

# La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir

Alexander Schnell (Université Paris-Sorbonne)

Dans la seconde moitié du vingtième siècle, la « chose même » (*Sache*) et sa « *Sachlichkeit* » – ce qui fait le sens et la teneur de ce qu’il y a à penser en phénoménologie – se sont considérablement *déplacées* (si on les confronte avec ce qui en constituait la signification originale, par exemple dans les *Logische Untersuchungen* ou les *Ideen I* de Husserl). Alors que le père fondateur de la phénoménologie visait dans ses travaux à ouvrir l’immense champ d’une analyse descriptive des « structures », « opérations » et « effectuations » de la « conscience transcendantale » *eu égard à leur teneur « essentielle » et « eidétique »*, les recherches phénoménologiques plus récentes, notamment en France, en sont venues à remettre en question ce pilier inébranlable (pour Husserl) de la méthode phénoménologique qu’est la solidarité ferme et étroite entre le « *Bewusstsein* » et l’« *eidos* »<sup>1,2</sup>. 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*. Il ne saura être question ici de chercher les raisons de ces déplacements – notre propos est bien plutôt de procéder à une mise au point, à un « état des lieux » de la recherche phénoménologique d’aujourd’hui. Nulle œuvre ne s’y prête mieux que celle, encore largement méconnue, de Marc Richir.

---

<sup>1</sup> Qui se traduit par cette autre solidarité entre la « réduction phénoménologique » et la « réduction eidétique ».

<sup>2</sup> Si cette idée trouve une première expression chez le jeune Derrida (qui s’inspire ici de Heidegger autant que de Merleau-Ponty) et transparait également chez M. Henry et J.-L. Marion, elle se déploie avec force dans l’œuvre de M. Richir.

\*  
\*   \*

En effet, M. Richir est l'un des représentants les plus signifiants de la troisième génération de phénoménologues en France<sup>3</sup>. Ce qui préside à tout son projet philosophique<sup>4</sup>, c'est la remise en cause de l'idée que tout rapport au monde – qu'il soit « affectif », « compréhensif », « intellectuel », etc. – aurait son origine et sa source dans un « sujet » qui se rapporterait à un monde « extérieur ». Le point de départ de la phénoménologie « refondue », et c'est là une première *originalité* de l'œuvre de M. Richir, n'est *pas* la subjectivité individuelle, mais les « processus », « opérations », « effectuations » « anonymes » et « *asubjectifs* » du *se-faire du sens*. Ces derniers donnent lieu à un *dualisme* (« interne ») irréductible (qui est certes traversé par de multiples imbrications et enchevêtrements) : celui entre, d'une part, les procédés de *mise en forme*, d'*excitation* et aussi d'*appropriation* du sens et, d'autre part, la dimension profondément *affective*, mise en mouvement par les premiers, de ce même sens. Ce dualisme est celui – dans les termes de M. Richir – entre le *schématisme*<sup>5</sup> et l'*affectivité* ou encore celui entre ce qui relève du « *schématique* » et du « *proto-ontologique* ». Ce dualisme est redoublé par un second, tout aussi « interne » (et c'est là tout le paradoxe de ce qui apparaît ainsi comme une « endogénéisation<sup>6</sup> » du champ phénoménologique, en général, et du phénomène, en particulier) : celui, cette fois, entre la « dualité une » du schématique/proto-ontologique (« *Leiblichkeit / Leibhaftigkeit* ») et

---

<sup>3</sup> On pourrait dire que Husserl et Heidegger constituent la première génération, Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida, Ricœur, Desanti la deuxième, et M. Henry (qui est à cheval entre la deuxième et la troisième), K. Held, B. Waldenfels, J.-L. Marion et M. Richir les représentants les plus importants de la troisième.

<sup>4</sup> Bien entendu, cela vaut également pour d'autres représentants majeurs de la phénoménologie contemporaine francophone.

<sup>5</sup> Le « schématisme » est l'un des concepts les plus fondamentaux (et les plus novateurs) de la phénoménologie richirienne. Il désigne un double « mouvement » et ce, qu'il soit *de* langage ou *hors* langage : à la fois une « articulation » et une « appropriation » (certes pas au sens où l'on *détiendrait* alors le sens). C'est en vertu de lui que le sens (qu'il soit « en amorce » ou distinctement saisissable) devient sens *pour nous*. Le schématisme se substitue ainsi à la conception classique (et phénoménologiquement non adéquate) d'une mise en forme d'une « matière » (sensible) grâce à l'activité synthétique de l'intellect.

