un mode de l'effort vide encore dépourvu de la représentations du but » (...) jusqu'à la volonté, dont l'intention est orientée par cette représentation. », « La constitution par le mouvement », *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 2002, p. 287.

<sup>24</sup> Il y a donc d'une part l'intentionnalité opérante, qui coordonne selon l'unité de l'*ego* transcendantal les champs sensibles et permet aux systèmes kinesthésiques de s'y installer comme *habitus*, et d'autre part la proto-intentionnalité de poussée qui porte les tendances elles-mêmes à l'association.

quoi sont déterminées des formations d'horizon (...)»<sup>25</sup>, doit être distinguée de ce que l'on peut appeler l'affectibilité première du moi qui l'éveille. Inversement, ces tendances sensibles sont organisées au sein du flux de l'intentionnalité pulsionnelle, et n'ont de sens que rapportées à lui. Il faut souligner que la décomposition des ingrédients de cette intentionnalité est ici structurelle et transcendantale et se garder de parler d'affection par la *hylé*. *Hylé* et affectivité sont des ingrédients nécessaires à l'intelligibilité d'ensemble du phénomène qui ne peuvent être dotés d'aucun rôle constituant.

Le statut de ce système pulsionnel archaïque est difficile à cerner. Il ne configure plus du senti, mais constitue l'étoffe de la base non objectivable de toute manifestation. Husserl parle d'une association originaire d'affects différenciés dans la *hylé*, mais ces affects ne sont d'abord reliés à rien. Ils sont des affects en quelque sorte refermés sur eux-mêmes, puisque c'est la structure du système pulsionnel qui ouvre, en les poussant à l'association, leur dimension affective. Le système pulsionnel est ce par quoi le monde est pré-intentionnellement ouvert en un être-orienté-vers, en quoi l'extériorité est originairement *extériorité d'une différenciation*, donc extériorité plurielle.

## b. Une poussée de présent à présent

Avec l'intentionnalité pulsionnelle, Husserl tente d'unifier la refonte formelle de la question de la constitution de la conscience intime du temps issue des *Manuscrits de Bernau* et la problématique de l'association originairement affective au sein des synthèses passives. En deçà de l'identification perceptive, les synthèses primitives différencient l'expérience en esquisses de noyaux qui guident l'intentionnalité dans son développement. Chez Husserl, la pulsion intentionnelle *pousse à l'individuation*. Le vécu, même le plus archaïque, adhère à lui-même et à ses proto-objets qu'il cherche seulement à rejoindre. L'intentionnalité est *pulsion vers la transcendance*, et comme telle jamais assouvie par ce à quoi elle ouvre. *Les affinités naturelles ne font que guider l'exploration intentionnelle du monde* : l'intentionnalité est poussée à outrepasser ses bases sensibles pour ressaisir le monde du point de vue de leur infinité potentielle.<sup>26</sup> L'intentionnalité, avec tous ses niveaux, ses différenciations, ses façons de s'entremêler, peut même faire figure de sas de conversion, de machine

<sup>25</sup> *Hua. XXXIII*, 275–276, traduit par T. Sawada dans l'introduction de sa thèse, *La problématique de l'affection dans la phénoménologie et l'anthropologie phénoménologique*, soutenue à Paris XII en 2007.

<sup>26</sup> L'intentionnalité pulsionnelle constitue donc une extension de la logique de l'intentionnalité pour la rendre capable d'intégrer ce sur quoi elle semblerait devoir atterrir. La question des synthèses passives pourrait toutefois aussi donner lieu à une véritable déchirure du système intentionnel, dès lors précisément que le pré-donné ne serait plus considéré comme le fruit d'une synthèse. On peut préférer au concept husserlien de synthèses perceptives (même animées par des tendances associatives) celui d'une pré-polarisation du champ phénoménologique autour de noyaux saillants, de configurations prégnantes, lesquelles n'auraient pas à être constituées. Nous remercions G.V. Kerckhoven de nous avoir rendu attentif à cette possibilité.



à produire du sens à partir du vital et à raviver le sens en y réveillant l'expérience enfouie du vital.<sup>27</sup>

Cette idée d'une intentionnalité pulsionnelle<sup>28</sup> qui pousse de présent à présent est particulièrement contestée par Richir. Il faut selon lui penser une affectivité elle-même en écart<sup>29</sup> modulée à travers le schématisme, l'habitant, et du même coup le chargeant de concrétudes.<sup>30</sup>

## B. L'usage richirien du concept de synthèses passives pour une première tentative de refonte de la phénoménologie

Il y a une différence essentielle entre les analyses husserliennes des synthèses passives et les analyses de Richir. Husserl propose une véritable élaboration phénoménologique du concept de synthèses passives. Il cherche à en préciser le statut intentionnel en les intégrant dans le cadre plus vaste d'une analytique et d'une *architectonique de la raison logique*, et à en déterminer les modes de fonctionnement. Richir de son côté utilise le concept de synthèses passives mais ne l'approfondit pas en tant que tel. Le concept de *synthèse* est d'ailleurs rarement interrogé pour lui-même dans la pensée richirienne, sans doute parce que l'accent porté sur celui de schématisme en dissout l'aspect proprement problématique.

Par les synthèses passives, Richir entend se donner les moyens de proposer une description (ou une construction) interne de la genèse des concrétudes phénoménologiques. Il poursuit le travail de décomposition en éléments premiers amorcé par Husserl avec la thématique de l'intentionnalité pulsionnelle, en le sevrant de sa tension vers l'objectivation. Les synthèses passives lui permettent d'y introduire organiquement l'énigme de la genèse du *logos*, d'autant plus difficile à penser pour lui qu'elle ne s'ancre pas dans un pré-*logos* passif. C'est bien selon nous parce que l'objet de l'ouvrage au sein duquel il en traite principalement<sup>31</sup> est le *langage* que Richir choisit d'envisager le phénoménologique sous l'angle des synthèses passives.

<sup>27</sup> C'est la lecture que propose Jacques English dans *Sur l'intentionnalité et ses modes*, *op.cit.*

<sup>28</sup> *Triebintentionalität* que Richir traduit par « intentionnalité de poussée ». En traduisant par « intentionnalité de poussée » (poussée à laquelle Richir de son côté dénie le caractère intentionnel), Richir insiste sur son caractère « aveugle ». La poussée aveugle est la poussée de l'affectivité qui « habite » l'écart à soi du schématisme et s'y distribue en donnant aux *phantasia* leur caractère d'affections multiples ; elle en est le moteur aveugle et anonyme. La pulsion, de son côté, est directement « tension vers » ; elle contient déjà, autrement dit, l'extériorité en elle, dont elle ouvre la scène et investit les objets. Elle est déjà « sortie de soi », tandis que la « poussée aveugle » de son côté n'est « qu'ouverture », « écart », « aspiration infinie » qui ne cesse de s'échapper.

<sup>29</sup> Ce que dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*, il appellera la « poussée aveugle » de l'affectivité. Cette idée de poussée aveugle, irrésistible, est fortement inspirée du concept développé par Fichte d'une semblable poussée aveugle dans l'*Assise fondamentale*, Partie III, § 10, point 4.

<sup>30</sup> Voir notre V, B, §3 et §4.

<sup>31</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992.

La mention de la problématique des synthèses passives est ainsi devenue rare dans les derniers textes de Richir édités, bien que sa pertinence ne soit pas récusée.

## § 1. La question des phénomènes discrets

### a. Discrétion et continuité

Chez Richir comme chez Husserl, la question des synthèses passives est intimement liée à celle de la temporalité, ou plus exactement, de la temporalisation/spatialisation. Pour Husserl, l'horizon qui permet d'intégrer les synthèses passives dans une phénoménologie du *logos* est la *continuité* postulée sur les deux versants de l'analyse. Pour Richir, la question des synthèses passives débouche au contraire sur celle des *phénomènes discrets* et de leurs structures temporelles.<sup>32</sup> Le problème de Richir est de descendre au niveau de tels phénomènes et de leurs multiplicités propres. La continuité, écrit-il, ne doit pas être considérée comme la donnée ultime du champ phénoménologique. Elle est elle-même le fruit d'une constitution. Les lambeaux de sens (et, encore en deçà, les « *Wesen* sauvages » qui leur donnent chair) ne sont pas originellement liés les uns aux autres dans la continuité d'un flux. C'est au contraire une certaine façon qu'ils ont de se lier ensemble dans un mouvement de temporalisation/spatialisation qui leur permet d'engendrer celle-ci à un niveau supérieur par *transposition architectonique*.

L'association, conformément aux indications données par Husserl (mais en rupture avec sa pratique), doit être pensée comme association à *distance*. Chez Husserl, semble-t-il, l'association à distance ne peut concerner que des niveaux déjà fondés de la conscience et s'appuyer sur la synthèse d'homogénéité préalable qui constitue les champs sensibles.<sup>33</sup> Husserl ne peut penser la discrétion phénoménologique autrement qu'en la détachant d'une continuité préalable : la synthèse de l'association à distance ne s'exerce que sur le fond d'une commensurabilité première.<sup>34</sup>

Penser les phénomènes discrets implique de remettre en cause la pensée de Husserl sur trois aspects majeurs en disant (1) que l'unité (individuation ou quasi-individuation) d'un phénomène n'est pas coextensive de son appartenance à un seul

<sup>32</sup> « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », dans *Husserl*, M. Richir et E. Escoubas (éds), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1990.

<sup>33</sup> E. Husserl, *Leçons sur les synthèses passives*, p. 208 : « Toute région sensible est dès lors une région unitaire pour soi : tout élément visuel est lié par une homogénéité visuelle, tout élément tactile par une homogénéité tactile, tout élément acoustique par une homogénéité acoustique, etc. (...). Tout ce qui est détaché pour soi dans un champ est détaché de quelque chose appartenant au même champ. »

<sup>34</sup> On pourrait nous objecter qu'une des forces de Husserl est de passer outre la distinction canonique du continu et du discret en refondant ses analyses sur une notion de contenu empruntée aux mathématiques, à savoir celui d'une multiplicité structurée. Mais le présupposé de la conception husserlienne demeure. La continuité du temps, pour Husserl, signifie essentiellement l'intégration de tous les niveaux du donné à une architectonique élargie de la raison logique ; d'une certaine façon, tout est sensé, parce que fusion et association s'auto-manifestent tout en s'exerçant.

cours temporel, que les phénomènes appartiennent à des temporalités multiples, elles-mêmes fondées sur des résonances ou des familiarités plus profondes, (2) que le présent impressionnel n'est pas le cœur et l'origine de toute association affective, (3) que le sens se constitue au sein d'une dimension elle-même insensée, et qu'il demeure travaillé par elle.

## **b. Les *Wesen* sauvages, la polyphonie du temps et les synthèses passives**

La question des phénomènes discrets<sup>35</sup> pose celle de l'unité du champ phénoménal dès lors qu'aucun flux absolu ne l'assure plus. Richir décrit celle-ci comme une *cohésion sans concept*. Loin d'être central, le maintenant doit être pensé comme originairement spatialisé dans sa temporalisation. L'exemple husserlien d'un son continu biaise l'analyse ; l'orchestre serait sans doute un modèle plus adapté pour concevoir la temporalisation d'ensemble de plusieurs voix. Les formes musicales utilisant la polyphonie de façon construite et sophistiquée, comme celle de la fugue, illustrent la façon dont une cellule centrale est ouverte au sein d'un tressage de voix. Plus techniquement sans doute, il faudrait aller jusqu'à invoquer certaines formes mélodiques complexes, mises en œuvre après 1950, impliquant plusieurs rythmes et cadences. Comment en effet comprendre le présent alors que les différents moments du flux ne se définissent pas à partir de la même temporalité<sup>36</sup> ?

*Il n'y aurait donc pas de présent originaire de l'unité en écoulement sans cette synthèse spatialisante de multiplicités. Autant dire pas de temporalisation en présent d'une unité phénoménologique sans spatialisation, sans mise en rapport les unes avec les autres des séries rétentionnelles transversales dans des séries rétentionnelles longitudinales intrinsèques aux unités phénoménologiques.*<sup>37</sup>

Pour traverser cette aporie, il faut se souvenir que les dimensions du phénomène sont plurielles et prises dans les processus de temporalisation eux-mêmes pluriels.<sup>38</sup> Le phénomène doit être analysé selon plusieurs aspects qui correspondent à des

<sup>35</sup> C'est entre autres pour éclaircir cette question de la discrétion que Richir introduit le concept des « *Wesen sauvages* ». Dans le cadre de notre problématique, on peut les imaginer comme une sorte d'écume, ou comme les bulles qui éclatent à la surface d'un verre de champagne (on ne peut pas les identifier chacune à un phénomène identifié, mais « ça bulle » malgré tout) ; le *Wesen*, autrement dit, doit être compris au sens verbal ; ils « *wesen* » à proprement parler, leur être n'est rien d'autre que de « *wesen* ». Cf. Alexander Schnell, « Temporalité et affectivité », dans P. Kerzberg, A. Mazzu, et A. Schnell (éds), *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles, Ousia, 2009.

<sup>36</sup> Nous reviendrons longuement sur la question dans notre Partie V.

<sup>37</sup> M. Richir, « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », p. 15–16.

<sup>38</sup> Une expérience courante peut nous aider à mieux comprendre le sens de ce flottement phénoménologique. Lorsque nous arrivons dans un pays étranger, nous voyons à la fois le défilé du détail et l'horizon toujours brouillé, instable. Nous ne reconnaissons rien – ou peu (seuls des traits assez profonds et archaïques demeurent et nous gardent en prise avec un espace dont l'organisation et les traits saillants propres sont vagues), aussi le regard ne sait précisément pas où prendre appui. Il dérive sans disposer d'*habitus* assez stables pour saisir immédiatement les détails dans leur agencement, sans saisir de réelle continuité, de réelles structures, comme si les concrétudes s'agençaient pour lui en « guirlandes ».

registres architectoniques différents. Le champ phénoménologique est, dans sa forme archaïque, un champ de lambeaux. Ces lambeaux, à un niveau ultérieur de la genèse, se groupent en phénomènes-de-mondes (pluriels) au sein desquels ils présentent une cohésion propre. Pour autant, les phénomènes-de-mondes se constituent sur la base des lambeaux qui continuent à résonner en eux indépendamment de leur appartenance à l'un ou l'autre phénomène-de-monde. De cette façon, les phénomènes-de-mondes clignotent les uns dans les autres à travers les clignotements des concrétudes qui s'agencent en eux. La concrétude phénoménologique appartient ainsi au phénomène-de-monde, mais ne s'y absorbe pas et continue par ailleurs d'appartenir au champ archaïque des concrétudes primitives qui exerce ainsi ses effets au sein du phénomène-de-monde. Richir caractérise deux niveaux synthétiques, deux strates de synthèses passives, pour le champ des concrétudes primitives et pour celui des phénomènes-de-mondes, afin de comprendre comment ceux-ci opèrent et quelle relation ils entretiennent.

La démarche richirienne prend de cette façon la démarche husserlienne à contre-pied. Les synthèses passives servent à redonner sens à l'idée de structure temporelle, à redonner des conditions de possibilité à la temporalité, une fois que la continuité du flux n'en est plus la matrice. En cela, dans le contexte richirien, il est légitime de présenter les analyses consacrées aux synthèses passives avant celles qui sont consacrées au temps. Les synthèses passives permettent d'explicitier le cadre à partir duquel la temporalité sera appréhendée : celui d'une temporalisation/spatialisation. Elles fournissent les contraintes formelles dont une phénoménologie de la temporalité devra rendre compte.

## § 2. Synthèses passives de troisième et de second degré<sup>39</sup>

Richir distingue *trois* niveaux de synthèses passives selon le registre architectonique auquel on se place. Les synthèses passives dites de *premier degré* (les moins archaïques) ont cependant un statut particulier : elles ne participent pas à la genèse du monde phénoménal, mais combinent et articulent des *signes* dont le sens est déjà institué. Elles sont les synthèses passives de l'*inconscient symbolique* et n'ont aucun équivalent dans la phénoménologie husserlienne. Nous nous occuperons ici des synthèses passives de troisième et de second degré, constituant ce que Richir appelle l'*inconscient phénoménologique*.

### a. Les synthèses passives de troisième degré : la rencontre du contingent

Les synthèses passives de troisième degré sont les plus archaïques et les plus difficiles à décrire ; elles glissent d'un degré architectonique par rapport aux descriptions de Husserl et relèvent d'un registre où plus rien n'est assignable. Elles forment la

<sup>39</sup> Nous commenterons essentiellement la II<sup>e</sup> Méditation, « Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes », et la IV<sup>e</sup>, « De l'infini et des mondes ».

concrétude première du champ phénoménologique, en quelque sorte la forme phénoménologique de l'extériorité comme pluralité pure. En elles, la phénoménalité se rencontre comme autre qu'elle-même, est passible d'elle-même dans sa contingence. En d'autres termes, les synthèses passives de troisième degré relèvent de ce que Maldiney appelle la *transpassibilité* : elles sont ce en quoi le phénomène touche au phénomène, quel que soit son degré de constitution.

*Pour reprendre la belle distinction de H. Maldiney, nous pourrions dire que les synthèses passives de troisième degré relèvent de la transpassibilité, alors que les synthèses passives de second degré seraient de l'ordre de la passibilité, à condition de préciser que transpassibilité et passibilité s'articulent de manière réglée l'une à l'autre.<sup>40</sup>*

Il ne faut pas confondre le schématisme lui-même et la transpassibilité qui s'exerce à partir de lui aux différents niveaux du schématisé. *Les points de rencontre entre schématisme et transpassibilité sont architectoniques*. La transpassibilité est une caractéristique interne du champ phénoménologique, tandis que le schématisme est le mode descriptif (ou constructif) choisi pour en rendre compte. En d'autres termes, schématisme et transpassibilité ne relèvent pas exactement du même ordre descriptif. Ce qui fait lien entre les deux, ce sont les synthèses passives de troisième degré qui mettent le champ phénoménologique en contact avec lui-même, de façon à ce que les différents niveaux de la phénoménalité demeurent transpassibles les uns avec les autres. *Les synthèses passives de troisième degré sont la forme la plus archaïque du schématisme, mais « vue de l'intérieur »*. Ainsi :

*Ce qui fait communiquer (...) la réceptivité transpassible de la facticité de l'« événement » et le schématisme phénoménologique de la phénoménalisation, c'est, selon l'expression de Maldiney déjà citée, « la transformation qui seule motive l'ouverture à l'événement » : cette « transformation » ne relève ni de l'activité de la conscience, ni du projet ontologique existentiel des possibilités d'exister le monde au sens transitif, mais précisément d'une activité passive schématisante.<sup>41</sup>*

Passer d'une description en termes de schématisme et de *Wesen* sauvages à une description en termes de synthèses passives permet d'insister sur le caractère processuel de la genèse. Le concept de schématisme est en effet formel, vide de contenu phénoménologique propre. Celui de synthèses passives introduit une dimension d'organicité en soulignant l'effet de champ au sein duquel les *Wesen* sauvages pointent et résonnent, ou plus exactement ne pointent qu'en tant qu'ils résonnent.

## **b. Les synthèses passives de second degré : la cohérence sans concept des mondes et la question des *qualias***

Les *synthèses passives de second degré* forment de leur côté les *phénomènes-de-mondes*. Elles sont l'équivalent des synthèses passives que décrit Husserl, mais n'obéissent pas à une légalité déjà orientée vers la pré-logification du champ. La réflexion de Husserl sur les synthèses passives a ses sources dans la question des

<sup>40</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op.cit., p. 50

<sup>41</sup> M. Richir, *Méditations Phénoménologiques*, op.cit., p. 54.

*multiplicités sensibles* de type « allée d'arbre », <sup>42</sup> à propos desquelles Husserl développe sur les traces de Stumpf le concept de *fusionnement*. <sup>43</sup> L'allée d'arbres est appréhendée comme une allée *d'arbres*, comme une multiplicité d'arbres qui ne sont pas chacun identifiés, ni-même visés, mais qui apparaissent comme des *arbres*, comme des apparaissants d'un même *style*. Or, déclare Richir, cette forme spécifique d'unité d'ensemble excède le schéma husserlien orienté vers le seul *logos* ; le rapport des arbres les uns aux autres et à la structure d'ensemble, alors que ni les uns ni les autres ne sont jamais visés et donnés pour eux-mêmes, se laisse bien mieux décrire en termes d'un rythme, d'une concrétion d'ensemble.

*Alors que les synthèses passives de troisième degré concernent la rencontre interfacticielle de factivité à factivité (ou encore de monde à monde, ou plutôt de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde, alors qu'elles supposent une pluralité phénoménologique des mondes, ou plutôt des phénomènes-de-mondes), les synthèses passives de second degré concernent les recouvrements ou empiètements de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde, c'est-à-dire encore ce qui, depuis le lieu ouvert par l'événement ou l'émergence de l'autre, peut lui-même survenir, à l'intérieur du sens de l'événement, comme concrétude de monde, comme relevant d'une Stimmung sensible (...)* <sup>44</sup>

Si les synthèses passives de troisième degré permettent la constitution des mondes et leur transpassibilité mutuelle en agençant leurs éléments de base, les synthèses passives de second degré élaborent les mondes. En elles se constituent des phénomènes « (...) sur lesquels nous nous entendons tous sans avoir à nous en informer. <sup>45</sup> », c'est-à-dire les phénomènes sur la base desquels l'expérience peut se partager. En cela, elles sont le lieu d'une *eidétique transcendantale sans concepts* : les fragments du phénomène-de-monde sont *relativement* individués les uns par rapport aux autres. Cette individuation est toutefois plurivoque : nous ne percevons pas un arbre, mais une série indéfinie d'images et d'impressions non forcément concordantes. Les apparitions de l'arbre ne sont identifiées et attribuées à l'arbre comme porteur de toutes leurs variations que par l'effet rétroactif d'une institution symbolique, selon la structure que Richir appelle le simulacre ontologique (cf. notre I, A).

Dans le langage de la tradition, les synthèses passives de second degré sont à l'origine synthèses des *qualités* (indistinctement, du point de vue phénoménologique, premières et secondes). Celles-ci ne peuvent cependant être comprises comme qualités qu'en ce qu'elles résonnent en cohésion en un phénomène-de-monde. Elles empruntent leur étoffe aux concrétudes pré-mondaines, mais ces concrétudes ne se condensent en qualités qu'à travers des processus de groupement structurés. Ainsi, les *qualia* synthétisés dans les synthèses passives de deuxième degré sont à la fois appropriés à un monde et en *dissidence* par rapport à lui. Les *qualia* conservent dans leur mondanité des traces de leur sauvagerie originaire.

<sup>42</sup> Le passage des *qualias* aux essences proprement dites implique une institution symbolique qui fasse passer de la facticité – le monde est – à la factualité (le monde est étant). Celles-ci ne relèvent plus vraiment, par conséquent, du phénoménologique, mais déjà du symbolique.

<sup>43</sup> Cf. Bruce Bégout : « Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl », *Annales de Phénoménologie* n° 7/2008.

<sup>44</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op.cit., p. 50–51.

<sup>45</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op.cit., p. 161.

Ainsi, le phénomène-de-monde<sup>46</sup> qui m'apparaît résiste en partie à mes efforts d'appropriation. Il est hanté par une frange d'anonymat, de sorte qu'il n'est pas réductible à un rêve cohérent, qu'il est fondamentalement caractérisé par une dimension passive, une profondeur. (1) D'une part les *qualia* me paraissent venir d'un monde qui est déjà là, m'est extérieur, et se montre comme étant sans moi ; les *qualia* viennent du monde, paraissent loger en lui (de sorte que la question classique, à savoir de distinguer ce qui relève de lui et ce qui lui est surajouté dans la relation que j'ai à lui, se pose). (2) D'autre part, les *qualia* sont ce qui me permet de percevoir le monde qui n'est dès lors que ce qui m'apparaît, qui se donne à moi.<sup>47</sup> Ils n'ont l'aspect de qualités que pris au filtre d'une réflexion démantelante et échappent sinon à la transparence de l'activité du sujet.<sup>48</sup>

### c. Phénomènes-de-mondes de langage et phénomènes-de-mondes hors langage

Les synthèses passives de second degré sont de *deux* sortes : celles qui articulent les phénomènes-de-monde *hors langage* et celles qui articulent les phénomènes-de-monde *de langage*. La conception heideggérienne du monde comme un *système de signification* n'est en effet pas satisfaisante, car la mise en langage présuppose elle-même un agencement qui l'excede, la nourrit, la déborde. Ainsi, le phénomène-de-monde est d'abord rythmique et non intrinsèquement signifiant. Le phénomène-de-monde de langage n'est qu'une variété, qu'une complication interne du phénomène-de-monde hors langage. La différence essentielle entre les deux variétés de phénomènes-de-monde est donnée par le mode de rapport à eux-mêmes noué en eux.

1. Les phénomènes-de-monde hors langage sont porteurs d'une simple *réflexivité*. Ils sont en contacts avec eux-mêmes, mais ce contact n'est pas temporalisant (seulement proto-temporalisant, écrit Richir<sup>49</sup>). Il n'a aucune prise sur lui-même, il est *inconscient de lui-même comme contact*. Les phénomènes-de-monde hors langage ne reflètent pas en eux-mêmes la question de ce qu'ils sont. Ils sont

<sup>46</sup> On ne peut chez Richir parler de monde car ce qui m'apparaît n'est pas un monde mais un entrecroisement de phénomènes-de-mondes, déformés par le réseau des institutions symboliques.

<sup>47</sup> M. Richir, « Si les *qualias*, en effet, sont comme des traces des mondes absents (...), cela signifie que ces traces sont, comme telles, *désaccordées* ou *désancrées* par rapport à ce monde, même pris dans son anonymat phénoménologique, donc y flottent comme des « éléments » de la phénoménalité en lesquels glissent, en absence, comme réminiscences et prémonitions, d'autres mondes jamais vus et jamais visibles ; ils y glissent comme des rythmes ou des éléments de rythmes « évoquant » d'autres accords ou d'autres harmoniques qu'il serait vain de rechercher dans la positivité toute apparente du monde (...) », *ibid.*, p. 152.

<sup>48</sup> La dualité du versant subjectif et objectif du vécu est dès le départ au cœur de la pensée husserlienne (une objectivité se donne à moi dans l'apparaître du monde – ce qui m'apparaît outrepasse sa teneur vécue). Mais il faut quitter la naïveté husserlienne, ne plus chercher, ni à distinguer *a priori*, au sein du vécu, ce qui relève de moi et ce qui révèle de l'objectivité, ni à établir une corrélation stricte entre les deux versants. L'important est de découvrir comment la corrélation peut *a posteriori* s'instituer.

<sup>49</sup> Nous verrons en Partie V ce que cette distinction implique en termes de structure temporelle.

anonymes, même si cela n'implique pas qu'ils soient aveugles à eux-mêmes,<sup>50</sup> mais seulement qu'ils soient aveugles à eux-mêmes *comme question*.

2. Les phénomènes-de-monde de langage sont de leur côté articulés autour d'une véritable ipséité.<sup>51</sup> L'analyse de Richir vise la naissance d'une possibilité de retour sur soi et d'épaississement de ce retour sur soi au sein de ces concrétudes. La distinction des phénomènes-de-monde hors-langage et de-langage entend préciser le statut même du sens.

Ainsi, le sens se sait lui-même comme quelque chose qui se cherche. Les phénomènes de langage *ne coïncident jamais avec eux-mêmes, mais se phénoménalisent en visant cette coïncidence*. Les phénomènes-de-monde hors langage, eux, sont « (...) habités d'un porte-à-faux encore plus fondamental », et sont « (...) indéfiniment ouverts (...) à une ou des hémorragies infinies qui les rend infiniment transpassibles à tout autre phénomène hors-langage, mais aussi, faut-il ajouter, à tout phénomène-de-langage (...).<sup>52</sup> » Le phénomène-de-langage, pour le dire improprement, ne sait pas seulement qu'il est, il sait aussi ce qu'il est, même si cette prise sur soi-même ne se maintient que de se manquer et se nourrit de son propre mouvement.

#### d. La pluralité des amorces de sens

Phénomènes-de-monde de et hors langage ne sont pas deux choses distinctes. Les phénomènes de langage naissent au creux des phénomènes hors langage (d'une conversion de leur *réflexivité* en *ipséité*, donc d'une complication de leur mode d'auto-contact), et ceux-ci constituent autant une ressource qu'une menace pour eux. Ainsi « (...) la pluralité et la plurivocité originaire des sens (de langage) est comme l'écho transposé de la pluralité et de l'irréflexivité (du point de vue d'un *ipse*) originaire des mondes.<sup>53</sup> » D'un côté, les phénomènes de langage tendent à se ségréguer des phénomènes hors langage, à se fermer sur eux-mêmes comme s'ils étaient indépendants de ce qui les ressource. Le sens paraît, en illusion de lui-même, comme une création *ex nihilo* sans assignation ni dehors. D'un autre côté, la masse des phénomènes hors langage clignote au sein des phénomènes de langage, au sein de leurs blancs, de leurs temps morts.

<sup>50</sup> Les phénomènes-de-monde hors langage, écrit Richir, relèvent aussi de « la situation ek-statique horizontale du phénomène » (*Ibid.*, p. 154), ou plus justement peut-être, par Patocka qui distingue déjà, au sein des formes mondes, la dimension de « sphère de significativité » de la mondanéisation plus archaïque qui rend celle-ci possible.

<sup>51</sup> Même, comme on le verra en V, Bn §2, d'une double ipséité : ipséité du soi d'une part, ipséité du sens d'autre part.

<sup>52</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op.cit., p. 155.

<sup>53</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 156, ou encore « Il y a déjà, dans les phénomènes de langage, la double réflexivité de l'ipséité du sens et de la phénoménalité sans ipséité, et c'est cette dernière qui menace la première de ce que nous avons nommé une hémorragie du sens », p. 161.



Ainsi, le sens en amorce est toujours pluriel.<sup>54</sup> Les phases de sens sont constituées d'une multiplicité d'amorces de sens mutuellement transposables. Celles-ci sont relayées par ce que Richir nomme les *signes du sens* (au sens non linguistique) constituées au sein des concrétudes arrangées dans les phénomènes-de-monde hors-langage, qui ne sont elles-mêmes pas autres choses que d'autres amorces de sens avorté.<sup>55</sup> De cette façon, les phases de sens portent une masse de sens latents qui peuvent aussi s'éveiller. Le sens est *risque* et *surprise* parce qu'il n'est pas autre chose que temporalisations des sens en amorces, qu'il est un faire sens et un faire sens à partir de ce qui appelle déjà la question du sens sans se déployer encore en une phase sensée. Le sens se poursuit à travers des lambeaux eux-mêmes porteurs d'autres sens, dans lesquels clignent les prémonitions et réminiscences d'autres sens. Il est toujours hanté par la potentialité d'un autre sens encore absent, qui à la fois l'habite, travaille en lui, peut venir s'y déployer par transposabilité, mais peut aussi le faire éclater jusqu'à l'*insignifiance*.

La genèse du sens doit bien être comprise à partir des synthèses passives de troisième degré, et non seulement à partir des synthèses passives de second degré. Les signes du sens, qui soutiennent sa temporalisation, sont aussi de pures concrétudes agencées au sein des synthèses passives de troisième degré. Le sens ne naît pas seulement d'un monde ; il naît d'un monde habité par l'écho archaïque d'autres mondes latents au sein des synthèses passives de troisième degré, et est lui-même travaillé par de tels échos. La temporalisation d'une phase de sens a son rythme de tensions et de relâchements. Le sens a ses *blancs*. Répétons que

(...) le sens ne peut être sens d'autre chose que de lui-même – donc sens des phénomènes-de-monde hors langage – que si son écart interne par rapport à lui-même s'articule intrinsèquement à un écart externe, qui fait la multitude complexe de ses références à travers ses « signes » phénoménologiques, et qu'il est depuis toujours impossible de combler, de faire entrer dans la présence.<sup>56</sup>

La béance qui traverse et anime phénomènes-de-monde hors-langage et de langage n'est qu'un écho déjà transposé du processus schématique originel d'accrétion qui se produit au sein des synthèses passives de troisième degré qui

<sup>54</sup> Nous revenons plus en détail sur le passage d'un phénomène d'amorce de sens à celui d'un sens en amorce dans notre Partie IV.

<sup>55</sup> M. Richir, « Ce qui constitue le nœud de l'articulation entre les deux versants des synthèses passives de second degré, c'est précisément le fait que les « signes » phénoménologiques comme lambeaux de sens sont aussi, toujours, plus que cela, à savoir amorces de sens avortés, qui n'ont eux-mêmes jamais eu le temps, et ne l'auront probablement jamais, de se déployer en présence, ce qui en fait justement des *Wesen* sauvages de langage, susceptibles, néanmoins, d'être éveillés ou réveillés. (...) C'est bien de la sorte, en effet, que se laissent discerner, derrière ou à revers des arrangements des lambeaux de sens (...), les arrangements des synthèses passives du second degré qui précisément, y résistent, dessinent souterrainement les chemins de ce qu'on a classiquement conçu, jusqu'à Husserl lui-même, comme les « associations » – la « ressemblance » (à distance) et la « contiguïté » ne se faisant pas depuis les « associations » mais *faisant* les « associations » comme les témoins d'une homogénéité phénoménologique plus profonde, celle des *Wesen* sauvages, sur laquelle se découpe, depuis le langage, ce qui paraît s'associer par devers lui (...), *Méditations phénoménologiques*, op.cit., p. 163.

<sup>56</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 180.

l'articulent. Richir parle à ce titre de la « réinscription » schématique, qui n'est rien d'autre que la « *transposition* » des synthèses passives de troisième degré *dans* les synthèses passives de second degré. L'articulation des phénomènes-de-monde hors et de langage traduit la relation des synthèses passives de troisième degré aux synthèses passives de second degré qui se « basent » sur elles.

Cette ré-inscription permet de comprendre le phénomène de la mémoire que laisse le sens, de l'empreinte qu'il trace, et qui demeure en sommeil. Le sens survit malgré l'effacement de la présence. Quelque chose du sens qui a été temporalisé en présence demeure dans son ensevelissement, de façon atmosphérique, implicite, et peut, sinon être ranimé comme tel, du moins être « rejoué ». Il en va certes ici de l'inscription du sens dans la langue codée de l'institution symbolique, mais il en va tout autant de la possibilité de redonner vie à celle-ci et d'y réveiller quelque chose de ce qui s'est prononcé à travers elle. La base archaïque du sens en retient les ombres et les plis. Leurs abîmes abritent ainsi une certaine a-temporalité, constitutive de la temporalisation du sens. La mémoire des ombres du sens est plus profonde que leur temporalisation en présence.

## Synthèse

L'apport de la phénoménologie richirienne des synthèses passives est triple.

En premier lieu, celle-ci permet l'élargissement de ce qui était déjà l'élargissement husserlien du concept de *logos*, en construisant la forme d'une sorte de « *logos* disloqué » qui sous-tend la constitution du sens. À travers la question des synthèses passives, Richir propose en fin de compte une architectonique cohérente du champ phénoménologique.

Cette phénoménologie éclaire de la même façon le statut du sens-se-faisant, son processus, son mode d'inscription dans ce qui l'outrepasse et qui en constitue le référent.

Elle propose enfin une élaboration convaincante de ce qui fait la profondeur phénoménologique et de la façon dont elle habite le champ de l'actuellement donné, en permettant de comprendre comment celui-ci est « basé » sur un champ plus vaste qui le dépasse, le moule, le configure. Ainsi, un sens-se-faisant inclut toujours une multiplicité de différentes amorces de sens, celles-ci renvoyant à différents phénomènes-de-monde ; un monde est un ordre de cohérence, de résonance, de rythmes propres sur lesquels un phénomène-de-langage peut embrayer ; les concrétudes mêmes dont sont faits les mondes sont articulées par les synthèses passives de troisième degré, qui œuvrent hors mondes, de sorte que ce sont toujours aussi différents mondes qui résonnent au sein des signes du sens.

On soulignera cependant qu'avec la question des synthèses passives, la différence des perspectives de Husserl et de Richir se fait plus nette. Là où il s'agissait pour Husserl de s'aventurer avec prudence dans le champ du pré-catégorial pour les besoins de complétude de l'analytique intentionnelle, en dévoilant les structures et agencement pouvant servir de *base* aux structures intentionnelles, il s'agit pour

Richir de pénétrer cette épaisseur même, et ainsi d'abandonner le terrain classique de l'attestation.

Il est notable que le schéma global des schématismes de la phénoménalisation décrit par Richir est inchangé depuis la rédaction des *Recherches Phénoménologiques* au début des années 80. Le passage par les synthèses passives aura permis à Richir d'identifier de nouveaux points de contacts entre la pensée et le champ phénoménologique, de préciser les lieux problématiques où se joue le sort des analyses qu'il propose.

# Imagination et *phantasia*

*Avec le thème de la phantasia, Richir se place explicitement sous le patronage de Husserl : l'étude richirienne de l'imagination et de la phantasia s'appuie sur une lecture et une analyse détaillée des textes husserliens, et se double d'un travail d'historien et d'éditeur. Ceci étant, Richir ne se contente pas d'emprunter des outils à Husserl, mais il reprend sa méthodologie et développe sa propre pensée, aux points précisément où il décèle des apories ou des impensés. La stratégie de Richir est de montrer que la phantasia telle que l'introduit Husserl implique l'élucidation d'un régime de temporalisation spécifique, puis que ce second régime doit en réalité être pensé comme « plus archaïque ». La phantasia apparaît comme l'indice d'une autre phénoménologie, que Husserl tenterait, sinon de refouler, du moins d'intégrer à la sienne, tandis que Richir en fait le point de départ de sa refondation.*

Avec la thématique de l'imagination et de la *phantasia*, nous abordons le champ de la refondation richirienne proprement dite. Dans l'Avant-Propos de *Phénoménologie en esquisses*, Richir explique clairement que ces concepts lui permettent de saisir, au sein de phénomènes qui restent attestables, donc directement descriptibles, une indétermination, c'est-à-dire de *situer* le jeu de la détermination et de l'indétermination pour s'y exposer *in vivo*.

*(...) il ne fait pas de doute, d'une autre manière, que la phénoménologie de la phantasia – elle-même symptomatiquement absente, ou c'est tout comme, de la pensée heideggérienne –, est susceptible, à tout le moins, d'entrer en résonance avec ce qui, au terme de nos parcours dans la « métaphysique-fiction », s'est finalement présenté, dans l'architectonique phénoménologique, comme le registre le plus archaïque ou le plus primitif de la phénoménologie (...). L'ambition de cet ouvrage est donc aussi, nous n'avons pas à le cacher, de trouver, dans la phénoménologie de la phantasia, comme l'attestation (Ausweisung) phénoménologique, dans notre expérience – et cette attestation fût-elle indirecte –, de ce qui se joue, sans que nous arrivions à le saisir par « intuition », au registre le plus archaïque de la phénoménologie (...).<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op.cit., p. 31–32. Cf. aussi, p. 182 : « (...) la phantasia, avec ses caractères propres phénoménologiques, est, de notre vie consciente ou subconsciente, la plus proche de ce que nous nommerons la dimension phénoménologique radicale ou « archaïque. »

De la sorte, les analyses richiriennes de la *phantasia* participent d'un *double mouvement*. D'une part, Richir veut dégager, au niveau effectuations supérieures de la conscience intentionnelle, un type de phénoménalité qui y inscrit déjà une forme d'indétermination. D'autre part, il entend y trouver le chaînon manquant permettant la « remontée », depuis les analyses constructives des modes archaïques de phénoménalisation, vers le monde peuplé d'objectités qui paraissent stables, identiques à elles-mêmes, monde auquel nous nous référons d'abord et le plus souvent. Le concept de *phantasia* est ainsi l'outil par lequel les analyses de Richir sont « phénoménologisées », par lequel les concrétudes sont saisies sur le vif. Il ne s'agit plus de préciser le statut des registres architectoniques de la genèse, mais d'en explorer les modalités phénoménologiques concrètes.

## A. *Phantasia* et imagination dans la phénoménologie husserlienne

La pensée strictement husserlienne de l'imagination renouvelle en profondeur la réflexion philosophique consacrée à ce thème. Si les développements concernant l'imagination ont été l'un des premiers apports de la phénoménologie concrètement répercutés et commentés en France (avec en particulier les essais de Sartre sur *L'imagination* ou *L'imaginaire*), l'imagination a pourtant été par la suite laissée pour compte dans les études phénoménologiques et husserliennes. L'importance de cette thématique a cependant été réévaluée positivement à travers un certain nombre de travaux consacrés d'abord à une reprise et un élargissement de la conception kantienne de l'imagination,<sup>2</sup> puis aux évolutions de la conception husserlienne. Elle est ainsi redevenue centrale pour la phénoménologie qui y découvre le chemin d'une alternative originale au massif heideggérien (que l'imagination disloque de l'intérieur) ainsi que les voies d'un dialogue possible avec les problématiques de la philosophie analytique ou du pragmatisme. La phénoménologie y réexamine les conditions de possibilité de son exercice, les conditions de possibilité de la réduction et de la variation eidétique.<sup>3</sup>

Les développements et complexifications de la thématique de l'imagination transcendantale, au-delà et en deçà du kantisme, cruciaux dans la pensée d'auteurs comme Deleuze ou Jean-Luc Nancy, n'ont par ailleurs pas manqué non plus

<sup>2</sup>Par exemple Raphaël Céliès, *L'Oeuvre et l'Imaginaire, les origines du pouvoir-être créateur*, Éditions des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977 ; ou plus récemment, Alexandra Makowiak, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2009.

<sup>3</sup>Pour tout cela, on ne peut que renvoyer au travail monumental accompli par Jacques English depuis plus de 30 ans, et en particulier à son ouvrage de synthèse, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, op.cit.

d'influencer la phénoménologie. Un certain nombre d'études ont été réalisées ces dernières années, auxquelles nous renvoyons pour compléter notre présentation.<sup>4</sup>

## § 1. *L'imagination et l'origine du sens*

### a. Imagination et représentation

Les importants travaux consacrés par Jocelyn Benoist aux sources de la phénoménologie au sein de l'école autrichienne ont montré combien la question de la représentation a été importante pour la mise au point par Husserl des concepts phénoménologiques. L'influence de Bolzano (qui distingue *représentations subjectives* et *représentations objectives*) a été dans ce cadre aussi déterminante que celle de Brentano (qui distingue, de son côté, *représentations primaires* et *représentations secondaires*) pour l'élaboration de cette problématique dont les coordonnées étaient tout d'abord massivement aristotéliennes.<sup>5</sup> Quel statut donner au rapport de la représentation objective et de l'objet représenté ? Au-delà, comment assumer l'écart creusé par l'extension du champ de la représentation au-delà de celui de l'objectivité (avec la question des *objets impossibles*, comme le cercle carré) ? Cette question délimite l'espace où une phénoménologie allait se déployer. Le problème de l'imagination se pose rapidement à Husserl, dès sa controverse avec Twardowski sur les *objets intentionnels*, même s'il préfère dans un premier temps en minorer l'importance, avant de lui accorder une place de plus en plus centrale après les *Recherches Logiques*.

### b. L'imagination comme acte intentionnel

La théorie husserlienne de l'imagination a fait l'objet de travaux approfondis ces dernières années, qui insistent sur la synthèse qu'elle opère entre les approches aristotéliennes et platoniciennes de l'image.<sup>6</sup> D'une part, l'approche de Husserl tient de la conception aristotélicienne de l'image comme image interne ou *phantasmata*,

---

<sup>4</sup>On se référera ainsi au livre de Samuel Dubosson, *L'imagination légitimée*, Paris, L'Harmattan, 2004, ou à la thèse de Délia Popa, *L'imagination et le problème du sens*, soutenue à l'université de Nice en octobre 2007. Plus en deçà, on peut citer l'ouvrage de M.M. Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1970, qui propose une interprétation platonicienne de la théorie husserlienne de l'imagination. Notons que cette thèse semble fortement démentie par la publication des textes du tome XXIII des *Husserliana*. Le thème a également été traité par Marc Richir lui-même lors de son séminaire de 2006–2007 sur la *phantasia* perceptive à Paris XII/Paris VII.

<sup>5</sup>Quoiqu'on ait aussi pu mesurer l'influence du platonisme du vécu de Lotze sur la problématique husserlienne. Cf. Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions*, « La logique de la « validité » (Husserl, Heidegger, Lotze) », Paris, Éditions Joseph Vrin, 2004.

<sup>6</sup>Cf. Délia Popa, *L'imagination et le problème du sens*, *op.cit.*

donc d'une conception dans laquelle l'imagination est d'abord *un acte psychique, jouant le rôle d'une faculté intermédiaire entre la perception et les idées*. D'autre part, dans la mesure où le produit de l'acte d'imagination reste toujours dépendant des perceptions qui y sont imaginées, elle retient de Platon la conception de l'image physique comme *eidolon* ou copie. L'apport théorique principal du Husserl concernant le *fonctionnement* de l'acte d'imagination est cependant la prise en compte de son aspect *intentionnel*. Imaginer, ce n'est pas avoir en tête une image présente qui renvoie à quelque chose d'autre ou *représente* quelque chose d'autre : l'imagination, comme la perception, donne accès à un objet qui se présente de lui-même « en chair et en os », doté de son sens d'être et d'être tel. L'imagination n'est pas non plus la simple *modification doxique* d'une intentionnalité perceptive. *Elle possède une structure intentionnelle spécifique et des modalités propres qui définissent à la fois le champ de rapports possibles dans lesquels elle peut entrer et le champ de positions que l'on peut prendre vis-à-vis d'elle*. En d'autres termes, l'objet imaginé se présente comme « objet », mais également comme « imaginé », de telle façon que son « être image » fait structurellement partie du rapport intentionnel dans lequel il se donne. L'énigme vient bien de ce qu'il m'apparaît comme si je le percevais en chair et en os, alors qu'il n'est pas là et que cette absence est inscrite en lui.

L'acte d'imagination offre à l'analyse un objet dont la donation introduit *une duplicité au sein même de l'apparition*. Cette structure spécifique fait saillir la question du phénomène. C'est pourquoi, la phénoménologie de l'imagination joue un rôle clef dans la constitution des principaux *concepts opératoires* de la phénoménologie tout autant que dans l'élaboration de la théorie de la connaissance qu'elle soutient. Comme le rappelle Délia Popa,<sup>7</sup> on peut rapprocher la fonction architectonique de l'imagination dans l'édifice husserlien de celle qu'elle occupait déjà dans la théorie de la connaissance d'Aristote. La distinction du *phantasmata*, vécu d'imagination, et de l'*aisthesis*, vécu sensible, problématisée par Husserl (et par Richir), de même que la question de leur proximité troublante, sont en effet d'origine aristotélicienne. Aristote propose de définir l'imagination comme « (...) un mouvement de la sensation en acte<sup>8</sup> » sans lequel la sensation ne pourrait accomplir aucune fonction épistémique. Il précise toutefois qu'on ne peut assimiler la *phantasia* à la part active de la sensibilité, car celle-ci peut également déraciner la sensation de son site et susciter à partir d'elle autre chose. Est-elle alors un accident de ce mouvement ? Aristote caractérise la *phantasia* comme un « (...) mouvement qui gagne la sensation en acte pour la détacher de ses objets (...)»<sup>9</sup>, mouvement sans lequel la sensibilité resterait aveuglément attachée à ses sensibles propres, mais qui peut aussi y introduire une part de néantité dont on peine à établir la nature et le critère distinctif. Husserl, avec les nouveaux outils dont il dispose, issus de la théorie de l'intentionnalité, rencontre donc une question ancienne – d'autant plus explosive pour sa pensée qu'elle en implique le véritable cœur opératoire.

<sup>7</sup> D. Popa, *L'imagination et le problème du sens*, *op.cit.*

<sup>8</sup> Aristote, *De l'âme*, P, III, 3, 428b, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1934.

<sup>9</sup> D. Popa, *L'imagination et le problème du sens*, *op.cit.*, p. 73 : « A la ségrégation logiquement nécessaire de l'être et du paraître, la *phantasia* oppose ainsi la possibilité de les embrasser ensemble, au sein d'un même point de vue unitaire ».

### c. Le croisement des modalités intentionnelles

Pourquoi Husserl accorde-t-il un tel privilège épistémique à l'imagination dans la méthode phénoménologique ? Répondre à cette question implique de mieux cerner ce qui la lie intrinsèquement à l'eidétique. En d'autres termes : en quoi les analyses phénoménologiques de l'imagination éclaircissent-elles la question de l'essence et de sa nature ? Depuis deux décennies, une nouvelle génération de phénoménologues<sup>10</sup> s'est appliquée à reconstruire dans le détail la naissance et l'évolution de la question de l'imagination. Leurs travaux ont ainsi contribué à mettre en lumière la façon dont celle-ci participe à la mise en place d'une théorie générale de l'intentionnalité, ainsi que l'inflexion qu'elle a contribué à introduire dans ce projet. L'imagination a acquis, aux côtés de la perception et de la signification, le statut de modalité « canonique » de l'intentionnalité.

Dans le cadre de la phénoménologie génétique, l'imagination joue le rôle de pivot ou de sas de conversion : aucun passage entre perception et signification ne serait possible, aucun acte signitif ne pourrait jamais être accompli dans le cours d'une existence attachée sans distance à l'enchaînement aveugle des perceptions. Comme chez Kant, l'imagination permet de mettre à distance les données perceptives et d'y introduire une indétermination qui facilite leur « jeu », autrement dit leurs combinaisons et leurs compositions. Elle est en cela une plasticité ou un pouvoir de plasticité au sein du système des intentionnalités (perceptives entre elles, perceptives et signitives). L'imagination facilite le rapprochement des perceptions, leur élaboration signitive, leur mise en sens plurivoque. Par son pouvoir de mise à distance, elle développe des modalisations partielles qui permettent la conciliation de contenus hétérogènes conservés et recontextualisés sans être opposés ou niés. En instillant des contiguités et des familiarités, elle contribue à rendre l'expérience diversement passible d'elle-même, et ainsi potentiellement signifiante.

Comme l'explique Jacques English,<sup>11</sup> l'imagination permet, dans la systématique intentionnelle, d'introduire un « écart » au sein des vécus d'abord « écrasés » sur des données perceptives et incapables d'en saisir (donc d'en constituer) la transcendance. Son pouvoir de variation, de plastification du donné, extrait des invariants à partir des proto-perceptions que l'intentionnalité constitue spontanément. L'intentionnalité imaginative permet ainsi le passage des proto-objets perceptifs et de leurs proto-horizons aux objets différenciés, eidétiquement structurés, du monde humain tel que nous le connaissons. S'il est excessif (et sans doute faux) d'affirmer qu'il n'y a, pour Husserl, de perception vierge d'imagination, on peut dire

<sup>10</sup> Dans le cadre d'une tradition qui remonte à Fink. Selon ce dernier, « Husserl confond encore, quoique non grossièrement, l'imagination avec la conscience d'image <Abbildbewusstsein>. La distinction entre l'activité neutralisée (activité de jeu <Spielbarkeit>) et le contenu neutralisé est cruciale pour l'étude de la neutralité », Cairns, *Conversation avec Husserl et Fink*, « 24/11/31 », p. 48–49 (trad. 137). Selon Fink (et cette remarque mérite d'être notée), plusieurs exemples incitent à distinguer bien plus nettement que ne le fait Husserl imagination et neutralisation. *Dans le cas du rêve, explique-t-il, l'imagination possède une modalité doxique ; en d'autres termes c'est bien d'abord l'opposition de monde, voire, de mode de mondanisation, qu'il s'agit de penser.*

<sup>11</sup> Cf. J. English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « Protée et les deux centaures », *op.cit.*



sans trop de risque qu'il n'y a pas de perception supérieure sans que des horizons imaginaires (et même d'ailleurs signitifs) y travaillent.

L'imagination met enfin l'accent sur la *phénoménalité elle-même*, ouvrant ainsi le champ d'un domaine en quelque sorte affranchi, ou sinon allégé, du poids de l'ontologie. Comme le note Husserl, la phénoménologie de l'imagination introduit au domaine *esthétique*, lequel se caractérise par une modification de l'*intérêt*, qui ne porte plus seulement sur l'objet, mais sur sa phénoménalisation, c'est-à-dire sur l'apparaître comme tel en sa vie, en son mouvement. Ici, l'interrogation phénoménologique est en quelque sorte *préparée par l'activité artistique*, dont le terrain est précisément l'ambiguïté originaire de l'apparaître à-même l'apparaissant. Cette dimension de « libre jeu<sup>12</sup> » peut irriguer une phénoménologie renouvelée de la perception, désormais habitée et travaillée par les « mouvements » de l'imagination, en tant qu'elle est aussi ce champ délivré de la tension vers l'objectivation. La perception sous cet angle n'est plus nécessairement d'abord identification et typification, mais jeu d'enracinements, d'inscriptions, d'empreintes et d'échos.

