

La formation de sens comme événement

László Tengelyi

C'est très tôt que Marc Richir, né en 1943, se consacre à la phénoménologie. Mais c'est une version toute particulière de cette démarche philosophique qu'il développe. Comme d'autres penseurs des deux dernières décennies en France, il s'efforce d'élaborer une forme inédite de la phénoménologie, une troisième forme qui dépasse la doctrine originelle de Husserl et se distingue également du chemin de pensée heideggérien. Il décrit ce qu'il choisit d'étudier comme « aventure de sens » : il essaye de montrer comment un sens flou et multiple émerge dans l'expérience et son expression. Ce qu'il envisage est un sens *se* faisant qui ne relève ni d'une donation de sens par la conscience intentionnelle ni d'une compréhension d'être par l'être-là (*Dasein*) au sens de l'ontologie existentielle.

Richir ne s'éloigne pourtant pas seulement de Husserl et de Heidegger mais aussi des phénoménologues français de son époque. Il démarque sa pensée de celle de Lévinas ou d'Henry tout aussi décidément que de celle des structuralistes et des post-structuralistes (bien qu'il mène un débat continu – il est vrai, parfois seulement entre les lignes – surtout avec Lévi-Strauss, Lacan et Derrida). Il s'inspire de la distinction ricœurienne entre ipséité et mêmeité sans suivre Ricœur davantage. Au début de sa carrière, il se rattache entièrement à la philosophie du dernier Merleau-Ponty pour en venir plus tard à la conviction que l'idée merleau-pontienne d'une « chair du monde » efface la frontière entre la phénoménologie et la métaphysique.¹

¹ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, Grenoble 2000, p. 531.

Richir est aujourd'hui un penseur en rupture, même s'il s'appuie de plus en plus décidément sur Husserl. Toute sa pensée est caractérisée par une dynamique qui lui est propre. Il n'est pas facile de mettre en évidence les forces propulsives de son développement ou de déterminer les différentes étapes de sa pensée. Chez Richir, beaucoup de choses restent étranges au lecteur, même s'il connaît la phénoménologie française contemporaine. Pourtant, si l'on se décide à étudier cet œuvre riche et profond, on y trouve tout un monde nouveau, qui témoigne d'une originalité exceptionnelle de pensée.

Ce sont surtout les *Méditations phénoménologiques* de Richir qui se prêtent ici à une analyse approfondie. Cet ouvrage publié en 1992 peut être considéré comme un ouvrage principal de Richir. En tout cas, il marque un moment décisif dans sa pensée. Toute une série d'idées plus anciennes sont ici insérées dans un cadre de considérations repensées et architectoniquement réorganisées. Le titre de l'ouvrage renvoie non seulement à Descartes mais aussi aux *Méditations cartésiennes* de Husserl. Richir, qui, dans ses œuvres philosophiques, ne parle de lui-même que très rarement, fait cette fois remarquer qu'il s'engage ici dans une nouvelle voie. Cette voie consiste « à reprendre dans ses racines, avec ses apories apparemment irréductibles, la pensée husserlienne de l'„intersubjectivité“, dans sa corrélation avec la problématique de la chair et de l'incarnation ».² C'est ce rapport étroit avec la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité qui justifie le renvoi aux *Méditations cartésiennes* contenu dans le titre de l'ouvrage. Il ne s'agit plus simplement de saisir et de dépeindre l'aventure du sens mais bien plutôt de faire voir ce qui est appelé « rencontre de sens à sens ».³ Car c'est de cette

² M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1992, p. 98.

³ Ibid., p. 213.

manière que la rencontre « intersubjective », la rencontre de l'un avec l'autre, est comprise dans les *Méditations phénoménologiques*.

La tâche que Richir se propose ne consiste pourtant pas seulement à renouveler la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité. Il s'agit de plus dans cet ouvrage : la rencontre de l'un avec l'autre n'est qu'un exemple particulièrement clair de ce que Richir, en s'appuyant sur Maldiney⁴, appelle « l'événement comme ce qui fait sens, ce en quoi se fait le sens comme en un *Ereignis* ». ⁵ Il s'agit d'un événement qui mérite ce nom parce que c'est « un *nouveau sens* » ⁶ qui émerge avec lui. En d'autres termes, Richir parvient dans ses *Méditations phénoménologiques* pour la première fois à faire comprendre *l'émergence du neuf dans la formation spontanée du sens*. En mettant l'émergence du neuf au centre de ses recherches sur l'aventure du sens, il essaye, toujours en s'appuyant sur Maldiney, de rendre compte « du réel au sens de ce qui me surprend ». ⁷

C'est cet aspect de la phénoménologie de Richir qui va être élucidé par les considérations suivantes. Nous chercherons à faire voir les moyens dont la phénoménologie de Richir dispose pour éclairer l'émergence du neuf et du surprenant dans la formation spontanée du sens.

1. Renouveau de la phénoménologie

Le sens se faisant est considéré par Richir comme un phénomène de langage. Celui-ci, étant compris avec Merleau-Ponty comme « parole

⁴ H. Maldiney, *L'homme et la folie*, J. Millon, Grenoble 1991.

⁵ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 48.

⁶ Ibid., p. 213.