<sup>6</sup> Si M. Richir n'utilise pas lui-même ce terme, il nous semble néanmoins parfaitement approprié pour désigner l'orientation fondamentale de sa phénoménologie (par opposition à d'autres projets phénoménologiques contemporains) : il contient en effet à la fois l'idée d'un « genre » du « *dedans* » et celle d'une « *genèse* » (due au schématisme).

une *transcendance radicale*, « absolue<sup>7</sup> », qu'il faut nécessairement supposer pour que l'affectivité puisse être schématisée, pour que le schématisme ne schématise pas « à vide » ou « dans le vide ». Ce double dualisme, qui est un « bon dualisme » par opposition aux « mauvais dualismes » ayant abouti aux impasses de la tradition philosophique que l'on connaît (relatives aux dualités âme/corps, entendement/sensibilité, conscience/monde, sujet/objet, etc.), poursuit un double objectif : il cherche à ne pas tomber dans le piège des idéologies « réalistes » et « matérialistes » et à éviter la fausse question de la possibilité de la « réalité du monde extérieur »<sup>8</sup>.

La difficulté est que la dimension « interne », « asubjective » ou « présubjective » caractérisant le premier dualisme n'est ni « objective », ni « mondaine », mais qu'il faut en rendre compte autrement que par un vocabulaire relevant de la « passivité » ou de l'« inconscient » (en particulier psychanalytique). Aussi la « refonte<sup>9</sup> » richirienne de la phénoménologie propose-t-elle un nouveau point de départ (« architectonique ») de la recherche phénoménologique. Contrairement à Husserl, ce point de départ ne doit plus être cherché dans les vécus *intentionnels* de la conscience, c'est-à-dire dans les actes *objectivants* pour lesquels la *perception* livrerait l'échelle à l'aune de laquelle se mesurerait tout rapport à l'objet, mais dans les *phantásiai*, c'est-à-dire dans les types de « représentation », propres à la « *phantasia* (*Phantasie*) », qui sont *pré-intentionnels* et se situent *en deçà* de toute perception objectivante. Ces *phantásiai* non figurables n'apparaissent que sous forme de « silhouettes » (inchoatives) ou d'« ombres », inaccessibles à une saisie immuable et, du coup, non susceptibles d'être fixées. C'est qu'elles sont le plus à même de rendre compte de l'originaire *écart d'avec soi* caractérisant toute expérience et, en particulier,

---

<sup>7</sup> Soulignons que, chez M. Richir, cette « transcendance absolue » n'est nullement la marque du soi-disant « tournant théologique » de la phénoménologie française récente.

<sup>8</sup> Notons que ce double objectif fut exactement celui de la *Wissenschaftslehre* de Fichte et aussi, dans une certaine mesure, du Heidegger des années 1920.

<sup>9</sup> Dans sa thèse de doctorat, très prometteuse, qu'il est en train de préparer, Robert Alexander fait à juste titre 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 transcendantale). Cependant, l'usage de ces termes restant flottant chez M. Richir, nous emploierons ici indifféremment ces deux termes.

toute expérience *humaine*<sup>10</sup>. Le nouveau point de départ de la phénoménologie richirienne – mis en œuvre dans les travaux de M. Richir depuis 2000<sup>11</sup> – consiste ainsi à explorer la base « *imaginative* » (en langage richirien : celle relevant de la « *phantasia* ») de l'intentionnalité et ce, en deçà, donc, de toute objectivation<sup>12</sup>. Nous avons effectivement affaire ici à un « théâtre d'ombres » qui n'est toutefois pas purement chaotique, mais dont les phénomènes sont susceptibles d'être appréhendés grâce à une « *mathesis* de l'instabilité ». C'est en ce sens que la « refondation » richirienne de la phénoménologie relève encore de la philosophie *transcendantale*, mais en un autre sens que chez Kant ou Fichte (et même, dans une large mesure, que chez Husserl). Le but des réflexions présentes est de mettre en relief cette figure originale du transcendantalisme.

\*  
\* \*

L'entrée dans la pensée de M. Richir, tout lecteur qui s'y est employé le confirmera, est d'une difficulté redoutable. Il n'écrit pas des traités philosophiques classiques : généralement, il ne définit pas (ou seulement rarement) ses termes<sup>13</sup> et ce,

---

<sup>10</sup> Cela aboutira d'ailleurs, chez M. Richir, à la fondation d'une *anthropologie phénoménologique*.

<sup>11</sup> Ouvrages dans lesquels, pour le dire autrement, M. Richir clarifie le sens transcendantal du « *pouvoir* de la *phénoménalisation* » qu'est la *phantasia* (et qu'il appelait encore auparavant, dans une acception fichtéenne, « imagination » ; voir par exemple *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 55).