Certains interprètes de Husserl<sup>13</sup> affirment même que l'imagination et la perception s'entre-appartiennent originairement chez lui. La perception serait toujours donnée dans une sorte d'écart (l'écart originel de la temporalisation) qui impliquerait immédiatement sa modification possible en imagination, laquelle n'aurait plus qu'à « réaliser » cette latence. L'imagination serait alors partie prenante de la phénoménalisation perceptive elle-même.

#### d. Imagination et *phantasia* : Deux modèles ontologiques

Husserl distingue deux modalités de l'intentionnalité imaginative : (1) la *conscience d'image* proprement dite (un objet représenté à travers un autre objet, une image interne ou externe), et (2) la *phantasia*, la visée pure et simple d'un contenu imaginaire sans objet pour le représenter (je me représente un centaure). Le sens de cette distinction est d'abord *ontologique*. L'imagination est l'acte de représenter un objet existant absent ou au moins un objet potentiellement existant. La *phantasia* vise, de son côté, un objet purement fictif, dont elle force en quelque sorte l'existence dans

<sup>12</sup> Husserl revendique une proximité avec la doctrine kantienne et décrit l'attitude esthétique comme « intérêt à l'apparition » », motivé par le *mode d'apparition* de l'objet plus que par son contenu objectif (Hua XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898–1925). Hrs. Eduard Marbach, 1980, tr. fr. par R. Kassis et J.-F. Pestureau revue par J.-F. Pestureau et M. Richir, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898–1925)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002.

<sup>13</sup> Cf. R. Bernet, *Conscience et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 110 : « Il faut donc dire que la *phantasia* pure est une conscience reproductive neutralisée qui présentifie intuitivement un objet dont l'irréalité a la forme d'une existence fictive. ».

un monde lui-même purement fictif. Ainsi, c'est le type d'existence de l'objet visé qui permet de caractériser le mode intentionnel selon lequel il est donné. L'objet représenté en imagination appartient au monde réel et y possède une identité bien déterminée : son sens objectif n'est pas suscité *ex nihilo* mais représenté par la médiation d'autre chose qui y donne accès. À l'inverse, l'objet phantasmé est une *pure création* de la conscience intentionnelle. Il faut également insister, dans cette distinction, sur le mode d'implication du moi dans son acte.<sup>14</sup> En *phantasia*, la conscience est absorbée dans ce qu'elle figure, donc inconsciente de son activité. L'imagination, de son côté sait ce qu'elle vise et rapporte l'objet imaginé à l'horizon du monde réel. *Elle rapporte ainsi l'objet imaginé au moi qui imagine.*

La distinction *phénoménologique* de l'imagination et de la *phantasia* n'empêche cependant pas bien sûr l'entremêlement *de fait* des deux types de visées. L'objet créé par la *phantasia* peut s'instituer à travers une tradition, une histoire, etc., acquérir par là une forme d'existence intersubjective. Réciproquement, si j'imagine Nessus, mon imagination ne se contentera certes pas de se le représenter en train de violenter Déjanire, mais très vite elle le mettra en mouvement, l'enrichira par une accréation d'autres détails, et finalement fera « vivre » la scène qui basculera, de fait, dans la *phantasia*. Il y a ainsi une gradation entre les deux modalités : la représentation de *phantasia* d'un phantasme connu (comme le centaure ou la sirène) aura tendance à fonctionner comme un acte d'imagination, tandis que l'imagination d'un objet réel, mais particulièrement mal connu mobilisera une forte composante phantasmatique.

## § 2. *Analyse comparée de la conscience d'image et de la phantasia*

Pour décrire les outils que la pensée husserlienne propose, nous nous appuyons sur la présentation qui en est faite par Marc Richir dans la première section de *Phénoménologie en Esquisses*, nous acheminant, ainsi, vers l'interprétation que Richir en propose dans l'élaboration de sa propre pensée. En analysant les structures de phénoménalisation de l'imagination et de la *phantasia*, Richir montre que cette dernière introduit une véritable altérité au sein de la systématique intentionnelle husserlienne. Elle y annonce une forme de temporalité étrangère à celle décrite par Husserl dans ses *Leçons*, indérivable à partir d'elle, temporalité que Richir rapproche de sa propre idée d'une temporalisation en présence sans présent.

---

<sup>14</sup> Nous remercions Anne Coignard de nous avoir rendu attentif à ce problème. Pour un examen plus précis de cette thématique, on se référera à sa thèse : *Lecture romanesque et imagination. Le flux subjectif et ses marges*, soutenue à l'Université de Toulouse en mai 2011.

### a. La structure tripartite de la conscience d'image

Husserl distingue trois dimensions au sein de la conscience d'image : (1) la chose physique à partir de laquelle s'élabore la conscience d'image (la toile peinte et les couleurs, la photographie, etc.), (2) l'image comme objet-image, le *Bildobjekt*, en d'autres termes la chose physique intentionnellement modifiée et saisie comme l'image d'autre chose, (3) le sujet-image, le *Bildsujet*, autrement dit la chose elle-même qui est représentée à travers la chose physique.<sup>15</sup> Il casse ainsi le préjugé traditionnel qui distingue seulement la chose physique de la chose représentée par elle. La décomposition phénoménologique de l'acte imaginatif met à mal l'idée de « contiguïté » du représentant au représenté : elle entend rendre compte du fonctionnement effectif d'un tel acte, en distinguant les « moments » liés dans le *tout* qu'il forme et en les décrivant chacun selon leur rôle.

La difficulté principale de cette décomposition vient du statut de ce que Husserl appelle le *Bildobjekt*. Celui-ci n'est pas autre chose que la chose physique appréhendée comme l'image du *Bildsujet* visé en elle. De cette façon, il n'est qu'à disparaître dans le *Bildsujet* auquel il donne accès. Ainsi « (...) véritablement, le *Bildobjekt* n'existe pas, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas d'existence en dehors de ma conscience, mais aussi qu'il n'a pas d'existence à l'intérieur de ma conscience, qu'il n'a tout simplement pas d'existence.<sup>16</sup> »

La conscience d'image s'articule ainsi en deux appréhensions (*Auffassungen*) édifiées l'une sur l'autre, la première constituant l'image comme *Bildobjekt*, la seconde visant le *Bildsujet* à travers le *Bildobjekt*, ces deux moments étant enchevêtrés et constituant un « tout concret ».<sup>17</sup> La modalité même de la visée d'image implique, par ailleurs, que les deux intentionnalités demeurent séparées, sous peine de tomber dans l'illusion (prendre quelque chose pour quelque chose d'autre) ou de revenir au cas de la perception simple. Il y a ainsi dans la fonction représentative des traits qui *contrecarrent* la mise en image.<sup>18</sup> Ceux-ci distinguent le *Bildobjekt* du *Bildsujet* et empêchent le court-circuit du premier dans le deuxième, la dissolution de la fonction imaginante dans une perception fausse.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Husserl prend le cas de l'*image externe* pour fil conducteur de ses analyses car celui-ci permet de distinguer clairement les modalités constitutives de la conscience d'image.

<sup>16</sup> *Hua XXIII*, 22, traduit par Richir, *PE, op.cit.*, p. 63.

<sup>17</sup> Cet ordre descriptif très structurel ne prétend en aucune manière rendre compte des motivations de la visée et des modalités réelles selon lesquelles s'effectue un acte précis : il n'est pas question d'affirmer que la conscience de la chose précède dans les faits celle du *Bildsujet*, ou qu'à l'inverse l'anticipation de celui-ci va conduire à la modification de celle-ci.

<sup>18</sup> Cf. M. Richir, « (...) quelque chose qui empêche l'apparition (ici, le *Bildobjekt*) d'être apparition-de-soi (*Selbsterscheinung*), et qui, dédoublant l'intentionnalité induit un dédoublement (*Zwiespältigkeit*) de la conscience (cf. *Hua XXIII*, 33) : mais ce dédoublement n'est pas absolu puisqu'il implique un recouvrement (*Deckung*) par similitude des moments de l'apparition qui, apparaissant à même le *Bildobjekt*, paraissent du même coup comme moment caractéristiques du *Bildsujet*, et donc comme moments de sa *Darstellung* intuitive. » *Ibid.*, 65–66.

<sup>19</sup> Cf. M. Richir, *Ibid.*, p. 64. « (...) dans le cas où il y a chose image, il y a quand-même perception de l'image sur la base, par *Fundierung*, de sensations qui nous sont *données*, encore que, et

Il y a de cette façon *clignotement* de l'image physique au *Bildobjekt*,<sup>20</sup> c'est-à-dire (1) d'une part saisie partielle de la chose elle-même, mais en une perception non complète, non thétique, qui ne s'insère pas dans le cours continu de l'horizon perceptif, et (2) d'autre part constitution du *Bildobjekt* et, à travers lui, du *Bildsujet*. Le tableau est *d'abord* saisi comme objet du monde auquel il est soustrait. Le *Bildobjekt* se constitue alors comme un *rien* au sein du monde perçu, comme une sorte de trou à travers lequel quelque chose qui n'appartient pas au monde peut apparaître. L'image reste isolée sur le fond d'un monde qu'elle « troue » ; elle se phénoménalise en se ségrant de lui, en s'en échappant, dans sa différence avec lui.

## b. La *phantasia* et l'opposition de deux mondes

La *phantasia* semble pouvoir créer des formes bien plus inhabituelles que des chimères ou des centaures. La chose de *phantasia* apparaît « (...) dans un tout autre monde, tout à fait séparé du monde du présent actuel (...) »<sup>21</sup>, et relève de ce que Husserl appellera « *Phantasiewelt* », c'est-à-dire d'un espace qui ne s'oppose pas seulement localement à la cohésion du cours continu de la perception, mais s'en distingue globalement.<sup>22</sup> Les apparitions de *phantasia* sont « (...) directement, *apparition d'un non-présent* et non apparitions en image (*Bildobjekt*) qui « représente » un non-présent.<sup>23</sup> » Elles ne font pas seulement apparaître un non-présent par la modification d'un « présent », mais semblent faire apparaître un ou des objets qui s'affranchissent complètement du présent : « (...) de la manière dont elles se tiennent là, elles ont pour nous la valeur de *ce qui n'est pas (nichtseiend)*.<sup>24</sup> »

---

Husserl y reviendra, ces sensations n'y soient pas prises comme sensations d'une chose (*Ding*) perceptive, mais déjà comme soumises à la « modification » (de neutralité) de ce qui, dans ce cas, est déjà imagination (*Imagination*) ».

<sup>20</sup> Cf. M. Richir, *Ibid.*, p. 69. « (...) l'image comme *phénomène* se phénoménalise dans le clignotement entre la chose en plâtre qui tend à l'abolir dans la choséité et la figure humaine blanche qui tend à l'effacer dans l'intentionnalité qui vise le *Bildsujet*. (...) ».

<sup>21</sup> *Hua XXIII*, p. 57–58, souligné par Richir.

<sup>22</sup> *Hua XXIII*, p. 67, « (...) c'est tout le champ de la *phantasia* qui est en conflit avec tout le champ de la perception, et cela sans pénétration. » Reste à savoir, bien sûr, jusqu'à quel point va la liberté au sein de la *phantasia*, si celle-ci reste assujettie à une contrainte de cohésion donnée (à défaut de pouvoir s'insérer dans ce monde, tel qu'il est défini non seulement par des structures eidétiques, mais par des critères factuels de concordance d'expérience, doit-il au moins obéir aux contraintes qui régissent la forme monde en général) ou si elle est totalement libre de toute contrainte définie *a priori*.

<sup>23</sup> M. Richir, *PE, op.cit.*, p. 74.

<sup>24</sup> *Hua XXIII*, p. 66, cité par Richir *Phénoménologie en esquisses*, p. 76. Selon Husserl, cette non-présence se traduit essentiellement (1) par l'aspect protéiforme des apparitions de *phantasia* (celles-ci ne forment pas un enchaînement cohérent), (2) par la discontinuité de leur surgissement (elles jaillissent d'un coup sans que rien ne les anticipe), et enfin (3) par leur intermittence (elles apparaissent et disparaissent, et ne se stabilisent pas dans une présence continue). Pour plus de précisions, Husserl distingue encore (1) la *phantasia* claire, dans laquelle un objet déterminé apparaît, et (2) la *phantasia* vague, qui ne laisse apparaître qu'une sorte de magma éclaté de formes à peine définies aux contours changeants et fugaces.

La question est alors de savoir si la non-présence est un caractère original des apparitions de *phantasia*, dotées dès lors d'un mode de temporalisation spécifique.<sup>25</sup>

La question est compliquée par la similitude structurelle de la *phantasia* et de la perception. Dans le cas de la *phantasia*, la visée d'image s'édifie sans médiation, même si – ce sera toute la difficulté – la *phantasia* n'est pas création *ex nihilo*. L'image de *phantasia* possède une forme spécifique de « matière », un *phantasmata*, mais celui-ci n'est pas fourni par un objet physique et ne se laisse pas décomposer de l'intérieur comme si un « représentant » sensible y renvoyait à un objet identifié par ailleurs. Ainsi « (...) l'apparition de *phantasia* n'est pas aussitôt, immédiatement ou *ipso facto*, apparition de *Bildobjekt* renvoyant à un *Bildsujet* – même si nous le verrons, elle peut l'être, mais précisément de manière médiate.<sup>26</sup> » En toute rigueur, l'objet phantasmé ne reçoit son existence qu'au sein de l'acte qui le vise. La structure de l'acte de *phantasia* se rapproche ainsi de celle de la perception qui doit en être distinguée.<sup>27</sup> Pour Husserl, c'est la plus faible stabilité, la plus grande volatilité du *phantasmata* sur la base duquel s'érige la *phantasia* qui le distingue résolument de l'*Empfindung* perceptive. Mais cette caractérisation négative demeure insuffisante pour Marc Richir.

## B. *Phantasia*, sensibilité, temporalité

Pour Husserl, la question de la *phantasia* implique une double difficulté : d'une part, il faut tenter de fonder la temporalisation spécifique des apparitions de *phantasia* sur le mode de temporalisation des perceptions et, d'autre part, il faut parvenir à distinguer, de façon claire, les *Empfindungen* perceptives des *phantasmata*. Au contraire, pour Richir « (...) l'un ne peut pas se dériver de l'autre (...) »<sup>28</sup>, « (...) au moins dans le cas de la *phantasia*.<sup>29</sup> ».

<sup>25</sup> Selon Husserl, ce n'est pas la perception qui a en elle-même le caractère du présent. La perception n'est pas directement position de présent mais elle l'est en ce que l'acte perceptif est lui-même visé et constitué comme présent au sein du flux absolu.

<sup>26</sup> M. Richir, *PE, op.cit.*, p. 69.

<sup>27</sup> Husserl semble penser que l'apparition de *phantasia* procède, comme la saisie perceptive, d'une donation « en esquisses », que ce qui apparaît n'est pas le « tout » de l'objet visé mais en propose différentes facettes, même si les esquisses ne s'enchaînent pas selon un ordre de dévoilement progressif, mais l'ordre de cette progression ne peut en aucune façon être donné par une règle *a priori*.

<sup>28</sup> M. Richir, *PE, op.cit.*, p. 86.

<sup>29</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 86.

## § 1. Conscience d'image, *phantasia* et transposition

### a. Peut-on rabattre la *phantasia* sur la conscience d'image ?

Richir porte d'abord son attention sur les efforts de Husserl pour rapprocher structurellement les deux modalités d'apparition que sont la *phantasia* et la conscience d'image. Si la *phantasia* laisse apparaître un (ou des) objets dont le propre est d'être non-présents, d'être délivrés du présent, elle n'en reste pas moins en effet pour Husserl un *vécu*<sup>30</sup> *présent* : de façon caractéristique, je peux savoir que je « fantasme », que je ne suis pas en train d'halluciner. Husserl cherche alors à penser l'apparition de *phantasia* comme une conscience d'image traditionnelle dans laquelle le présent serait « court-circuité ». Le vécu présent de la *phantasia*, enjambé au moment de l'expérience, apparaîtrait après coup, dans une forme de ressouvenir, de telle sorte, aussi, que pourrais reconstituer la totalité de l'acte dont l'apparition de *phantasia* n'aura été qu'un moment. L'appartenance de cette apparition à la temporalité classique s'attesterait par la forme de sa reproduction : je me souviendrais d'avoir été « en train de phantasmer » et pas seulement « de ce que j'ai phantasmé ». Autrement dit, au moment de la *phantasia*, le « phantasme » lui-même ne serait pas vécu en propre, mais « à l'aveugle » dans la « *Selbstvergessenheit* » ; il serait « englué » dans l'objet phantasmé et indistinguable du *phantasma* par lequel on le viserait.

Ainsi, l'ectoplasme à corps de cheval qui m'apparaît dans mon phantasme est le centaure lui-même, ou du moins le centaure tel qu'il y apparaîtrait. Je le vois « comme » le centaure que je phantasme, et c'est seulement dans l'après-coup, une fois sorti du phantasme (une fois celui-ci « neutralisé ») que je peux défaire cette intrication et ressaisir le *phantasma* (l'ectoplasme) comme l'image qui m'est apparue d'un centaure. De cette façon, c'est par la médiation de l'imagination que la *phantasia* s'affirme pour un temps « contre le champ perceptif ».

(...) l'objet, détaché de son apparition en *phantasia* par la médiation de la fixation en image, est « pourvu d'une fonction imaginative », en laquelle l'imagination complète en quelque sorte le caractère éclaté, vague, obscur, fragmentaire de l'apparition pour constituer l'image plus claire comme *Bildobjekt* lui-même encore fuyant et fictif d'un *Bildsujet*.<sup>31</sup>

Dans une telle perspective, l'imagination complète l'apparition de *phantasia* et « fixe un tout » à partir de ses fragments plus ou moins disparates.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Le terme est de Husserl. Richir, quant à lui, ne l'emploierait qu'avec méfiance, parce qu'il n'y a pas, à ce niveau, quelque chose de directement identifiable et assignable. Il n'y a qu'un complexe d'apparitions vagues et flottantes qu'on ne peut, à proprement parler, considérer comme un vécu, parce qu'on ne peut pas dire *ce qui*, précisément, y serait vécu.

<sup>31</sup> M. Richir, *PE*, *op.cit.*, p. 85.

<sup>32</sup> Richir assimile l'activité de l'imagination au processus de la « transposition architectonique » qu'il décrit par ailleurs. Dès lors, il considère la fixation de l'image sur la base de l'apparition de *phantasia* comme une « déformation cohérente » qui « ajoute » à celle-ci des éléments qui ne lui appartiennent pas à l'origine.

## **b. La problématique du *phantasmata* et l'éclairage qu'elle offre sur la constitution du *Bildobjekt***

Richir montre cependant que l'analogie entre *phantasia* et conscience d'image n'est pas tenable et que la *phantasia* s'affranchit résolument de la conscience d'image telle que Husserl la décrit. Bien plus, les descriptions de la conscience d'image pré-supposent la visée en *phantasia*. En effet, si les *phantasmata* ne se laissent pas facilement distinguer des *aisthēmata* (*Empfindungen*), sinon par le fait qu'elles sont non-présentes (ce qui rend leur teneur sensible encore plus difficile à saisir), elles se rapprochent d'autant plus, selon Richir, de ces *aisthēmata* modifiés au sein d'une conscience d'image médiate. La constitution d'un *Bildobjekt* sur le fondement d'une perception implique en effet la modification de celle-ci, de telle sorte qu'elle paraît désormais « comme non-présente », et qu'elle est, au moins en partie, « retirée » du cours du présent perceptif. Autrement dit, le rôle, dans la constitution du *Bildobjekt*, des sensations liées à l'objet physique modifié – sensations elles-mêmes modifiées – est équivalent à celui des *phantasmata* : ces sensations fournissent une matière sensible au *Bildobjekt*, mais sans l'inscrire dans le cours d'un présent dont elles sont, au contraire, absentes. Ainsi,

(...) quant au contenu, mais pas quant à la structure, il y a quasi-identité de la conscience d'image et de la conscience de *phantasia* : l'objet aperçu dans la *phantasia* est quasi-identique au *Bildsujet*, et les *phantasmata* sont quasi-identiques aux *aisthēmata*, aux *Empfindungen* elles-mêmes modifiées.<sup>33</sup>

L'objet physique ne peut lui-même être constitué comme *Bildobjekt* qu'en étant prélevé du cours perceptif et mis en conflit avec lui. Or, pour qu'il y ait modification, il faut que la *phantasia* soit déjà entrée en jeu, pour ouvrir un autre rapport à cet objet, ou plus exactement pour introduire dans ce rapport l'indétermination d'un « tremblement » ou d'un « bougé ». En ce sens, cet objet physique (ou plus exactement les contenus qui l'appresentent) jouent le rôle du *phantasmata* pour la visée de *phantasia*. On pourrait même dire que l'objet n'est qu'une occasion, une matière parmi d'autres, un support qui permet à l'apparition de *phantasia* de se stabiliser. L'objet physique retient la *phantasia*, l'encadre au sein d'horizons et d'*habitus* déjà sédimentés, lui assure la base de formes plus ou moins stables et fixes.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> M. Richir, *PE*, *op.cit.*, p. 87.

<sup>34</sup> Le cas des « *phantasia* non claires », qui se laissent mal comparer aux images, est encore différent. Là, les *phantasiai* sont le plus souvent trop vagues pour se transposer en images de sorte qu'« (...) il n'y a pas, en elles, d'intuition véritable d'objet, et ce, en vertu de ces mêmes caractères des apparitions. (...) l'intuition de l'objet (...) y est plutôt en amorce (...) dans une ombre d'intuition. » *Ibid.*, p. 90. Ou encore, p. 92 : « Mais, si nous nous rapportons à ce qu'a dit Husserl du « renforcement », par éclats dispersés, de l'aperception de conscience qui consiste à faire de la présence, à se temporaliser en présence sans présent assignable. S'il y a acte, il est, à ce niveau, originellement dispersé, c'est-à-dire paraît, au pluriel originaire, pour la réflexion phénoménologique, comme autant de « moments » abstraits d'un « agir » ou d'un « faire » plus global, qui est celui de la temporalisation en présence, où jamais la conscience ne coïncide avec elle-même dans le *Jetzt*, le maintenant temporel de l'acte. »

Il y a donc ici réversibilité entre la conscience d'image et l'apparition de *phantasia*.<sup>35</sup> Dans la transposition de l'apparition de *phantasia* en image, la *phantasia* joue le même rôle que la perception modifiée en *Bildobjekt* dans la visée d'image ordinaire. Elle est elle-même constituée comme le *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* qui en est dégagé, et la matière du *phantasmata* apparaît, en déformation, comme l'équivalent de la matière sensible. Loin de se laisser dériver de l'imagination, la *phantasia* semble ainsi être nécessaire pour sa constitution. L'image apparaît comme un mode appauvri (réduit) de la *phantasia* dont elle fixe l'indétermination constitutive en la faisant clignoter entre les deux pôles de l'objet physique et du *Bildsujet*. Pour Richir, la tentative husserlienne de dériver la *phantasia* de la conscience d'image échoue.

## § 2. *Sensibilité et phantasmata*

Richir montre que les tentatives husserliennes de distinguer le *phantasmata* de l'*Empfindung* échouent, parce que Husserl présuppose toujours la primauté du second sur le premier. Or, comprendre cette différence implique une refonte du schéma intentionnel lui-même, à l'issue de laquelle le *phantasmata* apparaîtra comme une forme de concrétude plus originaire que l'*Empfindung*.

### a. La matière du *phantasmata*

Notons, tout d'abord, que Husserl s'interdit<sup>36</sup> de considérer que la différence de contenu appréhendé explique la différence de structure des actes. Supposer une *différence essentielle* au niveau des contenus appréhendés serait contrevenir aux principes de l'analytique intentionnelle. C'est à partir de la façon dont les contenus sont appréhendés, dont ils sont inscrits dans le tout de l'acte, que l'analyse phénoménologique doit pouvoir les distinguer.

Husserl s'interdit tout autant de considérer le *phantasmata* comme un contenu « hylétique » ordinaire qui *représenterait* dans la conscience l'effet sensible qu'aurait

---

<sup>35</sup> Cf. M. Richir, « (...) je puis, sans m'en rendre compte, transmuier (encore une fois, il s'agit d'une transposition architectonique) l'apparition de *phantasia* en apparition propre à un *Bildobjekt* imaginaire (...) tout comme à l'inverse, mais cette fois de façon consciente (...), le *Bildobjekt* imaginaire, par le conflit qui surgit de son fait avec l'environnement perceptif, peut quitter le présent de la représentation, et se transmuier en apparition non-présente de *phantasia*. », *Phénoménologie en esquisses*, op.cit., p. 87.

<sup>36</sup> Dans le cours de 1904/1905, Husserl examine deux possibilités : 1) au § 51, il suggère que la distinction soit fondée dans une « caractérisation de la conscience » qui confère à cette conscience le caractère « présent » ou « présentifié », et 2) au § 52, se demande si la distinction vient d'une différence qualitative de ce qui est perçu. En d'autres termes, les sensations et les *phantasias* sont-ils des contenus sensibles identiques qui subissent des appréhensions différentes ou bien des contenus qualitativement distincts ?



le phantasme s'il était réel. Comme le note Richir, une telle forme de fusion extérieure entre *phantasmata* et acte de *phantasia* ne rend pas compte de la phénoménalité spécifique d'un acte de *phantasia*. Le contenu d'un tel acte peut aussi, en effet, être appréhendé comme une image. Je dois pouvoir décomposer le « tout » de l'acte<sup>37</sup> et me tourner, par réflexivité interne, vers les éléments directement qualitatifs de ce que je phantasme. Si je me projette un centaure, je dois pouvoir aussi considérer la couleur de sa barbe. En d'autres termes, le centaure que je me projette en *phantasia* doit déjà être *d'une certaine façon* incarné. Je n'ai pas besoin de chercher ailleurs une matière pour remplir la visée de couleur interne à mon phantasme. L'acte de quasi-imagination par lequel je procède à des visées internes à mon phantasme ne va pas chercher sa matière ailleurs que l'acte de *phantasia* dont il procède : il le transpose *tout d'un coup*.

L'aporie vient finalement de ce qu'on tente de comprendre la transposition du *seul phantasma* en matière pour une visée imaginative, alors que *cette matière est en vérité introuvable*, indiscernable de l'acte de *phantasia* tout entier : « (...) ce n'est pas le *phantasma* qui est perçu, mais (...) c'est l'acte tout entier (avec « son contenu » et son sens) d'imagination qui est quasi-perçu (...) »<sup>38</sup> C'est bien le type de tout que forme l'acte de *phantasia*, la façon dont ce qu'on appelle le *phantasma* y participe, qu'il s'agit alors d'analyser. La décomposition husserlienne noèse/noème/hylé correspond à la structure d'une visée perceptive dont l'essence est précisément de permettre que ces différents éléments soient distingués. Pour comprendre le statut de la matière d'un acte de *phantasia*, il s'agira de mettre en place un autre schéma, donc d'envisager une refonte de l'ensemble de l'édifice husserlien.

## b. Les deux spécificités du *phantasma*

Comprendre le statut de ce qu'on a improprement appelé le *phantasma* implique finalement deux choses.

1. Dans la *phantasia*, l'acte n'est pas décomposable comme un tout noématique. Le *phantasma* n'est pas, comme l'*Empfindung*, le correspondant d'une visée noématique, de sorte qu'il correspondrait strictement à cette visée et qu'il serait « ce que cette visée vise ». De même qu'on ne peut pas identifier un apparaissant objectif au sein de la *phantasia*, on ne peut non plus procéder à sa décomposition phénoménologique pour en abstraire un élément hylétique correspondant. La matière et la visée sont ici indécomposables ; l'acte est à lui-même sa propre matière.

<sup>37</sup> Ainsi, l'imagination d'un objet coloré ne met pas directement en jeu une représentation de couleur, celle-ci ne pouvant au contraire être visée que dans l'après coup à partir d'une réflexion interne à l'imagination. L'objet imaginé l'est d'emblée en une certaine complexion qui implique également des données sensibles, qui ne sont donc pas d'abord des sensibles imaginés, mais des « simili-sensibles » opérant au sein d'un acte global.

<sup>38</sup> M. Richir, *PE.*, *op.cit.*, p. 107.

Il est tout à la fois formation et matière de cette formation. Au niveau de la *phantasia*, on ne peut pas identifier de contenu vécu au présent qui soit le corrélat d'un acte. On ne peut même plus parler d'acte tant la structure d'acte que décrit Husserl s'avère « statique » (un « ceci » est perçu) et tributaire d'une temporalité basée sur le présent seul.

2. Comme l'affirme Husserl lui-même, l'acte de *phantasia* et l'acte d'imagination ne sont pas donnés de la même façon qu'un acte perceptif à la conscience. Alors que l'acte perceptif est « perception du contenu qu'il perçoit », *l'acte imaginatif et l'acte de phantasia sont eux-mêmes « perçus » en tant qu'actes.*<sup>39</sup> Mais, ajoute Richir, contrairement à l'acte imaginatif simple, l'acte de *phantasia* n'est pas saisi par un acte de perception interne, n'est pas donc auto-donné dans le flux de la conscience absolue, mais est perçu *horizontalement*. Ce n'est plus le présent se visant lui-même à travers le cortège de ses rétentions qui redouble l'être-perçu de l'acte. L'acte est bel et bien constitué en son appartenance au flux, mais, on le verra plus loin, *par d'autres phantasiai qui se visent et se perçoivent ainsi mutuellement*. Le flux des *phantasiai* « se vise lui-même » en écart. Ainsi, il faut penser la *phantasia* comme une multiplicité de surgissements s'entrelaçant et s'enchevêtrant, en laquelle l'individuation n'est pas la norme mais l'*exception*. La structure de cette auto-perception du flux des *phantasiai* est totalement distincte de l'auto-donation des actes au sein du flux absolu. Pour Richir, elle est non seulement irréductible à la temporalité classique, mais *plus originaire qu'elle.*<sup>40</sup>

<sup>39</sup> D'une certaine façon, selon Richir chez Husserl également, c'est la perception de l'acte dans sa totalité qui atteste l'être-image de ce qui est visé, parce que l'acte d'imagination est perçu dans son ensemble comme l'acte de se représenter, de s'imaginer un contenu, et non comme la simple perception de ce contenu. Chez Husserl, je « présentifie » un acte d'imagination. Dans l'imagination, l'acte est lui-même perçu. Il ne se projette pas vers le dehors pour percevoir quelque chose. Imaginer quelque chose n'a pas la même structure que le percevoir ; dans l'imagination, l'acte d'imaginer est lui-même perçu. Le « *phantasma* » ne se donne pas comme séparable de l'acte. Je perçois mon voisin par les apparitions que j'ai de lui, par contre le centaure ne m'apparaît pas grâce à elles, mais au contraire comme inclus dans l'acte de me le représenter. Les apparitions sont parties prenantes de l'image du centaure et non ce par quoi j'ai cette expérience. Dans un cas, je vais à l'expérience par ces *Empfindungen*, dans l'autre, elles font partie de l'expérience que je me donne. Ces distinctions sont par ailleurs capitales pour la conception des actes imaginatifs et perceptifs que Richir développe dans ses *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op.cit.

<sup>40</sup> On soulignera ici, sans nous attarder sur ce point, que le rôle ainsi dévolu à la *phantasia* ancre résolument la phénoménologie richirienne dans un *paradigme esthétique*. C'est bien la modalité esthétique qui fournit la matrice de la compréhension des structures profondes de l'expérience. Cette décision est forte et peut être discutée : le réel nous apparaît rarement en flottement libre, et que nous sommes le plus souvent pris et retenu par ses configurations finies. La question de l'action, par exemple, est peu traitée par Richir. A ce sujet, trop complexe pour être ici traité, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Variations sur la poussée et la pulsion », *Annales de phénoménologie* n°12/2013.

## C. Le rôle de la *phantasia* dans la refonte de la phénoménologie

Après avoir suivi les voies par lesquelles Marc Richir passait pour « transposer » les analyses de Husserl, il s'agit de montrer comment, sur cette base, est initiée une refondation phénoménologique poussée et complexe.

Pour approcher la dimension désormais centrale de la *phantasia* dans cette phénoménologie refondue, nous évoquerons d'abord le rapport de la *phantasia* à la question de l'incarnation. Puis, à travers le concept de *phantasia* perceptive, nous décrirons la façon dont elle intervient dans la genèse du sens, avant de nous intéresser à son rôle pour l'institution de l'idéalité.

### § 1. Quelques concepts clefs

#### a. *Phantasia*, affectivité, transpositions

La *phantasia* devient, dans la refondation richirienne, la forme la plus archaïque de telle sorte que les autres types « d'actes » doivent être compris comme ses transpositions. L'imagination présuppose la *phantasia*, et la perception à son tour l'imagination, dont elle n'est qu'une transposition. Le concept richirien de *phantasia* excède donc le concept husserlien. Il ne concerne pas seulement le registre de ce que Richir appelle la temporalisation en présence sans présent assignable, mais l'ensemble des strates, jusqu'au schématisme de la phénoménalisation lui-même, qui doit être conçu comme un flux de *phantasiai* pures.

La distinction entre la *phantasia* pure et la *phantasia* perceptive (sur laquelle nous reviendrons plus loin) permet de préciser de telles nuances. Il ne faut plus ici parler de concrétudes, ni même de *Wesen* sauvages, mais d'actes de *phantasiai*. Ceux-ci donnent ce qu'on peut appeler la forme concrète des *Wesen* sauvages qu'ils interprètent selon une structure (archaïques) d'actes. Dès lors, les *Wesen* sauvages ne sont plus seulement des constructions transcendantales. La *phantasia* permet d'y distinguer la double dimension d'une intériorité et d'une extériorité. Richir souligne en effet, dans un article écrit quelques années après *Phénoménologie en esquisses*,<sup>41</sup> que la *phantasia* doit être pensée comme originellement chargée d'affectivité. Au niveau des *Wesen* sauvages, écrit Richir, il n'y a pas à distinguer entre *phantasia* et affection, ni entre sentir et senti.<sup>42</sup> La *phantasia* est ainsi construite comme *phantasia-affection*. Elle a deux sources distinctes qui « se concrétisent » en elle : d'une part, elle procède de l'affectivité qui la traverse et l'anime, et, d'autre part, de ce que Richir, après Platon, appelle l'*aisthesis*, d'une sorte de *hylé* primitive. Cette

<sup>41</sup> M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n° 3/2004.

<sup>42</sup> Ainsi, ajoute Richir « la *phantasia* concrète est « hors présence » dans la mesure où elle ne met encore aucune altérité en jeu. Pour cela, cf. notre IV, C, §2.

*phantasia*-affection est alors amenée à se transposer, de façon à ce que sa dimension affective et sa dimension hylétique se ségrèguent. L'affectivité se condense ainsi en affections, et la *phantasia*-affection se transpose en imagination (puis perception) et affect. Ces processus de clivages sont à la base des processus de l'incarnation, et tout autant, de ses ratés.

## b. *Phantasia* et incarnation

Richir, après Husserl, s'intéresse à la question du *Phantasiewelt*, du « monde » (ou du pré-monde) de *phantasia*. Or, si celui-ci implique bien une forme de corporéité (une situation, des kinesthèses ou proto-kinesthèses, un proto-moi), il n'en implique pas pour autant l'incarnation. Au sein de la *phantasia*, le proto-moi n'est pas assigné à un espace précis, à un *Körper*. Autrement dit, il faut accentuer à ce niveau la distinction entre le *Leib*, foyer de l'appropriation de la spatialité, et le *Körper*, lieu physique dans lequel la *Leiblichkeit* s'ancre pour se donner effectivement les moyens d'agir.<sup>43</sup>

La corporéité « phantasmatique » n'est pas une spatialité dérivée, mais la forme originaire de la *Leiblichkeit* se constituant, laquelle demeure par conséquent toujours distincte de l'espace physique dans lequel elle vient s'ancrer, c'est-à-dire du corps.<sup>44</sup> La *Leiblichkeit* apparaît donc comme « clivée » : elle s'apparaît comme liée à un *Leibkörper* qu'elle institue et ressent comme le foyer à partir duquel elle s'appréhende comme position, mais elle s'appréhende aussi comme liée à un *Phantasieleib* détaché du premier et capable de se projeter librement dans des mondes imaginaires. Ce déplacement de la problématique de Husserl permet à Richir d'approfondir fortement la problématique de l'intropathie<sup>45</sup> ; c'est bien le caractère flottant, originairement « libre » de la *Leiblichkeit*<sup>46</sup> qui lui permet de multiplier les « foyers d'incarnation possibles ».<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Nous consacrons notre Chapitre VI à ce problème.

<sup>44</sup> Cf. aussi M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op.cit., p. 288 : « Il y a donc un irréductible écart entre le *Leib* et le *Leibkörper*, entre le lieu et le tout qui s'y trouve, et sans qu'ici, où il n'est pas question de physique, on puisse introduire les raffinements aristotéliens distinguant la continuité de la contiguïté (...) ». Nous reviendrons plus loin sur la question du *Leibkörper*.

<sup>45</sup> Introduisant le concept d'*interfactivité* que nous précisons dans notre VII, B, §3, a.

<sup>46</sup> M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* : « Le moindre des paradoxes n'est pas qu'il semble que la *Leiblichkeit* (et la *Phantasieleiblichkeit*) paraisse transcendalement antérieure au *Leib* alors même qu'il ne peut en être question sans *Leib*, de même qu'il semble que celui-ci (et le *Phantasieleib*) paraisse transcendalement antérieur au *Leibkörper* alors même qu'il ne peut être attestable que par le *Leibkörper*, de même encore qu'il semble que celui-ci porte en lui-même une intériorité « psychique » (*leiblich*) seule propre, du point de vue transcendantal, à le faire exister comme *Leib*, alors même qu'il est doté d'une autre intériorité, toute physique, qui est la seule à même de constituer le *Leibkörper* comme tout (*holon*) par lequel le *Leib* comme lieu devient concret (limite immobile de l'enveloppe d'un *Körper*), mais concret comme lieu *physique* », p. 308.

<sup>47</sup> M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op.cit., p. 149 : « Si j'« habite » le corps d'autrui de l'intérieur, ce n'est pas que j'y sois, ni que j'aie réussi littéralement à me « mettre dans sa peau », mais c'est que je l'habite par transpassibilité, parce que je suis transpassible à son intériorité bien

La réécriture richirienne permet également un dialogue intéressant avec la psychanalyse. L'incarnation n'est pas un donné premier, et le corps n'est pas non plus une compacité qu'imagination et langage viendraient *dans un second temps* fracturer. La *phantasia* est au contraire constitutive de l'incarnation, et, dès lors, l'étude de la *Phantasieleiblichkeit* est indispensable pour comprendre le fonctionnement de la *Leiblichkeit* et le nouage du corps à l'imaginaire originaire. Richir, sur les traces de Husserl (texte n° 16 de *Husserliana XXIII*), introduit ainsi une distinction entre les différentes façons qu'on peut avoir de « phantasmer » au sein du *Phantasiewelt* et en développe longuement les modalités, en les liant de façon fine aux questions posées par la psychopathologie.

## § 2. *La phantasia perceptive et la croisée des regards*

### a. Le concept de *phantasia* perceptive

Si le champ phénoménologique doit être compris comme un flux de *phantasiai*<sup>48</sup> se visant l'une l'autre, cela signifie bien que ce champ *se perçoit*. Le thème de l'enroulement sur soi du phénomène, du *narcissisme de l'apparaître*, traverse l'ensemble de la méditation richirienne.<sup>49</sup> Si la thématique de la *phantasia* fournit un modèle pour l'indétermination mouvante et mobile du champ phénoménologique, *il reste néanmoins encore à déterminer comment quelque chose peut se structurer et se déterminer en elle*. Comment, autrement dit, une *phantasia*-affection peut-elle faire apparaître en elle quelque chose d'autre<sup>50</sup> ? Comment retrouver un chemin vers l'imagination et la perception *depuis la phantasia* ?

Avec la question de ce « plus » apparaît la problématique, interprétée de manière strictement phénoménologique, du schématisme dans sa dimension

---

que celle-ci soit pour moi indéterminée et infigurable, parce que cette intériorité, vacillant ou clignotant comme *Nullpunkt*, point cependant non-point parce que lui-même corporellement insituable, est cellule de spatialisation seulement partiellement spatialisée et en expansion, comme un creux « phantastique » d'où « mon » espace (primordial, selon les termes tardifs de Husserl) s'organise autrement, se spatialise aussi de *là-bas* et non plus seulement de l'ici, mais ce, pour ainsi dire comme l'espace *lui-même*, en deçà ou derrière l'espace de mes vues perspectives dans les perceptions que j'aie des choses du monde ».

<sup>48</sup> Plus précisément selon lui de *phantasiai* affections, car la *phantasia* doit être comprise comme originairement chargée d'affectivité. Cf. M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de Phénoménologie* n° 3/2004, p. 155–200.

<sup>49</sup> F. Streicher distingue un narcissisme absolu de la métaphysique et un narcissisme relatif, structurel, qui est celui de la phénoménologie : « (...) le narcissisme absolu de l'absolu, lui-même illusoire, est relativisé de manière irréductible par la critique phénoménologique, puisqu'il ne renvoie plus à une présence à soi parfaite et accessible adéquatement, mais à l'illusion indéradicable de cette présence à soi apparaissant toujours en imminence », *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970–1988)*, op.cit., p. 30.

<sup>50</sup> C'est bien par exemple le cas lorsqu'une *phantasia* en perçoit une autre comme un regard porté sur elle, car elle paraît bien dès lors comme « le phénomène » de ce regard.

*formante*. Ce qui est en jeu dans cette question c'est rien moins que le projet phénoménologique originaire de Richir, qui passe enfin ici de l'état de programme à sa réalisation.

Pour comprendre ce processus de formation, Richir s'intéresse à ce qui a été décrit par Husserl comme la *phantasia* perceptive.

*Introduit par Husserl dans le texte n°18 de Hua XXIII, le terme de phantasia « perceptive » désigne ce type particulier de phantasia en lesquelles il y a « perception » (Perzeption) de quelque chose qui est au-delà (ou en-deçà) du réel (perçu en Wahrnehmung) et du fictif (...).<sup>51</sup>*

Husserl introduit ce concept à l'occasion d'une réflexion sur l'expérience du spectateur de théâtre. De quelle façon, demande Husserl, le personnage est-il appréhendé à travers le comédien qui l'incarne ? De quelle façon le comédien est-il saisi, non comme représentant le personnage, mais comme l'incarnant, comme le devenant d'une certaine manière, mais tout en restant lui-même ?

Le personnage, écrit Husserl, est incarné par le comédien de façon *infigurable*<sup>52</sup> : le changement de mode d'appréhension du comédien ne conduit pas à viser autre chose que lui, mais elle l'appréhende lui en tant que son personnage. Ainsi, la *phantasia* perceptive n'imagine pas ses objets, mais transpose le réel en *simulacre de réel* (et non en simulacre d'image). En effet, il ne s'agit pas, souligne Husserl, d'une simple intentionnalité imaginante car le personnage n'est pas un *Bildsujet* qui serait représenté par le jeu de l'acteur. *L'acteur ne disparaît pas dans son personnage* ; son apparence ne s'abîme pas en lui, mais se transfère à lui, l'habille pour l'incarner. Le personnage de théâtre est perçu sur le mode du « comme si » : il est « quasi-perçu ». Dans la *phantasia* perceptive,

*(...) le réel (...) est en transition infinie entre la réalité qui abolirait la représentation théâtrale et le « phantastique » (qui n'est pas l'imaginaire) où il est pris, c'est-à-dire lui aussi perçu, et qui le fait participer à la représentation.<sup>53</sup>*

Richir tire profit de ces descriptions en élargissant le modèle de la *phantasia* perceptive. Celle-ci intervient au sein du flux pour percevoir « plus », pour percevoir « quelque chose d'autre » à travers les *phantasiai*-affections et y ouvrir ainsi l'espace du sens. C'est dans le cadre des analyses sur la genèse des phases de sens que le

<sup>51</sup> M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008, p. 15.

<sup>52</sup> L'article « Imagination et *Phantasia* chez Husserl » dans J. Benoist et V. Gérard, *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, 2010, est un bon résumé de la façon dont Husserl introduit le concept de *phantasia* perceptive et de l'analyse que Richir en propose.

<sup>53</sup> M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op.cit., p. 16. Comme l'écrit par ailleurs Alexander Schnell de façon très éclairante : « (...) c'est la notion déjà introduite plus haut de la « *phantasia* perceptive » qui désigne le type de « conscience » lequel nous rend la *Leiblichkeit* accessible. La *phantasia* perceptive schématise de façon infigurable, c'est-à-dire qu'elle « perçoit » quelque chose dont une partie peut éventuellement être figurée mais dont l'*essentiel* n'est pas figurable », « Temporalité et affectivité », dans P. Kerzberg, A. Mazzu, et A. Schnell (éds), *L'oeuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles : Ousia, 2009.

concept de *phantasia* perceptive s'avère le plus opératoire. La *phantasia* perceptive met en jeu une *Sachlichkeit* de ce qui est perçu, même si précisément cette *Sachlichkeit* n'est pas *Realität* et encore moins positionnelle. Elle est perceptive de son support transitionnel et « aperceptible de l'infigurable<sup>54</sup> » ; elle « sait » qu'elle perçoit quelque chose, même si elle ne sait pas ce qu'elle perçoit, et en cela, engage déjà une relation à une extériorité (ou plus exactement, à une *altérité*). Ainsi, la *phantasia* perceptive implique « (...) (non intentionnellement) la *Sachlichkeit* d'une *Sache* infigurée et infigurable.<sup>55</sup>

## b. *Phantasia* perceptive et échange des regards

Introduire le concept de *phantasia* perceptive implique de redéfinir celui de *phantasia* qui doit en être distingué. La *phantasia* n'est pas intrinsèquement perceptive, il y a des *phantasiai* qui ne sont pas perceptives : *elles ne sont pas totalement aveugles, mais n'impliquent pas en elles la structure de l'en-tant-que*. Dès lors qu'on se place dans une perspective génétique, il faut supposer que ces *phantasiai* ne sont pas d'abord affectives et comprendre comment elles sont amenées le devenir.

La structure de la *phantasia* perceptive est originellement celle du regard. La fonction que joue celui-ci en philosophie depuis Platon est liée à son inscription dans les processus élémentaires de la phénoménalisation. On notera que Richir, dans ces analyses, se situe au plus près de Lacan. C'est bien, pour lui comme pour Lacan, le regard, chargé d'affectivité, qui ouvre le réel comme question, et constitue le dehors comme espace habité, désirable.

Un regard ne se saisit lui-même comme regard, comme *ouverture à l'espace d'une vision*, qu'en tant qu'il est lui-même regardé, pris pour objet. Inversement, l'espace de la vision, auquel il s'ouvre en se déployant comme regard, n'est pas autre chose qu'un autre regard. *Un regard éveille un regard et s'éveille par-là à lui-même*. Une *phantasia* ne devient perceptive qu'en tant qu'elle est visée par une autre *phantasia*. En quelque sorte, la *phantasia* se perçoit perçue et devient elle-même perceptive de ce qui la perçoit. Ainsi, la *phantasia* perceptive est *à la fois ce qui perçoit et ce qui est perçu*. Le contact de soi à soi de ce qui se schématise à travers le jeu des *phantasiai* perceptives comme phénomène-de peut être compris comme une forme d'*Einführung* mutuelle des *phantasiai*. En effet,

*(...) être conscient de soi, ce n'est pas se prendre soi-même pour objet dans une perception interne, mais tout au contraire porter implicitement en soi la phantasia-affection « perceptive » (le regard) d'autrui sur soi (...).*<sup>56</sup>

<sup>54</sup> M. Richir, *FPL*, op.cit., p. 115.

<sup>55</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 120.

<sup>56</sup> M. Richir, *FPTE*, op.cit., p. 335.

### c. *Phantasia* perceptive et *phantasia* pure : reprise de la problématique de la réinscription du schématisme hors-langage dans le schématisme-de-langage

Les *phantasiai* pures représentent le degré minimal d'auto-aperception du schématisme. C'est en elles que naissent, au niveau du schématisme de monde hors-langage (ce qui s'agence au sein des synthèses passives de second degré), les « amorces de sens ». Le processus par lequel une *phantasia* pure devient perceptive est celui du revirement d'une « amorce de sens », de la saillance ou du détachement d'une concrétude « faisant question », en un « sens en amorce<sup>57</sup> », c'est-à-dire de la reprise de cette « question » au sein d'une phase nantie de sa propre ipséité et de ses propres rapports de tensions internes.

L'ouverture d'une phase de sens mobilise ainsi un double processus. Il faut d'abord qu'une *phantasia*-affection se *détache* du flux des *phantasiai*-affections agencées dans le schématisme hors-langage pour se transposer en amorce de sens. Cette scission doit bien être distinguée de la genèse de la présence elle-même : celle-ci met en jeu l'altérité qu'ouvre la *phantasia* perceptive par un travail d'accouchement du sens à partir du matériau pré-articulé par des tendances, des lignes de forces, des rythmes, au sein des schématismes hors-langage. Il faut bien noter qu'une amorce de sens peut servir de *relai* au sein d'une phase de sens-se-faisant et devenir ce que Richir appelle un *signe* du sens. Si une *phantasia*-affection peut être amorce de sens, si cette amorce peut être reprise comme relais d'une phase de sens qu'elle n'a pas initiée, c'est bien que le champ même des *phantasiai*-affections est pré-concrétisé. Il est déjà un schématisme de monde ; une forme de mémoire est inscrite dans ses rythmes, tensions, associations.<sup>58</sup>

Ainsi, les *phantasiai* perceptives s'entre-perçoivent, mais elles restent aussi engagées au sein des *phantasiai* pures. Celles-ci les traversent comme une extériorité, c'est-à-dire une concrétude qui ne dépend pas d'elles et dont le mouvement les emporte pourtant. Sous cet angle, *le schématisme de langage est une reprise du schématisme-hors-langage « à l'intérieur de lui-même »*. La *phantasia* pure apparaît comme la concrétude phénoménologique de la pensée, en elle-même infigurable, même si *elle peut donner lieu à de multiples figurations*. L'altérité du hors-langage par rapport au langage est ainsi duale : (1) celle du hors-langage dans sa *concrétude*, (2) et celle de la *phantasia* perceptive autre par laquelle la *phantasia* perceptive est attirée. Celle-ci éveille alors la dimension de l'altérité au sein de laquelle seulement l'extériorité peut-être parlante, susceptible d'être dite.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 123.

<sup>58</sup> C'est-à-dire la résonance des synthèses passives de troisième degré au sein des synthèses passives de second degré, la concrétion du rythme schématique se phénoménalisant d'une certaine façon lui-même dans sa rythmicité.

<sup>59</sup> Il n'y a, même à ce niveau, de structure de signifiante que *collective*, ici de grappes ou de magmas de *Wesen* en rythmes mutuellement compatibles.



### § 3. *Phantasia et genèse de l'idéalité*

Les concepts de *phantasia* et de *phantasia* perceptive permettent à Richir une refonte éclairante de la question des essences phénoménologiques.

La phénoménologie richirienne ne refuse en rien l'eidétique. Mais, à l'instar de la phénoménologie merleau-pontyenne, elle enracine l'eidétique logico-mathématique et ses essences fixes dans une eidétique sauvage d'essences vagues, flottantes, mouvantes, dont nous avons précisé les traits en I, B. Ces essences vagues sont accrétion et agglomération de proto-qualités : *le petit pan de mur jaune* de la *Vue de Delft* de Vermeer qui frappe Bergotte dans *La prisonnière* en donne une éclairante illustration. Elles ancrent et balisent le champ phénoménologique, mais ne suffisent pas à rendre compte de tout ce qui se manifeste en lui. Le registre architectonique des choses imaginées et perçues est bien adossé à une eidétique stable et fixe qui permet les grandes découpes de champs d'objets et leur mathématisation.