⁷ Ibid., p. 48 sq.

opérante », est nettement distingué de la langue au sens du système linguistique. C'est pourquoi le phénomène de langage n'est pas *un* phénomène parmi d'autres. Au contraire, *chaque* phénomène est d'ores et déjà un phénomène de langage, quoiqu'il ne se réduise pas à celui-ci. Loin d'être opposée à l'expérience, la parole opérante est considérée comme une expression langagière de l'expérience. Comme Merleau-Ponty, Richir suppose une co-appartenance entre l'expérience et l'expression sans perdre de vue leur différence. L'expérience nous pousse à l'exprimer ou, comme le dit Richir, de l'incorporer dans des signes parce que, autrement, son sens reste équivoque et instable. Nous ne savons ce dont nous avons eu l'expérience que si nous en avons trouvé une expression appropriée. En revanche, l'appauvrissement de l'expérience commence par la première expression. Avec son expression langagière, le sens en soi-même flou et multiple sera soumis à un postulat d'univocité. En d'autres termes, un sens se faisant sera fixé et immobilisé.

C'est pourquoi le rapport entre l'expérience et son expression se révèle être plein de conflits. Le phénomène de langage est pénétré par une opposition interne : celle d'une formation spontanée et d'une fixation stabilisante du sens. Déjà Merleau-Ponty envisageait ce conflit : il a opposé à la parole opérante et à son sens les significations reçues, toutes faites et institutées qui sont disponibles dans une langue. Il considérait l'expression « créatrice » comme une force opposée à la puissance étouffante des tournures constantes et immobilisées. C'est ainsi qu'il a découvert un thème principal de la pensée phénoménologique qui était resté inconnu pour Husserl et Heidegger.

C'est à cette phénoménologie merleau-pontienne du langage que se rattache Richir. Il s'appuie en même temps sur Husserl pour transposer cette phénoménologie du sens dans une dimension historique à grande échelle. Il

caractérise la fixation du sens comme un phénomène socio-culturel ; en empruntant un terme à l'anthropologie structurale, il la détermine comme une « institution symbolique ». ⁸ En lui assignant la tâche de mettre en question toute institution symbolique, il confère à la phénoménologie un caractère anarchique et subversif qui ne lui était pas propre même chez Merleau-Ponty.

Cette démarche hardie met Richir sur la voie de démarquer sa propre analyse du sens se faisant des initiatives phénoménologiques de Husserl et de Heidegger. Il assigne au sens se faisant un processus de formation qui ne se confond ni avec la vie de l'égo transcendantal, ni avec l'existence de l'être-là (*Dasein*). Comme Richir le reconnaît clairement, ce processus de formation est caractérisé par une réflexivité propre. C'est par cette réflexivité qu'un sens se faisant reste *lui-même* dans tous ses avatars. Bien évidemment, il est soumis à des altérations et des transformations. Il change, il ne reste par conséquent pas *le même* qu'il était, mais il reste toujours *lui-même* et ne devient pas un *autre*. C'est ici que Richir recourt à la distinction ricœurienne entre mêmeté et ipséité ; pourtant, c'est au sens se faisant qu'il l'applique. De cette manière, il en vient à s'apercevoir que *l'ipséité du sens se faisant se distingue de l'ipséité de soi-même* parce que « rien n'indique *a priori*, dans la réflexivité des phénomènes, comme phénomènes de langage, que l'ipséité *du sens* qui s'y recherche ne puisse exister qu'à être animée, pour ainsi dire du dehors, par *mon* ipséité ». ⁹ C'est cette observation que Richir oppose aux deux grandes versions de la phénoménologie initiale.

En effet, il reproche à Husserl et à Heidegger d'avoir confondu l'ipséité du sens avec l'ipséité de l'égo transcendantal ou avec l'ipséité du soi existant. Selon Richir, il ne s'agit pas ici d'une simple erreur mais bien plutôt d'une illusion transcendantale, qui est inséparablement reliée à la phénoménalité des

⁸ Voir M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, Grenoble 1988.

⁹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 105.

phénomènes. C'est en 1981, dans la deuxième pièce des *Recherches phénoménologiques*, que cette illusion transcendantale est envisagée pour la première fois ; elle y est désignée comme « simulacre ontologique ».¹⁰ Dans les *Méditations phénoménologiques*, Richir réinterprète sa doctrine du simulacre ontologique en faisant remarquer qu'il appartient à l'essence de tout phénomène « de paraître comme apparence de soi ».¹¹ En effet, rien ne m'apparaît sans porter le reflet de mon ipséité. Pourtant, Richir dévoile ce reflet, sinon comme un faux semblant, au moins comme une illusion *transcendantale* parce que enracinée dans la phénoménalité du phénomène. Il ajoute que Husserl et Heidegger étaient victimes de cette illusion trompeuse. Selon Husserl, toute expérience que je fais doit être considérée comme un vécu en moi, et tout vécu doit être regardé comme appartenant à la vie égologiquement déterminée de la conscience. C'est pourquoi l'auteur des *Méditations cartésiennes* définit la phénoménologie comme une science égologique universelle. Similairement, dans la phénoménologie herméneutique de Heidegger, rien ne m'apparaît sans être porté par un de mes projets existentiels. C'est pourquoi rien ne m'arrive qui ne puisse être intégré dans la totalité destinale de mon ipséité. Cela est vrai même pour ma mort. Selon Heidegger, c'est précisément mon être authentique vers la mort (*mein eigentliches Sein-zum-Tode*) qui détermine mon ipséité destinale. Mais mon être authentique vers la mort confère à tout ce qui m'arrive le caractère de la mienneté (*Jemeinigkeit*). C'est pourquoi, dans *Être et temps*, Heidegger considère la phénoménologie comme une ontologie fondamentale qui s'appuie sur une analytique existentielle. Aucune de ces deux démarches n'est entièrement acceptable pour Richir. Car il reconnaît une anonymité inaliénable au phénomène de langage, en tant que celui-ci est décrit et analysé dans les *Méditations phénoménologiques* ; mais cette anonymité est strictement

¹⁰ M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, tome premier, Ousia, Bruxelles 1981.