<sup>12</sup> Ou, autrement dit, la base « *non doxique* » en deçà de toute position d'objet. Précisons que l'usage du terme d'« imagination » ne se justifie que dans le cadre de ces considérations sommaires. Pour être tout à fait exact, il convient, en conformité à une analyse importante de Husserl, de distinguer entre la *phantasia* et l'*imagination* – seule la première relevant effectivement de cette nouvelle base phénoménologique, en deçà de toute intentionnalité objectivante, évoquée à l'instant.

<sup>13</sup> Pour être plus subtil et fidèle à la démarche de M. Richir : il arrive fréquemment que celui-ci 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 » dans le sens indiqué plus haut. Il est dès lors impératif de se reporter toujours à ces analyses initiales et de réeffectuer ces élargissements et ces modifications, afin d'être en mesure de saisir précisément le sens de ce concept (devenu, dans cette réappropriation par M. Richir, un nouveau concept). – L'œuvre de M. Richir témoigne ainsi d'une manière particulièrement saisissante de l'idée heideggerienne (implicitement contenue dans le § 74 de *Sein und Zeit*) que le philosophe « authentique », au lieu de se rapporter à son « envoi destinal » (en tant que celui-ci serait n'importe quel passé « héroïque » de son peuple), est plutôt celui qui

malgré une terminologie tout à fait originale et personnelle, il n'annonce pas son plan, il ne part pas d'hypothèses dont il établirait ensuite les conséquences et les implications. Il guide peu son lecteur, et le renvoi incessant à des passages *supra* (« nous l'avons vu ») ou *infra* (« et nous y reviendrons ») ne fait qu'augmenter le caractère sinueux et l'impression de complexité de ses élaborations. Or, il y a des raisons *proprement philosophiques* à cela. S'il procède ainsi, ce n'est pas simplement pour éviter d'être « scolaire » ou parce que son propos ne serait pas « clair » en soi – même si, bien entendu, la difficulté de la « Sache » complique la tâche à celui qui en traite. Si c'est difficile d'« entrer » dans sa pensée, c'est que, pour la comprendre, il faut d'une certaine manière *déjà* y être, étant donné que c'est une pensée toujours déjà « en aventure ». Son œuvre illustre l'idée – que Foucault, par exemple, avait déjà formulée il y a longtemps – qu'il n'est plus possible, pour le philosophe aujourd'hui, d'adopter un point de vue « de surplomb », que celui-ci n'est plus une « conscience philosophique », transparente et clairvoyante, qui ouvrirait les yeux à la « conscience naturelle » pour l'élever à son propre point de vue. Ainsi, l'activité philosophique est une activité qui comprend d'une manière absolument originaire et primordiale que toute expérience, nous l'avons déjà dit – et donc *a fortiori* toute « expérience du penser » –, est toujours déjà *en écart* avec elle-même et qu'elle possède inmanquablement une opacité irréductible. Du coup, le philosophe ne saurait faire un pas en retrait pour poser devant lui son objet – un penser, en dialogue avec lui-même, dont il aurait pu faire le tour et qu'il exposerait maintenant de façon systématique et linéaire. Bien entendu, l'activité philosophique est une activité *réfléchissante* – mais non pas au sens où le philosophe porterait, à partir d'un « ailleurs », un regard *sur* le penser. Philosophier signifie être immergé *dans* le penser, le prendre « en route »<sup>14</sup>. Dans la mesure où tout ce qui a trait au sens ne possède pas d'origine assignable, il est tout à fait conséquent et logique que cela vaille en tout premier lieu aussi du discours qui en fait état.

---

parvient à produire une unité originale et innovante entre ses propres élaborations et les moments les plus puissants de l'histoire de la philosophie.

<sup>14</sup> Peu d'ouvrages dans l'histoire de la philosophie donnent à un tel point l'impression d'une pensée en plein mouvement que l'*incipit* de Phantasia, *imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2004.

\*  
\* \*

La « refonte » richirienne de la phénoménologie reconsidère la nature et le statut du « phénomène »<sup>15</sup>. Le « phénomène » ne désigne pas en phénoménologie, on le sait, en tout cas *pas essentiellement*, l'« apparaissant », mais cela même qui est le plus souvent non apparent (« inapparent ») et qui rend l'apparaissant (et l'apparition) d'abord *possible*. Cela vaut pour Heidegger qui définit dans le § 7 de *Sein und Zeit* le phénomène au sens « phénoménologique » comme ce qui se montre implicitement à même l'apparaissant et qu'il s'agit de thématiser dans la description phénoménologique<sup>16</sup>. Mais cela vaut aussi déjà pour Husserl chez qui l'on peut distinguer entre deux acceptions du phénomène – les « ingrédients » de la sphère immanente de la conscience (appréhensions, contenus d'appréhension, etc.) et, « plus profondément », les « phénomènes constitutifs » de ces derniers (comme cela apparaît par exemple dans ses analyses sur la constitution de la conscience intime du temps)<sup>17</sup>.