Ces essences fixes cependant ne sont pas pré-inscrites dans le champ, pré-dessignées par des articulations antéprédicatives qui seraient déjà porteuses d'une forme proto-logique. Elles naissent au contraire par transpositions. Leur essentialité est *sui generis*, en cela gratuite, mais elle n'en permet pas moins une véritable constitution de l'objectivité, de même qu'elle fournit un sol à la mathématisation des sciences de la nature. C'est cependant de l'intérieur que leur logicité doit être appréhendée, sans pour autant que ce caractère *sui generis* ne conduise à aucun psychologisme. Il faut ainsi comprendre (1) les conditions de possibilité de la transposition qui conduit à la *Stiftung* d'essences fixes et leur permet de fonctionner *comme* des essences fixes, (2) le mécanisme de cette transposition, (3) sa temporalité spécifique.<sup>60</sup>

#### a. Pour Husserl : la contrepartie des concepts descriptifs purs

Le concept d'essence est introduit par Husserl de façon *opératoire*, comme contrepartie nécessaire à la description de concepts et structures décrits sur le versant signitif de l'analyse.

Pour Rochus Sowa,<sup>61</sup> les *essences pures* sont des contreparties non idéales (donc, phénoménologiques) des *concepts descriptifs purs*. De tels concepts décrivent une structure d'objet ou de donation d'objet qui s'avère indépendante de tout élément contextuel ou occasionnel. L'eidétique ne s'intéresse pas d'abord aux essences de plus bas niveau (même si Husserl les utilise comme exemples du fait de leur simplicité). Elle entend expliciter les essences correspondant aux espèces et aux genres suprêmes fournissant les typicités susceptibles de normer le champ des sciences et d'en justifier l'unité. L'analyse eidétique a pour but de remonter des champs d'objets

<sup>60</sup> Ces questions sont principalement traitées dans *L'institution de l'idéalité. Des schématismes*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002. La théorie proposée est ensuite complétée dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *op.cit.*

<sup>61</sup> R. Sowa, « Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl », *Methodos*, 9, 2009.

particuliers aux domaines généraux que sont l'objet matériel, l'être vivant, etc., d'élucider la structure ontologique générale des champs d'objets mis en jeu dans la phénoménalisation. Pour Rochus Sowa, la description eidétique n'est jamais faite une fois pour toute. Sur le modèle des sciences empiriques, elle est l'objet d'un travail exposé à une double réfutabilité, à la fois phénoménologique et empirique. Les événements empiriques qui contredisent une analyse eidétique impliquent toujours aussi la remise en chantier de celle-ci.

Cependant, pour Husserl, l'eidétique est chevillée à une ontologie. L'essence n'est pas seulement introduite comme ce qui permet de *décrire* les structures de la phénoménalité, mais comme quasi-objet. *L'essence est ce en quoi réside l'individualité d'un objet donné, et non seulement ce en quoi celle-ci est posable* : « (...) l'être individuel sous toutes ses formes est, d'un mot très général, contingent. Tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence.<sup>62</sup> » Celle-ci consiste dans « (...) son fonds permanent de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement (en tant « qu'il est tel qu'en lui-même il est »)<sup>63</sup> ». Le concept d'essence ne dévoile pas seulement les propriétés *nécessaires* d'un type d'objet : il en donne les propriétés *essentiels*, celles qui permettent de rendre compte de ce qu'il est, d'en exposer l'être-tel.

L'objet du déplacement opéré par Richir est d'articuler cette conception de l'eidétique avec la conception du *simulacre ontologique* que nous avons exposée en I, A. L'essence est pour lui le prisme à travers lequel un agglomérat de qualités est saisi sous l'horizon d'une configuration essentielle : une configuration qui n'a de sens que sous l'horizon de cette essence.

## b. L'essence et la variation eidétique

Pour Richir, on ne peut déterminer une hiérarchie fixe de genres et d'espèces. Cependant, la caractérisation phénoménologique de l'idéalité demeure *indispensable* pour rendre compte de la possibilité même des sciences de la nature. Contrairement à ce qu'affirme Husserl dans le § 9 de la *Krisis cependant*, l'idéalisation du monde ne procède pas par extraction d'invariants déjà pré-inscrits dans la structure transcendantale du champ phénoménologique, mais par l'ontologisation de cette structure d'invariance qui est *transcendalement seconde*. S'il y a idéalité (plutôt qu'essence),<sup>64</sup> il faut comprendre comment celle-ci *s'institue comme telle*, comment, autrement dit, l'idéalité est amenée à être reconnue comme telle.

Une autre difficulté est de parvenir à une description de cette essence, de circonscrire son extension. Pour Husserl, la variation eidétique ne peut partir que d'un *Vorbild* jugé exemplaire dont elle varie alors les traits. Les objections à cette

---

<sup>62</sup> E. Husserl, *Idées I*, op.cit., p. 12.

<sup>63</sup> E. Husserl, *Ibid.*, p. 12, 13 (version originale), trad. par Claude Romano, *Au cœur de la raison*, Paris, Éditions Gallimard, 2010, p. 379.

<sup>64</sup> En parlant d'idéalité plutôt que d'essence, Richir refuse, dans sa terminologie même, l'ontologisation husserlienne.

méthode sont nombreuses. Comment choisir un *Vorbild* exemplaire sans avoir déjà une prédétermination de l'essence à partir de laquelle il peut être jugé comme tel ? Comment déterminer le point auquel l'essence ne recouvre plus les images parcourues par la variation ? Comment une série forcément finie d'images parcourues peut-elle prétendre épuiser l'extension totale de l'*eidōs* ?

Pour Richir la méthode husserlienne, aussi bien d'ailleurs que ses critiques, court-circuitent le processus génétique à l'issue duquel l'idéalité est amenée à s'instituer. Il est de « l'essence de l'idéalité » de se phénoménaliser à partir d'un *Vorbild*. Celui-ci n'est jamais pris au hasard pour « exemplifier » une structure essentielle ontologique. Il est plutôt l'origine de l'institution d'un « plan de coupe », d'une « prise de point de vue » sur le champ phénoménologique. Le modèle de l'essence est, selon Richir, *archétypique*, ou *hypothypique*, et non logico-mathématique.

### c. La relation du *Vorbild* à ses *Nachbilder*

Comme le rappelle Alexander Schnell,<sup>65</sup> l'*eidōs*, pour Richir, n'est pas un type d'image, bien que l'idéalité ait bien à voir avec la transposition en imagination. L'*eidōs* est en lui-même insaisissable, « (...) tout simplement parce que ce qui est fixé lorsqu'on essaie de saisir l'*eidōs*, ce n'est pas cet *eidōs* lui-même, qui est fuyant, fluctuant, intermittent, mais sa *présentification en image* !<sup>66</sup> »

Toute tentative de fixer l'*eidōs* (par exemple, dans le jeu de la variation, dans la fixation d'un *Vorbild*) ne saisit en fait qu'une sorte d'image de l'*eidōs*, que Schnell qualifie d'image de second degré. *Il n'y a pas de donation concrète d'un *eidōs*, mais son anticipation en image.* Non que l'*eidōs* soit caché : l'image n'est pas image de l'*eidōs*. Elle se donne comme reflétant une idéalité, alors que cette dernière n'est elle-même qu'un effet de structure, qu'une déformation de la mobilité du champ phénoménologique. L'*eidōs*, en ce sens, n'existe pas. Son idéalité n'est pas autre chose que son inexistence reflétée dans l'image. Il est l'horizon, lui-même indonnable, sous lequel le *Vorbild* est envisagé.

Dans un autre sens toutefois, l'*eidōs* existe, mais n'est pas autre chose qu'une concrétude ordinaire transposée en *eidōs* dans sa présentation en image qui la reflète *comme telle*. Cette concrétude *joue le rôle d'image* alors qu'elle est détachée de façon arbitraire, qu'elle est visée dans un horizon d'intelligibilité qui y creuse une infinité potentielle. L'idéalité est « visée » *en* l'idéalité plutôt que visée *de* l'idéalité. Elle n'est *a priori* liée à aucune concrétude *déterminée* bien qu'elle ait besoin de la base d'une concrétude *occasionnellement* détachée pour se maintenir.

Une telle conception explique par ailleurs phénoménologiquement le caractère toujours aussi intuitif de l'activité mathématique, dans la mesure où :

*(...) cela implique au contraire que toute illustration d'un fait (formel) de structure de l'idéalité par un « exemple », tout « remplissement » de visée (vide d'intuition) de*

<sup>65</sup> A. Schnell, *Le sens se faisant*, op.cit., p. 81.

<sup>66</sup> A. Schnell, *Le sens se faisant*, op.cit., p. 64.

*signification, catégorialement formée, peut aller puiser indifféremment aux différents registres architectoniques que traverse le registre de l'idéalité.*<sup>67</sup>

Le milieu de l'idéalité étant en lui-même vide de toute concrétude, il est riche de toutes les concrétudes formées (ou non) à tous les registres architectoniques. Il faut bien comprendre que c'est cette alvéole de vide qui transpose une concrétude en archétype, donc en idéalité, en modifiant la temporalité de sa phénoménalisation. La concrétude se phénoménalise comme l'image d'une essence éternelle cachée, même si cette essence n'est qu'un effet de rétroprojection. Elle s'absente de cette façon, en quelque sorte, de sa propre phénoménalisation pour se donner comme simple exemple de l'horizon qu'elle ouvre. La généralité de l'idéalité n'est pas seulement catégoriale. Elle est une *dimension*, non pas originelle, mais constitutive de l'expérience humaine, sous l'horizon de laquelle toute concrétude peut être envisagée, et par là, trouver un autre statut.<sup>68</sup>

#### **d. Les motivations de la transposition ; le concept d'empreinte schématique**

L'institution de l'idéalité n'est cependant pas *immotivée*. Elle procède, comme l'amorce de sens et sa transposition en sens en amorce, d'un détachement (*Einfall*) qui opère sur fond de tendances et de rythmes inscrits au sein du champ. Il n'y aurait pas d'institution d'idéalité sans la prise en soi-même du schématisme, c'est-à-dire sans la *mémoire ou l'empreinte schématique* qui guide des parcours au sein du schématisme, y trace des voies, y dessine l'ombre de formes.

Ainsi, l'idéalité apparaît comme unité rythmique se ressaisissant. Mais ce ressaisissement est précisément un saut et une coupure. Les chemins de la variation, s'ils sont *motivés* par les rythmes primitifs du schématisme, ne sont en revanche guidés par rien d'autre qu'un élément arbitrairement détaché, qui devient à le support à travers lequel se maintient la transposition d'un rythme. Les *eidè* sont des

*(...) næuds (noyaux) de lambeaux de sens condensés par superposition en empilement, c'est-à-dire [d]es næuds d'empreintes schématiques où se recroisent des lambeaux schématiques indéfinis incitant à une pluralité à jamais potentielle, donc virtuelle de phénomènes de langage enchevêtrés par leur superposition et confondus, en leur virtualité, dans la « verticalité » du Vorbild, celui-ci étant par-là quelconque quant à sa figurabilité.*<sup>69</sup>

<sup>67</sup> M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op.cit., p. 508.

<sup>68</sup> On trouvera un certain nombre d'indications complémentaires dans notre article « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », op.cit.

<sup>69</sup> M. Richir, *FPL*, op.cit., p. 161, cité par Schnell, *Le sens se faisant*, p. 81. Celui-ci conclut : « Dans la mesure où ce schématisme de la répétition se répétant constitue la « forme » des noyaux d'empreintes schématiques autant que du prisme temporel sur la base duquel s'instituent les *eidè*, nous avons effectivement – telle est la thèse centrale de toutes les réflexions de M. Richir sur l'institution de l'idéalité et la nouveauté au moins par rapport aux *Recherches Phénoménologiques*, si ce n'est même par rapport à l'*Institution de l'idéalité* – une institution « endogène », « intérieure », « immanente », de l'idéalité (...) ».

Soulignons que la pensée de Richir, quelle que soit son insistance sur le caractère « archaïque » de la *phantasia* ou le caractère dérivé de l'imagination, n'est aucunement une théorie des « pouvoirs » de la *phantasia*. Le primat « architectonique » de la *phantasia* ne nous délivre encore moins d'avoir à assumer le poids de ce qui nous apparaît collectivement comme étant « là ». On ne décide pas de l'institution symbolique. On ne peut, au mieux, que concourir à sa dérive, en amenant au jour un peu du « chaos » d'en bas, en « replongeant » vers lui, faisant ainsi bouger les lignes de crêtes du possible et de l'impossible, du logique et de l'illogique.

## Synthèse

L'élaboration richirienne de la *phantasia* se fait en deux temps. Richir médite d'abord les concepts husserliens de *phantasia* et d'imagination, note la difficulté de comprendre la *phantasia* à partir de l'imagination, et renverse alors le problème, en concevant l'imagination comme une forme transposée de la *phantasia*. À ce premier renversement succède un second. Richir radicalise le concept de *phantasia* pour l'amener à une indétermination à partir de laquelle il engage une véritable refonte génétique de l'ensemble des concepts phénoménologiques. La description husserlienne de l'incarnation est entièrement revue ; une nouvelle théorie de l'idéalité, conjuguant l'aspect idéal de celle-ci avec son origine empirique, est mise en place.

La décision richirienne est radicale. Richir ne se borne pas à distinguer, au sein de la phénoménalisation, un régime de présence et un régime de « déprésentation ». Il ne postule pas une source commune de la perception et de l'imagination, mais il considère la perception comme la forme la moins immédiate et la plus dérivée de phénoménalisation. Cette refonte exige un ré-examen complet de la phénoménologie de la temporalisation et de la spatialisation.

# L'énigme de la temporalité

*Plus qu'ailleurs, les points sur lesquels Richir conteste les analyses de Husserl pourront être éclaircis par la confrontation de leurs conceptions du temps. L'idée richirienne de mobilité universelle pose en effet un défi aigü à la phénoménologie de la temporalité. Comment ressaisir la temporalité une fois déconstruite la forme de la temporalisation en présent ? Comment comprendre qu'il y a du présent une fois admise l'hypothèse d'une mobilité universelle ? Comment articuler les uns aux autres les registres de temporalité que l'analyse exige que l'on construise ? Pour éclaircir ces questions, nous proposons d'abord une description détaillée des analyses husserliennes afin de comprendre précisément à quel niveau Richir s'en détache.*

Dans sa refondation, Richir est amené à proposer une nouvelle élaboration phénoménologique des grandes questions que sont le temps et l'espace. Certes, celles-ci ont été à plusieurs reprises rencontrées par ses analyses et c'est souvent à travers elles que les enjeux de la pensée richirienne s'éclaircissent.

Les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, que nous nous proposons d'étudier en détail dans les deux parties suivantes, engagent une confrontation pièce-à-pièce à la pensée husserlienne. Nous nous attarderons ainsi spécifiquement sur cet ouvrage, dans lequel l'ensemble des questions rencontrées par Richir est repris, ré-élaboré.

Le temps est à la fois la clef de voûte du système husserlien et un des aspects les plus discutés de sa pensée. Pour Husserl, le flux du présent absolu est *l'absolu transcendantal*. C'est par lui que la phénoménologie se constitue ultimement en phénoménologie transcendantale et en théorie de la connaissance systématique. Il est par ailleurs également ce qui universalise l'analyse phénoménologique, et au-delà des descriptions relatives à la conscience individuelle, fait de l'histoire, de ses productions, de ses institutions, l'objet légitime et peut-être la destination ultime de la phénoménologie.

## A. Les structures intentionnelles constituant la conscience du temps chez Husserl

### § 1. Les niveaux de la constitution de la conscience du temps

#### a. La conscience constituante du temps

Les analyses de Husserl portent sur la *conscience intime du temps*, c'est-à-dire sur les actes à travers lesquels se constitue cette conscience – en termes phénoménologiques, *les phénomènes à travers lesquels se constitue la conscience de la temporalité*. Le temps n'est pas déterminé par Husserl comme un donné originaire mais comme quelque chose que la conscience constitue.<sup>1</sup> Ce point est peut-être la plus grande originalité de l'analyse, car la temporalité chez Husserl n'est plus considérée à partir des trois axes présent/passé/futur, mais à partir des moments de conscience qui permettent leur différenciation. L'asymétrie du passé et du futur (le futur est par principe indéterminé, contrairement au passé) qui la caractérise est décrite à partir des structures intentionnelles qui l'articulent.

La question se posera néanmoins de savoir à quel point il est possible de développer une réflexion sur l'essence du temporel et de la temporalité à partir de cette seule dimension de la conscience. En quoi réside en effet la temporalité du temps – en quoi dit-on de quelque chose que cela a à voir avec du temps, que du temps y est impliqué ? Que visons-nous lorsque nous évoquons le caractère temporel en général ? Cette seconde question viendra remettre en cause les réponses que Husserl donne à la première, et il s'agira aussi toujours d'articuler ensemble les analyses portant sur la constitution de la conscience du temps avec les analyses portant sur l'essence du temporel en général.

#### b. La temporalité immanente et le temps comme objet

Élève de Brentano, Husserl conteste la perspective de Herbart et de Lotze.<sup>2</sup> Le présent n'est pas un simple contenu ponctuel, il a lui-même, comme le disait déjà Augustin,<sup>3</sup> une extension. Les actes de conscience dans lesquels les objets mondains

<sup>1</sup>E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (1ère édition 1964), p. 15 : « (...) ce sont les *vécus* de temps qui nous intéressent ». Ces leçons conduisent, corrélativement, à un sérieux remaniement du concept phénoménologique d'acte intentionnel.

<sup>2</sup>Cf. *ibid.*, p. 33–34 : « Cette idée est la suivante : pour qu'on pût saisir une succession de représentations (*a* et *b* par exemple), « il serait nécessaire qu'elles fussent les objets radicalement simultanés d'un savoir qui les mette en relation et, de façon parfaitement indivisible, les rassemble en un acte unique et uni ». (...) Il semble aux tenants de cette conception que la supposition selon laquelle l'intuition d'un laps de temps a lieu dans un présent, en un instant, est évidente et absolument inévitable ; il leur semble, d'une façon générale, qu'il va de soi que toute conscience qui se dirige vers un tout quelconque (...) enveloppe son objet en un instant indivisible (...) ».

<sup>3</sup>St. Augustin, *Confessions*, Livre XI, chapitres 13–28, Paris, Éditions du Seuil, 1982, cité dans une remarque célèbre de Husserl : « Les chapitres 13–28 du XI livre des *Confessions* doivent être

sont saisis ont eux-mêmes une temporalité, la temporalité fait partie de leur essence phénoménologique, et l'essence même de l'appréhension consciente de la temporalité mondaine ne peut être saisie si on n'élucide pas la forme de cette temporalité immanente.<sup>4</sup> En effet,

1. La temporalité objective est donnée à travers la temporalité des actes immanents, mais aussi
2. La structure même de ces actes, leurs relations réciproques (la façon dont ils fusionnent pour produire un vécu d'identification, ou se différencient pour produire une négation, etc.) nécessite la compréhension de leur être temporel. Tout vécu, même le vécu d'un objet qui ne dure pas (même un vécu d'acte visant une idéalité mathématique), a sa durée propre.<sup>5</sup>

Husserl choisit de porter son attention sur l'exemple de la mélodie, c'est-à-dire d'un *objet immanent*, autrement dit, un objet pour lequel appréhension et contenu d'appréhension sont adéquats, pour lequel ce sont effectivement et uniquement les contenus hylétiques apprésentants qui sont saisis dans l'acte d'appréhension.<sup>6</sup> Comme le remarque Husserl,

*Dans l'audition immanente d'un son, je peux diriger mon appréhension de deux manières : d'une part sur ce qui est senti dans le flux temporel, et d'autre part sur ce qui se constitue dans ce flux, tout en étant immanent.*<sup>7</sup>

Du point de vue de l'analyse, il faut distinguer l'audition du son lui-même, dans sa temporalité, et la façon selon laquelle le son se donne. Le changement de perspective dans le cas d'un son semble facile : le son se donne directement dans une temporalité dont la structure immanente est en quelque sorte lisible, à même son

---

aujourd'hui encore étudiés à fond par quiconque s'occupe du problème du temps », *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op.cit., p.3. Le temps chez Augustin est d'abord *distentio animi* (distension de l'âme) mais l'articulation effective en présence de ses trois dimensions passe par l'*attentio* (l'attention), quand le mouvement naturel de l'âme dans sa détente la pousse à s'éparpiller dans le simulacre d'éternité qu'est le sensible.

<sup>4</sup>Ainsi, la conscience de succession (A, B) implique par exemple la conscience de A, celle de B et celle de leur rapport de consécution. Or celle-ci n'est pas un acte supplémentaire qui vient s'ajouter à la conscience de A et de B. En effet, les actes dans lesquels A et B sont saisis sont des actes temporels qui se modifient et passent l'un dans l'autre ; ce n'est pas seulement A qui devient B, mais l'acte qui donne A qui se modifie et se transforme en un acte qui donne B. Le schéma appréhension/contenu d'appréhension, opératoire pour décrire d'autres niveaux de la phénoménalité, est difficilement applicable ici. (cf. *ibid.*, § 1, « Toute constitution ne possède pas le schéma contenu d'appréhension / appréhension »).

<sup>5</sup>L'éternité de l'idée est comprise par Husserl comme une *omni-temporalité*, laquelle prend sens précisément dans la relation en quelque sorte soustractive qu'elle porte à l'inscription temporelle du vécu d'acte par lequel elle est visée. Cf. E. Husserl, *Expérience et jugement*, op. cit., § 64 : « la relation nécessaire au temps (...) appartient nécessairement à tous les objets. »

<sup>6</sup>Un objet immanent n'est donc pas un pur *datum* hylétique, tout simplement parce que la *hylé* est ce qui est perçu par la conscience interne, ce qui donne une matière à ce qui est effectivement perçu, et non le fait de le percevoir qui est encore un acte. Prétendre percevoir directement la dimension hylétique, c'est en méconnaître le sens structurel.

<sup>7</sup>E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., supplément XI, p. 168.



appréhension. Je peux porter mon attention soit sur *le son lui-même*, qui est bel et bien d'abord un « objet » que j'appréhende en son caractère objectif (je me contente d'écouter le son qui dure), soit sur *l'objet immanent considéré comme phénomène temporel*, lequel se modifie continuellement, tout en restant lui-même identique dans sa modification (si, tout du moins, on prend le cas d'un son fixe).

Cette modification du mode d'appréhension fait cependant naître une nouvelle duplication au sein même de la temporalité immanente. Le phénomène temporel en son immanence se donne en effet comme durée, mais si l'on interroge son articulation temporelle, celle-ci *se phénoménalise* comme modification, auto-renouvellement permanent du son qui dure, et dont la durée *se constitue dans ce fluer*. L'étude du son comme « objet temporel » conduit à celle du *caractère phénoménal de la durée*, de la phénoménalité propre des caractères temporels, pour lesquels Husserl propose les concepts « d'objet-temps » ou de « tempo objet<sup>8</sup> » selon les traductions.

La méthode phénoménologique exige alors qu'on rende compte du mode d'apparaître de cette temporalité elle-même.<sup>9</sup> C'est dans cette perspective que Husserl pose le *flux absolu*, au sein duquel se constitue la temporalité elle-même, et dont les rapports à la temporalité immanente sont complexes à déterminer. S'agit-il de *la même chose vue d'une autre façon*, et la temporalité se constitue-t-elle directement au sein de la sphère immanente ? Ou faut-il distinguer le flux absolu et la sphère immanente au risque d'entrer dans une régression à l'infini ? Cette question est tout à fait centrale lorsqu'on entend déterminer le statut des analyses phénoménologiques de la temporalité, et les éclaircissements qu'elle nous amène à apporter sont tout aussi capitaux pour saisir le sens de la démarche de Richir. Elle constitue par ailleurs la problématique centrale de la thèse d'Alexander Schnell, à laquelle nous emprunterons ici nombre de nos analyses.

## § 2. *Le flux absolu*

La problématique du flux absolu est introduite pour rendre compte de la constitution de la temporalité immanente. Sa propre constitution fait de sorte immédiatement question, plus précisément ici son auto-constitution en tant que flux absolu. Dans les *Leçons*,<sup>10</sup> Husserl parle du « flux absolu » qui se constitue lui-même au sein d'une « conscience absolue », et pour la description duquel la thématization de l'intentionnalité *réentionnelle* est décisive. Celle-ci permet en effet de rendre

<sup>8</sup> Le terme de *tempo-objet*, introduit par G. Granel, est le plus souvent utilisé. Le terme *objet-temps*, utilisé par Desanti, a de son côté le mérite d'insister sur le caractère « constitué » de la temporalité elle-même. L'objet temps, c'est bien le temps en tant qu'objet.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 7, p. 36 : « Ensuite se pose la question toute nouvelle : comment, à côté des « objets temporels », (*Zeitobjekten*) immanents et transcendants, se constituent le temps lui-même, la durée et la succession des objets ? ».

<sup>10</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 34, p. 97.

compte du mode de liaison du « tout juste passé » au présent, et permet ce faisant de saisir dans sa structure propre le glissement des moments temporels. L'intentionnalité rétentionnelle, en tant qu'elle retient un tout juste passé dont le caractère essentiel est *d'avoir été lui-même* un présent et une origine absolue. Mon présent tient en lui-même la rétention d'un tout juste présent ainsi que du moi que j'ai été en lui, et cette rétention est à son tour rétention d'une autre rétention, selon la même structure.

Les déterminations temporelles de la conscience selon Husserl sont alors mutuellement articulées à partir du présent. Le souvenir est visé comme *ayant été présent*, le futur est attendu comme un *présent-à-venir*. Les actes d'anticipation et de remémoration eux-mêmes sont bien évidemment vécus au présent – c'est moi, présent, qui me remémore ce que moi, passé, j'ai été, et anticipe ce que moi, futur, je serai. Le rapport au passé comme au futur est une sorte d'altération du rapport à soi présent, et qui s'appuie sur lui. Le flux se vise lui-même *longitudinalement* à travers la série de ses rétentions, autrement dit, se vise dans sa mêmété, vise sa mêmété *en tant que sa continuité impressionnelle*. *Transversalement*, il vise les objets passés et rétentionnellement retenus en lui.<sup>11</sup>

Soulignons que tous les souvenirs n'ont pas, dans la façon dont ils sont vécus, le caractère de la présentification (la plupart d'entre eux sont des *souvenirs surgissants*) : la conscience passe directement à l'objet transcendant remémoré en court-circuitant le vécu donateur et sa reproduction impressionnelle dans le flux.<sup>12</sup>

Cette problématique ouvre néanmoins sur des questions difficiles. De quelle façon le flux s'instancie-t-il dans ses différents moments, dès lors que son statut architectonique interdit qu'on le confonde avec n'importe quelle forme de continuité immanente ou *réale* ? De fait, l'intrication des deux faisceaux de l'intentionnalité rétentionnelle, à la fois (1) longitudinale et (2) transversale,<sup>13</sup> a nourri d'importants

<sup>11</sup> Cf. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 199 : « Pour Husserl, il n'y a pas de familiarité prolongée du sujet avec ce qu'il a été lui-même indépendamment d'une familiarité avec la durée passée des proto-objets, et inversement, pour qu'un proto-objet puisse apparaître comme appartenant au passé, il faut que le sujet s'appréhende lui-même comme l'aboutissement de ce qu'il a été ».

<sup>12</sup> Cf. Bernard Besnier, *Annales de Phénoménologie* n° 3/2004, p. 83–117 : « La conceptualisation husserlienne du temps en 1913 » suggère (dans une note p. 103) de distinguer les modes de l'implication du moi dans ses différents actes et l'auto-donation impressionnelle de leur appartenance à un même flux. Cette suggestion extrêmement intéressante renforce le caractère formel de la continuité du flux – qui relève plutôt du continu mathématique susceptible de porter l'individuation différentielle de multiplicités de natures diverses. Mais si cette mêmété formelle ne dit, en effet, plus de quoi elle est mêmété, si elle tend à se rapprocher de l'unité sans identité, alors, les transpositions architectoniques de Marc Richir nous semblent d'autant plus légitimes en tant que variations phénoménologiques sur les moyens de penser la discontinuité et la multiplicité à même la forme la plus archaïque du continu ».

<sup>13</sup> L'un et l'autre ne se sont pas dégagés en même temps dans les analyses de Husserl. Celui-ci a d'abord introduit la conscience absolue sur son versant transversal (vers 1907), avant de s'apercevoir (en 1908–1909) que, pour conjurer le risque d'une régression à l'infini, il ne faut pas *seulement* que le vécu retenu soit visé comme un moment du flux, mais *aussi* que le flux se vise lui-même – ou vise en lui sa mêmété.

développements dans la phénoménologie postérieure à Husserl. Si, en effet, la continuité du flux ne s'atteste qu'à même la durée immanente des objets qui s'y donnent, si la continuité est toujours aussi – irréductiblement – continuité du plan constitué, alors le flux absolu *n'est pas lui-même intemporel*, il n'est pas lui-même absolu, ou, tout du moins, n'est pas pur de toute contamination d'avec ce qu'il est censé constituer.

Ricœur a formulé l'interprétation qui a dominé la phénoménologie française post-husserlienne. Tandis que chez Husserl, *la modification précède la différence*, la différence ne procédant que de l'auto-altération du flux, pour nombre des successeurs de Husserl, au contraire : « (...) la donnée originaire du présent du flux de conscience a le caractère d'une différence originaire<sup>14</sup> ». La présence à soi du flux elle-même ne s'atteste que dans son fluer – fluer qui n'est déjà plus seulement naître, mais aussi passer – autrement dit dans l'intrication originaire du présent et de sa rétention. Husserl lui-même introduit une discontinuité<sup>15</sup> au niveau du temps objectif<sup>16</sup> *mais refuse de l'introduire au sein du flux*, dans lequel « (...) nous avons (...) une simultanéité rigoureuse de la perception et du perçu.<sup>17</sup> », coïncidence entre le contenu – l'impression originaire – et la forme – le présent de la conscience absolue.

L'impression originelle témoigne pour Husserl d'une nécessité fondamentale. Elle assure qu'une objectivité se donne effectivement dans l'expérience, et fait *sortir le vécu de lui-même*. Le présent est dit absolu parce que son adhésion à soi dépasse le vécu de lui-même pour en faire une source de connaissance et le fondement du rapport à l'objectivité qu'il vise. *L'impression originelle fait sortir le temps de lui-même*, en quoi, elle a moins le rôle d'en fonder l'auto-possession que celui de se poser elle-même dans l'absolu, c'est-à-dire de dépasser la contingence de son contenu simplement sensible. De la sorte, le vécu non seulement porte à l'objectivité, mais celle-ci *s'impose à nous en lui*. En ce sens, il y a bien une logique à ce que l'absolu transcendantal du temps se laisse lire dans le vécu lui-même, et donc une forme d'impressionnalité au sein du présent lui-même, car celle-ci est pour Husserl condition de possibilité de la phénoménologie. L'auto-possession du flux dans l'impression originelle ouvre la transcendance dans le vécu. Dès lors que cet arrachement à soi-même du vécu dans le présent n'est plus originairement inscrit dans la forme temporelle, il faut comprendre comment il y advient.

<sup>14</sup> R. Bernet, « Introduction » à Husserl, *Textes pour la phénoménologie de la conscience intime du temps 1893–1917*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., supplément V, « De la simultanéité de la perception et du perçu ».

<sup>16</sup> Ainsi, écrit Husserl, « (...) on devra aller jusqu'à dire que les instants de la perception et du perçu tombent toujours en dehors les uns des autres. », *Ibid.*, p. 145.

<sup>17</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 146–147.

### § 3. *La remise en cause de l'impression originnaire et l'abandon de l'idée d'une « intentionnalité d'acte au sens faible »*<sup>18</sup>

#### a. Une description formelle

Un certain nombre de difficultés persistantes conduisent néanmoins Husserl à reformuler ses analyses dans les *Manuscrits de Bernau*. L'analyse temporelle des *Leçons* est en effet jugée trop abstraite. Dans l'optique inaugurée alors, la phénoménologie du temps ne doit plus prendre le flux temporel en le figeant à un point fixe donné, mais le considérer dans sa dynamique. Husserl entend alors passer d'un diagramme statique à la représentation de ce que Schnell désigne comme *l'histoire d'un moment temporel*<sup>19</sup> ou d'une phase temporelle.

Dès lors, le présent est originellement considéré à partir de son imbrication avec le futur et le passé. Être présent, c'est avoir été protentionnellement visé, et c'est devenir passé. De cette façon, Husserl se concentre sur l'étude du caractère formel de la temporalité, qu'il ne subordonne plus à l'analyse de la façon dont le temps est effectivement vécu. Il dégage de façon systématique la sphère d'une temporalité pré-immanente, laquelle concerne la constitution originnaire de l'être temporel en général. L'horizon temporel est de cette façon envisagé pour lui-même, en deçà de la temporalité spécifique des vécus déjà constitués et, en quelque sorte, indépendamment d'elle : non pas, sans égards par rapport à elle, mais au contraire de façon à proposer, à un autre niveau, des réponses aux apories qu'elle suscite dans sa sphère propre.

#### b. Deux distinctions majeures : la protention et l'enchevêtrement des protentions et des rétentions

1. En premier lieu, la protention n'est pas clairement étudiée pour elle-même dans les *Leçons* de 1905 et les textes qui y font suite ; elle est le plus souvent décrite à partir de la rétention, sans que ce qui l'en distingue soit explicité. Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl consacre une analyse spécifique à la dimension

<sup>18</sup> L'ensemble du passage qui va suivre reprend pas à pas l'analyse des *Manuscrits de Bernau* proposée par Alexander Schnell dans *Temps et phénomène*, *op. cit.*, et reprise dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*. Le terme d'« intentionnalité d'acte au sens faible » est introduit par Schnell pour rendre compte des modifications progressives que Husserl apporte à sa conception de la structure intentionnelle pour l'adapter à l'analyse de la conscience intime du temps. Pour Schnell, Husserl abandonne peu à peu le « schéma appréhension/contenu d'appréhension » qui distingue la structure d'acte et ce qui est visé en elle. Ce schéma est d'abord maintenu dans une version plus « faible » avec les analyses du flux absolu dont nous venons de rendre compte, puis c'est l'analytique intentionnelle dans son ensemble qui est refondue dans les *Manuscrits de Bernau*.

<sup>19</sup> Schnell prend sur ce point appui sur Fink (*Manuscrit Z-IV*, p. 79A–79b) qui exige de prendre en compte la dimension génétique des moments temporels eux-mêmes.

protentionnelle du flux. La protention est alors décrite comme une intentionnalité par esquisses, tendue vers un horizon vide, au sein de laquelle le glissement vers le présent correspond au remplissement maximum. Le remplissement des protentions est continu<sup>20</sup> ; il y a ainsi une continuité protentionnelle, caractérisée par une nouveauté d'engendrement en son sein.<sup>21</sup> Comme l'affirme Husserl, il est de l'essence de cette conscience d'être continuellement remplissable, de façon à ce que chaque remplissement soit en même temps une intention pour un nouveau remplissement.<sup>22</sup>

2. Ce schéma doit être complexifié. Ce qui est protentionnellement anticipé est un futur présent, donc un présent qui sera retenu, qui aura son faisceau rétentionnel et sera pris dans un faisceau. Réciproquement, ce qui est retenu est un présent qui a été attendu, qui s'est temporalisé au présent à travers un flux de protentions. Chaque protention est elle-même visée comme future rétention, chaque rétention comme ayant été en protention. La structure d'une phase temporelle comporte ainsi un véritable enchevêtrement de protentions et de rétentions. L'analyse se complique encore si l'on rappelle qu'on ne parle ici *que* de la structure d'un moment temporel en tant qu'il est temporel. On ne parle ici que d'un objet temps qui peut lui-même être visé en protention ou en rétention. Si on prend le flux temporel en totalité, il faut alors le décrire comme un flux de phases, un flux *d'objets-temps* qui peuvent être futurs ou passés tout en ayant eux-mêmes cette articulation tripartite.

La description comporte ainsi deux étapes : d'abord rendre compte du caractère temporel d'un objet-temps en général, puis du caractère temporel global du flux temporel. On ne parle plus à ce niveau de protentions et de rétentions, mais d'un flux protentionnel et d'un flux rétentionnel caractérisés chaque fois par la structure des objets-temps, selon qu'ils sont au futur ou au passé. Ces analyses ont ainsi le mérite d'atténuer le poids excessif accordé jusque-là à la rétention, et de fournir une description (ou pour prendre le terme introduit par Schnell, une construction) intéressante de la structure de la protentionnalité, et de ce qui constitue formellement l'asymétrie fondamentale du temps (la différence de structure de la protention et de la rétention).

### c. Du flux au progrès originnaire

Husserl décrit le processus originnaire comme un processus *protentionnel omni-intentionnel*, qu'il faut envisager à la fois du point de vue noétique<sup>23</sup> (du point de vue de l'acte constituant la temporalité) et du point de vue noématique (c'est-à-dire

<sup>20</sup> Alexander Schnell décrit en détail ce processus dans *Temps et phénomènes*, *op.cit.*, p. 136.

<sup>21</sup> Pour plus de précisions, on pourra se rapporter aux explications d'Alexander Schnell, *ibid.* p. 138.

<sup>22</sup> Cf. *Hua XXXIII*, *op.cit.*, p. 24, cité et traduit par A. Schnell, *Temps et phénomènes*, *op.cit.*, p. 138.

<sup>23</sup> Cf. *Hua XXXIII*, *op. cit.*, n°11.

de l'organisation originelle des objets-temps eux-mêmes). Il ne s'agit plus ici des objets-temps, *mais des phénomènes par lesquels ils apparaissent* ainsi que des modes d'apparition de ces objets-temps. L'intentionnalité dont il est question ici n'est plus une intentionnalité d'acte.<sup>24</sup> Le phénoménologue est alors amené, selon Schnell, à *construire* une intentionnalité capable de rendre compte de la constitution de la temporalité pour la conscience. Cette intentionnalité nouvelle doit permettre de saisir les caractéristiques de la forme temporelle (modes selon lesquels le temps est donné dans les différents objets-temps), du *sens temporel* (l'être temps de l'objet-temps), et de la *hylé* temporelle (ce qui soutient l'être temps de l'objet-temps). *Ces trois niveaux sont construits pour l'analyse et, dans les faits, ne composent qu'un seul processus.*

Le procès originel est un continuum protentionnel de phases, chaque phase étant caractérisée comme continuum rétentionnel et protentionnel. La phase originaire n'est plus caractérisée par une impression, mais en tant qu'elle est un « noyau refermé intentionnellement », ou encore une « conscience saturée<sup>25</sup> ». Au fur et à mesure qu'ils glissent vers le passé, les noyaux sont partiellement évidés, leur degré de remplissement s'abaisse au gré de leur éloignement. Un « présent »  $E_0$  ne glisse pas seulement pour se transformer en rétention de  $E_0$ . En glissant, il se transforme en un nouveau contenu, qui n'est pas copie rétentionnelle de  $E_0$ , mais « phénomène d'évanouissement<sup>26</sup> » de  $E_0$ . La struction d'évanouissement s'inscrit dans le contenu rétentionnel de  $E_0$  lui-même qui se phénoménalise comme  $E_0$  s'évanouissant. De cette façon, au fur et à mesure de son glissement,  $E_0$  s'évanouit de plus en plus, mais les différents degrés de son évanouissement, qui constituent chaque fois autant de nouveaux phénomènes d'évanouissements, sont eux-mêmes retenus.

Il y a à la fois un phénomène d'évanouissement de  $E_0$  et un *phénomène d'évanouissement du phénomène d'évanouissement* de  $E_0$ , qu'il ne faut pas confondre avec lui. Tout phénomène, en tant qu'il est temporel, est bordé par une structure d'évanouissement (*Abklang*) qui ne relève pas de l'intentionnalité rétentionnelle, mais de la matière même du temps. Le champ temporel n'est plus directement structuré selon la tripartition présent/futur/passé. Le présent correspond au remplissement absolu mais cohabite avec les phénomènes d'évanouissement de présents passés, lesquels constituent des phénomènes à part entière, qui appartiennent au champ temporel et co-constituent, en tant que présence du passé, le champ élargi de la présence temporelle, ainsi qu'avec les noyaux non encore remplis (indéterminés) qui caractérisent les protentions.

<sup>24</sup> Sur cette question de l'abandon par Husserl de la structure d'acte, on lira le texte de celui-ci, « Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension », *Annales de phénoménologie* n°1/2002, *op.cit.*, p. 181–233, introduction et traduction par Jean-François Pestureau.

<sup>25</sup> Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 184 et suivantes, *op.cit.*

<sup>26</sup> Comme l'explique Schnell, « Husserl appelle « [phénomène] d'évanouissement » (« *Abklang* ») le noyau « rétentionnel » – c'est-à-dire la phase du procès originaire constitutive des rétentions – *en tant qu'il contient la modification continue des data de noyaux perceptifs*. Ce noyau « rétentionnel » n'est pas un acte, ni un simple contenu sensoriel mais l'expression de la modification et de la conscience et du contenu, et ce de façon « continue » et « médiate » ». Cf. « Le temps chez Husserl », dans A. Schnell (dir), *Le temps*, Paris, Vrin, 2007, p. 218.

C'est strictement au niveau noético-noématique que se caractérise la différenciation temporelle, et non plus au niveau des contenus d'appréhension – il n'y a d'ailleurs plus ici, à proprement parler, de contenu d'appréhension. *Le passé comme le futur sont des moments du champ temporel, définis par un type de remplissement spécifique. Ils co-appartiennent au champ temporel lequel les enveloppe tous à la façon d'une sphère élargie.*

#### d. L'énigme de la *hylé* temporelle<sup>27</sup> et la question du flux archi-hylétique

La description que nous avons faite à partir des analyses d'Alexander Schnell envisage le niveau noétique du procès originel. Le niveau noématique de cette constitution, autrement dit le *contenu temporel*, ainsi que sa contrepartie hylétique, doivent également être précisés. Si le temps apparaît selon différentes modalités – dont la structure en noyau permet de rendre compte – comment comprendre la forme noématique du temps – l'être temporel lui-même – le « noyau de sens » constituant originairement l'être temporel et qui traverse de façon identique les différentes modifications selon lesquelles il se donne ?

Dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Schnell ajoute que ce contenu noématique (l'être temps du temps) doit lui-même être distingué de la *hylé* temporelle (ce qui permet au temps d'être temps). Une telle distinction est complexe à formuler, car elle ne doit pas aboutir à un clivage. La *hylé* temporelle n'est rien d'autre que le temps lui-même, saisi d'une part selon son être de temps, et d'autre part selon sa *matière*.

Qu'est-ce qui cependant porte ultimement l'*extension temporelle* elle-même ? Comment comprendre le lien de cette *hylé* à la forme noématique qu'elle porte ? Ici, précisément, interviennent les synthèses passives (comme nous l'avons expliqué en III, A, §4) :

*(...) l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation n'est, depuis le début, qu'une analyse abstraite. Elle ne s'intéresse qu'à la forme temporelle nécessaire de tous les objets singuliers et de toutes les pluralités d'objets, ou plutôt, elle ne s'intéresse qu'à la forme des multiplicités constituant ce qui est temporel. Un objet, c'est quelque chose qui dure, en tant qu'il se constitue de telle ou telle manière en conformité avec la conscience. Mais c'est quelque chose qui dure quant à son contenu (...).*<sup>28</sup>

Lathématique de l'intentionnalité pulsionnelle, ou de poussée (*Triebintentionalität*) selon la traduction de Richir, qui pousse, de « présent à présent »,<sup>29</sup> entend fournir

<sup>27</sup> E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit. § 31.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Leçons sur les synthèses passives*, op. cit., p. 199–200.

<sup>29</sup> Cf. *Hua XV*, p. 595, texte n° 34 (1933), traduit par Marc Richir, *FPTE*, op. cit., p. 46–47 : « Ne pouvons-nous pas et ne devons-nous pas présupposer une intentionnalité de poussée universelle, qui fait tout présent primitif comme temporalisation qui se tient, et qui continue de pousser de présent à présent de manière à ce que tout contenu est contenu de remplissement de poussée et est intentionné avant le but (...) ? ». D. Cairns signale également la méfiance de Husserl pour les spéculations qui pousseraient à concevoir un flux conscient dans lequel il n'y aurait plus aucune motivation pour l'appréhension d'identités, cf. D. Cairns, *Entretiens avec Husserl et Fink*, p. 98, op. cit.

le principe de cette déformalisation en ré-inscrivant les analyses noético-noématiques des *Manuscripts de Bernau* dans une structure concrétisée.

Il est pourtant difficile de comprendre comment un tel flux archi-hylétique participe bel et bien de la constitution de l'extension temporelle, et surtout de parvenir à une description, ou à une construction, qui s'appuie sur des nécessités phénoménologiques internes aux données mises en jeu, et non à une simple reconstruction *a posteriori* de ce flux. Le terme même de « hylé temporelle » est trompeur : le flux hylétique ne peut être considéré lui-même comme temporel, car l'enjeu de la description husserlienne est bien celle du devenir temporel de la conscience, c'est-à-dire de la *constitution* de l'extension temporelle du vécu à partir du flux. Le flux archi-hylétique n'est pas le flux temporel. En d'autres termes, il ne fait que fournir une matière temporelle à une forme préalablement décidée,<sup>30</sup> celle-ci étant d'emblée reconnue comme forme normale de toute temporalisation.<sup>31</sup>

## B. La phénoménologie richirienne de la temporalité

Malgré les réécritures formelles engagées dans les *Manuscripts de Bernau*, Husserl est réticent à analyser les conséquences de la distinction des moments intra-temporels et des horizons qui ouvrent la temporalité elle-même. Si le thème du présent absolu et la façon dont Husserl le thématise est constitutive de sa phénoménologie, alors *l'abandon du thème de l'impressionnalité menace la phénoménologie husserlienne dans son principe même en court-circuitant tout rapport d'ajustement entre conscience et facticité*, c'est-à-dire en supprimant toute possibilité d'attestation directe de la phénoménalité du temps. La facticité des choses s'atmosphérise lorsqu'on s'affranchit du lieu où nous semblons accéder à leur mode de donation le plus ferme, c'est-à-dire le présent de la perception au sein duquel la donation est *auto-attestation*. La refondation entend précisément prendre la mesure de « (...) l'excès de la facticité de la certitude factice d'exister sur ses contenus contingents.<sup>32</sup> »

<sup>30</sup> Le flux archi-hylétique n'est pas là pour fonder le système intentionnel mais pour lui fournir une matière vivante ; il n'y a pas de sens, pour Husserl à décrire une forme pré-intentionnelle, et l'élargissement de l'intentionnalité en intentionnalité pulsionnelle n'a pour objectif que de rendre commensurables flux hylétique et flux temporel, et certes pas de décrire ou construire, au-delà de la nécessité de proposer une analyse complète de la constitution de la conscience intime du temps, une structure enfouie.

<sup>31</sup> La difficulté, comme le signale très justement Richir, est bien que pour maintenir à ce niveau la forme intentionnelle, Husserl est obligé de postuler que les deux flux sont parallèles, que les *maximas* d'intensité du flux archi-hylétique correspondent précisément aux *maximas* de remplissement des tempo-noèmes qui constituent intentionnellement le présent vivant. Cf. notre V, B, § 3.

<sup>32</sup> M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité, op.cit.*, p. 150.



## § 1. Le flux héraclitéen

### a. L'écart schématique et l'affectivité

Nous avons expliqué en III, B, §3 que le schématisme n'est en lui-même d'aucun temps et ne peut en lui-même faire temps, mais seulement amorcer la forme temporelle qu'un processus concomitant doit concrétiser. La forme du temps est anticipée dans l'articulation schématique, mais il faudra encore, pour reprendre le langage de Husserl, qu'autre chose lui donne matière, c'est-à-dire anime et remplisse la scansion du flux. Pour reprendre une formule avancée par Richir dans les *Méditations Phénoménologiques*, il faut qu'un processus conduise à « l'horizontalisation du schématisme ». L'écart schématique<sup>33</sup> ouvre les horizons d'un passé et d'un futur transcendants, <sup>34</sup> termes d'inspiration levinassienne que Richir reprend à son compte, et par lesquels il distingue la temporalité qui se phénoménalise et la structure transcendantale qui motive cette phénoménalisation et contribue à la polariser. Il faut insister sur le fait que l'ouverture des dimensions du futur et du passé implique l'insistance et l'attraction de ce qu'on peut appeler horizons temporels. Ceux-ci ne sont pour leur part jamais vécus mais déformalisent originellement la temporalité, hantée par l'imprévisible et l'immémorial. La connotation messianique des termes de passé et futur transcendants est cependant quelque peu déplacée : Richir les lie plutôt à la thématique de l'affectivité, et (ce point sera traité en détail en VI, C), à celle de la *Leiblichkeit*.

Parallèlement au schématisme, il faut considérer l'affectivité qui le traverse.<sup>35</sup> En effet, le schématisme est ce en quoi se constitue toute concrétude, ce en quoi le flux des rien-que-phénomènes se détermine et accède à la saisie de soi-même. Il n'est donc à proprement parler qu'un moment abstrait du flux, qu'il faut distinguer de l'affectivité<sup>36</sup> qui œuvre en lui mais n'en procède pas. En toute rigueur, celle-ci doit

<sup>33</sup> Cf. M. Richir, *FPTE*, p. 313, *op.cit.* : « Rappelons que cette dernière (la non coïncidence du schématisme phénoménologique) ne consiste en rien d'autre que dans le fait que le schématisme est à la fois en retard et en avance originaires par rapport à lui-même, ce « même » ne pouvant être défini que par l'impossible coïncidence du schématisme par rapport à lui-même – coïncidence qui le figerait en son statut classique de schématisme toujours déjà défini de l'idéalité elle-même toujours déjà définie. »

<sup>34</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 313 : « Cela signifie que le schématisme ne rappelle rien et n'anticipe rien tout en impliquant les horizons d'un passé transcendantal où rien d'ayant été ne s'est jamais passé et d'un futur transcendantal où rien de devant-être ne se passera jamais (...) ».

<sup>35</sup> C'est une donnée beaucoup plus récente de sa phénoménologie, mentionnée dans *Phénoménologie en esquisses*, et développée dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*.

<sup>36</sup> Dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*, *op.cit.*, Richir parle par ailleurs « d'impressionnalité affective » (p. 260) et réfère celle-ci à ce que Husserl appelait « *Leibhaftigkeit* ». Comme l'écrit Alexander Schnell, « D'une façon générale, la *Leibhaftigkeit* se réfère à tout ce que Heidegger appelle des *Stimmungen* (jusqu'à l'angoisse). M. Richir emprunte cette notion à Binswanger : dans les psychoses, la *Leibhaftigkeit* « en sécession » correspond aux profondeurs affectives qui relèvent aussi du *Leib* (par exemple la nausée ou la joie, le bonheur, etc.) et qui ne sont pas purement intellectuelles ». Cf. « Temporalité et affectivité », dans P. Kerzberg, A. Mazzu, et A. Schnell (éds), *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, *op.cit.*, p. 127.