¹¹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 93.

incompatible avec l'égologie emblématique au sens de Husserl tout aussi bien qu'avec le caractère heideggerien de la mienneté. Pour Richir, il va de soi que tout sens est un sens *se* faisant. C'est pourquoi le *mien* et le *tien* ne s'y appliquent pas d'office. En d'autres termes, un sens *se* faisant est nécessairement un sens *dépossédé*. Ce trait d'un sens en train de se former doit avoir échappé à Husserl et à Heidegger. Autrement, ils n'auraient pu définir la phénoménologie ni comme une science égologique universelle ni comme une ontologie fondamentale qui s'appuie sur une analytique existentielle. L'objection que Richir leur fait est celle d'un solipsisme transcendantal ou existentiel.

Pour protéger la phénoménologie contre ces tendances solipsistes, il faut radicaliser la réduction phénoménologique. Il ne suffit pas de mettre entre parenthèses l'être du monde dans un acte de réflexion qui s'inspire du cartésianisme. Car cette mise entre parenthèses ne concerne pas le cogito, la conscience, le soi. C'est pourquoi elle ne va pas à l'encontre des tendances solipsistes ; au contraire, elle les soutient. Il ne suffit même pas de faire glisser dans le néant tout étant dans une précurSION prête à s'angoisser et résolue à la mort, pour saisir l'être dans sa différence d'avec l'étant. Cette version modifiée de la réduction phénoménologique, elle aussi, reste exposée à un simulacre ontologique. Elle suscite l'illusion que c'est seulement ma propre ipséité qui prend une nouvelle forme avec tout phénomène que je rencontre. C'est ainsi que nous comprenons pourquoi Richir attribue un *cartésianisme* non seulement à Husserl mais – ce qui est plus étonnant – aussi à Heidegger.¹² Loin pourtant de leur reprocher ce cartésianisme, il les accuse bien plutôt de n'être pas allés assez loin sur la voie cartésienne. En effet, ni Husserl ni Heidegger n'ont pris au sérieux l'hyperbole cartésienne d'un malin génie. Selon Richir, c'est

¹² Ibid., p. 88.

précisément de cette hyperbole qu'on a besoin pour radicaliser la réduction phénoménologique.

Mais de quelle manière Richir comprend-il la figure de ce trompeur très puissant et très rusé dont Descartes parle dans ses *Méditations*? Il la présente comme une figure qui, pour ainsi dire, me vole les pensées et, par là, remet en question l'hypothèse apparemment naturelle de la *Jemeinigkeit* de la pensée. Richir emprunte à Lacan le mot ‚Autre‘ (en majuscule) pour désigner cette figure. Il s'interroge : « qu'est-ce qui me prémunit [...] contre le danger que, mes pensées étant elles-mêmes illusions de pensées, elles soient aussi, en ce sens, d'un autre ou de l'Autre ? » Cette question reflète certaines expériences qu'on a faites au vingtième siècle. Cela devient encore plus clair si on lit davantage le texte : « L'Autre qui pense en moi est énigmatiquement l'attentat le plus décidé qui puisse se concevoir contre moi et contre ma „vie“ [...]. » Ici, on pense forcément aux idéologies totalitaires qui ont joué un rôle presque prédominant au vingtième siècle. Il s'agit en effet aussi d'elles mais non seulement d'elles. L'« Autre » (en majuscule) n'est pas à confondre avec la figure du Despote. Il renvoie bien plutôt à un danger suscité non seulement par les idéologies totalitaires mais par toute institution symbolique. Car toute institution symbolique, toute tradition culturelle et spirituelle, toute forme de civilisation montre une tendance à peu près invincible à s'immobiliser et se pétrifier. Dans ce cas, elles se transforment, comme Richir le dit avec Heidegger, en un *Gestell*, un « machin », qui, par ces contraintes mécaniques, empêche la pensée de se nourrir par l'expérience vive et la force à suivre des sentiers battus. Ce qui est désigné par Richir comme l'« Autre » (en majuscule), c'est la figure de l'instituant symbolique de toutes les traditions établies et fixées, de toutes les formes figées de culture enferrées, qui, dans leur sinistre marche à vide, me privent de la capacité de penser *mes* propres pensées.

Cette hyperbole d'un malin génie conduit à des conséquences importantes. Richir en tire la conclusion que la phénoménologie ne peut être fondée sur l'évidence prétendue – mais en vérité extrêmement douteuse – du cogito. Au contraire, il faut mettre hors jeu, dans une réduction phénoménologique « hyperbolique », même la certitude de sa propre pensée. Bien évidemment, on n'écarte pas sa propre conscience dans cette réduction ; on la met entre parenthèses seulement. Mais, cette mise entre parenthèses change le concept de la conscience. Richir s'appuie sur l'idée d'un phénomène de langage pour redéfinir ce concept. La conscience, dit-il, se confond avec le phénomène de langage ; elle n'est rien d'autre qu'un sens se faisant qui va à l'encontre de certaines fixations de sens et qui peut tout aussi bien avorter que parvenir à une percée. C'est pourquoi la conscience reste tout aussi provisoire et chancelante qu'un sens se faisant ; il lui manque toute certitude définitive. Elle jaillit comme une nouvelle idée qui n'arrive pas à se maîtriser. Tout comme un sens se faisant, elle *clignote*, selon le terme de Richir, entre l'apparition et la disparition. Loin de se saisir complètement dans une auto-apperception totale, elle ne dépasse jamais le niveau d'une *entre-apperception* : en route vers la conscience *de soi* elle s'arrête, pour ainsi dire, à mi-chemin.