Pour M. Richir, tout ce qui *est*, en tant qu'il « apparaît », relève d'une double « constitution » (terme qu'il n'utilise pas dans ce contexte et dont nous ne nous servons que pour en esquisser l'idée générale) : l'une constituant le champ phénoménologique proprement dit, l'autre correspondant à une « institution (*Stiftung*) symbolique » qui *n'est pas proprement phénoménologique* ! Que faut-il entendre par là ?

L'idée, évoquée plus haut, que le *se faire du sens* s'effectue *en deçà* d'une « subjectivité constituante » contamine l'acception richirienne du phénomène : fondamentalement, celle-ci ne donne pas lieu à une *corrélacion* (« noético-noématique »), structure dans laquelle le sens se constitue comme « unité noématique » (dans ce que Husserl appelle donc l'« institution du sens (*Sinnstiftung*) »), mais reflète une « *Sinnbildung* » qui est plutôt *formation* – anonyme, « asubjective » – du sens (idée que M. Richir trouve déjà chez le dernier Merleau-Ponty). Or, cette *Sinnbildung* n'est

---

<sup>15</sup> Voir l'important article de M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les Études Philosophiques*, n°4/1998.

<sup>16</sup> Pour plus de détails sur ce point, cf. A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini, Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

<sup>17</sup> Sur ces deux acceptions du phénomène chez Husserl, voir A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2007.

pas accessible directement et immédiatement ! Ce qui est accessible, c'est ce qui est institué symboliquement. On peut en relever deux caractéristiques fondamentales : il est fixé dans et par des *mots* (et leurs *concepts* correspondants ou sous-jacents) ; et cette « fixation » relève d'*habitus* et de sédimentations « culturels », « sociaux », « historiques », c'est-à-dire d'une sphère qui transcende précisément la sphère phénoménologique proprement dite. En d'autres termes<sup>18</sup>, les diverses institutions symboliques (caractérisées en outre par une non databilité absolue) *déforment* les phénomènes dans l'apparaissant. Le rôle de la phénoménologie est alors de descendre en deçà de l'apparaissant, du donné, afin de dégager les phénomènes en amont de leurs défigurations par les institutions symboliques. Si, dans les termes éclairants de L. Tengelyi, « le donné ne saurait, selon Richir, être identifié au champ phénoménologique » et s'il est bien plutôt « le lieu où se rencontrent la dimension phénoménologique et la dimension symbolique de l'expérience<sup>19</sup> », alors le travail du phénoménologue consistera à plonger dans les profondeurs du « non donné »<sup>20</sup>, de l'« inapparent », et à distinguer cela même qui relève du « phénoménologique » de ce qui est institué symboliquement – c'est-à-dire à faire des phénomènes, *rien que phénomènes*<sup>21</sup>, l'objet insigne de ses recherches.

---

<sup>18</sup> Voir la présentation très instructive de la phénoménologie française contemporaine, en général, et de la refonte richirienne de la phénoménologie, en particulier, de Hans-Dieter Gondek et de László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (à paraître au Suhrkamp-Verlag) (ici : les deux premiers paragraphes du chapitre I de la première partie).

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> On comprend dès lors le sens de la réponse (implicite, mais visiblement pas très voilée) de M. Richir (que l'on trouve par exemple dans sa contribution « Intentionnalité et intersubjectivité » au collectif *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*, dirigé par D. Janicaud, 1995, ou encore dans l'étude « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », art. cit.) – « d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation » – au principe « dernier et ultime » qui fait accéder, selon J.-L. Marion, la phénoménologie en tant que « philosophie dernière » au statut d'une philosophie première – « autant de réduction, autant de donation » – : ce qui relève du champ proprement phénoménologique se situe, selon M. Richir, *en deçà* du donné (et de ce qui est institué symboliquement). Par conséquent, plus on applique l'outil phénoménologique fondamental de la réduction, moins on aura affaire au donné.

<sup>21</sup> Le phénomène comme « rien que phénomène » désigne le phénomène en tant qu'il est *déconnecté de tout objet (intentionnel)* – en cela il relève de ce que Husserl appelle la sphère « pré-immanente » de la conscience transcendantale (cf. par exemple, pour la phénoménologie du *temps*, le texte n° 54 de *Husserliana X*). Mais alors que, chez Husserl, le statut de cette sphère pré-immanente n'est pas arrêté de façon univoque (est-elle intentionnelle ou non intentionnelle ?), M. Richir cherche à établir avec force le caractère *pré-intentionnel* des

\*  
\* \*

Or, la réalisation d'une telle « refonte » exige, on s'en doute, une *méthode* spécifique. Comme M. Richir n'a pas écrit de « discours de la méthode » – il préfère livrer des remarques méthodologiques (souvent très précises) de façon plutôt *éparse* –, nous nous limiterons ici à *un* seul aspect : à savoir à la question de l'*accès* au champ phénoménologique et de la *légitimation* de ce que le phénoménologue peut établir à son propos.