être analysée pour elle-même, comme un caractère originaire de ce qui constitue le flux, et sans lequel aucune genèse n'advierait en lui. Celle-ci

(...) aussi bien « interne » qu'« externe », ou indifféremment les deux (« endogène » et « exogène »), correspond architectoniquement à l'autre source, « esthétique », de la *phantasia*, c'est-à-dire concrètement, tout d'abord aux rythmes biologiques dont l'étude échappe à la phénoménologie tant que les « impressions » correspondantes n'ont pas été reprises, en *phantasiai*, dans les schématismes de phénoménalisation.<sup>37</sup>

Richir distingue ce qui relève purement de « l'*aisthesis* » au sens platonicien (qui sera, après coup, caractérisé comme *datum* sensible) et ce qui relève de l'affectivité. L'affectivité doit être décrite comme contact et décalage avec elle-même. Ce contact et ce décalage n'ont de sens qu'en ce que l'affectivité est toujours déjà variation, qu'elle ne peut être elle-même pensée qu'en écart. L'affectivité *se sait elle-même*, est en contact avec elle-même, sans que ce contact soit lui-même coïncidence. L'affection, n'est précisément pas un état, même si cette non-coïncidence

(...) ne signifie pas, malgré sa fugacité, sa dispersion dans une diversité hétéroclite : cette non coïncidence n'exclut donc pas que dans sa mobilité, l'affection ne demeure pour ainsi dire en contact avec elle-même, mais c'est un contact à travers l'écart qui se creuse en elle-même, entre elle-même et son excès, dans son devenir que ne régit aucune loi a priori. Autrement dit, sa naïveté ou sa nudité est celle d'un enjambement aveugle de tout instantané qui pourrait, en la fixant, la saisir pour ainsi dire au vol et sur le vif.<sup>38</sup>

Ainsi

Si l'on s'interroge sur la phénoménologie de l'affection, il vient que celle-ci paraît originellement innocente ou naïve, qu'elle ne se reprend pas ou ne se rattrape pas, sinon plus tard ou trop tard, dans l'affect, donc qu'elle surprend, ou « trahit » quelque mouvement inopiné de l'« âme », et que, cependant, dès lors qu'elle se reprend, elle se « sait », sait que c'est elle qui s'est transposée dans l'affect correspondant, lequel est présent, ou au présent (...).<sup>39</sup>

Le flux héraclitéen est déjà mixte de schématisme et d'affectivité : schématisme et affectivité n'y sont isolés que par l'action d'une *réflexion démantelante*. Le schématisme n'est que sa mise en mouvement à travers l'affectivité, et l'affectivité n'est que ses modulations à travers les concrétudes du schématisme. L'affectivité n'est pas plus la source du contact que le schématisme a avec lui-même dans son écart que le schématisme n'est l'origine de l'écart de l'affectivité avec elle-même.<sup>40</sup> Affectivité et schématisme sont les deux faces complémentaires que la phénoménologie construit

<sup>37</sup> M. Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, op. cit., p. 260.

<sup>38</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 312. La thématique de « l'enjambement de l'instantané » est développée dans notre V, B, §5.

<sup>39</sup> M. Richir, *FPTE*, op. cit., p. 311. Ou encore, *ibid.*, p. 311 : « Il n'empêche que se passe cette chose étrange que, malgré son caractère, fugace et naïf, l'affection, puisqu'elle se reconnaît dans l'affect – quoique cette reconnaissance ne soit pas nécessaire en général –, se sait, ou tout au moins se « sent », donc qu'elle est pourvue de réflexivité (sans que sa « réflexion » puisse être identifiée à sa reprise en affect) ».

<sup>40</sup> Richir précise : « Une « vie » qui serait réduite purement à la pure impressionnabilité ne serait plus une « vie » humaine, mais le cas-limite, architectonique (...) d'une « chair » à vif exposée sans médiation à toutes les souffrances (les *pathè* purement « *impressifs* » ou « *subis* ») (...) », *ibid.*, p. 260.

pour rendre compte de la forme la plus archaïque du champ phénoménologique, en deçà de toute temporalité ou spatialité constituée.

Soulignons bien que ni le schématisme ni l'affectivité ne sont par eux-mêmes temporels, mais qu'ils portent l'un et l'autre les structures élémentaires de la temporalité amenées à se concrétiser au sein d'un processus génétique. Le schématisme agence et différencie des concrétudes, tandis que l'affectivité inscrit en lui une dimension non-temporelle, en quelque sorte éternelle, même si cette éternité y est diffractée.<sup>41</sup> La description (ou de la construction) des processus de phénoménalisation du temps, montre formellement en quoi la structure temporelle procède de l'intrication d'une structure schématique et d'une structure affective. Cette description est d'autant plus difficile à mener (et à comprendre) que « (...) ce lien paraît d'autant plus difficile à analyser qu'il paraît indissoluble (...).<sup>42</sup> »

## b. Le double écart

Affectivité et schématismes sont ainsi deux faces d'un processus originaire qui n'ont l'un et l'autre de sens que pensés en écart. Pour autant, l'*écart affectif n'est pas l'écart schématique*, et les deux écarts doivent eux-mêmes être pensés comme déphasés. Ce « décalage » est une nécessité transcendante. Si on ne le posait pas, affectivité et schématismes se refermeraient sur eux-mêmes et la contrainte de l'extériorité ne se phénoménaliserait pas : il n'y aurait même pas de monde. Le décalage des écarts affectifs et schématiques est précisément ce par quoi le champ phénoménologique est amené à se structurer et, en particulier, ce par quoi il y a temporalisation. C'est seulement en tant qu'ils sont investis par l'affectivité que les *Wesen* sauvages, schématiques, peuvent effectivement être caractérisés comme des *phantasiai*-affections, qui *en eux-mêmes*, sont une construction formelle.

Ainsi « (...) l'affection est toujours déjà et toujours encore « prise » dans les schématismes phénoménologiques (...)»<sup>43</sup> et c'est précisément l'articulation de ce double écart, de l'affection avec elle-même et des schématismes avec eux-mêmes, qui fait la temporalité du temps : « (...) les *Wesen* sauvages de mondes comme réminiscence et prémonitions transcendantales schématiques sont toujours déjà et toujours encore chargées de profondeur proto-ontologiques<sup>44</sup> ». De la même façon, c'est la diffraction de la poussée affective à travers les concrétudes schématiques qui tend à les condenser comme concrétudes proto-ontologiques. Le proto-ontologique paraît ainsi comme mouvement ou aspiration à combler l'écart interne du schématisme, c'est-à-dire, selon Richir, comme la forme la plus archaïque de l'affectivité.

L'affectivité, de son côté, paraît au sein du schématisme comme témoin d'une forme d'*immortalité*. Elle est ce qui persiste au sein de la variabilité absolue, ce par

<sup>41</sup> Le mode d'enchâssement du schématisme et de l'affectivité est décrit en détail dans « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affection », *Annales de phénoménologie* n° 3/2004.

<sup>42</sup> M. Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, op. cit., p. 260.

<sup>43</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 312.

<sup>44</sup> M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », op.cit., p. 155.

quoi le schématisme s'horizontalise,<sup>45</sup> et « (...) l'affectivité paraît réunir ce que le schématisme paraît séparer en le distinguant.<sup>46</sup> » Elle est elle-même prise dans les horizons schématiques de passé et de futur transcendants, qui ne s'ouvriraient pas sans sa poussée. Par sa propre structure, elle est cependant atemporelle, c'est-à-dire sans origine et sans fin. En l'affectivité, quelque chose passe et quelque chose reste, reste à même cette insaisissabilité, précisément en elle.

### c. Horizons temporels et temporalisation

Le double écart est à l'origine des horizons temporels à partir desquels la temporalisation peut être comprise. Pour comprendre ce concept d'horizon temporel, rappelons, avec Alexander Schnell,<sup>47</sup> quelques traits de la pensée finkéenne de la « dépréparation » qui sous-tend ici celle de Richir. Pour Fink, la dépréparation diffère de la présentification parce qu'elle n'est pas un acte, mais ce qui répond « (...) des horizons qui englobent chaque acte selon l'avant et l'après.<sup>48</sup> » La présentification n'a de sens que si ce qu'elle ramène en présence a d'abord été mis à distance. De la sorte « (...) ces dépréparations sont donc des horizons, et ce n'est que sur la base de ces derniers que peuvent se donner le passé et le futur dans leur détermination (*Bestimmtheit*) relevant d'un contenu.<sup>49</sup> » L'horizon ici n'est pas seulement une modification interne au rapport intentionnel établi avec un objet ; l'horizontalité relève de la transcendance comme ce qui ouvre toute temporalité mondaine et la rencontre de tout étant intramondain.

Les horizons temporels de futur et de passé, condensés au sein du double écart schématique et affectif, sont qualifiés par Richir de transcendants. Ils structurent ainsi le champ phénoménologique à la manière de *pôles attracteurs invisibles* et maintiennent l'horizon du temps ouvert. Ces horizons ne sont cependant pas originellement articulés entre eux : le passé n'est pas immédiatement passé du futur, mais subit néanmoins « l'attraction » de l'horizon futur (et réciproquement). De cette façon, les horizons passés et futurs se clivent en « passé au passé du passé » et « futur au passé du passé » d'une part et « passé au futur du futur » et « futur au futur du futur ». Cette complexification de la division primitive correspond à la proto-temporalisation (et à la proto-spatialisation) d'un phénomène-de-monde ; passé et futur n'y sont plus seulement des horizons mais déjà des dimensions selon lesquelles se structurent la phénoménalité des phénomènes. Il faut encore que « passé au futur

<sup>45</sup> Les affections sont les modes finis de l'aspiration infinie, mais cette finitude vient de la finitude schématique elle-même. Le schématisme n'est posé qu'en ce qu'il n'est pas divin, qu'il n'est pas la source de ce qui s'agence en lui.

<sup>46</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 313.

<sup>47</sup> A. Schnell, « La phénoménologie du temps d'Eugen Fink », *Annales de Phénoménologie* n°7/2008.

<sup>48</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 91.

<sup>49</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 91.

du futur » et « futur au passé du passé » se recollent pour que ces amorces soient effectivement.

C'est précisément l'affectivité qui recoud les horizons transcendants de passé et de futur de la phase de proto-présence schématique. Elle inscrit en effet le futur dans le passé et le passé dans le futur et disloque le schématisme entre les horizons de passé et de futur transcendants et la division interne de ces horizons.

*Et c'est cela même qui l'« inscrit » dans le schématisme, dans la mesure même où, ne coïncidant pas avec soi, elle « concrétise » le passé transcendantal schématique sans y avoir lieu et « concrétise » de même le futur transcendantal schématique sans devoir y avoir lieu (...).*<sup>50</sup>

Ce qui est suivi de ce qui a été, et ce qui est suivi par ce qui sera. Cette complexification temporelle est caractérisée par Richir comme genèse d'une proto-présence en laquelle futur du passé et passé du futur ne s'articulent pas encore. Ce qui sera n'est pas l'avenir de ce qui a été, pas plus d'ailleurs que ce qui a été n'est le passé de ce qui sera. La proto-présence schématique est seulement articulée, sur ses deux bords, aux horizons qui la structurent. La différenciation est ainsi nouée à elle-même, le schématisme affecté par son propre écart. En effet, si quelque chose du passé s'articule à elle comme futur au passé du passé, quelque chose de lui en reste au contraire résolument sauf. Passé et futur se clivent ainsi à leur tour, entre la part d'eux qui se noue en phase de proto-présence et celle qui reste au dehors de ce nouage.<sup>51</sup>

*En d'autres termes, ce qui « fait » l'écart est le passé et le futur transcendants schématiques, mais ceux-ci paraissent eux-mêmes « en épaisseur » ou en écart du fait de l'affection (de la phantasia-affection) qui y paraît à la fois, d'une part entre le passé et le futur au passé de ce passé transcendantal schématiques, et d'autre part mais dans le même mouvement (le mouvement du chiasme), entre le passé au futur et le futur au futur de ce futur transcendantal schématique.*<sup>52</sup>

Le passage de la proto-présence à la présence modifie cette structure temporelle en introduisant une véritable relation à soi au sein du temps, la mise en jeu en lui d'une *ipséité* (on va le voir en V, B, §2, d'une double *ipséité*). La présence se phénoménalise en effet par reconnexion du futur et du passé. Au sein d'une phase de présence, la temporalité est *vue* depuis la présence. Le futur apparaît comme futur de la présence, le passé comme passé de la présence. Au sens rigoureux, c'est à ce niveau seulement qu'on peut les qualifier de passé et de futur. Au niveau de la proto-présence, on ne peut en fait parler que de pôles du schématisme, de la phénoménalisation de l'écart schématique.

<sup>50</sup> M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 314.

<sup>51</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 313–314 : « Mais dans le même mouvement, en vertu de son « éternité », l'affectivité se « perçoit » (...) tout à la fois comme encore plus vieille que le futur au passé du passé, donc comme sise sous l'horizon d'un passé transcendantal absolu (passé au passé du passé) et comme encore plus jeune que le passé au futur, donc comme sise sous l'horizon d'un futur transcendantal absolu (futur au futur du futur) ».

<sup>52</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 315.

## § 2. *La temporalisation en présence sans présent assignable*

### a. *L'ipséité du sens et l'ipséité du soi*

La nouveauté des analyses proposées dans *Phantasia*, *Imagination*, *Affectivité* et reprises dans les *Fragments* vient de ce que Richir décrit la temporalisation en présence à travers une *double* ipséité ; (1) celle du sens-se-faisant et (2) celle du soi faisant le sens. Le sens ne se fait pas tout seul, les lambeaux et les amorces qui émergent spontanément du hors langage ne s'agencent pas d'eux-mêmes en phase de sens sans qu'un soi viennent en habiter le mouvement. Faire du sens est aussi un *effort*. Le sens n'émerge pas de rien mais se propose, à travers ses amorces, à travers le balisage des prémonitions et des réminiscences transcendantales agencées dans les schématismes-hors-langage.

Il y a, en effet, toujours aussi une dimension d'auto-référence dans le langage, une dimension de court-circuit vis-à-vis de la concrétude, d'évidement de la concrétude, qui ménage précisément la place du soi, appelle et attise son effort. Phénoménologiquement, au sein du schématisme-de-langage, certaines *phantasiai-affections* ont pour référent d'autres *phantasiai-affections* du même schématisme, et non leur source hors-langage. De cette façon, il y a toujours un certain *idéalisme du langage*, ce qui motive Richir à accorder une place plus importante au soi faisant le sens dans ses derniers travaux. Il faut que quelque chose *pousse* ce champ idéal et autotélique vers la concrétude. Le sens se fait aussi à travers ce qui troue le schématisme hors-langage. Il se fait à travers une dimension contra-rythmique, en ségrégation vis-à-vis de ce qu'il poursuit. Il se fait en tant qu'il est assisté, porté dans sa naissance, même si, réciproquement, le soi ne fait pas tout non plus : il joue avec le schématisme hors-langage, se laisse prendre en lui autant qu'il lui résiste.

Le soi doit être décrit comme une *condensation d'affectivité*. Il n'est pas lui-même, comme d'ailleurs chez Husserl, à proprement parler temporel, mais soutient la temporalisation en présence et l'assiste dans sa naissance. Il est plutôt « vivre » qu'« être » et sa nature est essentiellement affective. Elle est corrélative de l'ouverture du champ de la temporalisation en langage. De cette façon, ipséité du sens et ipséité du soi doivent être distinguées. Il est de l'essence du soi de faire du sens, mais l'ipséité du soi est générique, tandis que celle du sens est plurielle. De multiples phases de sens peuvent être temporalisées, alors que la dimension du soi, affective, ne peut, par essence, être pluralisée.

La genèse du soi, qui est aussi genèse du champ de la temporalisation en langage, implique une *expérience du sublime* qui interrompt le flux affectif et pousse celui-ci à s'enrouler sur lui-même. L'expérience sublime doit être comprise comme une interruption de l'affectivité que suscite un affect excessif, que Richir qualifie d'affect sublime : celui-ci arrache en quelque sorte l'impression à elle-même, la met hors d'elle-même, et suscite du même coup son retour sur soi, sa condensation. Richir parle, pour qualifier cette interruption, d'un excès d'affectivité, qu'il décrit également comme la *surprise d'exister*.<sup>53</sup> Celle-ci est est sursaut affectif et du même coup inter-

<sup>53</sup> Cette thématique, ainsi que la façon dont Richir mobilise le sublime pour la traiter, sera développée plus en détail dans notre VII, B, §3, c.

ruption du schématisme : l'enroulement sur soi de l'affectivité est aussi enroulement sur soi du schématisme. La condensation du soi n'est alors pas séparable d'une reprise temporalisante des schémas hors-langage en schémas de langage. L'ipséisation du soi est ipséisation d'un acte en auto-contact qui est précisément acte de faire du sens. Si l'ipséité du soi et l'ipséité du sens ne coïncident pas, l'ipséité du soi n'est pas autre chose que le faire du sens d'une affectivité condensée.

L'événement sublime est plutôt événementialité : elle demeure en fonction au sein de l'ipséité du soi. Celle-ci ne se maintient qu'en portant la trace de cette expérience tout autant traumatique qu'extatique du sublime.<sup>54</sup>

## b. La présence mobile

Le *paradigme* du sens se faisant est la poursuite d'une idée.<sup>55</sup> Une idée n'est pas réductible à son énonciation dans une formule, ni non plus à une illumination qui la révélerait dans l'atemporalité d'un instant. Il faut au contraire la considérer comme une phase de présence, de sorte que « (...) les protentions et les rétentions ici en cause ne sont donc pas, comme chez Husserl, protentions et rétentions d'un présent (vivant) mais précisément protentions et rétentions internes à l'« idée », et qui la constituent comme écart interne.<sup>56</sup> » Notons que cette temporalisation en présence n'est pas seulement le fait des idées au sens classique, mais elle est la façon dont je me cherche et m'accueille moi-même comme être humain.<sup>57</sup>

La temporalisation en présence est temps d'un sens qui est à la fois toujours plus vieux et plus jeune que lui-même, à la fois déjà là, possédé, donc passé, et à venir.

<sup>54</sup> Cet événement « (...) joue comme un impossible introduisant l'écart (lui aussi hors espace et temps) dans l'affectivité, l'empêche pour ainsi dire de coïncider avec elle-même, mais comme ouvrant du même coup à l'horizon du *sens* dans ce qui est déjà schématisme de cet écart, c'est-à-dire aussi au « milieu » du sens dans le schématisme phénoménologique du langage ». Cf. M. Richir, *Annales de phénoménologie* n°8/2009, « Langage, Poésie, Musique », p. 60–61.

<sup>55</sup> Pour saisir l'énigme de ce niveau temporel, Richir propose l'analogie de la *durée* bergsonienne, qui est poussée en cohésion, sans toutefois qu'il n'y ait arrêt sous la forme de la coexistence spatiale *parte extra parte*. La structure phénoménologique de ce degré quant à elle relève d'une reprise de la structure heideggérienne de l'*Ereignis*, à cela près qu'il est investi d'une énergie affective qu'il module et qu'elle anime en retour.

<sup>56</sup> *FPTE*, *op.cit.*, p. 20.

<sup>57</sup> Quelle différence avec l'articulation des trois extases heideggériennes ? Tout d'abord, que, chez Heidegger, cette articulation s'agence dans le point, ou l'intervalle de l'instant. Dans un rapport authentique au temps, le *Dasein* se rapporte au futur sous la forme du devancement (*Vorlaufen*). Il s'assume dans un futur qui vient, qu'on ne contrôle pas, qui n'est pas un futur présent, il s'assume dans un à-venir qu'il fera sien. Le point de croix de cet abandon/tension est l'instant comme division du temps d'avec lui-même. Chez Richir, l'instant intervient à deux registres. Il relève d'une part, comme instant institué, du maintenant, donc, du présent et non de la présence, et d'autre part, comme contact ou réflexivité sans ipséité, du flux des *phantasiai*-affectives, donc d'un niveau soit plus tardif, soit plus profond. C'est une faute architectonique d'accorder l'instant à l'ipséité. Il faut au contraire l'accorder à l'unité, précisément en tant qu'il n'en va plus ici de l'être (cf. notre V, B, §5).

Il faut bien comprendre que cette temporalisation interne à la phase n'y est que la réverbération interne de ces horizons de passé et de futur transcendants qui structurent sa constitution. Ce qui y paraît sous l'horizon du passé (ou du futur) n'y paraît précisément que comme l'écho d'un immémorial (ou d'un immature) qui n'a jamais (ou ne sera jamais) vécu, mais qui n'en exerce pas moins son influence sur la façon dont le vécu s'apparaît et se déploie.<sup>58</sup> C'est bien cette division, dans la forme même du flot primitif, qui inscrit l'imminence de l'avenir et le poids du passé au sein de la phase de présence et la distend ainsi doublement par rapport à elle-même. Ainsi

*L'amorce de sens n'est pas encore de langage dans la mesure où, en elle, n'a pas encore eu lieu la division ou l'écart entre protentions et rétentions, donc, dans la mesure où la réflexivité qui la « détache » comme telle est précisément celle, encore sans ipséité, de l'avance et du retard à l'origine d'ordre schématique ; cette réflexivité renvoie, non pas à des protentions et des rétentions d'un sens se faisant, mais à des prémonitions transcendantales schématiques sans telos de l'à jamais immature et à des réminiscences transcendantales schématiques sans arche du pour toujours immémorial, c'est-à-dire à ce que nous nommons des horizons proto-temporels (proto-spatiaux) du passé et du futur transcendants schématiques, qui ne sont pas a priori ceux d'un sens ou de sens ayant été ou devant encore être en présence.<sup>59</sup>*

De la même façon, les horizons temporels du sens se faisant sont mutuellement enchevêtrés : c'est cet enchevêtrement qui constitue la cellule de présence. Le futur attire le passé, le passé attire le futur, promesse et exigence s'entremêlent et se répondent. La phase de présence est vivante. Le sens est effectivement en train de se faire par une sorte de passage progressif de ce qui nourrit le futur dans ce qui nourrit le passé, jusqu'à ce que le passé semble avoir entièrement avalé le futur et que le sens paraisse achevé même si c'est une illusion et qu'un événement quelconque peut toujours le ranimer. Pour comprendre précisément ce qui fait cette vie, il faut « (...) comprendre les métamorphoses des protentions et des rétentions et le fait, corrélatif, que faire du sens « prend du temps » (...).<sup>60</sup> ».

Mais le schématisme n'en est pas moins toujours déjà à la base, en contact avec lui-même, de sorte qu'avant même sa concrétion en phénomène-de-langage, il se sait déjà d'une manière obscure.<sup>61</sup> Il y a ainsi une circularité phénoménologique

<sup>58</sup> M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 457 : « Or, cela implique que la présence sans présent est déjà articulée, en elle-même, en passés rétentionnels et en futurs protentionnels qui, ne pouvant tirer un sens de l'écoulement d'un présent vivant, ne peuvent le faire que sous des horizons encore plus archaïques d'un passé et d'un futur originaires. Ces horizons ne pouvant comme tels faire partie de la phase de présence, puisque c'est par eux que les rétentions dans la phase de présence doivent leur sens de passé et leur sens de futur, ils tombent hors d'elles comme les horizons en lesquels elle se fait et s'inscrit, et ce sont dès lors des horizons plus archaïques qu'elle, ceux de ce que nous avons nommé la proto-temporalisation ».

<sup>59</sup> M. Richir, *FPTE*, op. cit., p. 25.

<sup>60</sup> M. Richir, *FPTE*, op. cit., p. 22.

<sup>61</sup> M. Richir, *FPTE*, op. cit., p. 23 : « C'est cette réflexivité sans ipséité qui, tout à la fois, constitue les métamorphoses des protentions et rétentions, et sous-tend de l'intérieur la temporalisation en présence de langage. Si, pour faire du sens, il faut partir à l'aventure, c'est que, dans la réflexivité s'amorçant du sens, il y a une réflexivité qui la déborde de son innocence, autrement dit un mouvement relativement aveugle, que nous disons schématisme phénoménologique, qui est juste un peu



entre les descriptions du flux héraclitéen, dans lequel schématisme et affectivité se mêlent originairement, et celles de la temporalisation en présence sans présent assignable. Les deux s'éclairent et se complètent l'un par l'autre, sans qu'ils ne soient à proprement parler directement attestables. La nécessité transcendantale phénoménologique, rencontrée dans la description (ou la construction) de la temporalisation en présence du sens-se-faisant, implique la nécessité transcendantale pure de penser le double écart originaire du flux, lequel ne prend réciproquement de sens phénoménologiquement compréhensible qu'à travers sa transposition dans la temporalisation en présence.

### **§ 3. La subreption mathématique husserlienne dans la conception du présent**

Le régime de la présence n'exclut pas cependant celui du présent selon les traits qu'en donne Husserl. Le monde dans lequel nous vivons d'abord et le plus souvent, au sein duquel nous avons rapport sur un certain mode à des choses qui se donnent elles-mêmes d'une certaine façon, est en effet structuré autour de lui. Il faut seulement comprendre que ce présent n'est pas une donnée originaire, mais le fruit d'une genèse dont les traces restent inscrites en lui. Le présent à proprement parler, comme évidence d'une auto-donation, d'une auto-possession, et du même coup de la donation d'une chose perçue qui se donne elle-même comme indépendante et cause de son apparition, relève du registre architectonique *le moins originaire*. La phénoménologie se doit donc de décrire les caractéristiques propres de ce présent, mais tout autant de comprendre comment il en vient à s'instituer.

#### **a. La dualité du flux dans les analyses husserliennes**

Richir commence par reprendre les analyses de Husserl<sup>62</sup> pour en dévoiler les présupposés et, de là, les insuffisances.

Comme Husserl le souligne lui-même, la description noético-noématique du procès originaire doit se doubler d'une description (ou construction) de ce qui fait la *hylé* temporelle. Celle-ci, portant l'extension temporelle, ne peut elle-même être considérée comme temporelle au sens formel. En effet, « (...) le « contenu » du temps est constitué par le relatif dehors de l'impression (*Impression*), de la sensation (*Empfindung*), ou, de façon plus complexe, de l'« événement » (*Ereignis*) (...).<sup>63</sup> » Elle doit néanmoins être pensée comme étant *compatible* avec la forme

---

en avance et un peu en retard à l'origine par rapport à lui-même, sans que cette avance ne soit déjà déterminée par un *telos* et que ce retard ne soit déjà déterminé par une *arche*. L'avance, ici, ne retient rien, sinon à nouveau le mouvement (...). ».

<sup>62</sup> M. Richir, *ibid.*, « La doctrine husserlienne de la temporalisation en présents », p. 29–37.

<sup>63</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 29.

temporelle. De cette façon, la dimension hylétique du procès originaire est à son tour décrite comme un flux. Celui-ci ne peut, à proprement parler, être mis en position fondationnelle<sup>64</sup> mais comporte néanmoins une structure que l'analyse phénoménologique construit en correspondance avec la structure dégagée au niveau noético-noématique.

Or, *c'est précisément cette correspondance du flux intentionnel et des impressions qui en fournissent la matière qui pose problème*. Husserl entreprend de construire la forme d'une *impressionnalité du passé et de l'avenir*. Il décrit les correspondants impressionnels de la rétention et de la protention, leurs *représentants* dans la conscience au maintenant. La forme de la conscience constituante est ainsi figurée dans le maintenant de la conscience comme celui de *l'écoulement* du maintenant dans le passé. La diminution d'intensité de chaque maintenant prend, dans l'intentionnalité rétentionnelle, le sens du passé.

L'écoulement étant caractérisé par Husserl comme structure de croissance et de décroissance intensive de tout moment temporel, il doit y avoir *correspondance structurelle* entre les phénomènes d'évanouissement et la temporalité protentionnelle et rétentionnelle. La question est d'autant plus délicate que la structure des phénomènes d'évanouissement caractérise également *les phénomènes constitués au sein des rétentions* : les rétentions de rétentions sont en même temps, du point de vue impressionnel, « évanouissement d'évanouissement ». Répétons encore une fois que les phénomènes d'évanouissement de l'impression doivent être conçus comme possédant eux-mêmes une structure temporelle : ils ne fournissent pas seulement une matière à la mise en forme intentionnelle de la temporalité, mais ils possèdent une forme propre déjà homogène à cette mise en forme.<sup>65</sup> Ainsi, l'impression elle-même se « divise » continument, de sorte que ses phénomènes d'évanouissement ont eux-mêmes leurs évanouissements.<sup>66</sup>

En cela, le rapport de la *hylé* rétentionnelle à l'intentionnalité rétentionnelle ne peut pas être compris comme rapport d'une conscience d'image visant le passé à partir d'une impression présente qui fournirait son *Bild-objekt*. Husserl ne peut introduire la *hylé* temporelle qu'en tant qu'elle est déjà elle-même temporalisée. Mais cette temporalité propre est évidemment problématique car une structure de variation d'intensité n'a, en elle-même, rien de temporel, de sorte que le caractère temporel est surajouté à cette *hylé* pour les besoins de l'analyse.

<sup>64</sup> Même si la déformalisation qu'opère la thématique de l'intentionnalité pulsionnelle implique, *de facto*, de mettre l'accent sur le versant hylétique.

<sup>65</sup> La seconde possibilité est difficile à soutenir, puisqu'elle réintroduirait au sein de l'*Ur-prozess* le schéma appréhension/contenu d'appréhension depuis longtemps abandonné, et entraînerait l'analyse dans le risque de régressions à l'infini, chaque acte intentionnel devant lui-même être constitué par un autre acte qui le vise.

<sup>66</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 31 : « Cela signifie que les évanouissements sont « chaque fois » maintenant en rétentions, qu'à leur continuité répond strictement la continuité de l'emboîtement de ces dernières. (...) Si la rétention de rétention s'accroche à la rétention, c'est en tant qu'elle est elle-même intentionnalité de maintenant qui vise l'évanouissement hylétique de maintenant. Par-là, la double modification de la *hylé* temporelle et de l'intentionnalité rétentionnelle est *une* et rien ne se perd dans le flux. ».

*La double continuité des Abklänge hylétiques et des rétentions qui s'y rapportent en fluant sans rupture fait manifestement question : l'Abklang est-il déjà temporel ou pas (dans la mesure où une diminution d'intensité n'a en soi rien de temporel) ?*<sup>67</sup>

L'homogénéité structurelle de la dimension « noético-noématique » (selon les termes d'Alexander Schnell) du flux temporel, et de ses soubassements hylétiques, eux-mêmes considérés comme pré-structurés, pose alors problème. Cette homogénéité est-elle dictée par une véritable nécessité phénoménologique ou introduite par les *a priori* de l'analyse ?

## b. Une substruction mathématique

Reste alors à comprendre concrètement les traits de cette correspondance. La question est complexe. Il s'agit de comprendre comment le maintenant en écoulement peut se changer deux fois « (...) par la hylé en « *Vorklänge* » (nous créons le mot) et en *Abklänge* et par l'intentionnalité double, protentionnelle et rétentionnelle, où la hylé est prise.<sup>68</sup> » Pour Richir, la solution que Husserl propose pour préserver l'unité au sein de cette différenciation est *purement formelle*.

Pour Husserl, l'unité est imposée par la structure mathématique des diagrammes temporels. Elle est déterminée comme possibilité d'établir une correspondance terme à terme par projection de l'axe vertical des phases temporelles de présent en protentions sur l'axe horizontal de la suite temporalisante des maintenant, de sorte que tout ce qui est en protention sera un jour maintenant et que tout maintenant a lui-même été en protention. De la même façon, tout maintenant sera un jour en rétention, et toute rétention a été un jour maintenant.

*Le temps (...) s'actualise à mesure en se temporalisant en maintenant successifs, la simultanéité infinie se temporalise en succession infinie, comme si la potentialité du tout du temps s'appliquait à elle-même en inscrivant la partie actualisée du maintenant comme la partie émergée de cette auto-application.*<sup>69</sup>

L'analyse de Husserl se livre à ce que Richir appelle une *substruction mathématique* qui *postule* une unité sans la justifier. Cette substruction introduit une structuration temporelle qui *impose* à son tour une correspondance des flux. Elle est ainsi *doublement métaphysique*, dans la mesure, tout d'abord, où elle hypostasie la structure du présent vivant, lequel reste *immuable dans son fluer* : « Le fluer primitivement en stance ou le fluer qui se tient primitivement (...).<sup>70</sup> » Celui-ci constitue au sein même du temps un noyau intemporel qui, par son fluer, constitue activement la temporalisation. Husserl introduit au sein même de la temporalité une forme

<sup>67</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 33.

<sup>68</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 38.

<sup>69</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 37.

<sup>70</sup> *Hua XXXIV*, texte 25, p. 384–387, cité par Richir, *FTPE*, *op.cit.*, p. 37.

éternelle, stable, qui permet d'imposer une structure de mêmeté aux différents moments du fluer.

Le présent ne change pas en tant que présent. Il est originairement source de lui-même, indifférent à ce qui se présente en lui. De cette façon, l'avenir est compris comme avenir en tant qu'il sera présent, le passé en tant qu'il l'a été. Il joue le rôle *du corps mobile en translation rectiligne uniforme dans la physique newtonienne*, à savoir celui d'une mobilité conservant dans sa structure le caractère de l'immobile. Ainsi, projeter l'axe de la succession

*(...) dans le temps des mainteneurs revient à le spatialiser, c'est-à-dire, selon une équivoque fondamentale, à le considérer à la fois comme une sorte de mouvement immuable qui se conserve à l'infini, sans commencement ni fin, et comme trajectoire toujours déjà faite (au moins potentiellement) de ce mouvement lui-même.*<sup>71</sup>

En particulier cela présuppose que le mode de manifestation des affects est linéaire puisque cela implique

*(...) la considération déjà abstraite de l'affect comme étant lui-même en mouvement rectiligne uniforme dans son écoulement depuis son annonce en protentions jusqu'à sa fuite en rétentions – « déjà abstraite » parce qu'entre autres, on ne peut phénoménologiquement faire l'économie d'une pluralité originaire, de prime abord chaotique, d'affects en superpositions, si ce n'est en fusions mutuelles.*<sup>72</sup>

L'affect, de cette façon, est déjà désamorcé, privé de la possibilité d'être source de lui-même, privé de ce qui fait fondamentalement son caractère affectif, le caractère d'improvisation et de surprise constitutif de l'affectivité. Pour Richir, la temporalité husserlienne est une temporalité morte, où *rien n'arrive jamais*. Pour contourner l'aporie husserlienne, il faudra alors au contraire dériver la structure phénoménologique du présent du caractère à la fois affectif et schématique de ce qui se manifeste en elle, *et de l'écart originaire de ces deux dimensions*.

#### § 4. *L'affect et le surgissement de la perception*

Le régime de la temporalisation en présent ne peut en aucune façon être compris comme originaire et ne s'institue qu'à l'issue d'une série de transpositions. Celles-ci doivent être appréhendées en deux moments distincts. Dans un premier temps, il faut éclaircir l'institution du phénomène de la perception, et avec lui, la structure du *maintenant*. Dans un second temps, il faut montrer comment ce maintenant – ponctuel – peut engendrer un registre de temporalisation à part entière.

<sup>71</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 39.

<sup>72</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 43.

### a. La transposition de la présence

Comme Richir le fait remarquer, Husserl donne lui-même des éléments susceptibles de remettre en cause sa conception. Les analyses des synthèses passives (voir notre III) spécifient explicitement qu'une description concrète de la temporalité doit rendre compte de la constitution d'unités temporelles *différenciées*, même si le sens de cette différenciation doit lui-même être explicité. Dans une existence purement monotone, la temporalité serait purement aveugle, et en particulier le passé « (...) serait une période d'oubli infracturable.<sup>73</sup> » Ce qui est reçu par la conscience comme étant au présent l'est aussi en ce que la conscience y est *irritée*, ou *excitée*, c'est-à-dire qu'elle y surgit par l'attention qui en ouvre la scène.

Or, si Husserl thématise bien cette question, il est contraint par l'architecture du diagramme qui commande son analyse d'inscrire la continuité du flux au sein même de sa différenciation. L'intentionnalité pulsionnelle articule ensemble le versant hylétique et le versant noético-noématique du flux pousse en effet *de présent à présent*. Les *tendances sensibles, qui se différencient et s'associent dans ce processus sont toujours orientées vers quelque chose de déterminé* et s'accomplissent dans la position d'un donné présent. La différenciation s'ouvre ainsi à même le présent, comme un caractère de l'originarité du présent, en tant qu'il est source de lui-même, donc aussi source de sa nouveauté. Ainsi *pulsionnalisée*, l'impressionnalité s'impressionnerait elle-même.

Au contraire, il faut en toute rigueur affirmer que

*La tendance sensible qui l'est déjà de la synthèse passive, n'est en effet pas eo ipso tendance vers quelque chose de déterminé (...). Il faudra donc distinguer entre poussée aveugle (et montrer qu'elle ne peut aller, contrairement à ce que pensait Husserl, de présent à présent), tendances sensibles comme la première différenciation de celle-ci par les synthèses passives, et ce que, pour notre part, nous nommons affects.*<sup>74</sup>

L'important, dans cette nouvelle distinction, est qu'elle déconnecte le niveau de la poussée aveugle (que nous avons décrit avec le flux héraclitéen) du présent qui n'y est pas, par avance, inscrit comme horizon d'accomplissement, mais s'institue à partir d'elle comme surgissement. Il n'y a pas de présent qui accueillerait et supporterait la position d'objets présents. L'institution du présent n'est rien d'autre que *l'institution d'une chose visée imaginativement ou posée perceptivement*. Le présent est ainsi toujours celui de l'expérience d'une chose, d'un événement ou d'une sensation *s'imposant* au présent. La transposition du régime de la présence au régime du présent est ponctuelle, événementielle. Le surgissement du présent, l'indépendance du présent qui paraît toujours auto-suffisant, n'impliquent pas son atemporalité mais sa fugacité. *Le présent est un événement rare* au sein du flux, et son caractère essentiel de présent se dissipe avec lui.

<sup>73</sup> Hua XI, *op.cit.*, p. 424–425.

<sup>74</sup> M. Richir, *FPTE, op.cit.*, p. 47.

## b. Affect premier et affect second

Comme nous l'avons expliqué en IV, B, la *phantasia* est indécomposable, parce qu'elle est en elle-même *une*. La *phantasia* perceptive permet de saisir l'inscription de l'altérité dans le flux, mais elle ne permet pas de comprendre *comment cette altérité peut être fixée en tant que telle dans son extériorité*, comment elle peut se distinguer de son phénomène. Pour Richir, ce caractère indécomposable est lié au caractère originairement affectif de la *phantasia*. La *phantasia* n'est *phantasia* qu'en ce qu'elle est affective, parce que l'inscription de la concrétude du *phantasma* au sein de l'acte de *phantasia*, n'a lui-même de sens qu'affectif.

Pour comprendre le caractère du présent, il faut ainsi comprendre les modalités de passage de la structure indécomposable de la *phantasia* à la structure décomposable d'un acte d'imagination ou de perception, c'est-à-dire un processus de ségrégation forte de l'affectivité et du schématisme, que Richir caractérise comme sa transposition en affect (ponctuel) et imagination.

Il faut en effet comprendre comment la structure d'acte imaginatif ou perceptif peut naître d'une scission de l'affectivité et de la *phantasia se transposant* en affect et imagination. A l'issue de cette transposition, une *structure d'acte*, c'est-à-dire une intentionnalité, s'ouvre au sein du flux. Celui-ci est amené à sortir de lui-même et à se rapporter à ce qui l'affecte sous forme d'une figuration intuitive, parce que ce qui l'affecte *semble* lui venir du dehors. Une telle extériorisation de l'affect exige par ailleurs sa division en *affect premier* et *affect second*. Pour qu'il y ait ouverture, il faut bien penser que la dimension affective se scinde et s'articule elle-même en réceptivité et ressenti, entre excitabilité et excitation. Pour que quelque chose soit ressenti comme extérieur, il faut aussi que quelque chose le ressente. Ainsi, l'*affect premier* désigne une *irritabilité* ou une *excitabilité*, c'est-à-dire une capacité à être affecté, une sensibilité qui assigne avec plus ou moins d'intensité l'attention à ce qui se forme en elle.

*C'est donc au sein de cette variabilité que les data sensibles, fussent-ils data noyaux, paraissent « sujets » à cette variabilité qu'ils n'ont pas en eux-mêmes (...). Avec cet affect premier, a priori vide d'affect second (correspondant à un datum empfindbar), nous disposons donc bien de la hylé proprement ou purement temporelle, celle de l'étalement originaire « dans le temps », de la différentielle originaire de temps qui est du même coup différentielle originaire de cette hylé que le Moi ne fait pas, qui est anegoïque, donc « passive » pour le Moi. (...). Si nous désignons le temps par  $t$  et la hylé par  $h$ , on peut écrire  $dt = dh$ .<sup>75</sup>*

L'affect premier est réceptivité à la variation différentielle attentionnelle. La conscience du temps comme extension temporelle est ouverte par le sentiment vide du passage qui est différentielle d'intensité. Le présent est toujours une phase d'*éveil*. Phénoménologiquement, il faut cependant distinguer le fait d'être éveillé à quelque chose, et ce à quoi je m'éveille effectivement, car ce serait une erreur que de dire que c'est directement ce à quoi je m'ouvre dans mon éveil qui m'éveille. C'est parce que je suis éveillé, dans l'éveil à soi-même que constitue l'affect premier dans sa distension, que quelque chose peut bien venir prendre place dans ce présent ainsi ouvert.

<sup>75</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 49.

Le présent s'éveille à lui-même, et *dans cet éveil*, accueille un *affect second* qui lui fournit matière. L'affect premier n'est rien d'autre qu'une excitabilité, qu'une passibilité à être affecté qui doit encore être rempli par quelque chose qui a lieu au présent. Les affects premiers constituent donc autant de phases de présent, discontinues, des affects seconds<sup>76</sup> qui viennent y prendre place.

En résumé, l'affect premier caractérise l'éveil de la conscience, sa capacité à être affectée par quelque chose *au présent* alors que l'affect second est l'affect concrètement ressenti, mais précisément en tant qu'il est toujours déjà étalé au sein de la distension ouverte en l'affect premier. Si l'affect second (et la *hylé* qui se combine à lui) est bel et bien présent, il n'est pas pour autant temporalisé à partir d'un point présent, d'un instant comme « (...) point de vue central ouvert dans deux directions<sup>77</sup> », mais en devenir : « (...) il s'éveille dans ce qui est encore sa prime jeunesse, *mûrit* dans ce qui advient comme son *acmè*, et vieillit dans ce qui est déjà son entrée en sommeil.<sup>78</sup> »

Cette double division obéit à une *nécessité transcendantale*. Pour poser la structure de l'acte d'imagination, il faut *faire sortir l'affectivité d'elle-même*. La structure du ressenti naît lorsqu'un affect peut être vécu comme un affect, c'est-à-dire reçu, lorsque l'affectivité peut être amenée à se recevoir elle-même en extériorité. La structure d'acte ne peut être comprise qu'au sein de cette division de l'affect qui constitue son moule. Imagination ou perception ne se forment ainsi qu'au sein de la concrétion de la temporalité qu'est l'affect second, selon la façon dont l'affectivité et les concrétudes élaborées dans l'acte de *phantasia* transposée s'y combinent. Si l'acte ne coïncide pas avec l'affectivité divisée – il relève de son côté de l'élaboration de l'*aisthesis*, de la concrétude phénoménologique – il en est inséparable.

La transposition architectonique de la *phantasia*-affection en affect et imagination correspond à la désarticulation de deux dimensions jusqu'alors intriquées : celle de se ressentir soi-même et celle de ressentir quelque chose, ce quelque chose pouvant à son tour être sentiment ou sensation. Il ne faut pas, à ce niveau, confondre l'affect lié à un contenu hylétique, et qui fait que je suis retenu par lui, attiré par lui, que je le remarque, donc, et ce contenu lui-même.<sup>79</sup> La désintrication du schématisme et de l'affectivité dans cette transposition permet en effet de poser – à ce niveau seulement – la question de la *hylé* dans son caractère déjà formé. Richir précise que c'est l'*affect* qui fait ressortir avec vivacité les qualités sensibles de ce qui n'a pas encore sens d'objet. Cet affect est donc bien premier par rapport à une *hylé* qui paraît pourtant le susciter. Ajoutons que l'acte d'imagination mêle de façon indissociable des éléments sensibles et des significativités. Parler de sensation, au

<sup>76</sup> Pour M. Richir, cet affect second correspond à l'*Empfindung* husserlienne.

<sup>77</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 51.

<sup>78</sup> M. Richir, *ibid.* On reconnaît la structure exhibée par Husserl des *Vorklänge* et *Abklänge*, à cela près qu'ils ne le sont pas d'un présent, ni ne répondent à la structure intentionnelle d'une visée continue, mais sont eux-mêmes directement temporalisants au sein d'une structure affective d'où ils tirent leur matière.

<sup>79</sup> Le cas de la perception est plus complexe encore, car celle-ci est par ailleurs constituée à partir d'une institution qui la complique.

sens husserlien de l'*Empfindung*, implique une stabilisation de ces deux composants qui les rende distinguables.<sup>80</sup>

### c. La perception

(...) comment quelque chose comme l'espace toujours déjà à l'œuvre du phénomène et des phénomènes peut-il surgir d'une phénoménalité exclusivement rapportée à la temporalité ? En termes husserliens : comment quelque chose comme le Présent vivant peut-il s'ouvrir, de manière intrinsèque, à l'extériorité radicale du monde et de l'horizon de monde (...) ?<sup>81</sup>

La scission de l'affect et de la *phantasia*, et la division de l'affect qui l'accompagne, permettent de comprendre la genèse de la structure de l'en-tant-que au sein du ressenti, c'est-à-dire de la phénoménalisation de l'affect en tant que tel, et à travers elle de l'intuitivité. L'extériorité réciproque de l'affect premier et second d'une part, de la division affective et de la visée intuitive qui s'ouvre par elle d'autre part, recouvre cependant différents cas de figures. La combinaison de ces trois dimensions peut prendre des formes diverses selon la façon dont l'affect se lie à l'acte d'imagination.

L'affect second peut en effet paraître *endogène* (venu du dedans) ou *exogène* (du dehors), c'est-à-dire dépendant et provoqué par autre chose. Selon ces différentes modalités, la façon dont il se combine à l'acte d'imagination et aux concrétudes élaborées en lui change elle aussi. L'affect se lie à l'acte lui-même, se reporte à son corrélat, ou les deux. Sa part endogène accompagne l'acte d'imagination, mais sans sembler provenir de ce qui est imaginé. L'affect se confond alors plus ou moins avec la *hylé* de l'acte qu'il temporalise comme présent, mais l'objet imaginé lui-même n'est pas marqué par une véritable temporalité, paraît instable, trouble. Sa part qui paraît exogène se donne de son côté comme étant liée à ce qui paraît à travers elle. L'affect est reporté au corrélat noématique de l'acte et semble provenir de l'objet perçu en lui qui apparaît dès lors comme affectant.

Mais cette structure d'exogénéisation de l'affect ne suffit pas à caractériser la perception. La perception implique une forme singulière de *détachement* de l'objet intuitionné, et de la forme de son intuitivité stabilisée en contenus sensibles qui se donnent comme eux-mêmes objectifs. Il y a, écrit Richir *une dimension hallucinatoire dans la perception*,<sup>82</sup> car l'affect y paraît *totale*ment exogène : il n'est plus vécu mais intuitionné comme un caractère lié aux contenus perceptifs qu'il avive.<sup>83</sup> Au contraire, l'imagination mêle indistinctement des contenus intuitifs et des

<sup>80</sup> La sensation est ainsi une forme singulière de l'intuition d'une concrétude au sein de l'acte d'imagination, qu'on ne peut encore assimiler à la *hylé* perceptive. Il faut comprendre que l'apparition intuitive est antérieure à la structure de visée, c'est-à-dire à la réflexivité de l'acte qui seule permet de parler d'acte. C'est le vide ouvert dans l'articulation de cette apparition qui suscite la structure d'acte. Cf. M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 214.

<sup>81</sup> M. Richir, *Phénomènes, temps et être, op. cit.*, p. 19.

<sup>82</sup> M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 237.

<sup>83</sup> C'est « l'excès de l'affect second paraissant exogène » qui « suscite le désir (de tel ou tel « objet » partiel dans les pulsions dont parle la psychanalyse) ». Cf., M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 271.



significativités (des formations de sens) sans que le rapport des uns aux autres paraisse fixe et institué.

La seule façon de distinguer la perception de l'imagination est dès lors sa *persistance*. Celle-ci doit être comprise d'abord comme persistance instituée à travers un jeu de sédimentations, d'*habitus*. La persistance est inscrite dans le caractère noématique de la visée à laquelle appartient constitutivement le sens du réel, dont l'essence est de se maintenir et de se ré-instituer sans cesse. De cette façon, elle implique à la fois un *moment signitif* et un *moment sensible*. Elle est d'une part instituée, fruit d'une *doxa*, et se réalimente d'autre part à un flux de proto-perceptions sans cesse émergentes que Richir désigne comme un flux d'*Abschattungen* perceptives. Celles-ci portent en elles-mêmes en latence la structure de l'exogène, mais de façon fragile, libre (à la façon d'un tableau cubiste), et ne se donnent comme esquisses d'un objet identique que par recroisement avec l'institution de l'identité de l'objet et la sédimentation passive qui lie un certain style d'apparition avec un certain type d'objet.

Pour résumer, il faut trois dimensions pour instituer l'objet perceptif : (1) les proto-perceptions pour l'alimenter, (2) les significativités imaginaires pour stabiliser ces proto-perceptions, et (3) l'inscription de la permanence au sein de ces significativités. La perception au sens fort procède ainsi du recouvrement de proto-perceptions, elles-mêmes fugaces et évanouissantes, et de significativités imaginaires instituées en leur extériorité, constituant par là le noème perceptif et le réalimentant au flux des proto-perceptions.<sup>84</sup> Ce recroisement lui-même ne peut bien sûr être arbitraire. C'est par le jeu d'échos, de rythmes, de résonances qui se déroulent au sein des synthèses passives que cette réinstitution permanente peut avoir lieu. L'homogénéité est ainsi transposée en *identité*, mais cette identité n'est elle-même qu'une significativité imaginaire.

L'extériorité constitutivement inscrite au sein du noème perceptif est *imaginée*. Seule cette médiation *imaginaire* permet de maintenir l'extériorité perceptive en indexant le flux instable des apparitions perceptives à des pôles identiques se dévoilant en elles. La perception de l'objet perceptif implique également celui-ci dans un ensemble de dispositions, de pratiques stabilisées.

Le sens de cette extériorité ainsi instituée reste pourtant à préciser. L'institution de l'extériorité perceptive ne suffit pas en effet à caractériser *le présent comme régime de temporalisation*.

### **§ 5. Le clignotement de l'instant et le rythme de la répétition se répétant**

Les analyses qui précèdent montrent comment l'affect second réalise ce qu'on peut désigner comme la *phénoménalisation du présent*, qu'il faut distinguer de l'*institution* du temps du présent. Cet affect ouvre une structure de *maintenant*,

<sup>84</sup> Richir décrit le présent perceptif comme un *phénomène-de-langage aplati* dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*, *op.cit.*, p. 474.

mais ce maintenant n'est encore qu'extension et les structures du passé et du futur n'y sont pas encore inscrites.

Pour comprendre l'institution d'un régime de temporalisation en présent, il faut ainsi décrire une autre forme de structure qui se combine avec celle du maintenant : celle de ce que Richir appelle *le schématisme de la répétition se répétant* du présent, selon laquelle, d'exception, le présent devient la règle, et se répète comme présent. Une telle transposition paraît d'autant plus difficile à expliquer que le surgissement du présent a été caractérisé par une sorte de fracture de la présence.

### a. De l'instant à l'instantané

Pour résoudre cette difficulté, d'autres structures phénoménologiques doivent être analysées. Richir s'intéresse en premier lieu à celle de *l'instant*, ou plus exactement de *l'instantané*. L'instant comme tel est une *structure transcendantale* et non un événement.

Il faut parler d'instant dans la mesure où la phénoménalisation implique le *flux*, c'est-à-dire une structure transcendantale d'unité (ou encore de réflexibilité). La structure de l'instantané est le nom donné à ce contact du champ phénoménologique à lui-même comme *trace*.<sup>85</sup> Le flux n'est pas dispersé dans une série inconsistante et, en toute rigueur, *impensable*, d'éclairs. L'éclair est contemporain de lui-même. Réciproquement, le flux touche à lui-même : l'ombre de l'instantané le hante, sans qu'il n'y ait à proprement parler d'instant.

Ce qui n'est pas encore l'en-même temps du contact est du même coup écart, brisure, et celle-ci n'est rien d'autre que la forme, encore indéterminée et abstraite du proto-temps. Le clignotement de l'instant est la structure phénoménologique la plus profonde, la plus archaïque : elle est, d'une certaine façon, la dimension elle-même non-temporelle de la temporalité, intrinsèque à la temporalité et à la phénoménalisation de la temporalité.<sup>86</sup> Elle est ce en quoi la temporalité est donnée, ouverte. Cette structure de l'instant est ce qui ouvre la place de la répétition du présent.

<sup>85</sup> Richir maintient d'une certaine façon les prérogatives de l'Un, même s'il indique qu'au niveau où il cherche à se placer, on en dit déjà trop quand on parle d'une dialectique de l'un et du multiple. Pour la commodité de la chose, nous nous permettons cependant cet écart. Il y a quelque chose, dans le multiple, qui est d'emblée passible de la forme. L'Un n'advient pas de l'extérieur au multiple – il est, de manière presque indicible, contact avec lui-même. Autre manière de dire que, quelques soient les filtres auxquels on la soumet, l'expérience ne se délite pas complètement.