La phénoménologie de Richir est une enquête sur cette conscience en clignotement. C'est pourquoi elle est aussi bien une enquête sur l'inconscient phénoménologique. Ce concept émerge chez Husserl, on le sait, dans la période de la phénoménologie génétique ; il est relié à la notion de synthèse passive. Il en est ainsi aussi chez Richir. Une autre analogie entre les deux démarches résulte de ce que les deux penseurs considèrent la temporalisation du temps comme un complexe de synthèses passives. C'est pourquoi il est utile d'étudier l'analyse richirienne du temps pour comprendre sa conception de la conscience clignotante ainsi que de l'inconscient phénoménologique.

2. Le temps du sens se faisant

Il est d'autant plus justifié de choisir cette voie d'analyse que le simulacre ontologique prend aussi une forme temporelle. Le « simulacre de temporalité », comme Richir le nomme, est le résultat d'une conviction partagée par Husserl, Heidegger et beaucoup d'autres phénoménologues. Il s'agit de la conviction que, d'une part, l'analyse phénoménologique la plus profonde de tout phénomène est l'analyse temporelle, et, d'autre part, que la temporalité originaire est la temporalité du soi. La conséquence majeure de cette double conviction est l'illusion que la constitution temporelle de tout phénomène est un épisode de l'auto-constitution du soi. Mais cette illusion n'est rien d'autre que le simulacre ontologique détecté dans les *Méditations phénoménologiques*. Richir découvre ce simulacre de temporalité non seulement dans la doctrine husserlienne du « présent vivant » mais aussi dans la conception heideggérienne de la « répétabilité de l'instant ».¹³

Pour ne pas tomber victime de cette illusion, il faut refonder et refondre la phénoménologie du temps. Il n'est pas difficile à voir que le temps en lui-même, tout seul, séparé de tout autre phénomène, ne peut jamais être l'objet d'une analyse phénoménologique. Il ne peut être saisi que comme un moment non-indépendant d'un autre phénomène plus complexe. Tout dépend pourtant du choix du phénomène qu'un phénoménologue considère pour en dégager la structure de la temporalisation du temps.

Originellement, Husserl avait choisi la perception des objets se constituant dans le temps comme base de son analyse temporelle ; il avait apporté l'exemple d'une mélodie ou d'un son qui dure. Plus tard, il est devenu mécontent de ce choix. Il est parvenu à voir que le découlement du temps est caractérisé par une certaine auto-référentialité sans réflexion : au présent, le

¹³ Ibid., p. 95 sq.

passé est toujours encore retenu et l'avenir est toujours déjà anticipé. Le modèle de la perception n'était pas approprié pour faire remarquer cette auto-référentialité ou, comme Husserl le nommait, cette « auto-apparence du flux temporel ». Il est vrai que ce modèle permettait de saisir les deux phénomènes fondamentaux d'une rétention du passé et d'une anticipation (ou protention) de l'avenir. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il occultait le *soi* qui retenait *son* passé et anticipait *son* avenir. C'est pourquoi Husserl s'est mis à la recherche d'autre modèle. C'est l'auto-constitution de l'ego qu'il a choisi comme base de l'analyse temporelle dans ces textes plus tardifs. Il a interprété cette auto-constitution comme l'histoire d'une vie. D'une façon similaire, Heidegger a fondé ses considérations sur la temporalisation du temps sur l'idée d'un possible être-soi-même (*Selbstsein*) du *Dasein*. C'est pourquoi il a esquissé le modèle d'une précurSION résolue à la mort pour en dégager les moments principaux de la temporalité originelle. Pourtant, la conséquence inattendue de ces deux démarches était un court-circuit entre le temps et le soi.

C'est pour éviter ce court-circuit, dans lequel on reconnaît aisément ce qui a été désigné comme « simulacre de temporalité », que Richir s'appuie bien plutôt sur le *sens* que le *soi* dans ses analyses temporelles. Il s'en tient à sa distinction entre l'ipséité du sens et l'ipséité de soi-même. Cette distinction lui permet de comprendre l'auto-référentialité du découlement du temps d'une autre manière que Husserl. Ce n'est pas à l'ipséité de soi-même mais à l'ipséité du sens que Richir relie cette auto-référentialité. C'est à partir de cette idée qu'il essaye de refonder et transformer la phénoménologie du temps.

La nouvelle démarche présente l'auto-référentialité de l'écoulement du temps d'une façon inédite. La plupart du temps, Husserl a considéré l'anticipation de l'avenir comme une extrapolation du passé retenu. C'est pourquoi il a interprété la relation entre la rétention et la protention comme

une modification continue. C'est dans cette modification continue qu'il a reconnu le principe des synthèses passives qui jouent un rôle prépondérant dans la temporalisation du temps. En revanche, si l'on relie les phénomènes fondamentaux de la rétention et de la protention au sens se faisant, on comprendra immédiatement que ce principe est le résultat d'une simplification. Comment exprime-t-on une expérience vive ou une nouvelle idée ? Dans ces cas, une pensée émerge dont le sens reste encore invinciblement équivoque. Ce qui a déjà été exprimé de cette pensée donne des contours plus précis à ce qui est encore à exprimer ; mais plusieurs voies de continuation restent toujours ouvertes. Celui qui parle ne peut pas se servir des tournures toutes faites sans trahir ce qui est le plus propre à son expérience ou à son idée. C'est pourquoi il doit se frayer un nouveau chemin de l'expression. Parfois, il est lui-même surpris de la direction que prend sa parole. Dans ses circonstances, le principe de modification continue, comme lien entre ce qui, chaque fois, est retenu et ce qui est anticipé, se révèle être une hypothèse simplificatrice. En effet, la loi de la formation spontanée d'un sens n'est pas le principe de la modification continue. Il est vrai que ce qui a été retenu *exige* une certaine continuation. Mais ce qui est anticipé est porteur d'une *promesse* qui dépasse la pure et simple extrapolation du retenu. Il en résulte, comme Richir le dit, un *porte-à-faux* entre la rétention et l'anticipation ; par conséquent, le « fil » du temps montre une *distorsion originnaire*.¹⁴

Une conséquence d'une importance capitale découle de ce raisonnement. Pour Husserl, c'est le présent vivant du soi qui tient ensemble la rétention du passé et l'anticipation de l'avenir. C'est pourquoi, selon lui, c'est à ce présent que revient le rôle principal dans la temporalisation du temps. Par contre, selon Richir, le présent ne reçoit aucun rôle comparable.