Toute philosophie transcendantale rencontre dès le départ le problème de la *légitimation* de la connaissance (et, en particulier, de la connaissance *qui la caractérise en propre*). En effet, le recours à des conditions ne se donnant pas dans l'expérience immédiate mais censées en rendre compte exige une justification spécifique.

La légitimation *kantienne* de la connaissance montre que Kant fait encore intervenir (au moins en partie) une *déduction*, au sens *classique* du terme, dans le procédé consistant à établir *par transitivité* les synthèses transcendantales nécessaires pour pouvoir justifier la possibilité de l'expérience (et par là donc de la connaissance)<sup>22</sup>. Du point de vue *phénoménologique*, ce procédé est douteux puisque le fait de simplement *supposer* des synthèses transcendantales manque d'une attestation concrète que l'on peut et doit à bon droit exiger d'une légitimation de la connaissance. Pour le dire plus précisément, si Husserl stigmatise à plusieurs reprises le manque de « sol » de la connaissance, c'est au nom d'une « expérience transcendantale » que l'on peut faire valoir à un double titre : ou bien comme une attestation descriptive des « actes » et « effectuations » – en tant qu'ils se donnent de manière intuitive – de la conscience transcendantale ou bien, plus globalement, comme une expérience ayant pour objet la « subjectivité transcendantale » ou la « monade » (au sens husserlien) en tant que champ d'exploration spécifique (sachant que la séparation inséparable entre le sujet et le monde

---

phénomènes comme « rien que phénomènes ». Sur cette notion de « phénomène comme 'rien que phénomène' », cf. *infra*.

<sup>22</sup> Pour plus de détails sur ce point, cf. le premier chapitre de la première partie de notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, 2010.

est censée être surmontée par une « auto-mondanéisation du sujet transcendantal<sup>23</sup> »). Ces deux directions partagent en commun l'idée qu'elles s'appuient sur une attestation dans une *évidence* ultimement valide – c'est-à-dire non pas sur un acte de l'entendement ou de la raison, ni sur une déduction, un syllogisme, etc., mais sur un « voir », sur un être-donné intuitif. C'est cela le sens profond du « principe des principes » du § 24 des *Ideen I*.

Or, ce principe, M. Richir *le remet en cause*. Le principe de cette remise en cause réside en ceci – et c'est là l'une des contributions les plus originales de cette phénoménologie « *nova methodo* » – que M. Richir ouvre la recherche phénoménologique à une nouvelle dimension qui n'est ni celle, purement *gnoséologique*, du théoricien de la connaissance mettant en œuvre des procédés spécifiques pour rendre possible cette connaissance, ni celle, *expérimentable* (certes grâce à une dimension *non sensible* de l'expérience) d'une forme de « non réalité » (d'« irréalité », d'« idéalité ») qui renferme cela même qui est nécessaire pour rendre compte de la réalité<sup>24</sup>. Le concept clef nous permettant d'entrevoir l'accès possible à cette dimension tout à fait inédite est celui de « transposition architectonique<sup>25</sup> ». Disons

---

<sup>23</sup> Voir à ce propos la *Cinquième Méditation Cartésienne*.

<sup>24</sup> Dans le sillage d'un Husserl réinterprété, M. Richir propose ainsi une véritable « troisième voie » de la philosophie transcendantale – au-delà d'une première orientation (kantienne ou fichtéenne) où le théoricien de la connaissance se donne les conditions de possibilité de la *connaissance* et au-delà aussi d'une seconde orientation (dont se revendiquent Heidegger et Merleau-Ponty) qui privilégie une perspective *ontologique*.

<sup>25</sup> D'une manière très générale, ce concept doit être mis en rapport avec l'idée centrale dans l'œuvre de M. Richir – que l'on trouve d'abord chez son maître M. Loreau (à propos de la peinture de Dubuffet) et qui est mise en évidence aussi (mais indépendamment) par P. Loraux chez Platon – que *tout ce qui apparaît, tout phénomène, apparaît toujours aussi en même temps à travers son « pseudo-phénomène » ou son « simulacre »*. Cela signifie que toute formation de sens, lorsqu'elle se produit, se montre toujours aussi en même temps à travers sa déformation due à la tentative de saisir ou de fixer le sens en langage, déformation qu'il appelle la « distorsion » du phénomène. Or, lorsque cette « distorsion » met en jeu deux registres architectoniques *différents* (où il y a toutefois « co-habitation » et « interaction » entre les deux registres), il s'agit justement d'une « transposition architectonique ». M. Richir écrit plus précisément à propos de cette dernière : « [...] la réduction architectonique permet d'analyser cette transposition moyennant le suspens dans l'*exaiphnès*, c'est-à-dire la déformation cohérente, depuis l'« avant » jusqu'à l'« après », du registre fondateur et le mode de structuration-temporalisation de ses possibilités par rapport au registre fondé et à ce qui advient corrélativement et à son tour comme le mode de structuration-temporalisation des possibilités du registre fondé. Cela signifie, par une véritable