<sup>86</sup> On pourra ici mettre en parallèle la réflexion richirienne avec les observations de Derrida envers le projet de Didier Franck dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p.254–272 : « Franck aborde alors le thème, à ses yeux essentiel, d'une sorte de « priorité de la chair sur le temps immanent ». Il en vient alors à nommer le « contact » (« (au fond le contact) », note-t-il entre parenthèses), comme cela même en vérité la « chair », « le tact, comme contact de soi à soi tout d'abord » qui est supposé par la temporalité immanente elle-même. » Pour Franck, c'est une forme de touche à soi qui serait condition de possibilité de la temporalisation (et de la spatialisation). Richir accomplit le projet que Franck esquisse en rendant intelligible le statut de ce contact qui n'est justement pas une « touche à soi », un contact prolongé. Partant de l'écart, Richir y rencontre la nécessité d'une forme de contact – la résonance affective – mais il ne s'agit justement pas d'un contact assignable, d'un

Selon Richir, qui en appelle ici aux méditations de Descartes sur la *création continuée*, l'instantané ne peut être pensé que comme intemporel, sans mémoire ni anticipation, ce qui implique que « (...) l'instantané est *a priori* insaisissable, car dès qu'il semble être saisi en train de surgir, c'est dans l'instant qui dès lors s'évanouit, et ainsi de suite, pourrait-on dire, en ce qui fait le clignotement incessant de la dualité.<sup>87</sup> » L'instant n'est qu'une *transposition de l'instantané*. L'instant est en quelque sorte la contraction du flux par rapport à laquelle on peut poser la distension comme ce qui lui résiste, comme le versant dynamique de l'écart transposé, et réciproquement, l'instant est, au sein de la distension, la trace et la transposition de la dimension pulsée du flux. Autrement dit, il y a « (...) un *hiatus* (...) entre le clignotement de l'instant et la temporalisation en présent.<sup>88</sup> » car la phénoménalisation de l'instantané n'est en elle-même pas encore temporalisante.

Il ne s'agit finalement de rien moins, ici, que de parvenir à penser phénoménologiquement la discontinuité de la création cartésienne, c'est-à-dire la discontinuité des instants, leur répétition hors succession, ou encore la pluralité de l'instantané. Ce faisant, Richir entend d'ailleurs montrer l'inscription *originellement phénoménologique* de cette question cartésienne. L'instant n'est précisément pas ouvert une fois pour toute, il n'est pas un *fiat* absolu, mais un *fiat* diffracté. L'instantané est trace, écho qui retentit sans réellement se temporaliser lui-même en présence. Il est le *pôle d'un clignotement* : l'instant clignote en effet entre la différentielle temporelle (l'écart de temps, si petit soit-il) et le zéro de cet écart. En langage courant, l'instant est une sorte d'hésitation entre l'immobilité et le passage du temps. Il n'est jamais fixé, jamais donné : l'instantané est une dimension toujours relancée et répétée au sein des schèmes de la phénoménalisation, « (...) « temps » comme répétition aveugle du clignotement de l'instant, comme poulx de la pulsation de l'écart interne du clignotement (...).<sup>89</sup> ».

## **b. Le schématisme de la répétition se répétant : l'hérédité du présent et la genèse de la succession**

Si le clignotement de l'instant est la structure phénoménologique la plus profonde, la plus archaïque, elle est, au cours de la genèse, reprise dans un autre schématisme que Richir nomme le *schématisme de la répétition se répétant*.<sup>90</sup>

Par cette reprise, les pôles du clignotement s'incarnent. *Le schématisme de la répétition se répétant apparaît comme phénoménalisation de la rythmicité d'un*

---

contact phénoménal, d'une forme d'archi-présence, mais d'un contact en espacement, en écart, d'un contact comme « enjambement de l'instantané » (*FPTE*, p. 10, *op.cit.*). Transcendamment défini comme contact – forme même de l'écart s'écartant de lui-même – il n'a phénoménologiquement d'autre forme que celui d'une trace (l'instantané, comme clignotement).

<sup>87</sup> M. Richir, *FPTE*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>88</sup> M. Richir, *ibid.*

<sup>89</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 115.

<sup>90</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 132.

*rythme*. En lui, le clignotement quasi-intemporel de l'instant devient *schème d'un passage*. La structure originaire de répétition est en lui répétition de la répétition et phénoménalisation de cette répétition. La *répétition ne répète rien*, mais se phénoménalise comme répétition, c'est-à-dire comme phénoménalisation de sa propre différence d'avec elle-même.<sup>91</sup> Cette structure de la répétition, du passage de l'un à l'un, est par ailleurs selon Richir la structure transcendante de l'arithmétique. Elle fournit ici la forme de la différenciation du schématisme d'avec lui-même, la phénoménalisation de cette différence originaire comme différence, c'est-à-dire aussi la structure originaire de l'individuation comme différence réciproque des termes. Ainsi « (...) *le fondement transcendantal de la relation est (...) le rythme comme schème transcendantal*, et c'est ce rythme qui est, pour ainsi dire, *créateur des termes mêmes qui sont mis en relation*.<sup>92</sup> » De la sorte, en ce schématisme, le temps retient quelque chose de son fluir en lui, retemporalise ce qu'il a temporalisé en restant lesté du poids de son propre mouvement.

Pour Richir, la temporalisation en présent procède d'abord en un *clignotement de l'instant et du maintenant* au sein de ce schématisme. Le schème de la répétition se répétant est latent au sein du flux quelque soit son mode de temporalisation. La phénoménalisation d'un maintenant, d'un contenu individué, unitaire, entre ainsi en résonance avec lui de façon spécifique par individuation et autonomisation des pôles du clignotement. Le maintenant se phénoménalise ainsi en lien avec un maintenant passé, comme répétition d'un autre maintenant auquel il s'articule. Chaque nouveau maintenant est phénoménalisé *comme* nouveau, dans sa différence avec celui qui le précède. L'individuation réciproque des maintenant dans leur différence procède ainsi du recouvrement de la forme de l'instant avec la forme du maintenant.<sup>93</sup>

Ce clignotement du maintenant avec l'instant au sein du schème de la répétition se répétant ne suffit pourtant pas encore à engendrer les coordonnées temporelles fixes du présent comme *registre de temporalisation*. Il ne fournit pas encore le schème de la *succession*. Celui-ci n'exige pas seulement qu'un présent soit, en tant que présent, répétition d'un autre présent, que le présent soit à la fois toujours le même comme présent et toujours différent comme nouveau présent, mais qu'il se phénoménalise comme *succédant* à cet autre présent. *Le schème de la répétition se répétant n'est en tant que tel pas temporel*. Pour comprendre la dimension proprement temporelle du présent, il faut encore s'intéresser à la *temporalité du matériau sur la base duquel il s'institue*.

<sup>91</sup> L'analyse richirienne est ici particulièrement proche des analyses proposées par Deleuze dans *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968. Elles se fondent l'une comme l'autre sur la reprise de la question kantienne du passage de la discontinuité au schème de la succession, même si, on le voit, Richir introduit, en deçà de la répétition, une structure phénoménologique plus profonde dont la répétition n'est que la première transposition.

<sup>92</sup> M. Richir, *Recherche phénoménologique IV, op.cit.*, p. 102.

<sup>93</sup> A ce sujet, cf. notre article « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », *Annales de phénoménologie* n°11/2012.

Les affects auxquels s'alimente le maintenant sont en effet agencés au sein des phénomènes de langage dont ils sont transposés. Le maintenant se remplissant à un affect, s'alimentant aux rythmes de la présence est aussi *affecté* par ces rythmes. Or ce maintenant se phénoménalise aussi comme *interruption schématique*, interruption d'une phase de langage du coup avortée. Le présent se phénoménalise en tant qu'il coupe la parole à la présence sur la base de laquelle il s'institue pourtant.

Cette interruption, bouleversant la structure affective sur laquelle se base le présent, rétroagit aussi sur son mode de temporalisation. En se phénoménalisant, le présent suscite un vide au sein de la présence, c'est-à-dire un effet de manque à combler. En s'instituant, le présent se fragilise. L'affect qui concrétise sa distension n'est pas stable, fragilisé par les fluctuations de sa base que son propre surgissement déstabilise. La dissymétrie temporelle, la forme de la succession, s'institue ainsi de cette rupture du maintenant qu'engendre son surgissement même. La phénoménalisation du présent est tout aussitôt sa mort, et implique sa reprise dans un autre présent.

De cette façon, le schème de la répétition du maintenant se convertit en schème de succession par effondrement de la présence. Chaque présent se raccroche, en quelque sorte, à celui qui le répète, s'y prolonge (ou tente de s'y prolonger). Les présents, intrinsèquement incomplets et déséquilibrés, sont, par le mouvement même qui les fait chuter, attachés les uns aux autres dans des rapports de consécutions.<sup>94</sup>

On pourra certes se demander ici à quoi correspond phénoménologiquement cette description extrêmement sophistiquée et abstraite qui, contrairement au flux, et surtout à la présence sans présent assignable, ne peut s'ancrer dans aucune expérience emblématique. On répondra que toutes ces analyses partent du présupposé que le mode de temporalisation en présent évoqué par Husserl ne se réfère pas à rien. Il ne relève pas seulement d'un préjugé intellectualiste mais qu'il y a bien une certaine façon d'être au monde et d'exister dans le monde qui est structurée par une telle temporalité. Il n'est pas seulement conçu, mais conçu à partir d'une façon d'expérimenter le monde.

Il existe bien une forme *d'expérience attentive* du réel dans laquelle je perçois des choses transcendantes comme transcendantes, liées les unes aux autres par des relations de consécutions : je regarde cette pierre tomber, j'appréhende le fracas de sa chute comme la conséquence du choc, etc. Lors de telles expériences attentives, les événements ne sont pas perçus dans leur seul style d'ensemble, dans la seule liaison d'un monde de la vie, mais comme des enchaînements séquencés et articulés d'actions : je regarde bien la pierre *tomber*, et pas seulement la pierre qui tombe.

Dès lors, il faut bien, selon la logique richirienne, rendre compte de la façon dont se constitue la temporalité d'une telle expérience : émergence de noyaux qui renversent leur phénomène et se donnent dans une antériorité qui en efface et en démodalise la donation, permanence puis articulation de ces noyaux dans des relations de

<sup>94</sup> M. Richir, *FPTE*, *op. cit.*, p. 228 : « Il n'y a donc jamais qu' *un* présent, celui que je vis, et c'est par abus de langage que l'on parle du passé comme d'un présent passé ou du futur comme d'un présent futur ».

successions pouvant elles-mêmes être réflexivement retournées en relations causales. Les analyses qui précèdent n'ont pas d'autre sens que de comprendre les conditions phénoménologiques de la phénoménalisation des choses comme transcendantes : en cela, elles sont inséparables d'une phénoménologie de la spatialité.

## Synthèse

Il faut noter deux aspects essentiels des analyses richiriennes de la temporalité.

Celles-ci s'inscrivent par leur méthode dans la continuité des analyses husserliennes développées dans les *Manuscripts de Bernau*. Elles n'entendent pas d'abord rendre compte d'une expérience du temps, mais de la temporalité comme dimension dont il faut expliciter les structures à différents niveaux. La temporalité est ainsi d'abord une forme et la façon dont celle-ci est vécue d'abord et le plus souvent ne permet pas elle seule cette explicitation.

Les outils husserliens que Richir utilise et raffine lui permettent alors d'approfondir et de préciser les analyses déjà proposées dans ses précédents ouvrages. De cette façon, il met à jour la forme phénoménologique d'une temporalité qui ne soit pas pensée à partir du présent. Une telle temporalité, certes, avait été envisagée par Heidegger, Levinas et Derrida (ou Marion) mais ces auteurs ne rendaient pas compte de ses *modes de phénoménalisation*.

Les analyses de Richir font un pas important dans cette direction ; elles permettent qui plus est également de comprendre phénoménologiquement comment les formes archaïques de la temporalité s'articulent à la phénoménalisation de maintenant et de l'agencement de ces maintenant en présents. En ce sens, les analyses richiriennes de la temporalité constituent un exemple convainquant de la fécondité de sa méthode et des concepts qu'il y développe.

# L'origine phénoménologique de l'espace et de la spatialité

*Plus que le temps, l'espace est le « point » du réel. La question de l'espace est en effet immédiatement liée à celle de l'extériorité. La spatialité, dans son essence, est la condition de possibilité de la phénoménalité. Dans les termes richiriens, elle est l'articulation du « rien que phénomène » au « phénomène de ». Nous proposons de commencer par présenter les analyses husserliennes de la genèse phénoménologique de l'espace avant de revenir à la réflexion richirienne, pour montrer qu'elle s'inscrit dans un mouvement philosophique plus général : celui d'une « spatialisation » du transcendantal. En contextualisant la phénoménologie de Richir, nous pourrions en souligner ses enjeux épochaux.*

Dans les premiers moments de sa phénoménologie, en subordonnant massivement la genèse de la spatialité à la temporalité, Husserl atteste, plus que nulle part, du *prima* qu'il accorde à la conscience. La façon dont cette spatialité déborde sa constitution par une extension hylétique primitive, la manière dont elle vient se loger au cœur même de la temporalité, voire, sous un certain angle, en fournir la clef concrète, atteste de l'irréductibilité métaphysique de l'espace. En lui, réside la plus grande sauvagerie du phénomène, en même temps que ce qui le déborde.

Quelque chose de la texture spatiale continue d'insister quand on y soustrait la mesure, l'ordre et même le lieu. L'idée d'espace est co-originale de celle de pluralité, co-originale, donc, de l'idée d'un champ phénoménologique en écart par rapport à lui-même, et dès-lors co-originale de l'idée richirienne de schématisme. Il y a dans les structures transcendantales profondes de la temporalité un espacement originaire dont il faut rendre compte comme tel. L'espace, envisagé ainsi, est bien plutôt la face intérieure du temps que son fondement ou sa base.

## A. La constitution de l'espace selon Husserl et ses limites

La réflexion husserlienne sur la constitution de l'espace s'inscrit dans les problématiques de son époque. Il faut rappeler en effet l'influence sur Husserl de la pensée de son professeur Stumpf. Husserl, quand il reprend le problème de l'espace, dans le cadre de la phénoménologie transcendantale, interroge la spatialité comme *couche*

*appartenant à l'essence de la chose matérielle.* La spatialité est considérée comme un *moment* qui appartient nécessairement à la chose extérieure, comme un *caractère* des objets sensibles. Autrement dit, l'espace, sous cet angle, est un caractère *noématique*. Husserl n'a pas pour projet de questionner l'essence de l'espace en général, mais de comprendre la spatialité propre des choses et son sens. Refusant d'interroger abstraitement l'espace, il cherche à décrire la genèse des différents types d'espaces (d'abord perceptifs) et la façon dont la description de leur constitution permet de rendre compte de leur structure.

## **§ 1. Les kinesthèses et la genèse des propriétés mathématiques de l'espace**

### **a. Spatialité intentionnelle et pré-intentionnelle**

La phénoménologie husserlienne de la constitution de l'espace comporte deux facettes.<sup>1</sup> Si l'espace est avant tout, pour Husserl, une structure constituée de l'objectivité mondaine, elle n'en présuppose pas moins une forme de proto-spatialité appartenant directement aux *data* hylétiques. Précisément,

*(...) le moment extensionnel de la sensation visuelle, comme aussi de la sensation tactile, offre certes une esquisse de la spatialité, mais ne suffit pourtant pas à rendre possible la constitution de la spatialité, pas plus que le moment qualitatif ne suffit à la constitution de la marque distinctive objective et remplissant l'espace.*<sup>2</sup>

La phénoménologie de la constitution de l'espace ne déroge ainsi en rien, malgré la base proto-spatiale de la spatialité, à l'idéalisme transcendantal. Dans le système husserlien, la fonction d'exposition n'appartient pas aux *data* physiques mais leur advient en ce qu'ils sont enveloppés et dépassés dans la visée d'objet.<sup>3</sup> Pour autant, cette intentionnalité relève elle-même d'un type particulier dont il faut saisir la genèse. En effet, « (...) se constitue, sur l'extension des *data* physiques, une extension d'appréhension, et ainsi c'est l'apparition tout entière qui s'étend. L'apparition de chose entière, eu égard à ce qu'elle est apparition spatiale, est une extension d'apparition.<sup>4</sup> » La proto-spatialité des contenus présentant est elle-même inséparable d'un acte de synthèse préalable ; donc d'une unification intentionnelle. Mais cette synthèse d'identification présuppose à son tour une variation interne du

<sup>1</sup> La question se pose aussi à propos du temps. Cf. E. Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, p. 9, *op.cit.* Si Husserl récuse « l'innéisme modéré » de Stumpf à ce niveau, il se montre en revanche moins catégorique du point de vue de l'espace. Husserl semble s'inscrire dans le fil des analyses de Stumpf, et de l'école de Brentano en général, et convenir qu'il y a en effet une « extension » propre des champs hylétiques à l'origine de la constitution de la spatialité, et qu'il n'y a en tout cas pas de symétrie entre le temps et l'espace de ce point de vue.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Chose et espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 196.

<sup>3</sup> Suivant une présentation claire donnée par Jean-François Lavigne, « Espace ou pensée, l'origine transcendantale de la spatialité », *Epoché* n°4/1993.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Chose et espace*, *op.cit.*, § 21, p. 69.



contenu sensoriel. De cette façon, la genèse de la spatialité mobilise *une motivation réciproque du soubassement kinesthético-hylétique et de l'appréhension intentionnelle, un jeu dialectique de l'intentionnalité et de ce qui lui résiste.*

## b. Le couplage hylé-kinesthèse

La démarche adoptée dans *Chose et espace* est celle des sciences positives. Husserl ne se contente pas de souligner le rôle central des kinesthèses,<sup>5</sup> mais il propose une description des étapes que cette constitution traverse ainsi qu'une *mathématisation* des propriétés des différents espaces ainsi constitués. Le cours met à l'œuvre une *axiomatique* capable de rendre compte des propriétés des espaces constitués.

Le complexe phénoménologique originel que Husserl déploie est dual : la structure de base de la genèse phénoménologique de l'espace est l'association d'une kinesthèse à une variation au sein du champ perceptif. Ce couplage permet à la conscience de rester fidèle au « déjà donné » malgré l'altération introduite par le mouvement.<sup>6</sup> Ainsi, « (...) le *datum* hylétique un et identique est le produit constitué de cette concurrence entre la différence phénoménale déterminée par la spontanéité kinesthésique, et la synthèse d'identification fondée sur la modification d'inactualité, dans le même flux rétentionnel.<sup>7</sup> » De cette façon, Husserl entend décrire les conditions d'apparition du *mouvement* ou du *repos* comme des mouvements ou repos objectifs au sein d'une multiplicité primitive, et par suite, d'un même objet unitaire.<sup>8</sup> La corrélation du quasi-déplacement et de l'immobilité kinesthésique motive l'appréhension du mouvement et, inversement l'appréhension du repos suppose l'appréhension d'un décours kinesthésique spontané. La description de la genèse phénoménologique de l'espace suppose la description des relations liant un complexe déterminé du champ à un autre par leur relation de dépendance avec la série concomitante des variations kinesthésiques.

Cette description présuppose cependant qu'une distinction est possible entre le *lieu* (que Husserl appelle place) et *ce qui l'occupe*, le contenu sensible : « (...) la connexion légale et fixe ne rattache donc pas le système des mouvements kinesthésiques au complexe des images données, mais à la multiplicité de lieux » qui fait du champ, selon l'expression de Husserl, un « système fixe de places ». <sup>9</sup> Cette correspondance permet l'identification de deux contenus qualitatifs occupant en deux points temporels distincts des places différentes. L'association fixe ne rattache pas seulement un état kinesthésique et un lieu déterminé, mais *l'ensemble de*

<sup>5</sup> Sans kinesthèses, disait Husserl à Cairns, le flux hylétique montrerait ses propres changements qualitatifs, mais n'aurait aucune possibilité d'être saisi en tant qu'esquisse d'un objet identique, *Conversations avec Husserl et Fink, op.cit.*, p. 79, trad. 171.

<sup>6</sup> Jean-François Lavigne, « Espace ou pensée, l'origine transcendante de la spatialité », *op. cit.*, p. 125.

<sup>7</sup> J-F. Lavigne, *ibid.*, p. 125.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Chose et espace, op.cit.*, chap. 9.

<sup>9</sup> Jean-François Lavigne, « Espace ou pensée, l'origine transcendante de la spatialité », *op. cit.*, p. 127. Cf. Husserl, *Chose et espace, op.cit.*, p. 297-298.

*tous les lieux du champ et le système des facultés kinesthésiques propres à l'organe concerné.*<sup>10</sup> Husserl décrit un champ perceptif comme une multiplicité née du couplage successif de ces différents systèmes liés aux différents organes.

*Les sensations kinesthésiques forment des systèmes continus de plusieurs dimensions, de telle manière cependant qu'à l'instar des sensations sonores ils n'édifient d'unités continues que sous la forme de décours, où une multiplicité linéaire, extraite de la multiplicité globale des sensations kinesthésiques, se superpose, à la manière d'un continuum remplissant, à l'unité continue du décours temporel pré-empirique.*<sup>11</sup>

La genèse de la spatialité est comprise comme la genèse d'espaces de différents types à partir des multiplicités ainsi définies.

### c. L'intégration des espaces

La constitution de la spatialité est alors *intégration* de spatialités différenciées, accordées à différents champs perceptifs et sensoriels, et constitution de la chose perceptive poly-sensorielle transcendant les champs sensoriels par lesquels elle se manifeste. Autrement dit, il y a dans ce processus inter-traduction de différents espaces (certains, comme les espaces moteurs primitifs, ont un caractère simplement topologiques, d'autres sont bi-dimensionnels, etc.). Comme l'explique Jean-Luc Petit, le champ visuel, si on prend cet exemple, lorsqu'il n'est pas encore corrélé aux mouvements du corps et habité par la profondeur, forme une

*(...) multiplicité perceptive aux propriétés surprenantes, sans troisième dimension ni impénétrabilité. Les apparitions passent sans obstacle les unes à travers les autres comme fantômes à travers les murs ; elles font leur entrée dans le champ par un bord, en ressortent par un autre, sans qu'on puisse les retenir dans les frontières du champ. Il y a, sans doute, des surfaces courbes, mais aucun objet n'y possède une surface fermée, faute de pouvoir être vu sous la face sur laquelle il repose.*<sup>12</sup>

Les multiplicités progressivement « désenveloppées » sont amenées à « fusionner » par association successive de nouveaux systèmes kinesthésiques. Ce processus, explique Jean-Luc Petit, organise la coordination entre cette multiplicité d'apparitions perceptives et une multiplicité « d'égale puissance », qui n'est autre que le système de ses organes moteurs ou *sensori-moteurs*. Ainsi, « (...) l'ajustement normal entre sensations externes et sensations kinesthésiques est une corrélation biunivoque entre deux multiplicités continues.<sup>13</sup> » En effet le caractère de cette constitution est celui d'une réduction de l'infini au fini : « (...) si l'espace est euclidien et le champ riemannien, il doit y avoir une opération mathématique fondatrice de la constitution, qui assure la conversion de la géométrie du champ dans celle de

<sup>10</sup> J-F. Lavigne, *ibid.*, p. 128.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Chose et espace*, § 49. p. 207, *op.cit.*

<sup>12</sup> J-L. Petit, « La constitution par le mouvement », in B. Pachoud, J. Petitot, J-M. Roy, F. Varela, *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 2002, p. 191–192.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Chose et espace*, *op.cit.*, § 54, p. 188.

l'espace.<sup>14</sup> ». En d'autres termes, le champ visuel peut être décrit comme « (...) une multiplicité linéaire prélevée dans une multiplicité multidimensionnelle (...) »<sup>15</sup>.

De cette façon, par exemple, l'espace oculomoteur se constitue progressivement par recoupement de plusieurs systèmes. Les systèmes kinesthésiques des mouvements oculaires permettent la distinction des modifications du phénomène dus à des mouvements réels et de celles dues aux mouvements des yeux. Le couplage de ces systèmes avec ceux des mouvements de la tête, puis de l'ensemble du corps, permet peu à peu de dégager la tridimensionnalité à partir d'un champ bidimensionnel.<sup>16</sup> Chaque espace donne progressivement lieu à un *parcours kinesthésique fermé*, du repos au repos, qui conduit à la constitution de la chose partielle (par exemple la chose oculomotrice). Les limites sont elles-mêmes intégrées aux espaces de catégories supérieures comme moment appartenant aux choses telles qu'elles se montrent. Les différents parcours sont ensuite intégrés à l'unité globale d'un espace perceptif articulé sur un *corps propre*.

Ajoutons que l'activité intentionnelle est-elle même *motivée* par les lois qui structurent originellement les champs perceptifs : les apparitions ont des *optima* et des *extrema* qui servent de pôles et de limites guidant « d'en bas » le parcours kinesthésique, tandis que l'activité intentionnelle le guide « d'en haut ». Il y a dans la structuration du champ perceptif une dimension *aspectuelle*. Comme Husserl le rappelait à Dorion Cairns, chaque apparence est une apparence de l'objet *mais aussi une apparence de l'objet approché*.<sup>17</sup> Dans le cas du champ visuel, l'*optimum* correspond par exemple à la proximité visuelle idéale, l'*extremum* à la disparition de la chose sur les bords.

## § 2. Le corps propre

### a. Le corps propre et l'enracinement des multiplicités spatiales

Dans le tome 2 des *Idées*, la description mathématique technique (qui met en corrélation des formes d'espace) est complétée par une analyse transcendantale de la constitution de la spatialité. L'orientation transcendantale de l'analyse

<sup>14</sup> J.-L. Petit, « La constitution par le mouvement », *op.cit.*, p. 201.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Chose et espace*, § 54, p. 187, § 80, p. 269, *op.cit.*

<sup>16</sup> La première étape est la conjugaison du champ oculomoteur bidimensionnel avec « (...) le système des expansions et des éloignements et rotations sur soi, ce qui inclut aussi toutes les orientations », *Chose et espace*, p. 301, *op.cit.* Ce qui veut dire que les objets qui se donnent au sein du champ oculomoteur peuvent grandir, ou rapetisser, ou se donner à voir sous un autre angle selon que j'avance ou tourne la tête, mais aussi de par leur propre mouvement. De la sorte, le champ oculomoteur est « (...) transmué en un champ spatial tridimensionnel, en tant que liaison de la multiplicité linéaire unidimensionnelle de l'éloignement avec la multiplicité cyclique bidimensionnelle de la rotation. », *Chose et espace*, *op.cit.*, p. 301.

<sup>17</sup> Cf. D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, *op.cit.*, p. 71 (trad. 162–163).

husserlienne fournit alors un cadre pour comprendre l'intégration et l'unification des différentes formes d'espaces, et pour comprendre le statut phénoménologique de l'espace total constitué à l'issue de ces intégrations. Les analyses proposées dans *Chose et Espace* permettent d'en comprendre les principes d'engendrement, d'en saisir les lois formelles en tant que multiplicités, mais il faut ensuite interpréter ces multiplicités en différents systèmes formels de lieux. En d'autres termes, il faut *enraciner* les structures d'inter-traductions décrites. La multiplicité décrivant l'ensemble du système kinesthético-hylétique définit un ensemble de correspondances possibles, mais il s'agit seulement de relations proto-spatiales ; la spatialité est encore d'une certaine façon flottante. La constitution de l'espace réel exige que se constituent des repères ou encore des coordonnées absolues, à partir desquelles les autres éléments spatiaux peuvent être situés. Cette fixation mobilise les actes intentionnels constituant le sens selon lequel les multiplicités sont interprétées. Du point de vue de l'analyse mathématique-formelle de la constitution de la spatialité, la constitution intentionnelle permet, comme le souligne Dominique Pradelle, de comprendre la préférence accordée à un système de coordonnées.<sup>18</sup>

La genèse phénoménologique de l'espace passe par la constitution du *corps propre* au sein duquel les différents espaces sont intégrés et coordonnés.<sup>19</sup> Celle-ci passe à son tour par un processus *dual*. Le jeu de l'auto-perception des proto-sensations primitives (que Husserl nomme *Empfindnisse*<sup>20</sup>), à travers lesquelles s'amorce la constitution de proto-sites, et de l'appréhension *intropathique* d'autrui comme corporéité (symétrique et motivante de la constitution de ma propre corporéité) conduit, sur la base des amorces engendrées par les *Empfindnisse*, à la centration du champ sensible sur un *Leib*.

Celui-ci est en quelque sorte l'organe transcendantal que se donne l'*ego* pour se faire sujet de sa propre mondanéisation. Elle s'accompagne de l'ancrage de cette corporéité dans un système de sensations fixes intentionnellement constituées, c'est-à-dire dans un corps qui l'objective : un *Leibkörper*, c'est-à-dire un corps qui se

<sup>18</sup> Cf. D. Pradelle, *L'archéologie du monde*, op.cit., p. 255. D. Pradelle note la référence explicite dans *Ding und Raum*, Hua XVI, 312 (trad. fr, 363) : « Mais qu'est-ce qui fait la préférence accordée à un système de coordonnées ? »

<sup>19</sup> Cf. aussi Merleau-Ponty : « Le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d'être toujours là. S'il est permanent, c'est une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets. La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champ de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance. », *Phénoménologie de la Perception*, op.cit., p. 108.

<sup>20</sup> Les *Empfindnisse* sont introduites par Husserl dans *Idées 2* (§ 36–39) comme les « impressions localisées » (selon la traduction donnée par Eliane Escoubas), liées à certains sens (exemplairement, le toucher). Les *Empfindnisse* sont en lien direct avec ce qui s'esquisse en elles ; en ce sens, elles assignent déjà, d'une façon rudimentaire, une localité à ce qu'elles font paraître. Nous préférons cependant la suggestion de Levinas, qui propose de son côté de traduire *Empfindnisse* par « sentance » (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2002, « Intentionnalité et sensation », p. 217) pour exprimer leur caractère diffus, en ce qu'elles « (...) effacent par leur indétermination même la structure sentir-senti, sujet-objet, que suggère encore le mot *Empfindung*. » (*Ibid.*). Nous reviendrons plus loin sur la question des *Empfindnisse*.

saisit comme incarné dans le monde qu'il a pourtant constitué. Les avancées ultérieures de Husserl, dans *La terre ne se meut pas*, ne remettent pas en cause ce schéma mais le compliquent. La forme transcendantale de la *terre* sert ainsi à *réduire l'infinité potentielle des multiplicités originelles*. Les systèmes ciel-terre-soleil opèrent une *limitation* qui installe une dimension d'invariance : le ciel, la terre, le soleil, sont autant de *repères*, qui sont en eux-mêmes factuels, mais qui remplissent des *fonctions quasi-transcendantales* au sein du processus génétique.

## **b. Leib et Leibkörper**

La double dimension du *Leib* et du *Leibkörper*<sup>21</sup> permet d'éclaircir le statut d'une spatialité à la fois centrée et objective, à la fois déployée à partir d'un centre et se donnant, toujours déjà, comme l'outrepassant. La mise en relation active des systèmes de lieux n'est en effet possible qu'à partir de leur inscription dans *l'ici absolu* du corps propre. La spatialité à constituer est la spatialité d'un système de lieux dans lequel le *Leib* percevant se situe lui-même comme ancré en un corps. En celui-ci, les perceptions internes (kinesthésiques et sensibles) sont associées et liées aux sensations externes. Il y a articulation mutuelle des systèmes kinesthésiques de sorte que je peux « me voir » ou « me sentir percevoir » en associant en un seul lieu les perceptions différenciées.

L'articulation mutuelle du *Leib* et du *Körper* au sein du *Leibkörper* pose des questions phénoménologiques complexes. Elle ne peut être comprise que comme association de plusieurs systèmes kinesthésiques, c'est-à-dire comme l'association des appréhensions internes du *Leib* avec les appréhensions externes du *Körper*. Cette association est motivée par la co-variation de ces systèmes kinesthésiques d'une part, par leur inter-perception d'autre part : les mains peuvent se toucher, la main toucher le pied, l'œil voir la main et voir la main toucher le pied...

Husserl récapitule dans le § 54 de la *Cinquième Méditation Cartésienne* la façon dont il conçoit la constitution intentionnelle de l'expérience d'autrui et le rôle qu'elle joue dans la définition du statut de l'extériorité objective. Autrui n'est pas donné dans une perception présente (Perzeption), mais à travers une appréhension (*A-perzeption*) qui opère par *Einfühlung* (empathie). Deux « *Leiber* » sont co-impliqués dans la constitution de l'expérience de l'autre : mon *Leib* propre et le *Leib* de l'autre. Mon propre *Leib* est pré-éprouvé de façon latente dans les *Empfindnisse*, tandis que le *Leib* de l'autre se donne dans une apparition reproductive, *eingefühlt*, du mien. Cette co-constitution est motivée par la cohérence qui traverse le système des contenus présents de l'autre *Leib*. Elle est indissociable de leur appréhension comme corps (*Körper*). En particulier, mon *Leib* se constitue comme tel par une appropriation active de sa propre motricité. Ses systèmes kinesthésiques et des

<sup>21</sup> Le terme de *Leibkörper* désigne l'articulation de la dimension du *Leib* (corps vécu) et du *Körper* (corps physique) : le *Leibkörper* est ainsi le *Körper* saisi en tant qu'il est mien et que je l'habite, et tout aussi bien le *Leib* en tant qu'il est ancré dans un *Körper*.

systèmes d'appréhensions internes et externes se coordonnent pour constituer le *Leib* en *Leibkörper*.

### c. Deux questions

Deux points, intimement liés, demeurent problématiques dans le schéma que nous avons évoqué.

1. La genèse husserlienne de la spatialité est tributaire de sa conception générale de la phénoménologie. Le *Leib* n'est amené à s'ancrer dans un *Körper* que parce que cet ancrage est déjà latent dans le jeu des systèmes de kinesthèses. La *Leiblichkeit*, avant qu'elle ne se *retourne sur elle-même* comme *Leib*, contient déjà en elle quelque chose d'une assignation à sa localité. La *Leiblichkeit* est originairement en adhésion avec elle-même, donc déjà pré-intentionnellement liée aux contenus qui s'organisent en elle. L'articulation réciproque des appréhensions internes du *Leib* aux appréhensions externes du *Körper* est pré-inscrite dans la structure du champ phénoménologique. De la même façon, le mode d'articulation du *Leib* et du *Körper* au sein du *Leibkörper* apparaît comme une adhésion *point à point*, comme s'il y avait pré-appropriation des deux dimensions. La corporéité est le *telos* phénoménologique évident de la constitution. On peut, à propos de Husserl, évoquer une forme de *vitalisme intentionnel*, qu'il a lui-même revendiquée à la fin de sa vie, et dont certains de ses plus éminents lecteurs n'hésitent pas à faire une des principales conquêtes philosophiques.<sup>22</sup>
2. La distinction demeure de ce fait ambiguë entre le *Leib* appréhendé du point de vue de sa *Leiblichkeit* et le *Leib* appréhendé du point de vue de son ancrage en un *Körper*. D'une part, ce *Leib* s'appréhende comme centre, comme l'ici absolu potentiellement ouvert à l'infinité du monde et, d'autre part, il s'appréhende comme « ce corps-là », situé, assigné à une localité définie à partir du monde. L'incarnation implique une forme de nécessaire *finitude* à travers laquelle le corps se situe à partir d'un monde qui le dépasse, mais elle implique aussi une forme d'*infinité* potentielle. Ce qu'il reste à comprendre, dès lors, c'est la possibilité qu'a le corps percevant de se *surplomber lui-même* en ouvrant son ici à un ailleurs qui, d'une certaine façon, le surplombe déjà « de l'intérieur », et tout autant de s'*ancrer* dans un monde qui paraît presque *le comprendre et le percevoir*.

---

<sup>22</sup> Jacques English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, op.cit., « Que signifie l'idée d'une téléologie universelle ? ».

#### d. Spatialité et mondanéisation

La phénoménologie husserlienne de la spatialité joue un rôle particulier dans l'économie de sa pensée, puisqu'elle entend rendre compte de l'*ouverture* du champ phénoménologique sur un monde extérieur. Elle est à l'origine même de la réflexion husserlienne sur le statut de l'objectivité. Si la spatialité renvoie au plus originaire, elle est, dans sa dimension constituée, un champ intermédiaire entre la temporalité, dont la structure phénoménologique propre est indépendante de celle du monde, et l'objectivité proprement dite. Pour Husserl, *la phénoménologie de la spatialité est aussi une phénoménologie de la mondanéisation*. L'étude de la constitution de l'espace comme structure phénoménologique est du même coup étude des processus génétiques à l'issue desquels de purs *data* deviennent *capables de renvoyer, au-delà d'eux-mêmes, à un monde structuré*. Si, formellement, c'est le temps qui porte la première ouverture au monde, concrètement, c'est la proto-spatialité non encore synthétique des *data* hylétiques qui le fait.<sup>23</sup>

La séparation des strates (temps, espace, structure causale) est érigée par Husserl comme principe méthodologique. Le phénoménologue doit pouvoir rendre descriptivement compte des étapes que traverse l'intentionnalité dans le processus de constitution, la strate spatiale jouant, dans cette description, un rôle tout à fait particulier. Husserl entend d'abord décrire ce qui appartient essentiellement à l'essence phénoménologique de l'espace, à la fois au niveau de ses propriétés générales et des propriétés d'ordre supérieur qui peuvent prendre fond sur elles.<sup>24</sup> Il entend cependant surtout *caractériser l'objectivité comme telle*. Il y a ainsi dans le basculement depuis l'espace comme couche appartenant à l'être mondain vers l'espace comme horizon de la transcendance *un basculement de sens qui modifie le statut transcendantal de l'espace*. La spatialité, comme extériorité, est constitutive de l'objectivité de l'objet et du caractère trans-individuel de cette objectivité. La phénoménologie de l'espace est, *ispo facto*, une phénoménologie de l'essence de l'objectivité, une phénoménologie, autrement dit, qui se déploie au plus proche d'une *métaphysique*.

<sup>23</sup> Nathalie Depraz, «Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929–1935) de Husserl», *Alter* n°2/1994, p. 63–86). La résistance d'une dimension non-synthétique au sein du flux le spatialise en même temps qu'il le temporalise. Celle-ci porte précisément la « concrétude phénoménologique » qui fonde la possibilité de toute facticité. En ce sens, l'intentionnalité de pulsion, et le flux archi-hylétique qu'elle configure, condensent à la fois l'extension temporelle et déploient l'extériorité spatiale, cela, comme deux versants concomitants d'un même processus.

<sup>24</sup> Ainsi, l'essence de la spatialité ne dépend pas de la constitution de l'ordre causal qui se surajoute à elle de façon infrastructurelle. La spatialité peut être appréhendée indépendamment des objets qui y prennent place ; l'objet spatial n'a en lui-même besoin d'avoir d'autre statut que celui du « fantôme » qui n'appartient encore à aucun monde cohérent, mais à un simple « tableau de monde ».

## B. L'essence métaphysique de la spatialité et l'extériorité

### § 1. *Historicité et spatialité*

#### a. L'espace, nouveau paradigme transcendantal ?

La temporalité a acquis dans la philosophie post-kantienne un rôle central. Idéalisme allemand, philosophie de l'histoire, phénoménologie, se sont accordés pour en faire le point d'inscription concret du transcendantal, voire le transcendantal lui-même saisi dans ses œuvres.

Cette pré-éminence de la temporalité coïncide avec un mouvement de transcendantalisation qui traverse la philosophie. Autant l'espace a pu paraître lié à la langue de la métaphysique classique, à l'entente spontanément spatialisante de la métaphysique,<sup>25</sup> autant le temps semble incarner l'idée d'un absolu originairement divisé, d'une co-originarité de la finitude et de l'infini. Le temps semble incarner le transcendantal comme tel<sup>26</sup>.

De cette façon, le mouvement de *détranscendantalisation* qui a traversé la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle se manifeste aussi par le développement des figures spatiales. L'espace devient ce sur quoi le transcendantalisme achoppe, une forme de la résistance que le réel oppose irréductiblement à la pensée. La pensée topique ou topologique conteste la pensée historiciste ou énochale. La géographie fournit un mode d'organisation des concepts qui s'affranchit de la forme fondationnelle. Aux processus et aux évolutions, elle substitue des champs, des contextes, des contiguïtés.

Le champ lexical de la spatialité permet d'exprimer la congruence ou la parenté structurelle de problématiques sans placer celle-ci sous l'horizon de l'identité. La problématique de l'espace reconnaît une pluralité originaire. Ainsi, selon Foucault, « (...) l'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace (...) »<sup>27</sup>, même si Foucault mitige cette déclaration. Les tropes de la philosophie contemporaine empruntent à la géographie autant qu'à la géologie.<sup>28</sup>

La terminologie spatialisante réfère aussi à une forme de positivité. « Ce qui est en jeu alors, c'est une nouvelle expérience de la *positivité* du réel, qui a toujours à voir avec son extensivité », note ainsi Jocelyn Benoist dans l'introduction son article « spatialiser, historiciser »<sup>29</sup>. Comme le rappelle Benoist, la spatialité constitue chez

<sup>25</sup> Selon les termes de Jocelyn Benoist, « Rompre avec l'idéalisme historique : respatialiser nos concepts », *Historicité et spatialité : recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2001, J. Benoist et F. Merlini (éds), p. 101.

<sup>26</sup> A ce sujet, Alexander Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, 2010, Presses Universitaires de France, 2008, en particulier la conclusion.

<sup>27</sup> Cf. M. Foucault, « Des espaces autres », *Dits et écrits*, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

<sup>28</sup> La métaphore géologique est reprise par Richir lui-même pour caractériser la démarche du phénoménologue, cf. « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008.

<sup>29</sup> *Historicité et spatialité : recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, « spatialiser, historiciser ».



Kant une forme ultime d'empiricité. Chez Kant cependant, cette *naturalité n'est pas neutre*. Elle n'est pas un substrat disponible pour sa mise en forme par la pensée ; elle est aussi cela qui *surgit* à même la pensée. Pierre Kerszberg exprime bien cette ambiguïté :

*L'espace sans forme, ce n'est justement plus un arbitraire au sens où l'est toute synthèse mathématique. Il s'agit de la pure contingence de la pensée dans son acte de poser les termes premiers en vue de la constitution d'une chose naturelle déterminée. Comme cette constitution en vient toujours à manquer l'en-soi, il faut un espace qui puisse la laisser libre d'être radicalement autre.*<sup>30</sup>

L'énigme et le défi que pose l'espace à la phénoménologie provient d'une ambiguïté constitutive. Pour R. Barbaras, « (...) l'énigme de l'espace réside-t-elle d'abord dans son ambivalence : il est à la fois ce qui se prête à la pensée, ce à quoi le réel doit être réduit s'il doit être connu, et ce qui lui résiste, comme cet Autre dont elle se nourrit.<sup>31</sup> » L'espace est à la fois ce que le transcendantalisme surmonte et ce qui lui résiste. Il désigne le surgissement du réel comme question, mais toujours aussi le réel tel qu'il est institué par la pensée. En quelque sorte, il désigne *la réinscription du réel à même le transcendantal*. L'espace se donne comme l'insistance du métaphysique au sein du transcendantal.

## b. Vers une phénoménologie de la spatialité

La pensée du second Heidegger cherche elle-même à exprimer cette essence impensée de l'espace qui insiste et résiste à toute déconstruction de la spatialité. Heidegger veut amener celle-ci à la pensée pour comprendre, en deçà de la temporalité extatico-horizontale, l'appropriation réciproque du temps et de l'être au sein de l'*Ereignis*.<sup>32</sup> Heidegger interroge de la sorte le lien constitutif de la phénoménologie à la question de la spatialité. Cette spatialité appartient à la mise en jeu et à l'appropriation réciproque de la pensée et de l'être. L'*Ereignis* doit être compris dans sa dimension topologique, comme une structure globale ou économie du nouage de l'Être à lui-même. Penser cette économie du nœud de l'Être à lui-même implique de penser l'essence de la spatialité dans son irréductibilité à toute présence, comme articulation du « *es gibt* ». Dans les *Beiträge*, Heidegger désigne comme *Zeitraum* l'unité originaire du temps et de l'espace. Celui-ci caractérise la co-appartenance d'un mouvement de temporalisation et de spatialisation, de sorte que

<sup>30</sup> Cf. P. Kerszberg, « Les deux espaces du monde de l'expérience naturelle », *Epokhe* n°4/1993, p. 70.

<sup>31</sup> Renaud Barbaras, *Epokhe* n°4, *L'espace lui-même*, « Introduction », p. 7–8.

<sup>32</sup> C'est là l'objet que s'assigne Didier Franck. Dans *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, il s'attache à décrire cette surexistence de la question de l'espace dans *Être et Temps* et le rôle, caché, mais crucial, qu'elle joue dans l'évolution de la pensée de Heidegger ; dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, et *Dramatique des phénomènes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, il présente alors de façon plus personnelle, et selon deux perspectives différentes, les conséquences à tirer de l'examen de l'essence de l'espace et de son lien à la question de la chair et du corps.

(...) le mouvement de temporalisation peut ainsi être compris comme ce rapt par lequel l'être est emporté dans l'occultation et le refus, mais qui, parce qu'advenant de manière hésitante et indécise, est en même temps un mouvement originaire de captivation qui donne l'espace.<sup>33</sup>

Cette insistance de la spatialité se manifeste dans le *vocabulaire* employé par Heidegger. Quittant le lexique de la co-appartenance, (au sein de laquelle on devine encore une prééminence implicite du temps dont l'espace n'est en quelque sorte que le mouvement de contraction interne), Heidegger en vient à privilégier, dans la langue elle-même, la terminologie de l'espace. Il décrit ainsi l'espacement comme *clairière*, parle de l'aménagement d'un site ou d'une contrée. L'*Ereignis* est décrit comme *Geschick* (destin), mais, comme le signale Françoise Dastur, *schicken* doit également être compris comme *ordonner* au sens d'instaurer, d'aménager un espace, *einräumen*.<sup>34</sup> L'être s'adresse à nous et s'éclaircit : « (...) en tant qu'éclaircissement, il aménage l'espace de jeu du temps dans lequel l'étant peut apparaître.<sup>35</sup> » Heidegger parle également d'un *espace de temps*, car ce qui est en jeu, c'est bien l'insistance de la *forme* spatiale au sein de la forme temporelle.

La méditation de Heidegger conduit dans deux directions : d'une part, élargir le sens qu'une phénoménologie peut donner à l'espace et concevoir la radicalité phénoménologique de l'espace, et d'autre part, ouvrir la pensée elle-même à l'espace et à l'espacement comme à un autre mode d'entente. Ces deux mouvements ont leur résonance dans la philosophie et la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle. Dans son mouvement d'élargissement, d'ontologisation, dans sa ré-ouverture à la dimension du métaphysique, la phénoménologie tente de porter plus loin encore son appréhension de la co-appartenance de l'espace au temps. Chez Merleau-Ponty, comme le souligne Renaud Barbaras

(...) l'espace et le temps ne sont que les modalités les plus générales de toutes sortes de degrés de parenté entre les contenus singuliers, d'équivalences sans concepts qui sont le sens véritable de l'essence. Espace, temps et essence ne sont que des modalités ou des niveaux de ces « dimensions » ou « rayons du monde », dont parle Merleau-Ponty, c'est-à-dire de ces modes d'unité non-thématiques, de ces styles.<sup>36</sup>

Présente tout autant dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, dans la métaphysique de R. Ruyer, ainsi que dans les projets élaborés sur l'impulsion de cette double inspiration,<sup>37</sup> la contamination de la temporalité par la spatialité est

<sup>33</sup> Cf. Françoise Dastur, « Le temps chez le dernier Heidegger », Maxence Caron (éd), *Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2006, p. 287.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Question IV*, Paris, Éditions Gallimard, trad. 1966 et 1976, p. 201.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Éditions Gallimard, 1962, p. 149–150.

<sup>36</sup> R. Barbaras, *Le Désir et la Distance*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1999, p. 159.

<sup>37</sup> Ainsi, écrit Roger Chambon dans son prodigieux ouvrage, *Le monde comme perception et réalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974 : « Si la subjectivité est corps, la conclusion devrait s'imposer d'elle-même : mais alors, elle est étendue ! (...) Une analyse parallèle de « l'étendue subjective », si on ne reculait plus devant elle, ferait peut-être apparaître cette même unité interne du dehors et du dedans, mais avec une plus grande force et une autre portée ontico-ontologique, en même temps qu'elle transformerait en profondeur la signification des résultats obtenus à propos de la temporalité. », p. 320–321.

également un motif récurrent de la pensée de Derrida, et plus encore peut-être de celle de Jean-Luc Nancy. La pensée de Nancy reprend à son compte les deux volets de l'effort heideggérien. Il pense l'espacement dans la pensée, et pense cette spatialité comme insistance d'une concrétude infiniment diffractée (et pourtant pas diaphane) qui est l'impulsion même du sens. L'espace là encore, est aussi bien la quintessence du métaphysique que la concrétude insaisissable de l'intime – intime *extime*, intime qui s'obscurcit en dehors absolu. Le corps, pour Jean-Luc Nancy est espacement-se-faisant.<sup>38</sup>

L'espace devient le nom d'un non-repos constitutif : matrice qui s'auto-disloque, se diffracte, se fragmente. L'archi-transcendental (pour reprendre un terme derridien) est en même temps auto-dépossession du transcendantal. Comment rendre compte phénoménologiquement de cette dimension archi-transcendantale de l'espace ? Comment concevoir la dimension intrinsèquement phénoménologique de la spatialité tout en assumant l'insistance d'une dimension métaphysique inscrite en elle ?

## § 2. *La méditation richirienne sur le problème métaphysique de l'espace*

Le caractère énigmatique de la spatialité a souvent été souligné par Richir qui note que « (...) la phénoménologie rencontre l'espace comme une question rebelle.<sup>39</sup> » La spatialité n'a pas, avec notre vécu, la solidarité que semble avoir la temporalité. Elle ne cesse néanmoins d'insister et de sur-exister lorsqu'on cherche à le réduire. Si l'on réduit les déterminations spatiales, reste une pure coexistence sans lien qu'on ne peut décrire encore qu'en termes spatiaux. Ainsi, « (...) l'espace lui-même, la chose, la *Sache*, est sans doute l'une des plus difficiles à « saisir » en elle-même, tant elle paraît malléable à sa représentation à travers le filtre de son institution symbolique.<sup>40</sup> » Cette sur-existence manifeste la donnée phénoménologique fondamentale de l'extériorité comme question.

---

<sup>38</sup> Cf. J.-L. Nancy, « Cet instant où il fait place à la seule béance de l'espacement qu'il est lui-même. Le corps qui s'en va emporte son espacement, il s'emporte comme espacement, et en quelque sorte il se met à part, il se retranche en lui – mais en même temps, il laisse cet espacement derrière lui – comme on dit – c'est-à-dire à sa place, et cette place reste la sienne, absolument intacte et absolument abandonnée, à la fois. (...). Cet espacement, ce départ, c'est son intimité même, c'est l'extrémité de son retranchement (ou si l'on veut de sa distinction ou de sa singularité, voire de sa subjectivité). Le corps est soi dans le départ, en tant qu'il part – qu'il s'écarte ici même de l'ici. », *Corpus*, Paris, Métailleur, 1992, p. 32.

<sup>39</sup> M. Richir, « L'espace lui-même », *op.cit.*, p. 160.

<sup>40</sup> M. Richir, « L'espace lui-même », *op.cit.*, p. 159.

### a. Espace et cosmologie

L'intérêt de Richir pour l'espace comme question métaphysique remonte à ses premières œuvres ; il y rejoint son intérêt déjà signalé pour la cosmologie.<sup>41</sup> Dès ses premiers travaux, Richir a lié la question de l'espace à la position du problème de la réalité en général. Dans *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, c'était dans ses réflexions sur l'espace qu'il voyait la possibilité d'accomplir le pas décisif échappant définitivement au cadre instauré par les phénoménologies de Husserl et de Heidegger. Mais cette réflexion est, de prime abord, plus kantienne que husserlienne. Pour Husserl, on ne peut pas abstraire la représentation de l'espace de la représentation de ce qui est dans l'espace : on ne peut pas supprimer toute chose, vider tout espace, et se donner intellectuellement une représentation pure de l'espace. Pour Richir, il y a bien *une sur-existence intuitive de la spatialité sur l'espace donné*, même si celle-ci ne se donne jamais positivement.