¹⁴ Voir surtout M. Richir, *La crise du sens*, Grenoble: J. Millon 1990, pp. 180–187. (Voir p. 180 : « [...] le présent vivant n'est que le *porte-à-faux en mouvement* [...] »; p. 182: « *distorsion originnaire* entre le sens pro-jeté et le sens retenu ».)

Un sens se faisant n'a, comme le dit Richir, qu'une présence *sans présent assignable* ; en effet, il n'est jamais présent en sa totalité. Il est montré ici comment on peut élaborer une analyse phénoménologique du temps qui est à l'abri de toute objection d'une métaphysique de la présence au sens de Heidegger et de Derrida.

Cependant, la contribution richirienne à l'analyse du temps est loin de se réduire à cette idée d'une « présence sans présent assignable ». On doit prendre en compte ici qu'un sens se faisant est toujours un phénomène de langage ; mais un phénomène de langage renvoie toujours à quelque *hors-langage*. Pour parler comme Frege et Husserl, on peut dire que ce n'est pas seulement un sens ou une signification qui lui convient mais aussi une *relation objective* ou une *référence*. Un phénomène de langage n'est bien évidemment pas un « signe » au sens sémiotique du terme. Toutefois, il est une expression et, par conséquent, un « signe » au sens phénoménologique du mot parce que c'est un moment d'un sens se faisant qui se sédimente et se cristallise en lui. C'est pour cette raison que Richir le désigne comme un « lambeau de sens ». Il s'ensuit pourtant que, tout comme un sens se faisant, le « signe » au sens phénoménologique du mot lui-même est caractérisé par une équivoque invincible. C'est pourquoi la référence qui lui convient n'est jamais un objet déterminé ; elle n'est naturellement pas non plus un objet *indéterminé*, mais bien plutôt le *monde* entier, en tant qu'il apparaît d'une manière précise. Si le phénomène de langage renvoie à un corrélat référentiel hors langage, alors ce corrélat n'est pas un objet donné mais bien plutôt un *phénomène de monde*.¹⁵

On est encouragé par ces considérations à soutenir la thèse qu'un phénomène de langage est toujours dans une corrélation avec un phénomène de monde. Ce corrélat hors langage se temporalise

¹⁵ Richir s'inspire ici de l'idée merleau-pontienne d'un « rayon de monde ». (Voir M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, pp. 293–295; cf. p. 271.)

corrélativement à la temporalisation du phénomène de langage dont il est le corrélat. Mais sa temporalisation montre une particularité qui lui confère le caractère d'un *supplément* à la temporalisation déjà mentionnée d'un sens se faisant. La temporalisation d'un phénomène de monde a ceci de particulier qu'elle ne concerne que des *absences*. Car le concept d'un phénomène de monde n'est pas un concept d'objet mais un concept d'horizon ; il renvoie, comme le dit Richir, à un « paysage » de monde. Un paysage n'est pas une figure mais un fond ; non seulement il n'a rien de présent, mais il n'a même pas une présence sans présent assignable. Seul un phénomène de langage, un sens se faisant, a une présence sans présent assignable ; étant *en train* de se former, il se donne une présence, même si cette présence reste, pour ainsi dire, *trouée* par des absences. Similairement, le jeu des rétentions et des protentions n'est caractéristique que d'un phénomène de langage, d'un sens se faisant. Il en est tout autrement d'un phénomène de monde. Au lieu de rétentions, on ne trouve ici que des *réminiscences* ; au lieu des protentions, des *prémonitions*. Des réminiscences renvoient à un passé qui n'a jamais été présent ; des prémonitions, à un futur qui n'aura jamais été présent. Ce sont des notions qui ne désignent que des absences. Elles nous procurent par là un accès aux profondeurs de l'inconscient phénoménologique.

Richir se joint à Schelling pour évoquer un passé « transcendantal » et un futur « transcendantal ». Il s'agit d'un passé et d'un futur qu'il tient pour des conditions de possibilité de ce passé qui est retenu dans la rétention et de ce futur qui est anticipé dans la protention. Une idée singulière s'exprime dans cette terminologie empruntée à Schelling : l'idée que la temporalisation d'un phénomène de langage *dépend* de la temporalisation d'un phénomène de monde. Cette idée a certainement besoin d'être élucidée. Pour la mettre en lumière, nous choisissons le chemin qui a déjà été indiqué au début de nos considérations : en essayant de faire ressortir le *caractère d'événement* de toute

formation spontanée de sens. En particulier, nous nous interrogerons sur l'émergence du neuf dans ce processus de formation de sens.

3. L'émergence d'un nouveau sens

Le neuf est quelque chose de présent qui n'a jamais été futur. Il surgit tout d'un coup sans avoir été anticipé dans une protention quelconque. C'est pourquoi il nous surprend. Soudainement, d'une façon inattendue, il fait son irruption dans le jeu équilibré des rétentions et des protentions pour donner naissance à une nouvelle formation de sens.