en quelques mots ce que signifie ce terme qui transforme complètement le rapport entre le « fondant » (le « constituant ») et le « fondé » (le « constitué ») en phénoménologie.

Ce qui distingue, tout d'abord, cette *nouvelle* dimension de tout *fondement* (autant gnoséologique qu'ontologique), c'est le fait – contrairement à un tel fondement – d'être *non positionnel*. Pour la nommer, M. Richir introduit le terme de « base phénoménologique », ce qui lui permet justement de distinguer son caractère *non positionnel* du caractère *positionnel* propre au *fondement* (*Fundament*) au sens strict. La base est ainsi à la sphère du non positionnel ce que le fondement est à la sphère du positionnel. Or, la « transposition architectonique » est précisément une *trans-position*, c'est-à-dire « ce qui transmue la base phénoménologique en la transformant, par sa position, en fondement<sup>26</sup> ». Cela implique, d'une part, la distinction capitale entre la « fondation (*Fundierung*) », qui pose un *fondement*, et l'« institution (*Stiftung*) » (qu'il ne faut pas prendre au sens mentionné plus haut de la *Sinnstiftung*, mais qui se rapproche davantage de ce que M. Richir appelle dans ses premiers travaux une *Sinnbildung*), qui n'a « qu' » une *base* : cette base ne pouvant être *posée*, si ce n'est au prix d'une *dé-formation* inévitable. – La *Fundierung* a donc un principe (*archè*), tandis que l'institution n'en a pas, elle est *sans* principe. – Et cela signifie, d'autre part, que la base reste à jamais *distincte* du fondement, dans les termes de M. Richir (repris à H. Maldiney) : la base reste *transpossible* pour le fondement qui, lui, lui est *transpassible*, c'est-à-dire qu'il y a une impossibilité *de principe* de descendre du fondement à la base,

---

métamorphose où le registre fondateur originel devient méconnaissable, que celui-ci n'est plus que *transpassible* (Maldiney) dans les registres circulaires du fondateur et du fondé, parce qu'il ne relève plus de leurs possibilités (et de leur mode de structuration-temporalisation) – parce que, eu égard à celles-ci, les possibilités (et leur mode de structuration-temporalisation) du registre fondateur originel se sont transmues en transpossibilités (Maldiney), au-delà de la métamorphose qu'elles ont subies par la transposition architectonique qui les a réinscrites parmi les possibilités nouvelles instituées par la *Stiftung* à la fois dans ce qui en est fondateur et dans ce qui en est fondé. Néanmoins entre le registre fondateur et le registre fondé dans et par la *Stiftung*, il y a [...] un *hiatus* irréductible, celui, précisément, que la *Stiftung* tient ouvert, qui rend impossible, en toute rigueur phénoménologique, la 'dérivation' de l'un à l'autre – celle-ci ne peut avoir lieu que par le 'saut *métaphysique*' [c'est nous qui soulignons, A.S.] qui se donne d'avance ce qu'il lui faut pour s'effectuer », *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002, p. 26.

<sup>26</sup> *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2006, p. 377 (cités: « FPTE »).

sinon au prix, nous l'avons dit, d'une déformation ou métamorphose induite par la transposition. « Autrement dit, en phénoménologie, nous n'avons pas affaire à des 'hypostases' ou des 'niveaux d'être'<sup>27</sup>, mais à des *registres architectoniques*, dont chacun a son champ de possibilités, mais qui seraient 'mortes' (inertes et finalement indiscernables) s'il n'y avait pas transpossibilité de l'un par rapport à l'autre et transpassibilité de l'un à l'autre<sup>28</sup>. »

Mais comment *accéder* alors à cette « base phénoménologique » ? Méthodologiquement, grâce à une *epochè* phénoménologique *radicalisée* que M. Richir appelle l'« *epochè* phénoménologique *hyperbolique* » et, ce qui va de pair, en vertu d'un « sens » phénoménologique, sensible justement à cet au-delà caractérisant le *hiatus* radical entre la base et le fondement. Or, le fait d'admettre un tel sens nous indique déjà clairement que ce projet philosophique se tiendra à la lisière entre la phénoménologie et la métaphysique<sup>29</sup>. La nature même du phénoménologique ne nous contraint pas moins – et précisément *pour cela* – à un permanent va-et-vient (« zigzag phénoménologique ») entre le « fondé » et l'« institué ». La justification en est fournie par la cohérence de l'ensemble (donnant « vie » au pensé) ainsi que par le contact avec le « réel », à la fois tenant et aboutissant nécessaires de toute analyse phénoménologique.