L'explicitation phénoménologique des *a priori* transcendants de la métaphysique à laquelle Richir s'est livré dès ses premières œuvres à caractère encore ontoc cosmologique implique d'emblée une mise en question de la spatialité. Les premiers développements richiriens de cette question constituent également un dialogue avec la pensée tardive de Merleau-Ponty : les premiers travaux de Richir visent à produire la phénoménologie cosmologique que Merleau-Ponty amorçait sans avoir eu le temps de la mettre au point. Comme Merleau-Ponty en effet, Richir entend expliciter l'énigme de « (...) cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de moi-même.<sup>42</sup> », Visibilité que Merleau-Ponty qualifie d'ailleurs de « (...) tantôt errante, tantôt rassemblée.<sup>43</sup> » Par ces thèmes, la phénoménologie richirienne entre également en résonance avec la psychanalyse lacanienne, dont elle reprend, conteste, parfois réélabore certaines problématiques canoniques comme *stade du miroir*.<sup>44</sup>

### b. Platon et l'illocalisation de la voyance (Le rien et son apparence)

Richir aborde en premier lieu ce problème en revenant à la pensée de Platon. La question du voir et de la visibilité ne concerne pas seulement pour lui la phénoménologie de la perception, mais immédiatement la question de la connaissance,

<sup>41</sup> L'intérêt de Richir pour les cosmologies influencées par la pensée de Nicolas de Cues, ainsi que pour le néo-platonisme ficinien, n'a jamais été démenti.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 181.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 181.

<sup>44</sup> Cf. à ce sujet Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, *op.cit.*, p. 125. Pour plus de précisions sur les problématiques merleau-pontyenne et lacanienne du regard et de la vision, on pourra également se référer à l'ouvrage très détaillé de G-F Duportail, *Les institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006, en particulier « L'institution topologique du corps », et « L'être pour l'amour ».

et la genèse de la problématique elle-même. Les données merleau-pontyennes doivent être spéculativement élargies pour recapturer d'emblée l'ensemble de cette problématique.

Dans *Le rien et son apparence*, Richir se livre à un débat avec la lecture de Platon proposée par Heidegger dans *La doctrine de Platon sur la vérité*. Heidegger interprète l'*eidōs* platonicien que l'âme doit se mettre en état de reconnaître comme *aus-sehen*, terme que Richir choisit, dans une filiation très merleau-pontyenne, de traduire par *voyance*.<sup>45</sup> Cette voyance du réel désigne ce en quoi le réel est donné à paraître comme réel, ce en quoi réside sa visibilité. Dans le cadre platonicien, cette voyance est voyance de la vérité ; la problématique de la voyance est la problématique de la parution de l'*eidōs* à travers les apparences.

Or la question de la voyance ouvre aussitôt pour le philosophe sur celle de la *voyance de la voyance*. Il ne suffit pas en effet que le regard reçoive ou saisisse le visible : il faut aussi qu'il le saisisse *en tant* que visible, qu'il saisisse ce en quoi réside sa visibilité pour pouvoir le *fixer* comme tel. Il ne suffit pas de rencontrer la vérité, encore faut-il la reconnaître comme telle. Cette recognibilité du vrai demeure potentielle : l'âme *peut*, par l'exercice de la dialectique, se tourner vers le vrai, ou tout du moins se mettre en condition d'être ravie par lui), mais elle n'est pas absolument attachée à lui et peut aussi demeurer dans l'erreur. La difficulté est bien ici de *situer* et de *fixer* une voyance en elle-même il-localisable et il-localisée, inséparable de son appréhension, tout à la fois vision et vue.

*Avant d'en venir à une explication avec l'objet, il nous faut d'abord nous fixer, nous déterminer nous-mêmes – il nous faut saisir, tenir quelque chose qui ait pour nous le sens d'un point fixe. Notre « dans » – le monde, porté continuellement par un mouvement qui s'éloigne du monde et ramène à notre propre centre, a besoin d'un appui.*<sup>46</sup>

Platon court-circuite cet écart de la voyance et de la voyance de la voyance en fixant celle-ci dans les Idées-Formes, auxquelles l'âme participe, de façon à conserver en elle leur empreinte de façon latente. Le *Bien*, note à ce titre Frédéric Streicher, est pour Richir « l'invisible de ce visible sublimé qu'est la voyance<sup>47</sup> » c'est-à-dire *l'institution de la voyance de la voyance*.

L'aporie platonicienne peut se ramener à une aporie phénoménologique. La question de l'extériorité et de la fixation de son sens peut être appréhendée à partir de la question phénoménologique de la vision.<sup>48</sup> En d'autres termes, l'utilisation du champ lexical de la vue n'est pas purement métaphorique et se légitime par le rôle phénoménologique spécifique de la vue dans les processus de la phénoménalisation.

<sup>45</sup> Plutôt que, comme choisit de le faire André Préau, par *évidence* ou Fédier par *visage*, cf. F. Streicher, *op.cit.*, p. 36.

<sup>46</sup> M. Richir, *ARC*, *op.cit.*, p. 49.

<sup>47</sup> F. Streicher, *op.cit.*, p. 38.

<sup>48</sup> Il faut distinguer nettement, chez Richir la vision du regard. Le regard relève de la « *phantasia perceptive* » et est toujours regard d'un regard, rencontre d'une altérité. La vision de son côté est « perception » de quelque chose ; elle évolue dans un espace vide, non dans un espace habité.

Il faut considérer que la vision ne se voit pas elle-même, mais qu'elle est habitée d'une tension à la fixation. La vision est le lieu d'un double mouvement : l'œil ouvre la parution du paraître, mais est en même temps capturé par sa voyance qui le fait paraître *depuis son lieu propre*, comme sortie de soi du paraître qui se tourne vers l'œil. L'œil *cherche à se voir dans le voir*, mais le voir ne cesse de s'échapper. Il est par principe non-localisé, diffracté, pulvérisé, car il n'est que l'ouverture ou le déploiement de l'espace d'un entre,<sup>49</sup> qui ne peut être compris qu'une fois ses pôles institués.

La vision est ainsi habitée d'une réversibilité spécifique. Ce narcissisme

(...) mêle indissolublement dans toute vision le visible et l'invisible de la voyance (dans les termes de la philosophie : l'être de ce qui est et le non-être de ce qui n'est pas) en un échange perpétuel entre la voyance comme luminescence visible et la voyance comme source invisible de la lumière.<sup>50</sup>

L'hésitation est originaire entre la tendance de la vision à se concrétiser et à s'incarner et sa pulvérisation en lumière intelligible.<sup>51</sup>

### c. *Espace, ontologie, cosmologie* (Au-delà du renversement copernicien)

Cette structure spécifique de la vision est également intéressante pour appréhender les apories de la pensée ontologico-cosmologique classique. Dans *Au-delà du renversement copernicien*, Richir interroge le concept de monde, dans la double perspective de son apparition et de son auto-stance. Ce concept est incompréhensible sans un double mouvement qui permette à la fois de le saisir comme l'absolu qu'il est en soi et du point de vue fini à partir duquel il se dévoile. La question de l'espace est alors le lieu même de cette dualité de concrétion et d'évanouissement. Poser la question de l'espace, c'est nécessairement affronter l'ambiguïté d'un espace à la fois absolu, se donnant comme tel à partir de lui-même, et perspectif, c'est-à-dire se donnant comme et à partir d'un ici, d'une situation. Trois modes d'articulations peuvent alors être envisagés.

<sup>49</sup> Richir le répète dans ses derniers ouvrages : « Concrètement cette illocalisation signifie que le voir (et l'imaginer) s'oublie dans un vu (et un imaginé) qui les capte et les fixe, mais qui est *a priori* et pour lui-même n'importe où, sans donc que le vu (et l'imaginé) en soi ne situent ou ne se situent comme tels, autrement que relativement à soi », *FPTE, op.cit.*, p. 283.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 42. Cf. aussi *Au-delà du renversement copernicien, op.cit.*, p. 2 : « (...) comment le voyant sait-il que cette vue unilatérale qu'il prend dans l'actualité vivante de son *cogito* est vue de cette chose ? ». Comment peut-il y avoir à la fois horizontalité et absoluité au sein d'un seul et même espace ?

<sup>51</sup> Sans nous y attarder, on pourra souligner la parenté de cette conception avec l'analyse que Lacan propose de la vision, et de la façon dont celle-ci est habitée par la *pulsion scopique*. Ainsi, « (...) ce qu'il cherche à voir, (...) c'est l'objet en tant qu'absence. », écrit Lacan dans le *Séminaire, XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1990, p. 161 (cité par B. Baas, *De la chose à l'objet, op.cit.*, p. 75).

1. Si l'absolu est pensé comme absolument extérieur au monde, alors sa relation au monde doit être médiée, et l'espace est le nom de cette médiation. L'espace est alors « *sensorium dei* » avant d'être espace physique, en ce qu'il est le chiffre même de l'absolu dans le monde. En d'autres termes, l'espace-temps mondain doit être redoublé par un espace-temps métaphysique : le point physique doit être dédoublé en point métaphysique pensé par Dieu dont le point physique n'est en quelque sorte que l'image.<sup>52</sup> Cette conception fait du monde une pensée rationnelle de Dieu : elle aplatit la spatialité vécue sur l'espace isotrope des sciences physiques, lui-même hypostasié en espace métaphysique. Le monde des apparences, auquel on ne peut plus penser aucune consistance métaphysique, y est incompréhensible. En cette acception, il n'y a « (...) pas de monde sensible en soi (...) »<sup>53</sup>, pas de monde se tenant de soi-même mais seulement un monde idéal.
2. A l'opposé, on peut soutenir qu'il n'y a pas de coupure absolue entre le plan de l'absolu et le plan du monde qui prend sa source en lui. La disjonction entre les deux plans n'est alors qu'apparente ; elle n'est que le fait d'une disjonction entre une *voyance finie* et une *voyance infinie*. Elle n'est qu'un effet de l'infirmité du mode de voyance dans lequel nous nous mouvons. Cette seconde option peut encore être déclinée selon deux figures.
  - (a) L'absolu peut être égalé au monde, et celui-ci pensé comme étant lui-même en auto-survol, comme *voyance de lui-même*, c'est-à-dire comme substance absolue en auto-affection. Il n'y a plus dès lors que la matière, car le monde s'auto-affecte et se tient de lui-même. Mais on ne comprend plus, dans un tel monde spinoziste, le sens de la singularité du point de vue fini, de la voyance imparfaite qui ne peut que se déposséder d'elle-même pour tenter de retrouver la voyance divine, sans que le statut de ce qui lui apparaît à elle soit éclairci. L'espace étant un absolu, la singularité en son sein n'est une nouvelle fois qu'illusion, ou doit elle-même être comprise comme expression de cet absolu.<sup>54</sup> C'est la dimension même de point de vue de la voyance finie qu'il faut interroger. Dans la connexion nécessaire de la structure ontologique du monde à son apparition, le caractère évanescent, parfois trompeur du sensible est problématique. Comment peut-il y avoir voyance finie dans un tel monde ?
  - (b) Dans un geste plus *cartésien*, l'absolu peut-être disjoint du monde sans que cette disjonction n'implique entre les deux un abîme. L'aperception n'est alors rien d'autre que le « bond » constant par lequel la voyance finie s'élève à l'infini, par lequel la voyance s'effectuant, accède à l'infini à travers le fini qu'elle appréhende d'abord. La voyance est acte instantané d'abolition de sa

<sup>52</sup> C'est la théorie leibnizienne de l'espace comme ordre des co-existants, en lequel la distinction spatiale est considérée comme distinction ontologique. Le principe des indiscernables en est l'expression : si la définition de deux objets est tout à fait identique, alors ces deux objets sont identiques, la spatialité d'un objet se réduisant à l'ensemble des relations dans lesquelles il est pris.

<sup>53</sup> M. Richir, *Au-delà du renversement copernicien*, op.cit., p. 11.

<sup>54</sup> Expression en son être singulier même.

propre situation. S'élevant à son objet, elle s'efface en lui pour le faire paraître comme s'il était donné de nulle-part. Mais cette abolition n'est toujours que partielle et l'absolu n'est jamais que la périphérie de la voyance, que l'horizon de sa propre abolition, structurellement inclus dans l'acte de visée, mais que son effectuation ne fait que reculer.

*Ainsi, la périphérie est le point de survol absolu, indéfiniment reculable pour le voyant fini, d'où la chose serait enfin visible en totalité, sans que l'une de ses faces en cache l'autre ; donc le point de survol d'où l'espace-temps est vu en totalité sans qu'aucune ombre ou opacité sensible-matérielle s'interpose en lui.*<sup>55</sup>

Cette position correspond à l'ontologie d'un cartésianisme en acte. Le savoir absolu comme auto-donation de son objet dans sa pleine indépendance y apparaît comme un horizon posé par la science et poursuivi par elle, mais qui n'est posable qu'en vis-à-vis d'une insuffisance actuelle et toujours surmontée. Les difficultés ontologiques de cette position, qui ne peut jamais être accomplie parce que l'effectuation de la voyance comme voyance infinie présuppose toujours sa limitation, se transforment en richesses lorsque ses caractéristiques sont reprises en une phénoménologie. Si, dans le passage cité, c'est explicitement la théorie husserlienne de la perception par esquisses que Richir a en vue, celui-ci entend précisément en montrer les insuffisances. Comprendre la façon dont l'horizon de pleine indépendance de la chose est inscrit au sein des esquisses qui la présentent nécessite une reprise en profondeur de la phénoménologie de l'espace.

### § 3. La reprise de l'aporie husserlienne

#### a. Spatialisation, temporalisation, spatialisation dans la temporalisation

La thématique de la spatialité n'est pas seulement une question de métaphysique. Elle est au contraire la plus concrète des questions phénoménologiques et peut être rencontrée par le phénoménologue au cœur de la question du temps. Ainsi,

*(...) il faut concevoir la « spatialisation » du schématisme phénoménologique comme lui étant intrinsèque. Dans le schématisme-de-langage, la « spatialisation » (le terme, pris à la lettre, est impropre) est tout d'abord celle de l'écartement dynamique originaire des rétentions et des protentions de la phase de présence, la fissure interne des amorces de sens qui donne lieu aux proto-rétentions/proto-protentions en tant qu'elles peuvent devenir protentions et rétentions dans le sens se faisant.*<sup>56</sup>

La phénoménologie du temps apparaît comme incomplète sans une phénoménologie de l'espace qui explicite les processus qui œuvrent au cœur de la temporalité et en soutiennent la temporalisation. Il s'agit de saisir « (...) les lieux d'inscription

<sup>55</sup> M. Richir, *Au-delà du renversement copernicien*, op.cit., p. 12.

<sup>56</sup> M. Richir, *FTPE*, op.cit. p. 185.



de la « spatialisation » dans la temporalisation, temporalisation au reste aussi bien en présence qu'en présent.<sup>57</sup> ».

Une telle inscription suppose davantage qu'une simple intrication. La temporalisation suppose toujours déjà d'une manière ou d'une autre l'écart, la stabilisation de cet écart dans une extension remplissante et l'institution de l'extériorité perceptive par laquelle advient la temporalisation en présent. D'un point de vue transcendantal, la genèse de la temporalité n'a pas de sens si on ne décrit pas la constitution de la différence comme extension et comme concrétude, à partir de laquelle seulement l'écart schématique peut être compris en termes temporels.

*(...) le toujours déjà y est la trace du passé transcendantal schématique et le toujours encore l'est du futur schématique, lesquels, dans leur irréductible écart, sont les témoins d'une proto-« spatialisation » schématique encore plus archaïque, dans l'écart de laquelle est « appelée » l'affectivité proto-ontologique comme aspiration infinie.*<sup>58</sup>

## b. Les hésitations de l'espace. *Leib* et *Leibkörper*

L'aporie de la localisation du voir est ainsi reprise par Richir en termes phénoménologiques. Toute pensée conséquente de la corporéité nous met devant

*(...) cette très étrange situation en vertu de laquelle, précisément, la limite immobile du lieu n'est pas a priori situable, ou en vertu de laquelle le Leib est tout aussi bien le monde comme lieu, alors même qu'il ne peut s'ouvrir comme tel que depuis la dualité ou même la pluralité originaires des lieux, donc des mondes comme ici absolus.*<sup>59</sup>

La dualité du *Leib* et du *Körper* ouvre sur l'ambiguïté de la question du lieu en général. L'origine de l'aporie cosmologique apparaît phénoménologique. D'une part, c'est à partir de ma position effective dans le monde que j'accède aux systèmes de lieux en général. D'autre part, je ne suis pas le support du lieu auquel mon *Leib* m'ouvre. Je m'appréhende comme perceptivement limité et assigné à une certaine portion d'un espace que je ne perçois pas effectivement, au sein duquel seul prend sens la localité de ce que je perçois.<sup>60</sup>

Le *Leib* est localisation, ou plutôt localisabilité, mais localisabilité différant de l'ensemble des lieux tels qu'ils s'ouvrent explicitement à travers lui, dans leur

<sup>57</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 189.

<sup>58</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 186. L'aspiration infinie est ce qui donne prégnance affective à cet écart à soi du schématisme, c'est-à-dire qui fait qu'il y a aspiration vers ce qui s'y forme, de sorte que la face d'ombre du schématisme est investie d'un poids.

<sup>59</sup> M. Richir, *FPTE, op.cit.*, p. 285. Richir continue : « Tel est le paradoxe, non tant de la monadologie transcendantale qui suppose l'idéal transcendantal (Leibniz, Husserl), que de la coexistence ou de l'interfactivité transcendantales, où les lieux (les ici absolus) ne sont pas « parties » d'un lieu englobant qui serait celui du monde, mais où chaque lieu, chaque ici absolu, est un monde – sans qu'il n'y ait de l'un à l'autre compossibilité puisque leur relation est toujours déjà plus « forte » que la possibilité, puisqu'elle est celle de la coexistence, où aucun lieu n'est exclusif de l'autre, tout du moins *a priori* (...) », *FPTE*, p. 285.

<sup>60</sup> D'où l'on voit qu'à glisser des champs spatiaux concrets aux conditions de possibilités dernières de leur spatialité, Husserl est bien obligé de prendre en compte l'énigme métaphysique de ce qui fait la localité du lieu en tant que telle.

articulation réciproque. Entre *Leib* et *Leibkörper*, intervient une insituable différence de point de vue. Du point de vue du *Leibkörper*, le monde est ouvert dans sa structure d'horizons que je peux développer à l'infini. Du point de vue du *Leib*, il est au contraire tel qu'en lui-même, tel qu'il m'accueille, tel que c'est en son sein, à partir de lui, et de lui que je nais et me reçois. Le corps est ainsi pris dans les hésitations de l'espace, indissociable de la spatialisation.<sup>61</sup>

La grande énigme phénoménologique est cependant que *Leib* et *Leibkörper* sont toujours articulés l'un à l'autre – articulés, justement, dans cet écart. Comment saisir, du point de vue phénoménologique l'inscription de la pluralité des mondes dans le monde ? Comment saisir la dualité de ce qui m'est visible et se déploie à partir de mon *Leib* comme ici absolu, et de ce qui m'apparaît comme extériorité absolue ?

### c. *Chôra*, *topos*, espace physique

Richir distingue dans sa description la question aristotélicienne du lieu, qu'il relie au *Leib*, de la question platonicienne de la *chôra*<sup>62</sup> qu'il relie à la *Leiblichkeit* et situe à un registre architectonique plus archaïque.

La problématique de la *chôra*<sup>63</sup> est reprise comme question de la « matrice ou du giron transcendantal » du lieu, c'est-à-dire, pour lui, de la *Leiblichkeit*. Celle-ci n'est ainsi ni spatiale, ni même « proto-spatiale », mais *porteuse de spatialité*, ou encore, matrice de spatialité, et à ce titre, est particulièrement ardue à définir (Richir comme Platon ne peut procéder que par analogies et métaphores). La *Leiblichkeit* est réceptacle, mais réceptacle sans forme ni consistance, et qui ne retient rien. Contrairement à Platon, Richir ne fait pas de cette *chôra* un originaire absolu.<sup>64</sup> La *Leiblichkeit* doit

<sup>61</sup> *Epockhe*, *op.cit.*, p. 161

<sup>62</sup> Platon, « Quelle propriété faut-il supposer qu'elle présente naturellement ? La propriété que voici essentiellement : de tout ce qui est soumis à la génération elle est le réceptacle, et, pour employer une image, la nourrice ». *Timée* 49 a, trad. Luc Brisson, p. 147. Et plus loin : « Par ailleurs, il y a une troisième espèce, un genre (...) qui est toujours, celui du « matériau » qui n'admet pas la destruction, qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtarde qui ne s'appuie pas sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire. Dès là que vers lui nous dirigeons notre attention, nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel », *Timée* 52 b, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1999, p. 153.

<sup>63</sup> « Traduite habituellement par « contrée », « aire » ou espace, *chôra* (...) est appelée « le réceptacle – pour ainsi dire, la nourrice – de tout devenir ». *Chôra* est l'ultime « dedans » (en *hō*) pour les êtres modifiables et changeants ; elle est leur « siège » (*hedra*) : « par nature elle est là comme matrice (*ekmageion*) pour toute chose » (50 c). *Chôra* a un caractère spatial de deux façons : d'abord, elle procure du « champ » c'est-à-dire un espace à occuper pour ce qui devient ; ensuite, elle est constitutivement homogène ou neutre : « ce qui doit recevoir en soi-même tous les attributs doit être lui-même libre de tout caractère propre » (50 e). », S. Casey E, « Espaces lisses et lieux bruts. L'histoire cachée du lieu », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2001/4, n°32, p. 465–481.

<sup>64</sup> Si la *chôra* est elle-même le fruit d'une genèse, il faudra redescendre plus loin en amont encore, au niveau de ce que Richir appelle « l'élément fondamental », qui est en quelque sorte le socle et le

être décrite comme le fruit d'une genèse. Elle n'est pas non plus source de ce à quoi elle ouvre un espace. La dualité platonicienne de la *chôra* et des éléments est reprise comme dualité de la *Leiblichkeit* et de ce que Richir appelle l'*élément fondamental*.<sup>65</sup>

Si on peut assimiler la problématique de la *Leiblichkeit* à celle de la *chôra*, on peut assimiler la question du *Leib* à celle du *topos*, chez Aristote. Le lieu se distingue en effet de ce qui vient l'occuper, il est « la première limite immobile de l'enveloppe<sup>66</sup> ». Il faut ainsi distinguer le *Leib* qui, comme lieu, n'est pas dans l'espace, du *Leibkörper*, en tant que tout (*holon*) « *körperlich* » (dont la *Körperlichkeit* est physique), qui, lui, occupe bel et bien une partie du lieu. La dualité qui semblait aporétique dans la phénoménologie husserlienne, s'éclaircit ainsi à partir de la prise en compte de la dimension de la *chôra* (de la *Leiblichkeit*), architectoniquement plus archaïque que celle du *topos*, permettant de saisir le statut de l'écart entre *Leib* et *Leibkörper* et de décrire leur genèse entrelacée.

L'espace physique (et métaphysique) se caractérise de son côté par une illocalisation de la spatialité paraissant homogène et isotrope. Celle-ci *paraît* du coup sans origine, et déconnectée du point de vue fini à travers lequel elle se donne toujours.

*Univers spatial en tant que, par ses points auto-coïncidants, l'espace est divisible en parties mutuellement extérieures, ou en tant que, dans la même mesure, le là-bas qui n'était, dans l'« espace transitionnel », que le signe de l'altérité, devient un là-bas externe, à savoir à distance en principe mesurable (quantitative) de l'ici – ce qui définit la distance par rapport à l'ici étant d'abord, à ce registre, l'extrémité de l'intervalle, à savoir le point (ou selon les dimensions de l'espace, la ligne ou la surface, ces points (ici et là-bas) pouvant a priori être aussi proches ou lointains que l'on veut.*<sup>67</sup>

Pour Richir, cet espace physico-métaphysique (proche de l'espace de la physique newtonienne et galiléenne) correspond précisément à l'espace dans lequel semble se donner l'objet perceptif. Nous reviendrons sur cette question dans notre VI, C, §2.

## C. La reprise richirienne de l'énigme de la genèse de l'espace

La description génétique que propose Richir est proche de la description donnée par Husserl, même si elle donne aux étapes dégagées un statut différent.<sup>68</sup> La différence essentielle des deux perspectives réside dans la dimension spéculative de l'analyse richirienne qui ne cesse de réfléchir au statut des concepts et instances mobilisés.

---

support indériverable sur lequel finit par buter toute réduction, même si, précisément, on en peut rien en dire (et surtout, on ne peut lui penser aucune propriété), mais on ne peut, à la limite absolue du concevable, qu'en penser la nécessité architectonique et l'articulation avec les strates qui en dérivent.

<sup>65</sup> Cf. notre VI, C pour une explication de ce concept.

<sup>66</sup> Aristote, *Physique*, 212 a, trad. Annick Steven, Préface de Lambros Couloubaritsis, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2002.

<sup>67</sup> M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 363.

<sup>68</sup> Cf. chez Husserl les manuscrits *D12*, I, p. 28, cités par J-L Petit, « La constitution par le mouvement », *Naturaliser la phénoménologie*, p. 288. Cf. aussi le détail des descriptions de Husserl évoqué

Richir mobilise également les résultats de la psychanalyse auxquels il donne un statut phénoménologique. C'est à travers les descriptions (ou constructions) consacrées à l'espace qu'il est amené à introduire certains des éléments les plus novateurs de sa phénoménologie, comme les concepts d'*élément fondamental* et d'*élément de l'intelligible* que nous définirons.

## § 1. La Chôra, le Leib et le Leibkörper

### a. La genèse de la chôra dans le déphasage de la *phantasia*-affectio

Dans *Phantasia, imagination, affectivité*, Richir déplace la problématique husserlienne des kinesthèses et, à travers celle-ci, la question du *primordial* qu'il entend repenser. Le *Leib* primordial, écrit-il alors (amorce de ce qui dans les *Fragments*, sera appelé le « giron transcendantal ») est d'emblée travaillé de directions formatrices d'une « matrice transcendantale » de spatialisation. Ainsi :

*Le paradoxe de ce « ressentir » (...) fait d'une congruence originaire des « impressions » de la Leibhaftigkeit et des phantasiai de la Leiblichkeit, est que, selon Husserl, il constitue une sorte de hylè ressentie (empfinden), mais non pas sensible (sinnlich), et qui est la hylè du Leib primordial lui-même.<sup>69</sup>*

Pour Richir, les kinesthèses ne relèvent qu'indirectement de la sensation : primordialement, elles relèvent de la *modulation de l'affectivité*, d'une dimension qui n'est à proprement parler ni motrice ni sensitive. Les kinesthèses sont en quelque sorte transcendantalisées et réinterprétées sous la forme plus générique du « sentiment » de transformation. En effet, « (...) le *Leib* ne change qu'en ressentant de l'intérieur ses propres « transformations », et qui ne « (...) quittent pas un certain équilibre homéostatique qui est pour nous celui de la poussée ou de l'élan<sup>70</sup> »

Cette problématique de la modulation de l'affectivité, à travers laquelle est déplacée la question husserlienne des kinesthèses, est précisée dans les *Fragments*. Richir y caractérise la *Leiblichkeit* comme une *condensation d'affectivité traversée*

---

par Petit, p. 287–288. Husserl, tout autant que Richir, souligne l'importance de la succion du nouveau-né, de la pulsion de boire éveillée par l'odeur du sein maternel, de la satisfaction par le contact des lèvres au sein et du circuit que ces affects engendrent. Remarquons que les étapes que décrira Richir sont proches de celles que relève J-L Petit dans sa présentation de la théorie husserlienne, p. 287 : « A un premier niveau, simple alternance de l'intention vide du désir et de son remplissement dans le plaisir. Puis, ces phases alternées forment une chaîne fermée d'intentions-remplissements, qui peut à son tour être visée comme but d'une intention moins rivée à l'immédiat. De là, la satisfaction peut être encore retardée, de sorte que le désir, se métamorphosant en « préoccupation », s'étend à toute une vie d'homme, voire au-delà, comme ouverture indéfinie d'un projet, dont la pulsion instinctive apparaît comme précurseur ».

<sup>69</sup> M. Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 272–273.

<sup>70</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 273.

*de tensions et de détente kinesthétiques*. Ces condensations sont qualifiées de *giron transcendantal*, de réceptacle (*hypodochè*), de nourrice (*tithénè*), qu'on peut se représenter comme une « caverne sans dehors ». Pour en décrire (ou en construire) la genèse phénoménologique, il faut revenir au flux des *phantasias*-affections habitées par des *phantasias* perceptives qui se perçoivent les unes les autres. Ce glissement est lui-même susceptible d'un *déphasage* par des variations de rythmes qui suscitent peu à peu la concrétion de la *chôra*.

La description de Richir mêle les considérations transcendantales et les exemples empiriques : la genèse, bien que transcendantale, est interprétée à partir de processus concrets, en référence à la psychanalyse de Winnicott. Il faut envisager la relation de la mère à son nourrisson comme un *rythme* fait de correspondances et de différences entre tendances affectives (la faim et la nutrition, en particulier) qui finit par différencier deux pôles encore indéterminés au sein *du tout concret* que forme l'ensemble mère-nourrisson comme giron transcendantal. Ainsi

*Là s'élabore un rapport où l'écart (le déphasage) entre la phantasia-affection (« perceptive » ou « à vide ») et le rassasiement n'ouvre plus sur le gouffre de l'effondrement traumatique (...) mais, par sa transmutation en diastasis (l'une des origines de l'humanité), sur une aire transitionnelle où de l'altérité (qui n'est pas de l'extériorité), infigurable ou très vaguement figurée, surgit et survit à sa destruction, constitue un support indifférencié mais stable (ou relativement stable) au vivre.<sup>71</sup>*

De la sorte s'ouvre un espace que Richir, reprenant Winnicott, caractérise comme espace transitionnel.

Le sein (ici, un « sein transcendantal ») survit à sa destruction dans la nutrition parce qu'il ne lui est pas exactement contemporain. Il condense dans le flot des *phantasiai*-affections la forme d'une permanence, le proto-espace habité d'une altérité<sup>72</sup> : « (...) le sein peut n'être plus lié intrinsèquement à la faim, il peut pour ainsi dire venir à manquer, à se détacher pour « lui-même », ou à se diviser.<sup>73</sup> » De cette façon, « (...) dire que les déphasages, en eux-mêmes contingents, peuvent se convertir en échanges, c'est dire que des écarts en eux-mêmes sans autre signification que l'angoisse ou l'insatisfaction se muent en distensions (*diastaseis*) rythmiques où s'amorce, à tout le moins, du schématisme phénoménologique de langage (...)»<sup>74</sup>. L'affectivité est ouverte sur sa transitionnalité, la *phantasia*-affection peut devenir *phantasia* perceptive.

<sup>71</sup> M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 281.

<sup>72</sup> C'est le regard de la mère qui, selon Richir, identifie celle-ci à un « ici absolu » qui regarde l'autre « ici absolu » qu'est le nourrisson. Dans *l'interfactivité transcendantale* (selon Richir, l'intersubjectivité est la reprise intentionnelle de l'interfactivité, qui signifie qu'originellement, ce sont bien des affects et des sentiments qui s'échangent avec le regard, la voix, etc., et non une intropathie abstraite qui y opère déjà) quelque chose du regard s'échange en effet déjà.

<sup>73</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 280.

<sup>74</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 281.

## b. L'échange des regards

Le nourrisson forme avec la mère, dans une sorte de « pré-appariement<sup>75</sup> » ou de « proto-appariement », le *giron transcendantal* qu'il faut considérer comme *tout concret*. Il faut dès lors comprendre comment une véritable individuation peut avoir lieu au sein de la « transitionnalité affective » qui s'ouvre de l'un à l'autre, c'est-à-dire comprendre la mutation à l'issue de laquelle la relation de l'enfant à la mère devient relation de deux « ici absolus » se situant l'un relativement à l'autre.

Cette transposition met en jeu les *phantasiai* perceptives au sein desquelles la rythmique déphasée ouvrant la *chôra* se mue en *relation affectivement orientée*. La rythmique des affects de faim et de rassasiement peut ainsi se muer en perception, en *phantasia*, d'une altérité. La succession des affects de faim et de rassasiement sera alors « ressentie » comme l'effet de la *sollicitude* d'un autrui dans ce que Richir décrit comme la *structure originaire du regard*.<sup>76</sup> Le nourrisson « perçoit » certaines *phantasiai* comme le « regard » (la forme de l'attention, de la sollicitude) porté sur lui par ce qui est du coup transposé en altérité.

Or, ce qui est pris en vue dans le regard est double.

1. D'une part, le regard prend en vue un *autre regard* ainsi constitué comme l'ici absolu d'un *Leib* (d'un lieu au sens d'Aristote). Ce lieu n'a pas d'extension en tant que tel et se réduit à ce que Richir qualifie de « point métaphysique ».
2. D'autre part, comme chez Husserl, cette co-constitution des *Leiber* dans l'échange des regards s'accompagne nécessairement de la *fixation du regard*, c'est-à-dire de son ancrage au sein d'aperceptions stabilisées. Il n'y a pas de *Leib* « autre » sans *Leibkörper* – le *Leib* de la mère, qui n'est qu'une structure, n'est ainsi pas pris en vue en tant que tel mais *constitué à travers son image*, « en effigie » écrit Richir, donc, comme *Leibkörper*, dans la mesure où, comme l'écrit A. Schnell, « (...) l'altérité du *Leib* maternel tient précisément au fait qu'il paraisse aussi comme un tel *Leibkörper*.<sup>77</sup> »

## c. Localisation et illocalisation

Cette co-originarité du *Leib* et de sa fixation en *Leibkörper* mobilise une autre strate de phénomènes sensibles. Comme Husserl, Richir s'intéresse aux *Empfindnisse*<sup>78</sup> qu'il décrit comme ce qui permet de concrétiser un « lieu du *Leib* » sans encore « donner lieu » à une extension spatiale. Les *Empfindnisse* correspondent « (...) à

<sup>75</sup> Terme qu'Alexander Schnell forge à partir de l'« appariement (*Paarung*) » husserlien. Cf. *Le sens se faisant*, op.cit.

<sup>76</sup> Cf. M. Richir, « Autrui, c'est-à-dire le premier autrui, et qui est la mère, laquelle est humaine, c'est-à-dire *ici absolu* pour elle-même et pour son nourrisson, l'assignant lui, qui vient à y naître comme proprement humain, comme *autre ici absolu* « percevant » en *phantasia*, dans le jeu, l'ici absolu de la mère », *FPTE*, op.cit., p. 269.

<sup>77</sup> A. Schell, *Le sens se faisant*, op.cit., p. 126.

<sup>78</sup> E. Husserl, *Idées II*, op.cit., § 36–39.

une propagation ou à une expansion, à une diffusion, non seulement à la surface (pour nous) de la peau, mais au-dedans (pour Husserl, par exemple du doigt touchant, et ici, au dedans de la bouche et plus loin).<sup>79</sup> » Ils sont coextensifs d'une « proto-localisation », par laquelle le *Leib* lui-même « se ressent », de sorte que tout se passe

(...) comme si la *chôra* (non spatiale, répétons-le) s'enroulait sur elle-même par places en ces « lieux » étranges qui sont « lieux du Leib », et qui ne seront unifiés en un Leib que par institution du *Leibkörper* comme enveloppe (ou surface fermée) de ces lieux (...).<sup>80</sup>

Ici, Richir insiste en particulier sur les *Empfindnisse* de la bouche. C'est par eux que l'espace transitionnel encore vide et amorphe de la *chôra* peut se condenser et s'ouvrir différenciellement, dans les termes de Winnicott, qu'il peut devenir effectivement un « espace de jeu »<sup>81</sup> : ainsi, la succion du doigt (ou ultérieurement, d'un objet quelconque) peut « prendre la place » de la succion du sein. En eux s'amorce alors le processus transitionnel qui différencie et « humanise » l'altérité encore vide du giron transcendantal.

La concrétion de la *chôra* à travers les *Empfindnisse* s'accompagne d'un mouvement contraire. Comme le notait déjà Husserl, il est en effet des formes d'appréhensions sensibles sans *Empfindnisse*, en particulier la *vision*. En effet, la vision n'est *a priori* ni localisée, ni même proto-localisée, n'est ancrée dans aucun lieu.<sup>82</sup> Elle « divague » et tend toujours à se laisser absorber dans le vu, de sorte qu'elle menace toujours de dissoudre (d'*atmosphériser*) le *Leib* en lui faisant perdre tout ancrage.

Deux tendances traversent primitivement la *chôra*. L'une d'elle, portée par les *Empfindnisse*, pousse à l'incarnation et se manifeste, à travers les résistances de la sensibilité, par la genèse, au sein de la *chôra*, de « sièges » pour l'affectivité, en d'autres termes, de *Leiber*. La seconde, à travers ce que Richir appelle *le voir*, la menace au contraire de dissolution. Le voir ne touche en effet qu'en écart, qu'en tant que pure non-coïncidence avec soi-même, qu'en tant qu'il ne cesse de s'échapper lui-même. Il *court-circuite* la *chôra* et ses sièges pour se déployer directement dans

<sup>79</sup> M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 276.

<sup>80</sup> M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 276.

<sup>81</sup> De façon plus générale, Richir, à la suite de la psychanalyse, accorde une attention soutenue à ce qu'on peut décrire comme les « fissures » du corps, c'est-à-dire les lieux où la chair « entre en contact avec elle-même », où autrement dit elle « s'échange le toucher avec elle-même » et s'ouvre à l'énigme de sa propre singularité. Cf. Merleau-Ponty, dans le *Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, note du 16 novembre 1960, p. 317, « Réversibilité : le doigt de gant qui se retourne. Il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit des deux côtés. Il suffit que d'un côté je voie l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un par l'autre. (...) Le chiasme est cela : la réversibilité ». La bouche fait partie des fissures qui sont les « points d'origine quasi-transcendants » des pulsions (orale, anale, invocante, et scopique, etc.) ; en topologie lacanienne, ils sont le lieu où se transpose la réversibilité merleau-pontyenne, le lieu de la réversibilité fantasmatique des pulsions (voir/être vu, dévorer/être dévoré, etc.). D'où peut-être aussi l'investissement pulsionnel de ces « lieux du corps » ou le corps « touche à sa propre singularité », à ce qui en lui est sans fond, au noyau toujours insistant, mais jamais assignable, de son propre sentir.

<sup>82</sup> Cette différence fondamentale de la vue et du « toucher » est aussi soulignée par Derrida dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, (p. 226 et suivantes). Derrida entend dans ce texte déconstruire la co-appartenance métaphysique de la vue et du toucher, et leur intrication. Richir ne fait pas autre chose.

l'étendue, et ainsi troue la *chôra* et y introduit la forme primitive de l'extériorité. Cette dissociation formelle de deux tendances rend possible le découplage conceptuel et transcendantal qui permet d'introduire le terme d'*élément fondamental*.

Contrainte transcendantale-pure, point de position du *métaphysique*, l'élément fondamental est un des points les plus mystérieux de la phénoménologie richirienne. En effet, *le schématisme n'est pas schématisme de rien*, ne suscite pas la réalité de ce qu'il forme. Quelque chose est hors de lui au sein de quoi s'effectue son travail de formation. Richir se montre très réticent à développer plus avant ce qu'il considère davantage comme une « nécessité systématique » que comme un élément effectivement accessible à l'analyse.

Ajoutons que Richir introduit la question de l'élément fondamental en méditant sur l'élément dans lequel s'effectue le voir.<sup>83</sup> Le voir n'a aucun ancrage, aucun contenu propre, aucune *Empfindnisse*, mais n'est pour autant pas rien. Il n'implique aucune concrétion schématique : son élément est l'élément du schématisme dans sa forme la plus pure. Celle-ci peut être décrite comme la forme la plus primitive de la *hylé*, mais en tant que celle-ci n'a encore ni forme, ni contenu, qu'elle n'est que volatilité et mobilité, qu'elle est pure *translucidité*.

## § 2. La distension et l'extériorité

### a. L'institution de l'extériorité

Il faut à présent de décrire les processus par lesquels *l'espace s'institue dans son extériorité*, comme un *dehors* déterminé par un triple caractère métaphysique, mathématique et physique. Cette transposition n'a de sens que comme institution, comme « *doxa* ». <sup>84</sup>

*Tout le problème phénoménologique posé par là est de comprendre comment s'effectue le passage de la non coïncidence (de l'écart comme rien d'espace et de temps) à la coïncidence (qui peut faire celle du point métaphysique, puis de l'espace et de l'instant) – étant entendu que le plus archaïque, en termes de phénoménologie, correspond à la non coïncidence. Quel peut être, à l'intérieur de ce passage, le rôle de la chôra ou de la Leiblichkeit ?* <sup>85</sup>

Cette *doxa* est aussi bien institution de la coïncidence des affects avec eux-mêmes, donc de la sensation comme *Empfindung*, qui aboutit à leur spatialisation

<sup>83</sup> Notons encore une fois qu'il faut nettement distinguer vision et regard, et, à travers eux, extériorité et altérité. La concrétion du regard s'accompagne d'un phénomène contraire : le ralentissement engendré par la *chôra* au sein du schématisme rend sa mobilité sensible dans la *dissociation* du voir et du regard.

<sup>84</sup> M. Richir, « Là où la *doxa* joue son rôle de transposition, il doit aller de soi que les ici archaïques de la *Leiblichkeit* se transposent aussi en lieux spatiaux mutuellement externes, donc que l'on passe de l'interfactivité transcendantale à l'intersubjectivité transcendantale, des *Leiber* primordiaux aux *Leibkörper*. (...) L'espace comme « système » de lieux ou comme localisation externe doit donc être coextensif de l'institution du *Leibkörper* » *FTPE*, *op.cit.*, p. 273.

<sup>85</sup> M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 330.



comme affects corporels. En effet, « (...) la définition du réel a quelque chose à voir avec la coïncidence à soi.<sup>86</sup> » Avant de s'ancrer dans un *Körper* et de devenir *Leibkörper*, explique Richir, le *Leib* n'est pas encore un « lieu » mais n'est qu'un *siège* pour l'affectivité. Il faut introduire la médiation de trois transpositions architectoniques pour comprendre l'institution de l'espace physique comme espace de l'extériorité : celle du *point métaphysique*, c'est-à-dire la monade leibnizienne, celle du *point mathématique*, à partir de laquelle on peut envisager la description mathématique de l'espace, et celle du *point physique*.

Ces transpositions surviennent à l'issue d'un processus de tension et de résistance entre l'affectivité et le *Leib*, que Richir réfère à dualité biranienne de l'effort et de la résistance.<sup>87</sup> Cet effort est modulation d'une poussée affective à travers le *Leib*, que l'inertie de ce *Leib* divise, pluralise, extériorise. La résistance que le *Leib* oppose à l'affectivité engendre en celle-ci un effet de ségrégation des affects par rapport aux affections, conduisant à l'extériorisation d'une partie d'entre eux. Il faut ainsi concevoir « (...) l'application de la dualité une de cette *Leibhaftigkeit/Leiblichkeit* à tel ou tel affect qui, pour ainsi dire, extériorise celui-ci en le concrétisant en sensation, laquelle est de la sorte sensation d'un dehors, ou plutôt, en toute rigueur, sensation coextensive d'un dehors.<sup>88</sup> » Il faut décrire deux processus concomitants qui « clignent » l'un avec l'autre pour rendre compte de l'institution de l'extériorité spatiale. D'un côté, la modulation de l'affectivité par le *Leib* agence une sorte de spatialisation « interne » de l'affectivité. L'affectivité, concrétisée par la résistance qu'elle oppose le poids du *Leib* à son flux, est spatialisée en proto-intériorité et devient alors, par effet de condensation, susceptible de *recevoir* des affects, c'est-à-dire de rencontrer une extériorité.

Ce processus d'extériorisation des affects se combine avec l'illocalisation du voir transposé en extériorité réelle (physique). Il faut plus précisément envisager ici un jeu du regard en tant qu'il est sollicitude, attention, amour, et du voir. Le regard est d'abord une dimension affective et provient d'une altérité qui n'est pas extériorité, d'un dehors qui n'est pas spatial. Le voir à l'inverse est indépendant de l'affectivité du regard, même s'il est « attiré » par elle. Il ne peut, de son côté, que chercher à capter, à fixer l'altérité sollicitante comme extériorité physique, comme point originel. De cette façon, le mouvement d'extériorisation du voir se conjugue au mouvement d'extériorisation de l'affect. Le voir ouvre à un extérieur, mais un extérieur flottant, indéterminé, tandis que l'affect concrétise une extériorité qui n'est encore que purement phénoménologique, mais qui capture le voir, l'arrache

<sup>86</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 329.

<sup>87</sup> Le *fait primitif* chez Maine de Biran est constitué par la dualité non temporelle et non spatiale de l'effort (du moi) et la résistance (résistance que Richir interprète comme étant celle du *Leib* dans le cadre de ses propres descriptions). Biran introduit le terme d'effort pour désigner le « distinct non séparé » qu'est le moi comme indéfinissable, comme cette forme indéterminée, mais tendue d'affectibilité intérieure qui est le point aveugle de notre singularité. Pour Biran, la genèse de l'espace ne se comprend qu'à partir du double mouvement de la poussée du moi qui rencontre le corps comme résistance, même si cette décomposition est formelle et qualifie un rythme qui est à la fois un et plusieurs.

<sup>88</sup> A. Schnell, *Le sens se faisant*, op.cit., p. 129.

à son errance, le fixe. Ce double clivage induit une double transposition, de l'affectivité clivée en affect d'une part et de cet affect en sensation à travers l'institution du point dans le jeu du voir et du regard. L'extériorité spatiale du voir est fixée, transposée en point par l'action de l'affect, tandis que l'extériorité phénoménologique de l'affect est située, incarnée, associée à des éléments fixes. Ainsi, « (...) l'affectivité se transpose en appétition et la *phantasia* perceptive en perception.<sup>89</sup> »

Il faut cependant comprendre que cette transposition n'est pas genèse d'un point, mais genèse de la *ponctualité* en générale, c'est-à-dire de l'espace comme ensemble de points fixes et distincts. Comme l'exprime Alexander Schnell, le paradoxe est que cette transposition architectonique « constitue à la fois un point – non spatial, non mesurable – et, en vertu précisément de ce « rejet au dehors », le dehors « extérieur<sup>90</sup> ». La coïncidence à soi du point, en « refoulant » l'écart, est en effet *rejetée hors d'elle-même*, et par là répétée, reproduite.

Le langage de Richir est leibzinien. L'espace se caractérise par la « répétition simultanée de la position<sup>91</sup> », autrement dit par « (...) la coïncidence à soi de tous les points possible de l'espace dans l'écoulement lui-même auto-coïncident de l'instant dans le temps (l'espace se reversant en lui-même).<sup>92</sup> » L'institution du point, correspondant à la fixation du voir sous l'action de l'affect, est en tant que fixation, négation du voir comme dérive et illocalité.

Parallèlement à ce processus, la spatialité (ou spaciosité, pour reprendre le terme heideggérien caractérisant la spatialisation absolument originelle au sein de l'*Ereignis*) du voir, qui est spaciosité de l'élément fondamental, est *refoulée* par la fixation de celui-ci. Se faisant, elle *le divise*. Le point refoulant l'espace est alors pluralisé par son insistance. Ne pouvant être posé seul, il se multiplie par une « répétition simultanée » qui institue la spatialité elle-même *comme espace à la fois métaphysique, mathématique et physique, comme coexistence indéfinie de tous les points, comme écart stabilisé*.

## b. L'élément fondamental et l'élément de l'intelligible

Ajoutons quelques mots sur l'élément fondamental. Celui-ci n'est pas seulement extériorité neutre et muette. Il est aussi « milieu », milieu du « voir » dans sa pure transivité, du « voir » comme pur « parcours » de l'écart, comme « phénoménalisation paradoxale ». Il est « phénoménalisation négative » de l'écart comme spaciosité originelle au sein du schématisme, phénoménalisation de ce qui ne « tient pas ».

<sup>89</sup> M. Richir, *FPTE*, op.cit., p. 360.

<sup>90</sup> A. Schnell, *Le sens se faisant*, op.cit., p. 130.

<sup>91</sup> Richir cite p. 363, la lettre au R.P. des Bosses, 21 juillet 1707 (*in Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, édition C.I. Gerhardt, Berlin, 1875 sq., réédition Hildesheim, Olms, 1960, vol. II, p. 335).

<sup>92</sup> M. Richir, *FPTE*, op.cit., p. 360.

En quelque sorte, il est phénoménalisation du mouvement contraire à celui de la « concrétion de la *chôra* ».

Cette extériorité, est conservée et rhabillée, sous une forme transposée, avec l'institution de l'espace fixe au sein duquel elle demeure extériorité. Il faut se rappeler, avec Alexander Schnell, que « (...) dans le « réel », il y a plus que l'excès de l'« être » susceptible d'être perçu par rapport à l'« être-perçu » *actuel* – s'il ne s'en tenait qu'à cela, il n'y aurait aucun moyen de distinguer ce qui « est » « réellement » de ce qui est *imaginé*, par exemple.<sup>93</sup> » L'institution phénoménologique de l'espace réel implique celle de l'écart du phénomène et de ce dont il est phénomène. *Elle implique celle du réel comme excès sur ce qu'il laisse paraître de lui*. Le réel ne se donne, au sein des formes stabilisées de la perception, qu'en tant qu'il outrepassa son phénomène, qu'il n'est pas épuisé en lui, comme une sorte d'infini donné. De cette façon, l'élément fondamental joue au sein de cette spatialité spécifique, comme *élément de l'intelligible*. Il faut souligner que pour Richir, c'est l'intelligible qui constitue pour la phénoménologie son radical dehors. L'extériorité perceptive est d'abord *extériorité intelligible*. Ainsi :

*Tout tient, selon nous, à la transcendance de l'espace (étendue) par rapport à ce qui s'y trouve, transcendance qu'il n'y aurait pas s'il n'y avait la transcendance de l'élément de l'intelligible, laquelle est attestée par le sublime. (...) C'est comme si la transcendance de l'élément de l'intelligible – phénoménologiquement indéterminée et quant à elle radicalement inétendue – « tirait » à elle la transcendance de l'espace, les deux transcendances étant, dans cette relation, non positionnelles.<sup>94</sup>*

Par transposition, il faut bien comprendre *changement de « point de vue »* sur l'élément fondamental, de sorte qu'il n'est plus seulement l'extériorité formelle qui habite originellement le champ phénoménologique, mais l'extériorité posée comme telle, ou, dans le langage de l'idéalisme spéculatif, l'extériorité réfléchie comme telle, étant entendu qu'il ne s'agit de la réflexion d'aucun sujet, mais bien l'auto-réflexion de l'extériorité. Par cette transposition, l'élémentalité reflue, en quelque sorte, au-delà de la perception, reflue en sa propre transcendance, comme transcendance d'une idéalité. La spatialité réelle s'ouvre en étant doublée par une extériorité absolue et idéale – aschématique, écrit Richir.<sup>95</sup> La *hylé* de l'élément fondamental joue dans perception de la réalité extérieure comme *élément de l'intelligible*, dans la mesure où elle y paraît *comme* extérieure à elle-même, comme s'outrepassant infiniment.

<sup>93</sup> A. Schnell, *Le sens se faisant*, p. 230. Schnell ajoute : « *Qu'est-ce que le réel ? Ce qui le caractérise, c'est, là encore, un non recouvrement* : cette fois, pas celui entre le « soi » et le « soi » (« écart » qui est celui de l'expérience spécifiquement *humaine*, donc d'une non coïncidence irréductible), mais, contrainte phénoménologique oblige, entre ce qui *se donne* proprement et notre *possibilité* d'avoir accès à ce qui se donne ».

<sup>94</sup> M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 404.

<sup>95</sup> Ce faisant, Richir tente de donner un sens proprement phénoménologique à la thématique kantienne de l'espace comme grandeur infinie donnée. Cf. Michel Fichant, « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie* n° 56.