D'où vient pourtant le neuf ? Pour répondre à cette question, il nous faut rappeler un trait déjà mentionné du sens se faisant. Il s'agit de l'équivoque indéterminé qui lui revient. Ce trait fondamental a pour conséquence qu'un sens se faisant inclut toujours toute une multitude de différentes amorces de sens. Ces amorces de sens renvoient à différents phénomènes de monde. C'est pourquoi, en régime phénoménologique, le mot « monde » ne peut être employé qu'*au pluriel*.

C'est cette multitude de phénomènes de monde qui, selon Richir, explique l'émergence du neuf dans une formation de sens spontanée. En d'autres termes, ce qui est nouveau vient, selon cette conception, de la *réalité* qui se fait valoir contre la puissance d'une certaine institution symbolique.

Cette affirmation peut être considérée comme une thèse fondamentale qui anime toute une série de considérations subtiles dans les *Méditations phénoménologiques*. Richir part de l'idée qu'un sens se faisant – qui sert à une expérience comme son expression – présuppose chaque fois un phénomène

de monde comme son corrélat. Selon lui, c'est toujours à partir d'une multitude plurivoque de phénomènes de monde que ce corrélat se cristallise.

Il s'agit d'un processus qui, sans être à proprement parler anticipé, est chaque fois indiqué par prémonitions. Ces prémonitions ne sont reconnues, il est vrai, qu'après coup, dans des réminiscences ultérieurement survenues. Ce sont ces prémonitions et ces réminiscences qui caractérisent la structure de temporalisation particulière d'un phénomène de monde prenant forme. Richir fait ressortir le *revirement* les unes dans les autres des réminiscences et des prémonitions.¹⁶ D'une part, c'est seulement dans les réminiscences que les prémonitions deviennent discernables ; d'autre part, ce sont les prémonitions que les réminiscences révèlent en retrospective. Ce *report mutuel*, les unes dans les autres, des réminiscences et des prémonitions fait comprendre le manque d'une présence, fût-elle sans présent assignable, dans la temporalisation des phénomènes de monde. Au lieu d'une phase de présence, on trouve ici seulement un point de jointure ou, plus exactement, un lieu de revirement.

C'est pourquoi un phénomène de monde a besoin d'un phénomène de langage pour sa cristallisation. C'est seulement un sens se faisant qui peut lui donner la concrétude d'un « paysage » et d'une « phase du monde ». Ce sens se faisant manifeste son ipséité par la réflexivité de sa propre structure de temporalisation. Ses moments de sens déjà développés sont retenus dans chaque phase de présence ; les amorces de sens qui lui appartiennent sans être parvenues à se faire jour jusqu'à la phase de présence actuelle donnent naissance à des anticipations sur le futur. C'est de cette manière qu'un sens se faisant s'entoure de tout un halo de rétentions et de protentions. Ce halo inclut à chaque instant une phase de présence sans présent assignable. C'est dans cette phase de présence qu'a lieu l'aventure du sens se faisant.

¹⁶ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 216 et p. 218.

Le caractère d'aventure de la formation spontanée d'un sens résulte de ce que, dans le processus de son épanouissement, le sens se faisant prend une forme extrêmement instable. L'aventure dont il s'agit ici peut bien finir par un avortement ou une perte de sens. Souvent, un sens prétendu se révèle être un non-sens ou une absurdité. Mais il est tout aussi possible qu'un sens se préserve et se confirme. Dans ce cas, il sera soumis, immédiatement ou plus tard, à une fixation de sens qui lui ôte l'élan et la vivacité.

Pourtant, chaque processus de formation de sens spontanée peut rendre possible l'émergence d'un nouveau sens. Aucune fixation de sens ne peut entièrement étouffer cette possibilité. La raison en est qu'un sens se faisant, bien qu'il n'ait pour corrélat qu'un seul phénomène de monde, reste susceptible d'être affecté aussi par d'autres phénomènes de monde. En empruntant un mot à Maldiney, Richir désigne cette susceptibilité d'affection, cette réceptivité, comme la « transpassibilité » d'un sens. Une signification particulière convient ici au préfixe « trans- » : celui-ci renvoie à des phénomènes de monde qui dépassent des possibilités actuellement ouvertes par un sens en train de se former. C'est pourquoi la transpassibilité est inséparable d'une transpossibilité. En d'autres termes, les phénomènes de monde qui dépassent les possibilités actuellement données ouvrent des possibilités inédites d'une formation de sens. On comprend déjà que toute l'énigme d'une émergence du neuf réside dans cette co-appartenance entre transpassibilité et transpossibilité. C'est donc cette co-appartenance qu'il nous faut regarder de plus près.

Quelle est la racine de la transpassibilité d'un sens se faisant ? Pourquoi est-il susceptible d'être affecté par des phénomènes de monde qui dépassent les possibilités ouvertes par lui ? Ce qui a déjà été dit suggère une réponse à cette question : un sens se faisant est toujours caractérisé par une équivoque

indéterminée ; c'est pourquoi il contient en lui-même des amorces de sens qui déborde le chemin parcouru par la formation de sens actuelle. Ce sont ces amorces de sens qui indiquent des phénomènes de monde tombant en dehors du « paysage de monde » actuellement envisagé. Étant indiqués par quelques amorces de sens, ces phénomènes de monde ne restent pas intacts par la temporalisation de ce phénomène de monde qui se cristallise comme corrélat du sens se faisant considéré.