\*  
\* \*

Depuis ses premiers écrits, et en particulier depuis ses *Recherches phénoménologiques* (1981 et 1983), M. Richir a donc en vue une « refondation » radicale de la phénoménologie. Tout en se focalisant sur différents « champs » ou « objets » – la « phénoménalisation » du phénomène, le langage, le mythe, la *phantasia* et l'imagination, l'affectivité, le temps et l'espace, la psychopathologie, l'esthétique, etc. –, celle-ci n'a cependant, depuis bientôt quatre décennies<sup>30</sup>, qu'un seul et même

---

<sup>27</sup> M. Richir s'oppose ici, on le voit, à la perspective néo-platonicienne autant qu'au Heidegger de *Sein und Zeit*.

<sup>28</sup> FPTE, p. 377.

<sup>29</sup> Et la métaphysique n'exige-t-elle pas, elle aussi, une sensibilité particulière (comme l'a affirmé la tradition métaphysique de Platon jusqu'à Nietzsche) ?

<sup>30</sup> Dans sa thèse de doctorat sus mentionnée, qui va faire date dans les travaux sur M. Richir et qui porte en particulier sur les premiers travaux du philosophe (datant des années 1960 et 1970),

objectif, qui est de saisir la phénoménologie comme une phénoménologie *transcendantale* en un sens original et inédit. En quoi consiste cette originalité ? Une rapide mise au point sur les options philosophiques fondamentales de Husserl et de Heidegger nous en livrera ici, par contraste, une première indication.

En vertu de l'*epochè*, Husserl met entre parenthèses toute « position d'être (*Seinssetzung*) », ce qui lui permet de mettre en évidence, dans une expérience transcendantale, les « effectuations (*Leistungen*) » de la subjectivité transcendantale fournissant la légitimation de la *connaissance*. Heidegger, lui, avait annoncé une nouvelle ontologie (c'est-à-dire une science de l'être *en tant qu'être*). S'il semble qu'il n'ait pas réussi à réaliser cette dernière, son projet a du moins le mérite d'avoir donné à la subjectivité transcendantale un « sol *d'être (Seinsboden)* » qui faisait défaut, selon lui, chez Husserl – car, comme il le remarque à juste titre, pour que quelque chose puisse se donner en lui-même et à partir de lui-même, il faut d'abord qu'il « *soit* ». Ainsi, en radicalisant en quelque sorte l'« expérience transcendantale » husserlienne, Heidegger a ouvert la voie à une *ontologie* phénoménologique.

Aussi importante (et surtout influente<sup>31</sup>) que soit cette nouvelle voie, la lecture que Heidegger a proposée de Husserl n'en demeure pas moins unilatérale. Trop nombreuses sont en effet les analyses qui font preuve d'un Husserl en réalité plus « subtil », se situant en deçà du clivage gnoséologie/ontologie<sup>32</sup>. C'est *un tel* Husserl qui intéresse M. Richir – en s'inscrivant par là dans une perspective finkienne. Ses travaux explorent ainsi, conformément à ce que nous avons déjà affirmé plus haut, le champ proprement phénoménologique en deçà d'un Husserl réduit à réactualiser (prétendument) une *gnoséologie* et, en même temps, en deçà d'un Heidegger fondateur d'une *ontologie* phénoménologique.

---

Robert Alexander cherche à établir et à démontrer – avec l'aide du fil conducteur de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque – que l'œuvre « de maturité » de M. Richir est profondément enracinée dans ses travaux de jeunesse. L'ambition est, par là, de dégager les multiples enjeux de la refonte et de la refondation richiriennes de la phénoménologie transcendantale depuis 1968.

<sup>31</sup> En témoignent, de façon exemplaire, les travaux du dernier Merleau-Ponty.

<sup>32</sup> Ce qui explique et illustre d'ailleurs en quoi ces analyses mettent en œuvre des « constructions phénoménologiques ».