*(...) ce qui ouvre au medium du sens se faisant, ce par quoi le sens, en lui-même infigurable en intuition, est différent, à l'écart (comme rien d'espace et de temps) des phantasies « perceptives » qui en constituent les relais ou les porteurs phénoménologiques. Ce « dehors » est donc l'« élément » qui est aussi nécessaire au langage, ce sans quoi il n'y aurait pas langage, à savoir, bien en-deçà des significations et des significativités, ce sans quoi il n'y aurait pas de compréhension et d'intelligible au sens large (différent du noeton classique).<sup>96</sup>*

L'élément de l'intelligible est ainsi phénoménalisation de l'extériorité comme réflexion interne au champ phénoménologique de son dehors, c'est-à-dire aussi, phénoménalisation de la structure de l'en-tant-que, de la forme transcendante du sens.<sup>97</sup>

### c. Espace et temps

C'est du point de vue de la spatialité, et non de la temporalité que la nécessité de penser la forme transcendante d'un élément qui n'est plus une concrétude schématique se manifeste. Cette forme impose la nécessité transcendante de la spatialisation, de la phénoménalisation de la non-coïncidence et du non-synthétique.

Elle est d'autant plus cruciale que pour Richir, la temporalisation n'est jamais qu'une concrétion d'un écart plus profond qu'elle. La temporalisation étant genèse d'horizons temporels, reconnexion de ces horizons, articulation mutuelle de ce qui se structure en eux, elle est d'une certaine façon toujours aussi effacement de l'écart dont elle provient. La spatialisation, elle, est phénoménalisation et stabilisation de cet écart comme extériorité. La spatialisation, dans la phénoménologie richirienne, donne la clef de la temporalisation, car elle élabore directement ce qui la motive mais s'y laisse recouvrir, enfouir.

La transposition de la *chôra* et de l'élément fondamental en point et étendue, en instant et distension temporelle est liée à la concrétisation progressive de l'interfactivité en intersubjectivité dans le jeu des échanges de regards et de l'insistance du voir en eux. La mise en évidence de ce processus fournit une base à la description (ou construction) de la transposition des phases de présence en présent, donc à la *Stiftung* de l'*objectivité*. Le jeu de l'élément transcendantal au sein des schématismes phénoménologiques est ainsi explicité par la description de la genèse de la spatialité. Les structures phénoménologiques sont ici englobées dans la description d'un processus d'ensemble qui permet de rendre compte de la façon dont elles s'articulent toutes.

L'élément de l'intelligible rend bien compte d'une façon singulière de se rapporter à l'espace et à la spatialité. Il met en évidence un espace qui n'est peut-être plus un phénomène, mais une façon dont les choses se phénoménalisent. Cet espace est non donné comme tel, mais il sous-tend comme horizon tout ce qui a caractère spatial.

<sup>96</sup> M. Richir, *FPL, op.cit.*, p. 67.

<sup>97</sup> Nous dirons encore quelques mots sur cette intériorisation de l'extériorité comme question au champ phénoménologique dans notre partie suivante en évoquant le rôle que joue, dans la transposition, ce que Richir appelle l'expérience sublime.

## Synthèse

La phénoménologie richirienne de l'espace distingue les trois dimensions spatiales distinctes de la *chôra* platonicienne, du *topos* aristotélicien et de l'espace homogène et isotrope galiléen. Elle entreprend d'en construire des équivalents phénoménologiques et de les articuler entre eux au sein de processus génétiques. Elle distingue, de la même façon, l'altérité et l'extériorité comme deux dimensions qui se combinent au sein des processus génétiques.

L'ensemble de ces distinctions permet une analyse particulièrement forte des structures phénoménologiques à l'œuvre dans le rapport au donné. La description (ou construction) que Richir propose de l'institution de l'extériorité spatiale complète en particulier la description du registre de la temporalisation en présent. Elle permet d'éclaircir considérablement le statut phénoménologique de la perception envisagé dans la partie précédente.

# Le réel et le transcendantal dans la phénoménologie de Marc Richir

*La réflexion de Richir ne cesse de mettre l'accent sur ses propres conditions de possibilité et de s'interroger sur ce que le phénoménologue y rencontre, et tout simplement sur ce qu'il fait lorsqu'il fait de la phénoménologie. En questionnant la structure profonde du champ phénoménologique, Richir prend la possibilité de la phénoménologie comme symptôme de cette structure. Le fait qu'il y ait phénoménologie – ou tout du moins idée de phénoménologie – est cela même qui invite à penser l'essence du champ phénoménologique comme écart, comme non adhésion de l'expérience avec elle-même. Le phénomène, pour Richir se phénoménalise comme mise en question de lui-même, et la phénoménologie est d'emblée phénoménologie de la phénoménologie.*

La phénoménologie de la phénoménologie prend chez Richir une importance accrue. Elle ne caractérise pas seulement, comme chez Husserl, les conditions de possibilité de l'accès d'une conscience à la réduction, mais le fait même qu'il y ait expérience et qu'il soit possible d'en parler. Les réflexions que Richir consacre à la question de l'affectivité, et, au-delà, le développement du concept d'*interfactivité transcendantale* – le fait que l'affectivité, à son niveau le plus profond, ne soit pas d'emblée seulement la mienne, et que des affects et des tonalités affectives ne puissent s'échanger dans la structure du regard, en deçà de la constitution de l'intersubjectivité proprement dite – contribuent à développer un retour réflexif sur la méthodologie même de l'enquête.

## A. Les concepts transcendantsaux purs de la phénoménologie richirienne

Pour mieux déterminer les concepts fondamentaux de la phénoménologie richirienne, il faut bien avoir en tête la distinction entre un *transcendantal pur* et un *transcendantal phénoménologique* que nous avons proposée en introduction. Les concepts transcendantsaux purs désigneraient les structures qu'il faut poser pour penser et déterminer le phénoménologique *comme tel*, tandis que les concepts transcendantsaux phénoménologiques entendraient se situer au sein de la phénoménalisation « se-faisant » et en expliciter les registres architectoniques, les modes d'engendrement, les processus internes. Cette distinction doit être considérée comme opératoire et à ce titre, provisoire. Le déploiement de l'œuvre de Richir

montre par lui-même que transcendantal pur et transcendantal phénoménologique ne sont pas étanches. La mise en évidence de formes transcendantales (du temps, du monde, de la genèse) dans les premiers livres de Richir se prolonge certes par une reprise des analyses husserliennes de la structuration phénoménologique concrète des phénomènes liés à ces questions. Pour autant, cette phénoménologie concrète élargit le terrain husserlien et pénètre en profondeur celui de la forme transcendantale des problèmes qu'elle retraduit.

Ainsi, la question transcendantale du simulacre ontologique est-elle réinvestie à partir d'une reprise de la pensée husserlienne de la *phantasia*. Réciproquement, les analyses phénoménologiques de Husserl paraissent, au prisme richirien, contaminées par des décisions transcendantales implicites. Descriptions et constructions sont ainsi inséparables, phénoménologie descriptive et phénoménologie constructive deux modalités d'une même pratique tendue entre la rencontre du concret dont elle veut rendre compte et la réflexion des opérations par lesquelles elle élabore celui-ci.

De par son caractère éminemment réflexif, la phénoménologie richirienne déploie un certain nombre de concepts transcendantsaux purs dont nous allons préciser ici les principaux.

## § 1. Les faits fondamentaux de la phénoménologie richirienne

### a. L'écart et le dehors

Un des aspects les plus difficiles et les plus intéressants de la phénoménologie richirienne réside ainsi dans la rencontre, à la limite de la réduction, de ce qu'on peut considérer comme des « faits » fondamentaux. Ceux-ci sont des éléments structurels ultimes qu'aucune réduction, même hyperbolique, ne peut lever. Leur dimension n'est cependant pas seulement spéculative. En décrivant la façon dont ils interviennent et se transposent aux différents niveaux de la genèse, ils sont également réintroduits au sein de l'expérience concrète, en tant qu'aspects métaphysiques qui l'habitent de façon inéliminable.<sup>1</sup> Au fur et à mesure qu'il développe des analyses phénoménologiques plus spécifiques en s'appuyant sur des processus dont le caractère phénoménologique est plus directement et concrètement saisissable (par exemple, les différents degrés de la *phantasia*), Richir parvient également à une détermination conceptuelle plus fine de ces dimensions, en particulier en distinguant en eux la structure strictement spéculative de ce en quoi elle s'inscrit.

---

<sup>1</sup> Ainsi, la thématique de la rencontre de la première extériorité, que Richir décrivait à la jointure du schématisme et des synthèses passives dites « de troisième degré », est à présent ressaisie par le concept de « l'élément fondamental », ce qui permet précisément de mieux distinguer ses dimensions « métaphysiques » et pré-phénoménologiques, c'est-à-dire son rôle architectonique précis et la façon dont il s'inscrit dans ses transpositions successives.

Ainsi, nous avons eu l'occasion plusieurs fois de souligner que le schématisme n'est pas « maître de lui-même », qu'il est toujours déjà schématisme d'autre chose, toujours exposé à une dimension de « non maîtrise ». Avec l'élément fondamental, la phénoménologie rencontre quelque chose qui n'est plus phénoménologique – qui permet de déterminer le phénoménologique en opposition à ce qui n'est pas lui, cette extériorité n'étant posée que de façon spéculative et formelle.

## **b. La non-adhésion originelle de l'expérience à elle-même et l'élément fondamental**

Richir caractérise comme le fait métaphysique par excellence, qui est également la condition de possibilité de tout exercice phénoménologique, la « non-adhésion originelle » de l'existence avec elle-même. *L'écart est un autre nom du phénoménologique* : rien ne va de soi, le donné ne « colle pas avec lui-même », il est toujours le fruit d'une genèse. Même les affects individués sont traversés par une « distension » ou une « incomplétude » constitutive. Ainsi,

*(...) la phénoménologie a profondément à voir avec ce qui nous paraît l'énigme fondamentale de la condition humaine : le fait que (...) cette expérience n'est pas, par principe, aveugle et en adhérence avec elle – « même », mais toujours en écart (comme rien d'espace et de temps) par rapport à elle – « même », en non-coïncidence avec elle-« même », et c'est à travers cet écart qu'elle est en contact avec elle- « même », (...) selon ce qui fait, à l'instar de ce que Maine de Biran nommait « tact intérieur », la conscience de soi dans sa dimension la plus archaïque.<sup>2</sup>*

Si l'expérience est non-coïncidente, c'est qu'elle est toujours aussi « contact » à autre qu'elle, donc traversée par une « dimension » dont toutes les transcendances instituées et toutes les extériorités prégnantes ne sont que des transpositions plus ou moins naïves, et dont il faudra tenter de comprendre le statut propre en deçà de toutes les figures qu'il a pu prendre.<sup>3</sup> Il y a « quelque chose » et le poids de ce quelque chose ne peut pas être attribué au schématisme car celui-ci est élaboration du quelque chose et non création de celui-ci. Le schématisme ne peut pas être schématisme de rien, ne suscite pas la texture (ou la teneur, ou le poids) de ce qui se détermine en lui.

<sup>2</sup> Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 208.

<sup>3</sup> Cf. M. Richir, « *Mutatis mutandis*, nous nous retrouvons dans la situation où s'est trouvé Descartes quand il s'est agi pour lui de revenir de l'hyperbole du doute (et du *cogito*) à une réalité inébranlable qui lui soit extérieure – difficulté qui se pose dès que le réel n'est plus pris, comme par exemple chez Husserl, depuis le mode originnaire de l'être et de la conscience. La difficulté est de ne pas poser immédiatement l'élément fondamental comme « point métaphysique », (...) comme Dieu (...) au-delà du sublime, source ultime de la position, ou bien en tant que matière, matrice ultime de la position que rien, apparemment, ne retient d'assimiler à l'esprit, et une étendue originnaire, matière pour la démiurgie divine (...). Il faut donc laisser l'élément fondamental « là où il est », c'est-à-dire, dans l'épochè phénoménologique hyperbolique, sans position, au-delà (ou en deçà de la réalité) et de l'irréalité », *FPTE, op.cit.*, p. 327–328.



La structure même du champ phénoménal, conçu à son niveau le plus originaire, implique en lui une sorte d'*imprévisible*, pour user de ce terme schellingien.

*Cet « élément » doit être en effet tout à la fois d'une telle labilité et d'une telle impassibilité qu'il doit être à même non seulement d'être le « milieu » de déploiement du schématisme, mais encore celui de sa mimesis active, interne et du dedans – l'activité nécessaire d'une telle mimesis signifiant que la pure et simple transparence du « milieu » se ramènerait à l'auto-transparence du voir (...)*<sup>4</sup>

Même à ce niveau où rien n'apparaît encore (et *a fortiori*, n'apparaît en mettant en jeu des déterminations ontologiques), la forme de la concrétude doit être construite. La dimension du schématisme est celle d'un processus, d'un mouvement. On ne peut penser l'élément seul, mais dès qu'on pose le « mouvement » du schématisme, il faut, pour en saisir la concrétude, poser ce en quoi ou de quoi il se fait, le non-créé qui habite originairement le schématisme, même si cet élément est, en soi, impensable.

Il faut bien insister sur ce point, on ne peut sortir du schématisme sinon en sortant de la phénoménologie. C'est la *dimension* du schématisme, dès lors qu'elle est saisie, qui implique la *dimension* de l'élément. Notons que c'est cette dimension, parce qu'elle « tombe » d'une certaine manière hors du schématisme, qui lui interdit de coïncider avec lui-même, y introduit une « extériorité » originelle, ou encore une dimension de non-maîtrise. Celle-ci n'est en rien déterminante, ne fournit en rien la norme du sens, elle n'est pas « parlante », n'apporte aucun contenu avec elle. Tout au plus peut-on dire qu'elle « limite » ou « contraint » la liberté schématique.<sup>5</sup>

## § 2. *Intériorité et extériorité*

### a. Analyse transcendantale du concept d'élément fondamental<sup>6</sup>

Ainsi posée, la thématique de l'élément fondamental semble avoir quelque chose de kantien, même si cette similitude est trompeuse, et que la thématique de l'élément de l'intelligible marque en réalité une sortie du kantisme. Pour Kant, on le sait, le transcendantal ne crée pas l'existence du donné empirique, mais lui apporte les conditions de sa mise en forme par lesquelles seulement il peut se montrer comme donné, comme extériorité et limite. Mais toute la difficulté est que cette limitation n'est qu'affirmée, sans que le sens de la pesée qu'elle exerce soit explicité.

Or précisément, chez Richir, la thématique de l'élément fondamental permet de dédoubler le sens de la pesée ; phénoménologiquement, la pesée vient des *Wesen*

<sup>4</sup>M. Richir, *FPTE*, *op.cit.*, p. 301.

<sup>5</sup>M. Richir, « En tout cas, la transcendance radicale de l'élément fondamental implique qu'elle ne détermine rien, que les déterminations viennent de nous. Le seul indice attestant cette transcendance est, encore une fois, notre non-adhérence à notre vie et à notre expérience », *FPTE*, *op.cit.*, p. 329.

<sup>6</sup>Nous remercions Stanislas Jullien dont les remarques ont été importantes pour nous permettre de mieux préciser le problème spéculatif posé par le concept d'élément fondamental.

sauvages. Ceux-ci, il faut le comprendre, n'exercent pas leur pesée de l'extérieur : ils ne sont pas ce qui pèse, mais la structure interne du champ phénoménologique élaborée en regard de la nécessité d'y établir une pesée. Ils sont le champ phénoménologique compris sous contrainte de la pesée. L'élément fondamental au contraire pose la nécessité de la pesée comme tel. Il n'est donc plus phénoménologique mais spéculatif. En tant que spéculatif, il permet la position spéculative corrélative du champ phénoménologique.

La conquête du phénoménologique comme terrain à la fois indéterminé et déterminable implique en d'autres termes que l'on pose encore ce *en quoi* la déterminabilité a sens. Le concept d'élément fondamental peut être posé comme le *symétrique transcendantal* du concept d'écart schématique, comme l'étoffe de sa division vue de l'intérieur de lui-même. Celle-ci pourrait, du point de vue abstrait d'un schématisme que l'on imaginerait auto-coïncidant, être décrite comme cette fêlure dans la spontanéité de Dieu selon laquelle l'instantané (qui est tout autant l'immobilité absolue d'une éternité qui s'auto-posséderait) ne se consume pas lui-même sans reste, selon laquelle l'encontre est pensable, selon laquelle le schématisme peut-être rencontre, donc habité d'une extériorité qui porte en elle la forme du déjà et du pas-encore.

Répétons que, la non-adhésion n'est pas un choix arbitraire du philosophe mais bien un pôle d'une dualité que rencontre nécessairement la pensée, dont elle ne fait ici que construire la forme pure, de ce hors-phénoménologie qui est comme la bordure interne du phénoménologique. En quelque sorte, l'élément fondamental est la source non-phénoménologique de l'*idée du phénoménologique* comme phénoménologique, que la phénoménologie est néanmoins amenée à poser pour comprendre le sens de la concrétude de son objet.

Le concept d'élément fondamental pousse ainsi à bout l'élucidation transcendantale du statut de la phénoménologie. Il situe le lieu même de la division de l'intérieur et de l'extérieur, de l'immanent et du transcendant. Il situe l'irréductibilité biface du point d'entrée dans l'être : à la fois point du phénoménologique qui trouble, diffracte, effrite toute parution manifestation et limite non-phénoménologique du phénoménologique, mutité, inintelligibilité.<sup>7</sup> Il y a là selon nous le seul concept

---

<sup>7</sup>On pourra remarquer que Jean-Luc Nancy, pour dénoncer l'absurdité de la position d'une extériorité pure, hors-sens, donne de celle-ci une description proche de celle du concept d'élément fondamental. Ainsi, écrit-il, « (...) cette limite est le corps, non pas comme une pure et simple extériorité au sens, non pas comme on ne sait quelle « matière » intacte, intouchable, enfoncée dans une invraisemblable transcendance close dans l'immédiateté la plus épaisse (cela, c'est l'extrémité caricaturale du « sensible » de tous les idéalismes et de tous les matérialismes) ». Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Éditions Métailier, 2000, p. 24. Pour autant, si Richir est amené à introduire une telle extériorité, c'est en refusant de lui conférer aucun statut ontologique, en la considérant comme concept transcendantal pur, comme position spontanée de la pensée dès lors que celle-ci entend définir négativement le sens. Cette position est d'une certaine façon un produit nécessaire de la pensée se donnant la forme de l'extériorité comme extériorité : Jean-Luc Nancy lui-même est amené à la produire, fut-ce comme repoussoir, comme forme de ce qu'on tente de poser comme extériorité au sens. La position formelle de l'élément transcendantal délimite *de facto* le plan du phénoménologique ; elle joue le rôle de régulateur transcendantal au sein de l'analyse, et tout autant, de point d'inscription nécessaire du métaphysique au sein du transcendantal.

véritablement cohérent d'une *transcendance absolue* et du rapport qu'une telle transcendance peut entretenir avec l'existence : précisément, une mutité absolue.

Pour autant, si on ne peut rien dire de l'élément fondamental comme tel, la façon dont il s'impose à l'analyse permet de dire beaucoup sur le champ phénoménologique lui-même. Il est très intéressant de noter que cette thématique est introduite par Richir au sein d'analyses sur le problème de l'espace et de la spatialité. Précisément, l'élément transcendantal apparaît avec ce qui ne semble avoir *aucune concrétude* : le voir, originairement errant, flottant, sans support. La vision dépend le phénoménologique de lui-même, défait l'immanence du phénoménologique, ouvre la concrétude à la transparence de son envers, à la question de ce qui insiste à même son atmosphérisation ou sa dissipation.

L'élément fondamental n'est introduit que pour être aussitôt articulé à sa transposition comme élément de l'intelligible, autrement dit, à la question de l'idéalisation. Il conduit bien à un estompement du phénoménologique, ou plus précisément, à la façon dont celui-ci s'organise et s'apparaît en s'enroulant autour de ses propres vides. Or, ce non phénoménologique ou ce non phénoménologisable, qu'il faut introduire pour comprendre l'ouverture du schématisme à l'intelligible, n'est pas pur néant : s'il n'a aucune épaisseur, aucune concrétude, sa translucidité n'est pas éliminable. L'intelligible, en dissipant la prégnance phénoménologique, appelle la pensée vers la limite ultime de cette concrétude, vers sa peau, vers l'irréductibilité de l'écartement.

## **b. Élément fondamental et affectivité. L'intériorité pure contrepartie de l'extériorité absolue**

Mais, et c'est un autre intérêt de la démarche de Richir, la translucidité de l'élément ne suffit pas, à elle-seule, à penser l'inscription du champ phénoménologique dans le réel. Le champ phénoménologique est également traversé, de l'intérieur, par cet autre réel qu'est l'affectivité. S'il faut penser le schématisme comme ne créant pas lui-même la concrétude de ce qu'il schématise, il faut également le penser comme exposé à son propre auto-contact. *L'affectivité est en cela tout aussi irréductible que l'élément fondamental*, elle constitue une dimension d'intériorité absolue dans la mesure où, dans sa forme la plus pure, elle n'est en contact avec rien d'autre qu'elle-même à travers ses transpositions.

Là encore, cette affectivité pure n'a pas de sens isolée du schématisme qu'elle habite, dont elle est seulement la « transcendance interne » quand l'élément en est la « transcendance externe ». On ne peut pas penser la phénoménalité sans une intériorité originairement posée (mais originairement transcendante à elle-même). Contrairement à ce que décrit pour sa part Michel Henry, cette intériorité ne révèle rien,<sup>8</sup> ne se

---

<sup>8</sup> Les exemples régulièrement donnés par Michel Henry de la souffrance, de la tristesse ou de l'amour qui « ne révèlent qu'eux-mêmes à l'infini » sont à ce titre trompeurs, car il ne s'agit précisément pas là d'affects, ni même de sentiments, mais d'états qui révèlent un certain rapport mutuel des affects et des sentiments.

déploie pas originairement sous la forme d'une ipséité, d'une assignation à soi-même, mais d'une exposition absolue, qui ne se retient pas elle-même, n'éveille aucun soi, est même en deçà de tout « sentiment d'existence ».<sup>9</sup> En cela, elle est purement formelle et ne peut phénoménologiquement qu'être pensée dans son entrelacement: l'*auto*-affection étant aussi « affection par » *auto* en tant qu'hétéro, mais sans que l'*auto* ne se dissolve dans l'hétéro ni que l'hétéro se résolve dans l'*auto*. Dans un rythme originaire de tensions-détentes, une mêlée dont *auto* et hétéro sont les pôles.

Pour Richir, même le nouveau-né se sent déjà de façon rythmique. Il se sent altéré par une extériorité certes indéfinie, il n'est pas libre et auto-suffisant. D'emblée, la phénoménalité est décalage entre une affectivité et des concrétudes schématiques, et ne se manifeste que dans ses rythmes. On ne peut ainsi pas vraiment dire qui affecte, mais qui « influence » l'affectivité et est « influencé » par elle : l'affectivité est modulée par les premières concrétudes qu'elle met du même coup « en mouvement ». Pour autant, la thématique de l'élément fondamental souligne le fait que l'expérience *ne fait pas que se rencontrer elle-même*. Les modalités de sa rencontre avec elle-même évoluent en effet au contact d'une extériorité qu'elle ne peut rencontrer, *parce qu'elle est le milieu, l'aspiration, le rythme de sa rencontre avec elle-même*.

## **B. La possibilité pratique de la phénoménologie richirienne. La rencontre du phénoménologique**

La phénoménologie richirienne ne rencontre pas seulement des structures transcendantales pures, mais aussi des concrétudes *dont elle dit quelque chose*. La rencontre du phénomène est suffisamment différenciée pour qu'on puisse en établir un *savoir*. Richir poursuit explicitement le projet de Husserl, et nous devons encore nous interroger sur *la possibilité même d'une telle reprise*. Comment une phénoménologie partant du rien-que-phénomène peut-elle déceler une structure aussi richement différenciée que celle que Richir met à jour ? Quel est alors le statut du discours qui l'expose ?

En récusant toute stabilité *a priori* du champ phénoménologique, Richir interdit tout principe de systématisation, c'est-à-dire, toute scientificité à proprement parler. Il n'y a pas même d'instance intersubjective qui permette d'instituer, de pré-structurer un espace d'argumentation, de discussion, de controverse. Ainsi,

---

<sup>9</sup>Par un paradoxe en apparence surprenant, la concrétude du concret, lorsqu'on cherche à la saisir à même l'expérience, reflue bien en deçà de sa dimension vécue. L'intérêt de la phénoménologie de Richir vient aussi de ce qu'elle permet de « penser phénoménologiquement l'impensabilité du caractère vécu de l'expérience » sans l'enfermer sous une détermination métaphysique fatalement idéaliste, ni se perdre dans l'inconsistance d'une rhétorique de l'indéterminable. Il s'agit bel et bien d'une tentative de prendre phénoménologiquement la mesure des efforts de l'idéalisme allemand pour « penser l'impensabilité de l'impensable » et lui donner un statut pour la pensée.

(...) par l'opération de l'épochè phénoménologique hyperbolique, qui suspend toute institution symbolique, y compris celle de la langue, le phénoménologue n'a rien à « contempler », mais seulement à regarder ce qui se passe dans la pensée quand quelqu'un – quelque soi – fait du sens, l'assiste et y assiste, étant entendu qu'il faut prendre ici la pensée aux multiples sens que lui donne Descartes.<sup>10</sup>

Le zigzag richirien, élargissant le zigzag husserlien, proscriit tout principe de totalisation *a priori* des connaissances produites, et implique une incessante *diplopie*. Comment concilier cette instabilité avec l'exercice d'une méthode et la production cumulative de connaissances ? De quoi parle-t-on lorsqu'on construit un discours qui refuse d'être une simple propédeutique, mais qui refuse également tout principe de régulation *a priori* de son rapport à ses objets ?

### § 1. Husserl et les motivations de la phénoménologie

Husserl lui-même n'a cessé d'interroger les *conditions de possibilité de la phénoménologie* et de travailler à établir les grandes lignes d'une *phénoménologie de la phénoménologie* devant à la fois rendre compte de la possibilité phénoménologique des opérations phénoménologiques et déterminer les conditions empiriques capables de conduire à sa réalisation.

Il s'agissait pour Husserl : (1) de comprendre la possibilité pratique de la phénoménologie, ce qui assure sa scientificité et celle de son langage, (2) de comprendre le contexte historique conduisant à l'établissement de la phénoménologie, et (3) de comprendre comment la phénoménologie peut être enseignée, comment le phénoménologue peut pratiquement amener le non phénoménologue à la phénoménologie et surtout comment il peut lui transmettre sa méthodologie et ses attitudes propres. Pour Husserl,

*Le fait de l'attitude transcendantale, et des motifs historiques en lesquels elle a pris naissance, montre qu'à l'humanité transcendantale appartient aussi, en la forme de la naturalité, la possibilité de motivations pour la transformation de l'attitude, c'est-à-dire la possibilité de passer de l'attitude naturelle à celle transcendantale, et (...) de reconnaître le transcendantal, et dès lors aussi l'attitude naturelle, comme un mode d'être transcendantal.*<sup>11</sup>

L'état de contradiction de la conscience avec elle-même dans la confusion de ses prestations, et l'absence d'éclaircissement des concepts directeurs de la science, qu'elle soit naturelle, humaine, ou logique, devait naturellement conduire la conscience à faire retour, non seulement sur ses contenus, mais sur le mode selon lequel elle se les donne.<sup>12</sup> La phénoménologie est motivée par les *contradictions* que

<sup>10</sup> Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 206.

<sup>11</sup> E. Husserl, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926–1935)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008, p. 155.

<sup>12</sup> D. Cairns, « Ou se trouve l'évidence de mon ontologie ? L'ontologie [comme] toute science est un produit subjectif. Je suis obligé de me rabattre sur le monde de la *doxa* comme source de toute *epistémé* (...). », *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 76 (trad. 168). L'ambiguïté de l'ontologie conduirait ainsi nécessairement à la phénoménologie.

la science ne manque pas de rencontrer sur son versant objectif. Elle est motivée par le questionnement lié au domaine de validité de la méthode scientifique et les ajustements que celle-ci doit traverser selon les champs d'objets auxquels elle s'applique.<sup>13</sup> C'est donc une motivation épistémologique qui révèle la nécessité de la phénoménologie. Celle-ci est par ailleurs déjà profilée dans la conscience intentionnelle par la possibilité latente de *l'épockhe*, et par la possibilité de la *modification de neutralité*. La phénoménologie, appelée par un *besoin de la raison*, exprime la pleine extension du domaine de celle-ci.

Pour Richir, l'énigme de la phénoménologie se déplace. La phénoménologie habite toujours déjà l'expérience, et la pensée porte toujours en elle quelque chose de phénoménologique. La question de Richir est celle de la discipline spécifique de sa pratique, dont la scientificité ne peut être posée *a priori*. Celle-ci relève, dans un horizon plus finkeén que husserlien, d'un *saut* dans un domaine que la pensée ne peut habiter selon les modalités classiques de son exercice, et qu'elle ne peut pénétrer qu'en développant une *disposition spécifique*, à mi-chemin entre l'attitude du scientifique et de celle de l'artiste. En effet,

(...) *ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser est certes un hallucinant « théâtre d'ombres » fait d'insaisissabilités multiples, mais l'accompagner dans ces agencements et ces ordonnancements multiples et instables, c'est, pour nous, proprement, faire de la phénoménologie.*<sup>14</sup>

C'est l'*ethos* de cet accompagnement que Richir entend caractériser.

## § 2. L'exercice du zigzag

### a. Le statut du phénoménologique dans la phénoménologie richirienne

La phénoménologie de Richir décrit et construit différents degrés de concrétudes, mais se demande aussi en quoi, pourquoi et pour qui ces concrétudes sont des concrétudes. Elle tâche de comprendre la façon dont elles sont rencontrées, dont il y en a une expérience.<sup>15</sup> De quoi parle-t-on lorsqu'on parle de *Wesen* sauvages, de *phantasiai-affections*, etc. ? Comment attester que de tels concepts ont bien un *réfèrent* et qu'il y a des motivations valables à rendre compte de la phénoménalité en les évoquant ?

<sup>13</sup> Une autre motivation pour Husserl est le développement de la mathématique moderne et des types de raisonnement que celle-ci développe. La théorie des multiplicités de Riemann ouvre ainsi la possibilité d'une théorie des types de théories, tandis que le programme d'Erlangen anticipe la variation eidétique en examinant les métamorphoses qu'une structure peut subir sans perdre ses propriétés fondamentales et en typifiant des objets en fonction de telles invariances.

<sup>14</sup> M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *op.cit.*, p. 206.

<sup>15</sup> M. Richir, « C'est donc, qu'il s'agisse du contact de soi à soi ou du contact de soi à la *Sache*, un contact tout « incorporel » et tout « immatériel », qui s'apparente à la *synaesthesia* entre l'Un et ce qui n'est « pas encore » l'intelligible chez Plotin », « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008, p. 208–209.

Si l'on récuse l'intuition des essences, la continuité du flux de conscience<sup>16</sup> et le caractère transcendantal de l'eidétique, on peut se demander ce qui permet au phénoménologue de faire son chemin dans l'obscurité inextricable du champ phénoménologique. Qu'est-ce qui, dès lors que toutes les structures fixes de la phénoménalité sont remises en cause, distingue la phénoménologie richirienne d'un mixte de kantisme et d'idéalisme spéculatif ? En quoi n'y a-t-il pas seulement une *question* phénoménologique mise en jeu par l'expérience, mais aussi une *pratique* phénoménologique, au sein de laquelle le phénoménologique est bien rencontré, et grâce à laquelle il acquiert une plus grande intelligibilité ?

## b. Le jugement réfléchissant et le flair du phénoménologue

La phénoménologie richirienne est liée à la problématique du *jugement réfléchissant*, c'est-à-dire à la capacité pour l'entendement de proposer la loi non donnée *a priori* d'un divers en se laissant orienter par les aspects d'unité organique (ou harmonique), par les affinités qui s'y laissent déceler. Cette pratique ne peut être guidée que par un *flair phénoménologique*. Elle présuppose une capacité exercée à s'orienter *instinctivement* au sein du champ phénoménologique. Ainsi :

(...) il n'y a aucun critère « objectif » de « vérification », mais seulement le « sens » ou le « flair » phénoménologique de la « faculté de juger » phénoménologique qui se doit de mettre entre parenthèses tout mode d'« explication » mécaniste ou téléologique.<sup>17</sup>

Ce flair opère cependant parce que les concrétudes phénoménologiques exercent déjà un effet sur le *moi phénoménologisant* (pour reprendre un concept de Fink) qui y est toujours aussi pris. Le *moi phénoménologisant* participe au champ au sein duquel il se situe. La méthodologie phénoménologique est imposée par la façon même dont le champ phénoménologique est ouvert. L'objet de la phénoménologie ne précède pas son étude mais se constitue avec elle dans le geste qui les institue comme problèmes. *L'attestation la plus nette de la possibilité de la phénoménologie vient alors que ce que nous nous comprenons au moins un tant soit peu quand nous tentons de parler de ce qu'on ne peut résolument pas dire*, de ce qui dépasse l'objectivité instituée. D'une façon confuse, nous sentons que, non seulement le monde ne va jamais de soi, mais que les questions que nous nous posons vis-à-vis de lui ne sont pas purement abstraites et gratuites. Nous « y » sommes toujours déjà, même si le sens de ce « y » est incroyablement enfoui et complexe.

*En ce sens, la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zigzag que la phénoménologie de Husserl – mais il s'agit d'un zigzag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.*<sup>18</sup>

<sup>16</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 203 : « (...) il vient qu'on ne peut plus se fier à la continuité du présent, que la temporalisation l'est non pas du présent, mais de présents pluriels et discontinus, et que, par suite, la perception interne, même phénoménologiquement purifiée, peut-être illusoire, illusionnée et même illusionnante, car toujours « contaminée » par les simulacres de l'imagination ».

<sup>17</sup> Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 208.

<sup>18</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 210.

Comme l'a souligné Albino Lanciani,<sup>19</sup> la phénoménologie richirienne doit beaucoup à la formation de physicien initiale de Richir, qui emprunte à sa discipline initiale une forme d'utilisation libre et rigoureuse des concepts opératoires, ainsi qu'une capacité à donner un statut à ce qui n'apparaît pas directement, à assumer l'indétermination d'une concrétude toujours effleurée « sur le vif ». La mécanique quantique<sup>20</sup> lui fournit des modèles cognitifs opératoires pour sa propre démarche. Les questions d'action à distance, de particules fantômes, la problématique de la virtualité, du potentiel comme réalité concrète effective seulement dans ses effets *a priori* imprévisibles, innervent cette phénoménologie.<sup>21</sup>

Pour Richir, d'une manière assez paradoxale, c'est une physique hyper-mathématisée, qui ré-insère le formalisme au sein d'une concrétude qui l'habite, la renvoie à l'énigme de son sens. La capacité du physicien contemporain à se maintenir dans la dualité quasi-insurmontable des modèles et de la réalité qui les motive, fournit l'exemple pratique de l'attitude dont la phénoménologie transcendante richirienne se veut explicitement thématique. Richir souligne bien que « (...) *ce qui se manifeste ne se manifeste que selon les moyens envisagés pour le faire activement se manifester* (...) »<sup>22</sup>.

### c. La mise au travail des ressources symboliques

Le phénoménologue ne peut échapper, dans sa pratique, au double effet de l'institution symbolique, qui détermine les catégories à travers lesquelles il formule ses résultats, et de son inscription dans un monde à partir de laquelle seulement il

<sup>19</sup> Albino Lanciani, « Phénoménologie et réalité du physicien », dans P. Kerzberg, A. Mazzu, et A. Schnell (éds), *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*.

<sup>20</sup> Richir revendique explicitement l'inspiration « quantique » de certains concepts qu'il développe dans sa phénoménologie, en particulier lors qu'il thématise la question du virtuel. Cf. là encore « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p 207.

<sup>21</sup> M. Richir, « Mécanique quantique et philosophie transcendante », *La liberté de l'esprit, Crises*, Paris, Hachette, n°9-10, 1985. Signalons que pour Richir, la problématique transcendante de l'institution de l'objet physique se pose de façon renouvelée à travers les paradoxes de la mécanique quantique. La singularité des observables quantiques apparaît radicalement contingente pour la théorie classique mais n'en manifeste pas moins l'insistance d'une chose, mais d'une chose dont l'objectivité est mathématiquement construite sans que cette construction ne puisse être physiquement et métaphysiquement interprétable. Marc Richir souligne en particulier que les états quantiques ne sont pas représentables par les moyens classiques de la représentation physique ou philosophique. Leur représentabilité mathématique fait ainsi de la mécanique quantique une théorie physique mathématique transcendante (au sens kantien du terme) qui a réussi à intégrer dans son appareil les conditions *a priori* de sa possibilité : l'objet de la théorie physique est un objet réel, mais au sens transcendantal du terme. Richir souligne alors qu'« (...) il n'y a pas d'ontologie coextensive ou corrélatrice de la théorie quantique. Si la violation systématique des inégalités de Bell montre l'impossibilité d'attribuer à un système quantique des propriétés permanentes, ce n'est pas que le « réel » demeure « caché » ou « voilé », mais c'est au contraire qu'il n'a de sens physique qu'à être pris dans l'ordre du phénomène en lequel sont inclus, non pas les observateurs, en tant que contemplateurs, mais les appareils expérimentaux d'observation et de mesure », *Ibid.*, p. 209.

<sup>22</sup> M. Richir, *ibid.*, p 209–210.



accède au sens. Il peut cependant apprendre à jouer des ressources de cette double déformation. Il ne s'agit certes pas pour lui, au risque de sombrer dans les abîmes de la nuit océanique, de sauter hors de toute catégorie instituée et de s'affranchir de tout signe du sens, mais de prendre tant que faire se peut le contrôle de son appartenance aux champs phénoménologique et symbolique. Ce double effet de prisme

*(...) est donc, en réalité, à la fois, une invention symbolique, si limitée soit-elle, mais aussi, dans le même mouvement, une découverte symbolique, montrant en l'institution des ressources encore insoupçonnées. (...) C'est-à-dire qu'il y a autant d'entrées possibles pour l'analyse phénoménologique des données symboliques qu'il y a d'amorces possibles de sens à faire à même les phénomènes.*<sup>23</sup>

La mise au travail phénoménologique des *ressources symboliques fournies par la tradition* (philosophique en premier lieu, mais également mythique) est un autre outil auquel le phénoménologue peut recourir. La phénoménologie est habilitée, d'une part, à user des ressources que lui lègue la tradition, de toutes les ressources et de toute l'intelligibilité latente qui y est déposée, et d'autre part, à les faire *parler*.

La difficulté est moins ici de sortir des évidences de la langue, que d'arriver à concilier la puissance expressive des phénomènes de langage manifestée dans la poésie, et la nécessité, pour la philosophie, de garder une prise méthodique sur ce qu'elle révèle. La phénoménologie richirienne plonge dans les profondeurs de la poésie, mais elle ne devient pas pour autant poésie. Elle doit préserver une réflexivité dans la façon dont elle s'écrit et pouvoir se transmettre en conservant son intelligibilité. Richir est conscient que la temporalité est intrinsèquement perte, et que le sens ne se transmet jamais sans variation, modulation, ou, pour user d'un terme derridien, *réécriture*. La phénoménologie ne peut habiter la naissance de la langue, mais seulement se tenir à sa lisière, et par la série de ses médiations, de ses retours et de ses empiètements, tenter d'en stabiliser l'excès *sans en arrêter le mouvement*.<sup>24</sup>

### **§ 3. Les conditions de possibilités phénoménologiques de la phénoménologie**

#### **a. L'interfactivité transcendantale**

Il faut introduire ici le concept d'*interfactivité transcendantale*, que Richir substitue à celui d'intersubjectivité transcendantale.

Husserl, développe entre Lipps et Scheler une pensée de l'*empathie* ou *intropathie* qui entend éviter les deux écueils de la fusion et de la simple association

<sup>23</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 210.

<sup>24</sup> M. Richir, « (...) c'est le prix à payer, finalement, pour la mise en jeu de l'*époque* phénoménologique hyperbolique, et l'abandon de la visée métaphysique à se mouvoir exclusivement dans la « plaine de la vérité ». Toujours doit peser sur l'entreprise proprement phénoménologique le *soupçon* », « Langage et institution symbolique », *Annales de Phénoménologie*, n° 4/2005, p. 138.

analogique. Il développe pour cela le thème de l'*apprésentation*, forme singulière de *présentification*. Chez Husserl cependant, cette intropathie est appréhendée dans la perspective d'une genèse stratifiée de l'objectivité, partant de couplages kinesthésiques sur lesquels les affects peuvent se greffer, progressant vers la constitution de l'autre comme corps vivant.

Pour Richir, l'affectivité précède transcendalement le couplage. L'état affectif au sein duquel s'effectue la rencontre est antérieur à toute attribution de sentiments. Il n'y a pas de rapport à l'autre sans cette vibration, cette longueur d'onde commune. L'interfactivité désigne ainsi ce partage d'affections, de dispositions affectives, de sentiments qui peuvent s'échanger – dans un contact privilégié, un regard, un texte, etc. L'affectivité *circule* – c'est *en elle* que nous nous rencontrons, que nous pouvons partager notre expérience, c'est sur sa base qu'une intersubjectivité peut *s'instituer*. L'attestation la plus nette de l'interfactivité est bien que des textes écrits il y a plusieurs milliers d'années, issus de civilisations éloignées, que des œuvres dont le contexte de naissance nous est devenu insaisissable, que même des peintures rupestres multimillénaires, trouvent un écho dans nos pensées et créations artistiques.

L'affectivité est originellement plurielle. Il y a en elle et dans ses concrétions que sont les sentiments et affects un *anonymat intrinsèque* : l'affectivité est divisée *et* en contact avec elle-même. Elle *se perçoit* elle-même,<sup>25</sup> est originellement habitée d'une pluralité de foyers potentiels. L'expérience enveloppe ainsi la potentialité d'un regard sur elle-même. Richir réintroduit ici la *structure dialogique* au sein même du champ phénoménologique, car celui-ci ne se perçoit jamais *qu'en écart*, dans une relative altérité à soi, comme une cohabitation sans réconciliation dialectique de voix plurielles qui se touchent les unes les autres. Cette pluralité rend le champ phénoménologique lui-même phénoménologisable. Non-coïncidente, l'expérience peut s'expérimenter dans une relative extériorité, se rencontrer. Comme l'explique Richir,

(...) le soi du phénoménologue n'entre en contact avec la Sache qu'en occupant, dans l'intermittence et la brièveté en fulgurances du clignotement phénoménologique dans la schématisation, la place d'un autrui virtuel de l'interfactivité transcendante mise en jeu dans tel phénomène de langage (...).<sup>26</sup>

Le sens de ce « soi » du phénoménologue doit alors être lui-même clarifié. Richir poursuit ce faisant la discussion menée par Husserl et Fink sur le statut du soi du phénoménologue et sa relation au soi mondain (Fink, contre Husserl, voyait un véritable clivage des deux instances). Ce clivage procède du clivage originel de la subjectivité sédimentée à partir de la *phantasia* et clivée dans cette concrétion en deux instances affectivement liées. Le phénoménologue investit cet espace de latence, le qualifie positivement, le convertit en espace de travail, en s'exerçant à porter un certain type de regard, une certaine forme d'attention à la concrétude qu'il y rencontre.

<sup>25</sup> Pour cela, voir notre développement sur le concept de *phantasia* perceptive, IV, C, §1 et §2.

<sup>26</sup> M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », op.cit., p. 209.

Pour mieux appréhender les modalités de cette division subjective, il faut se rappeler que, pour Richir, le soi peut être considéré comme une concrétion. Sa genèse est co-originale de celle des phases de sens qu'il soutient et accouche. C'est un même processus qui le suscite et qui vient diviser le schématisme pour l'enrouler sur lui-même.

Le soi est éveillé dans une expérience initiale, toujours aussi traumatique, que Richir caractérise comme expérience sublime (et d'une certaine façon comme *événement* sublime). Celle-ci vient *interrompre* le flux des *Wesen* sauvages (on va le voir, par un débordement de l'affectivité sur elle-même qui y creuse à la fois l'alvéole d'un sujet et enroule l'expérience sur elle-même (alors que le sens se constitue de façon génétique, en écho, si on peut dire, de la genèse du soi). Cet *événement transcendantal*, ou *quasi-transcendantal* au sens que Derrida a donné à ce mot (contamination de l'empirique et du transcendantal, figure du transcendantal capable d'accueillir également l'impur, l'accidentel, l'occasionnel), cette événementialité jamais à proprement parler vécue se phénoménalise de façon paradoxale comme événementialité latente. Le sublime est ainsi un sublime *en fonction*, c'est-à-dire un sublime encore agissant, dont la *trace* est inscrite dans la structure expérientielle qu'il inaugure.

## b. L'expérience phénoménologique du sublime<sup>27</sup>

La thématique du sublime est présente à tous les niveaux de la réflexion richirienne. Elle innerve sa méditation sur les degrés archaïques de la genèse, sa pensée politique, son interrogation sur les conditions de possibilité de la phénoménologie. Richir se livre en questionnant le statut du symbolique à une étude approfondie de la méditation kantienne. Celle-ci lui permet d'interroger le statut du phénoménologique dans son articulation au symbolique, le phénoménologique étant précisément ce que le symbolique ne peut capturer, l'insensé qui se refuse à toute intellection, mais également, la rend possible, dont l'Un est l'*analogon* architectonique. Elle lui permet également de caractériser le sens de la réduction dans ce qu'elle a de profondément et d'essentiellement sublime comme traversée de la mort, exposition au risque d'une perte sans relèvement ni retours.

La référence au sublime témoigne de la continuité de la pensée richirienne et ancre la possibilité de la réduction dans la structure de la phénoménalisation – manifestant la continuité de la phénoménologie et de la phénoménologie de la phénoménologie. L'expérience sublime se caractérise par une condensation (une hyper-condensation) affective qui se traduit par une *déconnexion*<sup>28</sup> du schématisme et de l'affectivité. En elle, l'écart est court-circuité, ou encore, réfléchi en lui-même.

<sup>27</sup> Toute positivité pré-donnée étant mise hors circuit, il n'y a que le « moment » du sublime qui puisse « sauver » du nihilisme. M. Richir, « Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ? », *Annales de Phénoménologie*, n° 9/2010, p. 31.

<sup>28</sup> Déconnexion au moins partielle, caractérisée ainsi de façon idéal-typique, une déconnexion totale étant inconcevable, schématisme et affectivité étant introduits l'un par rapport à l'autre dans la pensée richirienne.

En qualifiant cette expérience de *sublime*, Richir insiste sur dialectique qui y opère et sur la fonction architectonique qu'il entend lui faire jouer. En termes kantien, (1) d'une part la *figuration en tant que telle* y est manifestée, en débordement de ce qui s'y dépose, en tant que schématisme, c'est-à-dire en tant qu'elle-même proprement infigurable, (2) d'autre part, l'excès de la figuration sur elle-même est aussi excès de ce qu'elle anticipe sur ce qu'elle forme, c'est-à-dire de l'*idée* sur l'*imagination*. Par un effet de miroir, le sublime figure l'infigurable en redoublant et en réfléchissant, en lui-même, l'insuffisance de la figuration. Le sublime décrit *le contact impossible du sens et du réel*, redonne consistance à l'extériorité que le sens ne cesse de recouvrir, et, dans le même mouvement, manifeste *le phénoménologique comme phénoménologique*.<sup>29</sup>

C'est en réactivant quelque chose de cette expérience, en mobilisant le sublime en fonction dans l'expérience que le phénoménologue se détache d'un champ phénoménologique qu'il perçoit alors en extériorité à laquelle plus rien ne le relie, en laquelle plus rien ne l'implique. *Le schématisme se désenfouit de ce qu'il schématise et se laisse ainsi entr'apercevoir lui-même dans sa mobilité*.

« En ce sens, on peut déjà dire que l'époche phénoménologique hyperbolique est l'opération par laquelle le phénoménologue tente d'arrêter la mobilité phénoménologique universelle sur l'instantané et fait l'épreuve de l'échec de cette tentative, ce qui est nécessaire pour faire vivre l'enjambement de l'instantané avec toute la complexité de ses implications. C'est là, proprement, que se situe le rapport inédit entre la phénoménologie et la métaphysique. Là, c'est-à-dire dans l'impossibilité phénoménologique d'effectuer la métaphysique et dans l'impossibilité de s'en passer.<sup>30</sup> »

### c. Le sublime, la transcendance physico-cosmique et la transcendance absolue

Le sublime est *révélation* d'une extériorité qui ne cesse pour autant de demeurer extériorité. La double genèse du sens et du soi constitue de cette façon une *complexification interne* du registre des schématismes-hors-langages. La question de la transcendance, ou plutôt la phénoménalisation de l'ouverture à la transcendance comme question, ne viendrait jamais s'inscrire au sein du schématisme si elle ne l'habitait pas toujours déjà virtuellement sous la forme combinée de l'affectivité qui l'anime et de l'élément fondamental qui le met en mouvement, et par là-même, lui résiste. Mais ce double excès transcendantal de l'affectivité et de l'élément fondamental doit lui-même être *intériorisé* par concrétion et condensation de l'affectivité et enroulement sur soi du schématisme. Celui-ci, dans l'articulation d'un schématisme de langage et d'un schématisme hors-langage, est à lui-même sa propre extériorité.

<sup>29</sup> La transcendance que manifeste l'expérience du sublime n'est cependant pas directement celle de l'élément fondamental.

<sup>30</sup> M. Richir, FPTE, op.cit., p. 10.

Ce qui motive cet enroulement a dès lors un caractère hybride. D'une part événementiel, dans la mesure où il est bien question de quelque chose qui a lieu. D'autre part inassignable et diffuse, car il n'arrive d'aucun temps mais inaugure une temporalité.

L'élément fondamental désigne une transcendance transcendantale, une extériorité pensée qui n'a quasiment aucun statut phénoménologique, sinon précisément en relation avec ce non-assignable par excellence qu'est la vision. Les schématismes-hors-langage sont vis-à-vis des schématismes de langage dans la position d'une *transcendance concrète*, assignée, phénoménologisable, une transcendance déjà quelque peu immanentisée. Entre ces deux dimensions, Richir qualifie ce qui se manifeste dans l'événement sublime comme *transcendance absolue* : moment de phénoménalisation (ou plutôt de quasi-phénoménalisation) de la transcendance *comme telle*, point où la *dimension de la transcendance* s'ouvre au sein du champ phénoménologique, et avec elle, celle du sens. Cette déhiscence marque ainsi l'ouverture du phénomène à la transcendance, et corrélativement, le début de l'immanentisation de cette transcendance. Elle est ce point de bascule où la transcendance affecte de façon *non-altérée* le champ phénoménologique.

Par le concept de transcendance absolue, Richir rend compte d'un processus interne aux schématismes-hors-langage, qui interrompt ceux-ci et les enroule sur eux-mêmes. Ce processus est motivé par le surgissement d'extériorité que le schématisme ne peut que refléter ou mimer en le schématisant comme *mise en question du schématisme par lui-même*.

Comme le note Richir,

(...) c'est par la transcendance absolue qui ouvre au sens (à sa question) que le schématisme de langage se réfléchit du même coup (sans concept) comme se référant à un autre type de transcendance, non moins radical, et qui est le référent du langage (et non de la langue).<sup>31</sup>

L'excès de l'affectivité suscitant le phénomène de la transcendance absolue est à mettre en rapport avec la thématique de l'échange des regards que nous avons évoquée en VI, C, §1. Celle-ci est amorcée par la scission du *tout-concret* formé par le nourrisson et sa mère, par le décalage rythmique des affects de rassasiement et de faim par lequel le nourrisson est ouvert à l'altérité de la sollicitude maternelle, ouvert à l'horizon d'une humanisation possible.<sup>32</sup> La problématique de la transcendance absolue n'est pas autre chose ici qu'une reprise et un complément dans la description de cette scission, qui ne l'envisage plus de l'extérieur, mais de l'intérieur, à partir de son rôle dans la structuration d'une expérience comme expérience humaine.

De la même façon, Richir qualifie la transcendance des schématismes-hors-langage de transcendance physico-cosmique (ou de transcendance phénoménologique).

<sup>31</sup> M. Richir, « Langage, poésie, musique », dans *Annales de Phénoménologie* n° 8/2009, p. 62.