Il s'ensuit pourtant que notre analyse de cette temporalisation a besoin d'être complétée. Le revirement les unes dans les autres des réminiscences et des prémonitions a déjà été mentionné. Mais il faut ajouter que ce revirement ou report mutuel a lieu « sous les horizons d'un passé transcendantal qui ne revire pas, mais demeure *à distance*, et d'un futur transcendantal qui, pareillement, ne revire pas, mais demeure *à distance* [...] »¹⁷

Il s'agit ici de faire ressortir le rôle qui convient à ce passé transcendantal et à ce futur transcendantal dans la temporalisation des réminiscences et des prémonitions. Les prémonitions, nous l'avons dit, ne deviennent discernables que dans les réminiscences. Les réminiscences ne sont à proprement parler ni des rétentions ni des ressouvenirs. Ce qu'elles révèlent en retrospective, est ce qui est nommé par Richir « *l'immémorial* ». C'est en cela que consiste le sens de l'affirmation qu'elles ne révèlent en retrospective qu'un passé qui n'a jamais été présent. Ce ne sont pas seulement les prémonitions qui sont désignées par le terme d'immémorial. Les réminiscences renvoient également au fond obscur et indistinct dont se détachent les prémonitions. C'est ce fond obscur et indistinct qui a été décrit comme un passé transcendantal ; ce passé transcendantal forme un immémorial profond qui est présupposé par le revirement les unes dans les autres des réminiscences et des

¹⁷ Ibid., p. 216.

prémonitions, mais qui n'y participe pas. D'une façon analogue, les prémonitions, qui sont révélées par les réminiscences, se rapportent aussi à tout un horizon du futur. Mais elles ne sont pas des anticipations ou des protentions ; elles ne peuvent même pas être regardées comme des attentes. Elles renvoient bien plutôt à ce qui est appelé par Richir « l'immatrice ». C'est en cela que consiste le sens de l'affirmation qu'elles ne concernent qu'un futur qui n'aura jamais été présent. Ce ne sont pas seulement les réminiscences qu'elles suscitent, mais aussi un fond obscur et indistinct dont se détachent ces réminiscences. C'est ce fond obscur et indistinct qui a été décrit comme un futur transcendantal ; ce futur transcendantal forme un immature profond qui est présupposé par le revirement les une dans les autres des réminiscences et des prémonitions mais qui n'y participe pas.

Il appert de ces remarques que, selon Richir, l'immémorial et l'immatrice se redoublent. Le passé transcendantal est un immémorial profond qui dépasse tout immémorial révélé immédiatement par une réminiscence ; similairement, le futur est un immature profond qui dépasse tout immature indiqué immédiatement par une prémonition.¹⁸ Ce redoublement est le signe d'une co-appartenance qui, selon Richir, joue un rôle important dans l'émergence du neuf.

Cette co-appartenance résulte de ce que la temporalisation d'un phénomène de monde – une temporalisation qui s'appuie sur le report mutuel, les unes dans les autres, des réminiscences et des prémonitions – ne laisse entièrement intact ni l'immémorial profond du passé transcendantal et ni l'immatrice profond du futur transcendantal. Bien évidemment, cet immémorial et cet immature ne participent pas immédiatement au revirement mutuel des réminiscences et des prémonitions ; ils demeurent bien plutôt à

¹⁸ Ibid., p. 221.

distance. Toutefois, ils exercent leur influence sur la temporalisation de tout phénomène de monde, pour parler comme Richir, par une « action à distance ». ¹⁹

Qu'est-ce que cette expression veut dire ici ? Pour en comprendre tout le sens, il nous faut prendre en considération que, d'une part, les prémonitions représentent un futur *au* passé – c'est-à-dire un passé qui se rapporte au futur – devant le fond obscur et indistinct du passé transcendantal et, d'autre part, les réminiscences représentent un passé *au* futur – c'est-à-dire un futur qui se rapporte au passé – devant le fond obscur et indistinct du futur transcendantal. Nous devons ajouter que la temporalisation d'un phénomène de monde finit nécessairement par échouer si ce futur au passé et ce passé au futur ne s'accordent pas entre eux. Ils ne s'accordent pourtant que si le passé au futur des réminiscences se révèle être « l'écho *après coup* » du futur au passé des prémonitions et si, inversement, le futur au passé des prémonitions se révèle être « l'écho *avant coup* » du passé au futur des réminiscences. ²⁰ Ce ne sont pas seulement les prémonitions et les réminiscences qui sont reliées les unes aux autres par ce double effet d'écho mais aussi leurs horizons transcendantsaux. Ce double effet d'écho précise donc le sens de l'action à distance justement mentionnée.

Ces considérations montrent que les deux horizons du passé transcendantal et du futur transcendantal jouent un rôle indispensable dans la temporalisation de tout phénomène de monde. Leur recroisement peut être considéré comme une contribution qui va jusqu'à la temporalisation du phénomène de langage correspondant. Mais le double effet d'écho justement mentionné ne consiste tout seul ni un phénomène de langage ni même un phénomène de monde spécifique. Son rôle consiste à faire entrevoir des

¹⁹ Ibid., p. 225.

²⁰ Ibid., p. 220.

phénomènes de monde qui, précisément, dépassent les possibilités actuellement données. Pour faire comprendre l'idée de ces phénomènes de monde, Richir apporte un exemple littéraire tiré de la *Recherche* de Proust. Il renvoie au «jaune peint par Vermeer et qui accroche énigmatiquement Bergotte [...] comme en ce qui est un „emblème“ de mondes, gardant depuis toujours et pour toujours son secret, et originairement désaccordé, non pas seulement par rapport au monde de tel phénomène-de-monde, mais aussi par rapport à tout phénomène de langage possible : ne reste que la nomination par un nom propre, c'est-à-dire par une référence à la fois singulière et universelle qui n'en touche pas la concrétude phénoménologique propre.»²¹ Ce n'est qu'un tel « emblème » de mondes qui est approprié à désigner la source ultime du neuf. Car le neuf vient des mondes qui, étant « originairement désaccordés » par rapport au monde de tout phénomène de monde spécifique et même par rapport à tout phénomène de langage possible, dépassent les possibilités actuellement ouvertes tout en exerçant une influence sur la temporalisation de tout phénomène-de-monde spécifique et des phénomènes de langage correspondants.