<sup>32</sup> Les analyses proposées à ce sujet dans les *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2010, sont bien plus détaillées. Mais la problématique qu'elles inaugurent dépasse l'horizon de notre travail dont nous avons fixé les limites aux *Fragments phénoménologiques sur le langage* : nous préférons de ce fait en réserver la discussion à des recherches ultérieures.

Avec ce terme, Richir requalifie la transcendance schématique (des concrétudes qui ne cessent de se schématiser sans pour autant se schématiser en sens) qui n'est transcendance que du point de vue du langage auquel elle semble s'opposer comme ce qui lui résiste). Le monde se phénoménalise sur fond et sous l'horizon de son extériorité à la fois radicale et concrète. Le phénomène se phénoménalise en monde mais garde en lui une épaisseur sauvage. Au creux de sa phénoménalisation, le phénomène reste un abîme : je ne l'ai pas fait, il se fait sans moi.

Cette réinscription d'une structure de transcendance au sein du champ phénoménologique ouvre ainsi, au sein de l'écart constitutif qui l'habite, la possibilité d'une réflexivité phénoménologique. L'articulation, au sein d'une phénoménologie du sublime, des thématiques de la transcendance absolue, de la transcendance physico-cosmique et de l'élément fondamental est au cœur de la réflexion actuelle de Richir. Celui-ci s'attache, dans les deux ouvrages récemment publiés<sup>33</sup> à préciser le statut de ces instances pour élaborer une phénoménologie de la co-genèse du soi et du sens. Ces textes réinvestissent dans ce nouvel horizon les problématiques développées dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* et dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, et ouvrent ainsi plusieurs chantiers dont on ne peut encore faire le bilan. Un des enjeux majeurs de la philosophie richirienne telle qu'elle se poursuit est de comprendre quelle relation entretiennent les trois registres de transcendance rencontrés par l'analyse.

## Synthèse

Par les concepts qu'elle introduit comme par la réflexion qu'elle mène sur sa propre méthodologie, la phénoménologie richirienne conduit à éclaircir le statut du phénoménologique. Le développement auquel Richir est parvenu des concepts d'*interfactivité transcendante* et de sens-se-faisant permet une meilleure compréhension de ce que l'auteur des *Fragments Phénoménologiques* entend par faire de la phénoménologie et de ce que le phénoménologue rencontre au sein de sa pratique. Explicitation d'un tremblement intime au penser, ruse et zigzag, exploitation toujours aventureuse des ressources cachées du langage pour exprimer ce sur quoi il fait fond et qui ne cesse de l'habiter par transpassibilité et transpossibilité, la phénoménologie n'a de sens qu'en acte. Elle est une pratique qui ne se légitime que de toujours se relancer, et qui, dans ses relances, se grossit d'une part de l'enseignement de ses précédents parcours et tente d'autre-part de se délester du savoir théorico-conceptuel que ceux-ci ne peuvent pas ne pas poser pour jalonner et rythmer leur déploiement.

En poursuivant son effort vers une radicalité phénoménologique toujours plus forte, Richir est naturellement amené à rencontrer les points d'articulation de ce que nous appelons le transcendantal-pur et du transcendantal-phénoménologique.

---

<sup>33</sup> M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, et *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011.

Ainsi, les deux sources de la *phantasia*-affection que sont l'affectivité d'une part, et l'*aisthesis* d'autre part, sont envisagées aussi bien du point de vue de leur concrétion conjointe au sein du flux phénoménologique que du point de vue de leur essence transcendante propre. Les développements que Richir consacre à la dimension de l'élément fondamental et de sa relation à la concrétion d'une transcendance schématique physico-cosmique explicitent la difficulté d'articuler une forme d'impensabilité transcendante qu'il faut poser (et penser) au sein du phénomène. La réflexion que Richir poursuit en interrogeant la façon dont la pensée et les différents registres de l'impensable sont amenés à se nouer dans la réflexion philosophique, touche plus que jamais aux fondements de l'idée de philosophie et de sa relance phénoménologique.

# Conclusion

## 1 §. Richir phénoménologue

### *a. Une phénoménologie transcendante*

La phénoménologie de Marc Richir se présente et se revendique comme une *phénoménologie transcendante*. Ce faisant, elle opère un élargissement de la phénoménologie husserlienne en réenglobant au sein de son architectonique les phénoménologies de la rupture et de l'excès nées du refus du transcendantalisme husserlien. Mieux encore : elle entend révéler des *motivations transcendantes* aux tentatives de ruptures anti-transcendantes qui ont suivi l'instauration husserlienne.

Si son impulsion originelle n'est pas seulement husserlienne, si les interlocuteurs initiaux de Richir sont tout autant Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, que Husserl, si ses principales références spéculatives sont Kant et Fichte, c'est bien le projet de Husserl que Richir revendique poursuivre et élargir. C'est sur le terrain husserlien qu'il choisit de placer le déploiement *effectif* de sa philosophie.

En tous ces points, la philosophie de Richir constitue une réponse forte et profonde à la phénoménologie transcendante de Husserl, et, à travers elle, à toute la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle.

Richir renouvelle de façon puissante le concept du *transcendantal*.

### *b. Les concepts opératoires de la phénoménologie richirienne et les outils de la refondation*

La phénoménologie de Richir se caractérise d'abord par sa radicalité : sortir du *simulacre ontologique* implique en effet la mise en place d'une *réduction hyperbolique* qui ne laisse rien en place et qui ne garde que la structure du phénomène comme *rien-que-phénomène*. Le schématisme est la seule façon de se garantir du



risque d'être happé par une structure de simulacre. Mais pour appréhender le fonctionnement de la genèse, plusieurs autres concepts doivent être introduits pour déterminer en lui des formes et des rythmes de concrétudes. Au cours de son développement, la phénoménologie génétique de Richir se comprend d'abord comme une phénoménologie des *Wesen* sauvages, puis de l'interprétation concrète que l'on peut donner de ce concept encore formel. Richir thématise alors la dimension du sens comme sens-se-faisant qui émerge sur la base de la mobilité schématique. Celle-ci rend compte de la puissance expressive du langage, de ses relais, de ses signes, de sa concrétion dans une langue et de sa relation aux institutions symboliques.

Le concept husserlien de synthèses passives, analysé en détail dans les *Méditations Phénoménologiques*, a permis une première lecture effectivement phénoménologique de la genèse et des processus à l'origine de la phénoménalisation du sens. La véritable refondation s'effectue cependant avec la reprise et l'élargissement du concept husserlien de *phantasia*. Richir propose à partir de la *phantasia* une réélaboration de l'ensemble des problématiques canoniques de la phénoménologie husserlienne. Dans ce quasi-rêve qu'est la *phantasia* radicalisée jusqu'à devenir une *phantasia*-pure, quasi-indissociable de l'affection qui la traverse, Richir doit retrouver la forme même de l'ouverture permettant au phénomène d'être caractérisé comme « phénomène de ». Avec le concept de *phantasia* perceptive, il explicite ainsi la capacité du champ phénoménologique à s'auto-transcender vers une altérité. Sur la base de la *phantasia*, il réélabore une eidétique qui concilie le caractère *a priori* de l'*eidos* et son origine génétique.

On soulignera ici que cette refondation à partir du concept de *phantasia* n'est cependant pas sans opérer un *coup de force dont la portée ontologique est considérable*. L'argumentation de Richir est détaillée, puissante, mais les conclusions auxquelles il parvient sont radicales. La réévaluation du rôle de l'imagination, l'extension et la plastification de celle-ci avec le concept de *phantasia* n'impliquent peut-être pas nécessairement la dissolution de la perception. Bien que nous n'ayons pas suivi cette autre piste, il est phénoménologiquement tout aussi possible de préserver la spécificité de la perception, tout en thématissant sa co-originarité avec l'imagination au sein d'une structure de dé-présentation (dans une perspective qui est celle de Fink ou plus récemment de R. Bernet<sup>1</sup>).

Il y a dans le scepticisme richirien, dans le refus qui est le sien à admettre toute contrainte que le réel imposerait directement à la phénoménalisation, un postulat fort, que nous avons assumé, mais dont il ne faut pas moins signaler qu'il n'est pas sans conséquence sur la façon dont Richir conçoit la structure de notre expérience.

### ***c. Le temps, l'espace et le transcendantal***

La refondation richirienne donne ses résultats les plus spectaculaires dans la reprise d'une phénoménologie de la temporalité et de la spatialité. En élargissant l'usage des outils développés par Husserl, Richir envisage les différents niveaux de la

<sup>1</sup> R. Bernet, *Conscience et existence*, « Inviduation et temporalisation », *op.cit.*

temporalité comme concrétions successives d'une mobilité originaire. La perception, loin d'y jouer le rôle d'un donné premier, en est la transposition la plus élaborée et la plus complexe, tandis que le présent apparaît comme une sorte d'hallucination instituée.

Pour cela, Richir inscrit sa réflexion dans un mouvement de pensée qui traverse la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle et vise à la réévaluation du mode d'articulation de la spatialité et de la temporalité. L'essence de la spatialité est ainsi irréductible à la temporalité ; au contraire la temporalité ne peut être pleinement comprise qu'à partir d'une élucidation de la spatialité. Richir propose dans cette perspective une phénoménologie détaillée de la genèse et des structures de cette spatialité, phénoménologie qui le conduit à introduire les thématiques parmi les plus novatrices de son œuvre que sont l'*élément fondamental* et ses transpositions.

De cette façon, Richir est en quelque sorte amené à confirmer ce que posait déjà Kant : l'espace est le lieu de rencontre du *métaphysique* dans la phénoménologie, et la phénoménologie ne peut jamais s'affranchir de cette inscription originaire du métaphysique en elle. Ce métaphysique, d'une façon finalement proche de Levinas, s'inscrit en elle comme transcendance absolue, dont l'absoluité même est posée selon des nécessités transcendantales. La phénoménologie richirienne de la spatialité permet ainsi également de dégager les concepts transcendants purs de la pensée richirienne en général, d'éclaircir d'une part le statut qu'y occupent l'intériorité et l'extériorité, et d'autre part, le mode de participation du phénoménologue à l'objet de son savoir. Elle culmine dans une phénoménologie du *sublime*, qui est l'objet principal des recherches actuelles de Richir.

#### ***d. Le vivre, le rythme, et la mobilité phénoménologique***

La phénoménologie de Richir se construit, comme phénoménologie de la *mobilité*. Les analogies que Richir tire de sa connaissance de la physique contemporaine lui donnent une maîtrise aigüe des conditions de pensabilité d'une telle *mathesis de l'instabilité*, en éclaircissant à chaque fois le statut des énoncés et structures introduits – lesquels se définissent toujours les uns par rapport aux autres dans un horizon problématique défini, et ne se réifient jamais en instances ontologiques. De cette façon, la phénoménologie richirienne se conçoit aussi comme phénoménologie du *vivre*, de l'articulation d'ensemble de cette mobilité. La phénoménologie du vivre est une phénoménologie de la circulation, de l'hésitation dans la saisie de la conjugaison, de la collaboration, de l'entremêlement des éléments décelés par l'analyse et mis en mouvement en son sein. Richir entend les penser dans le mouvement d'inter-appartenance qui légitime qu'on les distingue et construise comme de véritables données phénoménologiques.

Le champ phénoménologique, quel que soit son caractère chaotique, instable, explosif, reste toujours pour Richir un abîme créateur. Le phénoménologique est fondamentalement le lieu de la liberté, et l'expérience du phénoménologique, dans son caractère le plus archaïque, ne peut elle-même être autrement décrite que

comme *expérience de la liberté*. Le phénoménologique n'est rien d'autre que la rencontre de *ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi*, de la première et formelle extériorité par laquelle une expérience est expérience du réel, intrinsèquement habitée par son extériorité et exposée à elle. Fink parlait ainsi déjà d'un « *pathos* de la phénoménologie » subordonné d'une part à l'idéal d'un travail coopératif, mais poursuivant d'autre part un but qu'il faut situer au-delà du champ de toute continuité sociale finie.<sup>2</sup> Le phénoménologique est l'abîme qui œuvre en l'humain, l'expose à lui-même comme énigme et comme tâche. En effet, Richir est aussi l'auteur d'un ouvrage intitulé *Du Sublime en politique* et la question du devenir contemporain du sens et de ses supports, de ce qu'avec Joëlle Mesnil il appelle la *désymbolisation*, est pour lui capitale.<sup>3</sup>

## 2 §. Richir et la philosophie contemporaine

### *a. Refondation de la phénoménologie et nouvel envoi de la philosophie*

Notre parcours nous a ainsi permis de nous apercevoir que, malgré son explication permanente avec Husserl, malgré l'influence des philosophies de Merleau-Ponty ou de Levinas, la philosophie richirienne n'était pas *seulement* une phénoménologie, et qu'elle ne réfléchissait la question du phénoménologique qu'en s'exposant sans cesse au risque le plus radical de ses « autres ». Le débat secret (peut-être secret aussi pour elle-même) qu'elle mène, à la fois avec la *Destruktion* heideggérienne et avec la déconstruction derridienne, fait autant son intérêt que le débat plus visible mené avec Husserl dont nous avons fait notre fil conducteur. A ce titre, Richir est sans doute le dernier des postkantians, dans la tradition de Maïmon, de Fichte, Schelling, Hegel, cherchant à relancer, tout en l'amendant, le programme transcendantal, lui-même retour et reprise du geste philosophique. Plus qu'un *éclaircissement* du concept de phénomène, il en propose *une nouvelle conception* et ouvre à la philosophie non seulement une nouvelle voie vers la phénoménologie, mais bien aussi une nouvelle interprétation de l'idée de phénoménologie comme *relance de la philosophie*.

L'insistance, peut-être spectrale, de la déconstruction, est à ce titre cruciale. La phénoménologie *ne peut se tenir quitte* de la remise en cause de ses ambitions, de ses méthodes, de ses principes et renouer sans plus avec une forme de positivisme husserlien, *ni davantage* surenchérir sur l'irréductibilité de l'évidence qui la nourrit, cette dernière fût-elle à force d'immédiateté indiscernable de la nuit de l'inintelligible. Le propre de la déconstruction est justement de mettre en doute la consistance du

<sup>2</sup> D. Cairns, *Entretiens avec Husserl et Fink*, op. cit., p. 139.

<sup>3</sup> Nous avons pour notre part préféré nous concentrer dans cette recherche sur la question du *phénoménologique* et réserver pour d'autres travaux celle du *symbolique*.

donné le plus patent, de troubler la donation qui paraît la plus pure, de fragiliser l'évidence du raisonnement et de son extension en exhibant les *a priori* métaphysiques qui le structurent. C'est sur son propre terrain que Derrida a ébranlé la phénoménologie, en prétendant en prendre la relève et poursuivre un projet qu'elle ne pouvait qu'amorcer sans le mener à bien, trop prisonnière encore de ce avec quoi elle entendait rompre. La pensée derridienne ouvre elle-même l'énigme d'une idéalité ouverte en son sein propre à la possibilité de l'accident et de la perte,<sup>4</sup> donc à quelque chose qui pourrait être autant ultra ou hyper-phénoménologie que sortie de la phénoménologie.

La phénoménologie de Richir est donc peut-être la première phénoménologie *post-déconstructive*, en ce sens qu'elle assume les réquisits de la déconstruction et en relève le gant.

### ***b. Nancy et Richir. Concrétudes et post-déconstruction***

Nous achèverons notre parcours par une mise en regard de l'œuvre de Richir et de celle de Jean-Luc Nancy, laquelle, de façon plus interne à la pratique déconstructive, tend elle aussi à retrouver le sens d'une *inassignable concrétude* au sein de la pensée, en rendant manifeste l'énigme du *toucher*.<sup>5</sup>

Les points de rencontre entre Richir et Nancy abondent. Dans *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir décrit sous le patronage de Schelling l'expérience phénoménologique comme *expérience de la liberté* et s'efforce d'en penser les modes hors de toutes les « déformations cohérentes » héritées de la « métaphysique de la présence ». L'expérience phénoménologique est une expérience dérobée à elle-même ; liberté latente, instantanéité qui ne fait que se potentialiser comme le pôle d'un clignotement, comme une fêlure qui habite l'expérience sans s'y phénoménaliser, car elle n'est que l'autre face de la phénoménalisation dans

<sup>4</sup>Nous renvoyons à ce sujet à la thèse que prépare Stanislas Jullien à l'Université Paris IV-Sorbonne : *La Finitude infinie et ses figures. Considérations philosophiques autour de la radicalisation de la finitude originaire chez Derrida*.

<sup>5</sup>Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée, 2000. Cet ouvrage nous paraît exemplaire en ce qu'il tente de formuler la question du *concret* aux marges de la phénoménologie. Aux marges, donc, au creux de ses propres résultats et de ses propres opérations, au sein de l'impossible à dire qu'elle secrète par sa propre méthodologie, par la forme de son engagement dans la chose même ; il ne s'agit pas pour Derrida de dépasser ou de périmier la phénoménologie, mais de s'instiller dans la résistance même qui habite son objet et dont elle n'est jamais quitte, et de modifier la façon dont celle-ci est appréhendée par un changement de perspective infime – non-phénoménologique, mais lié à l'aboutissement de l'enquête phénoménologique. Les discussions que Derrida mène avec les phénoménologues qui attachent comme lui leur pensée à cette ultime concrétude – en particulier Didier Franck, par la pensée de la *chair*, et Jean-Louis Chrétien, par la pensée de l'*intervalle* – n'ont d'autres projets que de montrer que la prise en compte de cet ultime par la pensée ne peut passer que par la complication de la pensée elle-même, que le langage philosophique doit se tordre – retenir, puis dédire sa propre pulsion vers la chose pour en manifester l'insistance.

son jeu. Jean-Luc Nancy dans *L'expérience de la liberté*, pareillement placée sous le patronage de Schelling et de Heidegger, s'efforce de saisir le geste de l'existence « espacée d'elle-même », à la fois offerte et surprise par l'inexpérimentable expérience de la liberté.<sup>6</sup>

Dans le *Sens du monde*, Nancy propose une réhabilitation du sens comme *question*, tandis que Richir s'efforce de son côté, dans les *Méditations Phénoménologiques*, d'en saisir la structure phénoménologique mouvante. L'un comme l'autre construisent, en deçà de l'ipséité, un concept de la *singularité*, caractérisé par son insaisissabilité essentielle. L'un et l'autre y inscrivent l'ambiguïté essentielle de l'un et du plusieurs, l'un et l'autre affirment, comme l'énigme définitive de l'expérience, la question du *contact* ou du *toucher*. Pour l'un et l'autre, le sens n'est pas révélation de l'être, auto-enroulement déployant une parole dont l'origine insiste dans le geste de son retrait, parce que le surgissement même du sens est toujours du même coup coupure, brisure. Pour l'un et l'autre, l'*Ereignis* n'est pas encore assez disloqué.

Certes, Richir *décrit* (ou, selon le concept développé par Alexander Schnell, *construit*) là où Nancy, assumant la logique du biais, jusqu'en sa propre écriture, *effleure*. L'un caresse là où l'autre maintient et affirme une impossible diplopie des regards ; l'un comme l'autre sont voués à un incessant re-parcours. D'un côté, Richir invente de nouveaux lieux de consistance sur lesquels la philosophie prend pied, produit un sens nouveau de la concrétude, espère le recommencement d'une philosophie maîtrisant le jeu des concrétudes qu'elle s'est donnée. De l'autre, pourtant, cette construction serait elle-même vouée à reproduire ce dont elle s'abstrait si les interdictions de poser, thématiser, conclure, dont l'œuvre de Nancy est émaillée, ne l'habitaient pas aussi, si *elle ne prenait pas pour objet une impossibilité*, si elle ne se disait pas à mi-voix sa folie avant de lui donner corps.

Dans la mise en jeu de l'abîme du sens, Nancy voit ainsi l'effritement de toute phénoménologie : « (...) la phénoménologie n'ouvre pas à ce qui, du sens et par conséquent du monde, précède infiniment la conscience et l'appropriation signifiante du sens, *c'est-à-dire à ce qui précède et surprend le phénomène dans le phénomène lui-même, à sa venue ou à sa survenue*.<sup>7</sup> » Richir au contraire, y voit la révélation du *phénoménologique en tant que tel*. Cet écart illustre l'irréductible *différend* de la disposition phénoménologique et de la disposition déconstructive. Il y a bien au sein de la déconstruction, malgré l'effort de la phénoménologie pour se mettre à sa « hauteur », la décision de soustraire (de préserver) un certain nombre de questions de toute phénoménologie, de les considérer comme telles en ce qui les rend précisément rebelles à toute idée de phénoménalisation (même indirecte), mais qui ne peuvent que traverser le champ phénoménologique. La phénoménologie doit

<sup>6</sup> J-L. Nancy, « La *Setzung* répond donc sûrement point par point à la dynamique de la différence par laquelle Derrida libère la motion infinie de l'être fini en tant que tel. La différence implique donc la liberté, ou bien est impliquée par elle. La liberté libère la différence, tandis que la différence diffère la liberté. Ce qui ne veut pas dire qu'elle la fait attendre. Elle est toujours déjà-là, mais par surprise (...) », *L'expérience de la liberté*, Paris, Éditions Galilée, p. 38.

<sup>7</sup> J-L. Nancy, *Le sens du monde*, op.cit., p. 32. Nous soulignons.

admettre qu'il y a des choses dont elle ne peut rien dire, parce que son mouvement se nourrit aussi de cette impossibilité.

Richir, lui, mise résolument sur la puissance créatrice du sens, sur la « puissance du latent », sur le jeu sans fin de l'informe, sur le bruissement continu de l'abîme phénoménologique. Mais immédiatement, il faut ajouter que les profondeurs de l'indéterminé ne nourrissent la création qu'à condition de trouver des relais symboliques. L'impartageable, chez Richir, est amené à prendre corps : art, poésie, musique, vivifient chacun à leur manière le jeu de la forme et de l'informe, de l'intime et de l'institué, du « hors-langage », du sens et de la langue, tandis que le sens, pour Nancy, pulse discrètement. La poésie, pour l'entendre, se dépouille, traverse timidement la prière, s'aventure à tâtons aux lisières d'un grand désert.

Richir, de son côté, reste grec. La poésie, pour amener l'abîme à la parole, n'a pas à rétrécir son filet : folie, chaos, univers s'y disputent au contraire, et c'est de Melville plus que de Celan qu'il souhaite en apprendre les secrets. La dévastation aussi n'est qu'un visage du non-monde. En somme, la phénoménologie, avec Richir, oppose à la rhétorique de la fin l'évidence naïve du concret, disséminé, condensé, aggloméré, et s'acharne à forger des outils pour l'appréhender encore.

# Sources

## HUSSERL

Les volumes consultés sont indiqués par ordre chronologique de la parution chez Martinus Nijhoff à La Haye et chez Kluwer Academic Publishers à Dordrecht/Boston/London, avec les traductions françaises correspondantes.

*Band I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Éd. S. Strasser, 1973, tr. fr. E. Lévinas, G. Peiffer, *Méditations cartésiennes*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1986 (1<sup>e</sup> édition 1936).

*Band III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Éd. Walter Biemel, tr. fr. Paul Ricœur, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pures*, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

*Band IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Éd. Marly Biemel, 1952, trad. E. Escoubas, *Idées directrices pour une phenomenologie pure et une philosophie phénoménologique. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

*Band V, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, Éd. W. Biemel, M. Nijhof, La Haye, 1952, tr. fr. Tiffeneau, *La Phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

*Band VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Éd. Walter Biemel, 1976, tr. fr. G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Éditions Gallimard/Tel, 1976.

*Band VII, Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil : Kritische Ideengeschichte*, Éd. Rudolf Boehm, 1956, *Philosophie première*, traduction par A.L. Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

*Band VIII, Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Éd. Rudolf Boehm, 1959, *Philosophie première II*, traduction par A.L. Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

*Band IX, Phänomenologische Psychologie (1925–1928) Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Éd. Walter Biemel, 1968, tr. fr. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzu, *Psychologie phénoménologique (1925–1928)*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2001.

*Band X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Éd. Rudolf Boehm, 1969, tr. fr. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*,

- Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (1<sup>ère</sup> édition 1964) pour les textes « A » et J.-F. Pestureau, *Sur la conscience intime du temps*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2003.
- Band XI, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, Éd. Margot Fleischer, 1966, tr.fr. B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998.
- Band XII, Philosophie der Arithmetik (1890–1901)*, tr. fr. J.English, *Philosophie de l'Arithmétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- Band XIII, Zür Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. 1. Teil : 1905–1920*, éd. Iso Kern, 1973, *Band XIV, Zür Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. 2. Teil : 1921–1928*, éd. Iso Kern, 1973, *Band XV, Zür Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. 3. Teil : 1929–1935*, éd. Iso Kern, 1973, *Sur l'intersubjectivité, I et II*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Band XVI, Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, 1973, *Chose et Espace*, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- Band XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, éd. Paul Janssen, 1974, *Logique formelle et logique transcendante. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. fr. Suzanne Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- Band XVIII, Logische Untersuchungen. 1. Band : Prolegomena zur reinen Logik*, éd. Elmar Holenstein, 1975, trad.fr. Elie, R. Schérer, A.L. Kelkel, *Recherches Logiques Tome 1. Prolégomènes à la logique pure*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Band XIX, Logische Untersuchungen. 2. Band : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, éd. Ursula Panzer, 1984, trad. fr. Elie, R. Schérer, A.L. Kelkel, *Recherches Logiques, Tome 2, Première Partie, Recherches 1 et 2, Recherches Logiques Tome 2, Deuxième Partie, Recherches 3, 4, 5, Tome 3, Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherche 6*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Band XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, éd. Ullrich Melle, 1984, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906–1907)*, trad. fr. Laurent Joumier, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Band XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommer-semester 1908*, éd. Ursula Panzer, 1987, *Sur la théorie de la signification*, trad. fr. Jacques English, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1995.
- Band XXXIII, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917–1918)*, eds. Rudolf Bernet et Dieter Lohmar, 2001, *Les manuscrits de Bernau (1917–1918)*, trad. fr. Jean-François Pestureau, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2010.
- Band XXXIV, Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, éd. Sebastian Luft, 2002, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926–1935)*, trad. J.F. Pestureau, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.

## ***Husserliana: Materialien***

Die C – Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934) : Manuskripte, éd. Dieter Lohmar, 2006.

## ***Autres Textes Traduits***

*L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

*La terre ne se meut pas*, trad. fr. Didier Franck, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. Marc B. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.



*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. Jacques English, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

*Sur les objets intentionnels, 1893–1901*, trad. fr. Jacques English, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1993.

*Notes sur Heidegger*, trad. fr. Natalie Depraz, Didier Franck, Jean-Luc Fidel, Jean-François Courtine, Paris, Éditions de Minuit, 1993.

*De la synthèse active*, trad. par J.F. Pestureau et Marc Richir, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2004.

## Autres Articles

« Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension », *Annales de phénoménologie* n° 1, p. 181–233, Introduction et traduction par Jean-François Pestureau.

« Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique », Conférence de Londres, 1922, *Annales de phénoménologie* n° 2, p. 161–221, traduction par Antonino Mazzu.

## RICHIR

### Ouvrages

*Au-delà du renversement copernicien*, La Haye, M. Nihoff, 1976.

*Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie Fichte doctrine de la science 1794–95*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1979.

*Recherches phénoménologiques (I, II, III) [1] fondation pour la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1981.

*Recherches phénoménologiques IV, V du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1983.

*Phénomènes, temps et êtres ontologie et phénoménologie*, Montbonnot-Saint-Martin, Éditions Jérôme Millon, 1987.

*Phénoménologie et institution symbolique phénomènes, temps et êtres : II*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1988.

*La crise du sens et la phénoménologie autour de la « krisis » de Husserl*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1990.

*Du sublime en politique*, Paris, Éditions Payot, 1991.

*Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992.

*Le corps, essai sur l'intériorité*, Paris, Éditions Hatier, 1993.

*Melville. Les assises du monde*, Paris, Éditions Hachette, 1996.

*L'expérience du penser*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1996.

*La naissance des dieux*, Paris, Éditions Hachette, 1998.

*Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000.

*L'institution de l'idéalité. Des schématismes*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002.

*Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004.

*Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2006.

*Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.

*Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2010.

*Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011.

## Direction d'Ouvrages

*Philosophie et Sciences*, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Sociales, Bruxelles, U.L.B., 1986.

*Qu'est ce que la phénoménologie?*, La Liberté de l'Esprit n° 14, Paris, Hachette, 1987.

*Husserl*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989–207 [avec E. Escoubas].

*Le statut du phénoménologique*, *Epokhé* n° 1, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1990.

*Jan Patočka : Philosophie, Phénoménologie, Politique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992 [avec E. Tassin].

*Merleau-Ponty : Phénoménologie et Expériences*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992 [avec E. Tassin].

*Phénoménologie et Pathologies « mentales »*, *Études Phénoménologiques* n° 15, Bruxelles, Ousia, 1992.

*Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23–30 juillet 1994*, Amsterdam, Rodopi, 1997 [avec N. Depraz].

*Husserl. Autour des Méditations Cartésiennes*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998

## Études et Articles

« Le Rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », *Textures 7078, Distorsions*, Bruxelles, 1970, p. 3–24.

« L'Hérédité et les nombres. Pour une fondation transcendantale de l'arithmétique (à propos de Frege : die Grundlagen der Arithmetik) », *La liberté de l'Esprit* n° 4 : *Qu'est-ce qu'un père ?*, Paris, Éditions Balland, 1983, p. 77–137.

« Mécanique quantique et philosophie transcendantale », *La liberté de l'esprit, Crises*, Paris, Éditions Hachette, 1985.

« Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques, Phénoménologie et sciences exactes* n° 3/1986, p.86–179.

« De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles », *Annales de l'Institut de philosophie et de sciences sociales : Philosophie et Sciences*, U.L.B. Bruxelles, 1986, p. 93–118.

« Le temps : Porte-à-faux originaire », *L'expérience du temps. Mélanges offerts à J. Paumen*, Bruxelles, Éditions Ousia, Recueil 2, mars 1989, p. 7–40.

« Phénoménologie et temporalité » (séminaire 1988/89), *Le Cahier International de Philosophie*, n° 7, Paris, Éditions Osiris, 1989, p.186–188.

« Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », *Husserl*, E. Escoubas et M. Richir (éds) Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989, p. 9–41.

« Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes », *Epokhé* n° 2 : *Affectivité et pensée*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 113–173.

« L'Espace lui-même : libres variations phénoménologiques », *Epokhé* n° 4 : *L'Espace lui-même*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994, p. 159–174.

« Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, E. Escoubas, B. Waldenfels (éds), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 103–128.

« Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les études philosophiques, Le phénoménal et sa tradition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 435–449.

« Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de Phénoménologie* n° 3/2004, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2004, p. 155–200.

« Langage et institution symbolique », *Annales de Phénoménologie* n° 4/2005, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2005, p. 125–145.

- « Affect et temporalisation », *Annales de Phénoménologie* n° 5/2006, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2006, p. 181–190.
- « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n° 7/2008, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2008.
- « Langage, poésie, musique », *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2009.
- « Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ? », *Annales de Phénoménologie*, n° 9/2010, Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2010.

## AUTRES AUTEURS

- ALEXANDER, Robert, *La refondation richirienne de la phénoménologie : les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, à paraître en 2013.
- ARISTOTE, *Physique*, trad. Annick Steven, Préface de Lambros Couloubaritsis, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2002.
- ARISTOTE, *De l'âme* (peri psyché), trad. et notes par J. Tricot, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1934.
- ST-AUGUSTIN, *Confessions*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- BAAS, Bernard, *De la chose à l'objet*, Leuven, Éditions Peeters, 1998.
- BARBARAS, Renaud, *Le désir et la distance*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1999.
- BARBARAS, Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2008.
- BÉGOUT, Bruce, *La généalogie de la logique*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2000.
- BÉGOUT, Bruce, « Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl », *Annales de Phénoménologie* n° 7/2008.
- BENOIST, Jocelyn, *Autour de Husserl*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1994.
- BENOIST, Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- BENOIST, Jocelyn, BRISART, Robert, ENGLISH, Jacques (éds), *Liminaires phénoménologiques*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1998.
- BENOIST, Jocelyn, MERLINI, Fabio (éds), *Historicité et spatialité*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2001.
- BENOIST, Jocelyn, « Phénoménologie et ontologie dans les Recherches Logiques », BENOIST, Jocelyn, COURTINE, Jean-François (éds), *Husserl. La représentation vide. Suivi de : Les Recherches Logiques, une œuvre de percée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- BENOIST, Jocelyn, (éd.), *Husserl*, Paris : Éditions du Cerf, 2008.
- BENOIST, Jocelyn, GERARD, Vincent (éds) : *Lectures de Husserl*, Paris, Ellipses, 2010.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet, recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris 1994, Presses Universitaires de France, Epiméthée, 1994.
- BERNET, Rudolf, *Conscience et existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- BESNIER, Bernard, « Remarques sur les *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl », *Alter*, n° 1/1993, p. 319–356.
- BESNIER, Bernard, « La conceptualisation husserlienne du temps en 1913 », *Annales de Phénoménologie* 3/2004, p. 83–117.
- BIMBENET, Etienne, « Sens pratique et pratiques réflexives », *Archives de Philosophie* 2006/1, Tome 69, p. 57–78.
- BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, volume I*, Oscar Kraus (éd.), Hambourg, Meiner, 1973 ; *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Fr. Maurice de Gandillac, nouv. éd. revue par Jean-François Courtine, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2008.
- CAIRNS, Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1997.

- CASEY, Edward, « Espaces lisses et lieux bruts. L'histoire cachée du lieu », *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 32/2001, p. 465–481.
- CELIS, Raphael, *L'Oeuvre et l'Imaginaire, les origines du pouvoir-être créateur*, Éditions des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977.
- DASTUR, Françoise, *La phénoménologie en questions*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2004.
- DASTUR, Françoise, « Le temps chez le dernier Heidegger », Maxence Caron (éd), *Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2006.
- DEPRAZ, Natalie, « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929–1935) de Husserl », *Alter* n° 2/1994, p.63–86.
- DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée, 2000.
- DESANTI, Jean-Toussaint, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques 1*, Paris, Éditions Grasset, 1992.
- DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques*, ed. Ferdinand Alquié, Paris, Éditions Garnier, 1963, 1967, 1973.
- DEVARIEUX, Anne, *Maine de Biran, L'individualité persévérante*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004.
- DUBOSSON, Samuel, *L'imagination légitimée, La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2004.
- DUPORTAIL, Guy-Félix, *Phénoménologie de la communication*, Paris, Éllipse, 1999.
- DUPORTAIL, Guy-Félix, *Les institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.
- ENGLISH, Jacques, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.
- FEDIDA, Pierre, *L'absence*, Paris, Éditions Gallimard, 1978.
- FICHANT, Michel, « « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie* n° 56, p. 20–48.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Wissenschaftslehre 1804*, Klostermann, 1966.
- FINK, Eugen, HUSSERL, Edmund, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994.
- FINK, Eugen, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », *Husserl, Cahiers de Royaumont. Philosophie* n° III, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959, p. 214–241.
- FORESTIER, Florian, « Le pli et le phénomène », *Eikasia. Revista de Filosofia*, à paraître en 2013.
- FORESTIER, Florian, « Variations sur la poussée et la pulsion », *Annales de phénoménologie* n° 12/2013.
- FORESTIER, Florian, « La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : réel, contingence, sens », *Eikasia. Revista de Filosofia*, n° 47.
- FORESTIER, Florian, « The Phenomenon and the Transcendental. Jean-Luc Marion, Marc Richir and the Issue of Phenomenalization », *Contemporary French Phenomenology, Continental Philosophy Review*, vol. 45, n° 3, 2012.
- FORESTIER, Florian, « Mathématiques et concrétude phénoménologique », *Annales de phénoménologie* n° 11/2012.
- FORESTIER, Florian, « Sens et composition. Quelques remarques sur la pensée du sens et de l'art chez Jean-Luc Nancy », *Making Sense. For an effective aesthetic*, Oxford, Peter Lang, 2011.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Ecrits, T. 2, 1976–1988*, Paris, Éditions Gallimard, 2001.
- FRANCK, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- FRANCK, Didier, *Dramatique des phénomènes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- GARELLI, Jacques, *Rythmes et mondes*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991.
- GARELLI, Jacques, *Introduction au logos du monde esthétique, De la Chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique du monde*, Paris, Beauchesne, 2001.

- GODDARD, Jean-Christophe, *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 1999.
- GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2008.
- GODDARD, Jean-Christophe, « 1804–1805. La désubjectivation du transcendantal », in SCHELL, Alexander (éd), *J.G. Fichte, 1804–1805. Lumière et existence*, *Archives de Philosophie*, vol. 72 (2009), cahier n° 3, juillet-septembre.
- GRANEL, Gérard, *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*, Paris, Éditions Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
- HEIDEGGER, Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, Paris, Éditions Gallimard, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Éditions Gallimard, 1985.
- HEIDEGGER, Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Tel Éditions Gallimard, 1967, orig 1952.
- HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Éditions Gallimard, trad.fr. Wolfgang Brockmeier, 1962.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Becker et G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1959.
- HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Éditions Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, 1929, Paris, Éditions Gallimard, 1953.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Éditions Gallimard, 1971, orig 1962.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Paris, Éditions Gallimard., trad. François Vezin, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, *Questions III et IV*, Paris, Éditions Gallimard, trad. 1966 et 1976.
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, Paris, trad. André Préau, Éditions Gallimard, 1958.
- HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. Michelle Beyssade, Paris, Éditions Flammarion, 1995.
- KANT, Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Traduction de Louis Guillermit. Paris, Éditions Joseph Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2001.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, publié sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Joseph Barni. Paris, Éditions Gallimard, folio essais, 1980.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit et introduit par Alexis Philonenko. Paris, Éditions Joseph Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2000.
- KANT, Emmanuel, *Réponse à Kästner*, trad. M. Fichant, « Sur les articles de Kästner », *Philosophie* n° 56.
- KASSIS, Raymond, *De la phénoménologie à la métaphysique, Difficulté de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004.
- KERCKHOVEN, Guy Van, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, Würzburg : Éditions Königshausen und Neumann, 2003.
- KERCKHOVEN, Guy Van, SCHNELL, Alexander, MAZZU, Antonino et VAUTHIER, Bruno (éds), *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »*, *G. Misch, H. Lipps*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2007.
- KERSZBERG, Pierre, MAZZU, Antonino, SCHNELL, Alexander, *L'œuvre du phénomène*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2009.
- KERSZBERG, Pierre, « Les intuitions de la nature », in KERSZBERG, Pierre, MAZZU, Antonino, SCHNELL, Alexander (éds), *L'œuvre du phénomène*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2009.
- KERSZBERG, Pierre, « Les deux espaces du monde de l'expérience naturelle », *Epokhe* n° 4/1993, *L'espace lui-même*.

- LANCIANI, Albino, « Phénoménologie et réalité du physicien », dans KERZBERG, Pierre, MAZZU, Antonino, et SCHNELL, Alexander (éds), *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2009.
- LANDGREBE, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh : Éditions G. Mohn, 1963.
- LAVIGNE, Jean-François, « La prétendue neutralité métaphysique des *Recherches Logiques* », Jocelyn BENOIST, Jean-François COURTINE (éds.) : *Husserl. La représentation vide*. Suivi de : *Les Recherches Logiques, une œuvre de percée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- LAVIGNE, Jean-François, « Espace ou pensée, l'origine transcendante de la spatialité », *Epoche* n° 4/1993, *L'espace lui-même*.
- LEIBNIZ, Wilhelm Gottfried, « lettre au R.P. des Bosses », 21 juillet 1707, in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, édition C.I. Gerhardt, Berlin, 1875 sq., réédition Hildesheim, Olms, 1960, vol. II, p. 335.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2002 (réed).
- LOREAU, Max, *La Genèse du phénomène. Le phénomène, le logos, l'origine*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.
- MAKOWIAK Alexandra, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2009.
- MALDINEY, Henri, *Regard, Parole, Espace*, Paris, Éditions L'Âge d'Homme, 1973.
- MALDINEY, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991.
- MALRAUX, André, *Le musée imaginaire*, Skira, Genève, 1947.
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.
- MARQUET, Jean-François, *Singularité et événement*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1979.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1960 (réed. 1985).
- MESNIL, Joëlle, « L'Anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n° 16, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 643–664.
- MESNIL, Joëlle, « Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non symbolique », *L'Art du Comprendre* n° 3, Paris, 1995, p. 112–129.
- MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- NANCY, Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Éditions Galilée, 1988.
- NANCY, Jean-Luc, *Une pensée finie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, Paris, Métailier, 1992.
- NANCY, Jean-Luc, *Le sens du monde*, Paris, Éditions Galilée, 1993.
- NOVOTNY, Karel, SCHNELL Alexander, TENGELYI, Laszlo (éds.), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Prague, Filosofia, 2011.
- PETIT, Jean-Luc, « La constitution par le mouvement », in PACHOUD, Bernard, PETITOT, Jean, ROY, Jean-Michel, VARELA, Francisco (éds), *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 2002.
- PIEROBON, Frank, *Système et représentation. La déduction transcendante des catégories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993.
- PLATON, *Le timée*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1999.
- POPA, Delia, *L'imagination et le problème du sens*, Thèse soutenue à l'université de Nice, 2007.

- PRADELLE, Dominique, *L'archéologie du monde*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- ROMANO, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Éditions Gallimard, 2010.
- SARAIVA, Maria Manuela, *L'imagination selon Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1970.
- SAWADA, Tetsuro, *Problématique de l'affectivité en phénoménologie et en anthropologie phénoménologique*, Thèse soutenue à Paris XII en 2008.
- SCHNELL Alexander, *La Genèse de l'Apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie
- SCHNELL Alexander, *Temps et phénomène*, Hildelsheim, Zürich, New York : Éditions Olms, 2004.
- SCHNELL Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925–1930*, Paris, Éditions Joseph Vrin, 2005.
- SCHNELL Alexander, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007.
- SCHNELL Alexander, *Réflexion et spéculation*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2009.
- SCHNELL Alexander, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendante allemande*, Paris, Éditions Universitaires de France, 2010.
- SCHNELL Alexander, *Le sens se faisant, Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2011.
- SCHNELL Alexander, « La phénoménologie du temps d'Eugen Fink », *Annales de Phénoménologie* n° 7/2008.
- SCHNELL Alexander, « Temporalité et affectivité », KERSZBERG, Pierre, MAZZU, Antonino, SCHNELL, Alexander (éds), *L'œuvre du phénomène*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2009.
- SCHNELL Alexander, « Le « transcendantal » dans la phénoménologie », NOVOTNY, Karel, SCHNELL Alexander, TENGELYI, Laszlo (éds.), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Prague, Filosofia, 2011, p. 169–189.
- SOWA, Rochus, « Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl », *Methodos*, 9, 2009.
- STRAUSS, Erwin, *Le sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. Georges Thinès et Jean-Pierre Legrand, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989 (rééd 2000).
- STREICHER, Frédéric, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970–1988)*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2006.
- TATOSSIAN, André, *Phénoménologie des psychoses*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002.
- TENGELYI, László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005.
- TENGELYI, László, « L'expérience et l'expression catégoriale », *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Philosophia*, XLIV, 1–2, Cluj-Napoca, 1999, p. 25–39.
- THOUARD, Denis (éd), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- VERMERSCH, Pierre, *L'entretien d'explicitation en formation continue et initiale*, Paris, ESF, 1994.
- WINICOTT, Donald, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris, Éditions Gallimard, 1975 (*Playing and Reality*, 1971), rééd en folio, 2004.

# Index

## A

acte intentionnel, 46, 110, 129  
 affectivité, 65, 67–69, 71, 73, 98, 100, 101,  
 120–122, 124–128, 131, 133, 134, 161,  
 164, 165, 167, 169, 170, 175, 180–181,  
 187, 188  
 Alexander, R., 7, 9, 27, 123  
 altérité, 89, 102, 103, 133, 163, 165, 167  
*anthropologie phénoménologique*, 5, 56  
 Aristote, 86, 166

## B

Barbaras, R., 153  
 Bégout, B., 63, 68  
 Benoist, J., 46, 47, 152  
 Benoist, P., 44  
 Bernet, R., 113, 114  
 Besnier, B., 113  
 Bimbenet, E., 56  
 Binswanger, 120  
 Biran, 177  
 Brentano, F., 63, 110, 144

## C

Cairns, D., 87, 145, 147  
 Celan, 199  
*chôra*, 8, 162–164, 166–168, 172  
 Chrétien, J.-L., 197  
 concrétude, 27, 40, 74–76, 95, 103, 106, 107,  
 120, 125, 133, 134, 178–181, 185, 197  
 conditions de possibilité, 64, 67, 74, 175, 182  
 constitution, 56, 65, 68–70, 75, 76, 91, 94–95,  
 110–112, 115, 117–119, 127, 132,  
 143–151, 153, 161, 163, 166

construction, 62, 119, 122, 128, 198  
 contexte, 8, 39, 74, 182

## D

déconstruction, 27  
 Depraz, N., 40, 151  
 Derrida, 26, 27, 34, 167, 197  
 Descartes, 138, 177, 182  
 différenciation, 64, 110, 118, 124,  
 130, 132, 139  
 diplopie, 182  
 donation, 48, 49, 92, 97, 104, 113, 119

## E

eco, 90  
 ego, 32, 35, 39, 40, 69, 148  
*eidétique*, 11, 47, 65, 67, 76,  
 104–106, 184  
*élément fondamental*, 162, 176  
 English, 48, 71, 87, 150  
*epochè*, 28, 34, 35, 177, 182, 186, 189  
*Ereignis*, 126  
 espace, 44, 45, 52, 63, 73, 97, 99–102, 109,  
 126, 143–173, 177, 181, 208  
*événements*, 5, 47, 66, 75, 76, 105,  
 126–129, 132  
*extériorité*, 10, 44, 71, 98, 102, 103, 122,  
 133–136, 143, 149, 151–163, 165,  
 168–173, 176, 178–181, 189, 196

## F

*facticité*, 19, 49, 75, 76, 119  
 Fichte, 15



Fink, 30, 39, 40, 69, 87, 115, 123,  
145, 182, 196  
Foucault, M., 152  
Franck, D., 197  
Frege, 2

## G

Garelli, J., 8  
génétique, 40, 87, 102, 106, 115, 122, 149  
Goddard, J.-C., 27, 28, 37  
Granel, G., 112

## H

Heidegger, M., 39, 40, 120, 126, 156  
Henry, M., 180  
Hume, D., 64  
Husserl, E., 11, 30, 35, 37, 43–48, 59, 62,  
64–70, 72–75, 79, 85–88, 90–95  
96–101, 104, 105, 109–120, 125,  
126, 128–130, 132, 134, 143–151,  
156, 161, 163, 166, 167, 175–177,  
181, 182, 184, 196  
*hylé*, 61, 69, 70, 96, 117–119, 128–130, 133,  
135, 145–146

## I

*idéisme*, 125, 144, 152, 171, 181, 184  
impression, 114–119, 125, 128–129  
infini, 74, 113, 129, 131, 152, 162, 180  
*institution symbolique*, 8, 53–57, 59, 76, 80,  
182, 185, 186  
intentionnalité, 46, 48, 49, 68–71, 86–88,  
90, 91, 101, 112–119, 129, 130, 132,  
133, 150, 151  
intentionnalité de poussée, 69, 71  
intentionnel, 46  
*interfactivité*, 161, 165, 168, 172, 175,  
186–188  
intériorité, 99–100, 169, 180–181  
*ipséité*, 44, 45, 78, 103, 124–126, 127, 181

## K

Kant, E., 156, 184  
Kassis, R., 88  
Kerszberg, P., 153, 185  
Kerzberg, P., 73, 101, 120  
*Körper*, 99, 149, 150, 161, 169

## L

l'affectivité, 98, 122  
Lanciani, A., 185  
Landgrebe, L., 69  
Lavigne, J.-F., 144, 145  
*Leib*, 99, 120, 148–150, 161–168  
*Leibkörper*, 99, 148–150, 162–169  
Leibniz, W.G., 161  
Loreau, M., 27

## M

Maldiney, H., 27, 28, 37, 75  
Marbach, E., 88  
Mazzu, A., 73, 101, 120, 185  
*Melville*, 199  
Merleau-Ponty, M., 59, 148, 167  
Mesnil, J., 55  
monde, 8, 24, 35, 36, 39, 44, 55, 69, 70,  
74–77, 79, 80, 87–89, 91, 99, 100,  
103, 105, 122, 128, 135, 150–152,  
157, 159, 161, 162, 182, 184, 199  
*multiplicités*, 65, 73, 113, 118, 146–149

## N

Nancy, J.-L., 44, 179, 197–199  
noème, 96, 136  
noétique, 116–118  
nominalisation, 49

## O

objet dans le comment, 49

## P

perception, 49, 56, 64, 65, 85–86,  
88, 90–91, 92, 94, 95, 97, 101, 102,  
114, 119, 134–136, 148, 149,  
166, 171, 184  
Pestureau, J.-F., 88  
Petit, J.-L., 69, 146, 163  
*phantasia*, 71, 83–108, 120–122, 125  
*phénoménalisation*, 20–21, 27, 28, 39, 75, 89,  
102, 121, 122, 124, 135–140, 170, 172  
Platon, 162  
Popa, D., 85, 86  
Pradelle, D., 148  
protention, 115–116, 129, 130  
pulsion, 69–71, 164

**R**

réel, 27, 39, 44, 56, 89, 95–96, 101,  
136, 143, 148, 152, 153, 157, 169,  
171, 175–192, 196  
*réflexivité*, 47, 49, 77, 78, 121, 126, 127,  
137, 191  
regard, 73, 100, 102, 112, 165, 166, 168,  
169, 172, 175, 187  
rétentions, 113–117, 129, 130, 160  
Richir, M., 6, 8, 27, 34, 37, 45, 52, 55,  
59, 61, 71–75, 77, 79, 85, 86, 88, 90,  
91, 93–95, 97–101, 104–107, 109,  
112–114, 118–122, 124–128, 130–139,  
152, 155–158, 161–167, 169–172,  
175–192, 195, 199  
Ricoeur, 114  
rien que phénomène, 56, 143  
rythme, 27, 35, 76, 79, 107, 136–141,  
165, 181, 195

**S**

*sauvage*, 50  
Sawada, T., 70  
schématisation, 8, 52, 56, 71, 75, 98, 103, 107,  
120–128, 134, 137–139, 143, 160, 161,  
165, 168, 170, 176–179, 188–190  
Schnell, A., 8, 11, 65, 69, 73, 101, 106, 107,  
116, 117, 120, 152, 156, 166, 170,  
171, 185  
*sens*, 6, 8, 15, 17, 20–21, 26, 27, 40, 44–52,  
55, 56, 59, 61–66, 68, 69, 73–76,  
78–80, 85–89, 94, 96, 98, 101, 103,  
106, 107, 111, 112, 114–119, 121–129,  
132–136, 144, 148, 151, 153, 157,  
159–161, 166, 171, 172, 178–180,  
182, 184–187, 189–191, 199  
sensation, 86, 128–129, 132, 134, 144,  
168, 169

sensibilité, 44, 92–98, 133, 167  
sens se faisant, 103, 125, 127, 128, 160,  
169, 170  
signification, 6, 45–51, 59, 87, 106–107, 165  
singularité, 64, 159, 167  
son institution symbolique, 155  
Sowa, R., 105  
spatialité, 10, 44, 66, 99, 121–122, 143–147,  
149–163, 171, 172  
*stiftung*, 37, 53–57  
Streicher, F., 100, 157  
Stumpf, 144  
*sublime*, 8, 100, 125, 171, 177, 188, 189  
synthèses passives, 7, 59, 61–81, 103, 118,  
132, 136, 176

**T**

téléologique, 52, 184  
temporalité, 50, 56, 65, 67, 74, 80, 89,  
92–98, 109–112, 115–117, 119,  
121–124, 126, 129–131, 132, 134,  
135, 137, 139, 143, 151, 152,  
155, 160, 161, 172  
Tengelyi, L., 24, 44, 48  
transcendance, 87, 151, 171, 178, 180,  
189, 190  
transcendental, 8, 15, 26, 28, 35, 40,  
64, 69, 99, 114, 120, 124, 139,  
144, 148, 151, 152, 161, 162,  
165–168, 172, 175–192

**W**

Winnicott, 165, 167

**Z**

Zigzag, 182–186