C'est de cette façon que la conception richirienne de l'émergence du neuf dans la formation spontanée du sens peut être résumée. Cette conception met en évidence le caractère d'*événement* de l'émergence du neuf. La source du neuf ne réside pas dans le phénomène de monde spécifique qui correspond à un phénomène de langage particulier, ni même dans les possibilités qui sont indiquées par ce phénomène de langage. Le neuf vient bien plutôt des mondes qui dépassent ces possibilités. Ce qui est nouveau ne se constitue pas simplement par le jeu des rétentions et des protentions, ni même pas par un revirement les unes dans les autres des prémonitions et des réminiscences ; au contraire, il se phénoménalise, comme le dit Richir, dans une « une entre-

²¹ Ibid., p. 227.

aperception, *sans passé et sans avenir*». ²² C'est une description pertinente parce que les deux horizons d'un passé transcendantal et d'un futur transcendantal jouent bien un rôle dans l'émergence du neuf, mais ils ne peuvent pas être considérés comme le passé et le futur *de ce qui émerge*. Leur fonction se réduit à un effet d'écho, à ce qui a été nommé « action à distance ». C'est pourquoi ils demeurent à distance même par rapport au phénomène de monde et au phénomène de langage nouveaux.

Par conséquent, le neuf est nécessairement caractérisé par une étrang(èr)eté ; il suscite un étonnement. Car il vient des mondes qui dépassent les possibilités actuellement données. Il est, par conséquent, toujours inattendu et inconfortable.

C'est le « réel » qui se révèle être le surprenant dans l'émergence du neuf. Le neuf vient en dernière instance de la *réalité* – mais d'une réalité qui ne peut pas être anticipée à partir des possibilités actuellement ouvertes et qui, par conséquent, reste essentiellement immaîtrisable. C'est pourquoi le « réel » au sens propre du mot se manifeste toujours comme surprenant.

C'est ainsi que nous parvenons à donner une réponse finale à la question que nous nous sommes posé au début de notre considérations. Nous avons montré comment les processus de temporalisation décrits pour la première fois par Richir – processus qui se jouent dans l'inconscient phénoménologique – arrivent à transmettre l'effet du « réel » dans la conscience clignotante. C'est à ces processus que l'émergence du neuf est due.

²² Ibid., p. 222.

4. Conclusion

Nous avons choisi comme fil conducteur de notre parcours une seule question : nous nous sommes interrogés sur les moyens dont la phénoménologie de Richir dispose pour faire comprendre l'émergence du neuf dans une formation de sens spontanée. En cherchant à donner une réponse précise et détaillée à cette question, nous nous sommes appuyé sur le texte du maître-ouvrage *Méditations phénoménologiques*. La question choisie nous a donné l'occasion de faire remarquer toute la nouveauté de la pensée richirienne : c'est en effet une troisième forme de la phénoménologie – une forme différente non seulement de la science égologique universelle de Husserl mais aussi de l'ontologie fondamentale et l'analytique existentielle de Heidegger – que le lecteur attentif et patient trouve dans l'ouvrage difficile et précieux que nous avons soumis à une analyse approfondie.

Il faut pourtant ajouter que la pensée de Richir semble avoir pris une nouvelle tournure ces dernières années. Ce n'est plus tant le phénomène de langage qui fait l'objet des recherches actuelles de Richir qu'un nouveau thème mis au centre de ses considérations : celui de la *phantasia* qui, d'après des indices discernables dans quelques textes de Husserl, est nettement distinguée de l'imagination. Dans ses études sur la *phantasia* entièrement fugace et protéiforme, Richir découvre un registre phénoménologique qui est encore plus profond, « plus archaïque », que le langage opérant. Dans les deux ouvrages *Phénoménologie en esquisses*²³ et *L'institution de l'idéalité*²⁴, il prend cette découverte pour le point de départ d'un essai de refondre toute la phénoménologie husserlienne. Dans son ouvrage le plus récent, qui est intitulé

²³ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, Grenoble 2000.

²⁴ M. Richir, *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Mémoires des *Annales de phénoménologie*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais 2002.

Phantasia, *imagination, affectivité*²⁵, il en dégage les conséquences pour une anthropologie phénoménologique.

On le voit, loin de s'être pétrifiée dans un système établi une fois pour toutes, la pensée de Richir reste au contraire toujours en plein mouvement. Il est permis d'en attendre encore des résultats entièrement neufs et surprenants.

Éléments bibliographiques:

- MARC RICHIR, *Au-delà du renversement copernicien*, coll. Phaenomenologica, M. Nijhoff, La Haye 1976.
- *Recherches phénoménologiques*, Ousia, tomes I-II, Bruxelles 1981 et 1983.
 - *Phénomènes, êtres et temps: ontologie et phénoménologie* J. Millon, Grenoble 1987.
 - *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, Grenoble 1988.
 - *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble 1990.
 - *Le sublime en politique*, Payot, Paris 1990.
 - *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1992.
 - *L'expérience du penser*, J. Millon, Grenoble 1996.
 - *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, Grenoble 2000.
 - *L'institution de l'idéalité*, Mémoires des *Annales de phénoménologie*, Association pour la promotion d la phénoménologie, Beauvais 2002.
 - *Phantasia, imagination et affectivité*, J. Millon, Grenoble 2004.

²⁵ M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, J. Millon, Grenoble 2004.