Mais déjà le seul exemple de la clarification des *idéalités logico-mathématiques* (celui par lequel M. Richir ouvrait d'ailleurs ses *Recherches phénoménologiques*) justifie pourquoi cette refonte de la phénoménologie s'impose. Une telle clarification cherche à mettre en évidence les liens intentionnels qui «relie» la subjectivité transcendantale à son objet. Or, cela implique deux choses : d'une part, que l'on ait déjà identifié cette idéalité en son *identité* – ce qui revient à la *présupposer* ; d'autre part, qu'il y ait un lien *nécessaire* entre tel acte de la conscience et tel objet idéal (c'est-à-dire une correspondance nécessaire entre la conscience et l'*eidōs*) – nécessité qu'il s'agit pourtant d'abord de *légitimer*. M. Richir de constater alors : «l'explicitation risque fort de n'aboutir qu'à la mise en évidence d'un *parallélisme nécessaire* entre l'intériorité de la subjectivité vivante et l'extériorité de l'objectivité quasi-positive<sup>33</sup>. » La critique porte donc sur le dédoublement de l'objectivité (ici : de l'objet idéal – mais, encore une fois, ce n'est qu'un *exemple* (certes crucial)) en une dualité subjectivité constituante/objectivité constituée, dualité qu'il s'agit de fonder et de légitimer. L'originalité de M. Richir par rapport à deux directions majeures de la philosophie de la seconde moitié du vingtième siècle est ici de *tenir ferme* un dualisme – et c'est dans la justification de ce dernier que consiste précisément sa «refonte» de la phénoménologie ainsi que son transcendantalisme. Justifions-nous sur tous ces points.

Face à la dualité sujet/objet (subjectivité constituante/objectivité visée), autant la pensée de Deleuze que la phénoménologie post-husserlienne (et post-heideggerienne) font valoir une sorte de «monisme» qui s'installe dans une «sphère» en deçà de la scission sujet/objet. Chez Deleuze, une telle position débouche sur une «philosophie de l'immanence», alors que, dans la tradition phénoménologique, elle consiste en la recherche d'une «troisième voie» (*cf.* notamment Merleau-Ponty), «moniste», donc, en deçà du clivage entre l'idéalisme et le réalisme. Le premier phénoménologue qui a ouvert une telle perspective était E. Fink – en s'opposant à la manière dont, selon lui, Husserl «compartimentait» la conscience transcendantale entre différents niveaux ou

---

<sup>33</sup> *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondations pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981, p. 12 (c'est nous qui soulignons). M. Richir aboutit ainsi à sa manière à un constat que G. Deleuze avait déjà fait dans la *Logique du sens*. Sur ce point, *cf.* notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004, p. 40 sq.

sphères (objectif (objective), immanent(e) et pré-immanent(e)<sup>34</sup>). Or, ce n'est précisément pas l'option choisie par M. Richir<sup>35</sup>. Son transcendantalisme consiste en ceci qu'il défend vigoureusement le dualisme (dans ses derniers travaux, il parle de « *chôrismos* archaïque »), qui a ceci d'original de ne pas seulement opposer une sphère « transcendantale » à la sphère de l'étant apparaissant, immanent, mais, plus finement et plus subtilement, de distinguer, dans la sphère « en deçà » de l'étant immanent, entre deux registres dont il faudra clarifier les statuts respectifs. Mais en quoi la phénoménologie richirienne est-elle donc un transcendantalisme ?

\*  
\* \*

Cette « refondation » de la phénoménologie, proposée par M. Richir, constitue en effet une nouvelle étape dans l'histoire de la philosophie *transcendantale*, plus précisément, dans celle de la *phénoménologie transcendantale*. S'il considère sa phénoménologie comme une telle phénoménologie transcendantale, c'est que, dans sa terminologie, elle est une « phénoménologie *en tant que* phénoménologie et *rien que* phénoménologie<sup>36</sup> » – et ce, parce que les *phénomènes* auxquels elle a affaire sont des « phénomènes comme rien que phénomènes ». Qu'est-ce à dire ? Les affirmations de M. Richir sont très claires sur ce point :

La phénoménologie transcendantale s'enracine [...] dans la question du phénomène en tant qu'il n'est pas toujours déjà « interprété » comme phénomène d'autre chose que lui-même (une structure préalable, une chose ou un objet à quoi correspondent des concepts ou idées déterminés), par suite, du phénomène considéré comme *rien que* phénomène, où ne paraît et n'apparaît que le phénomène. [...] Notre considération du phénomène comme *rien que* phénomène, revient donc à radicaliser la réduction phénoménologique husserlienne et à lui donner un nouveau sens : il s'agit de considérer le phénomène en dehors (par mise entre parenthèses ou hors circuit) de toute positivité et de toute détermination qui n'est susceptible, pour nous, de lui venir

---

<sup>34</sup> Pour plus de détails sur ce point, cf. le dernier chapitre de notre ouvrage *En deçà du sujet*, *op. cit.*

<sup>35</sup> M. Richir partage ainsi avec Fink l'idée que le phénoménologique se situe en deçà du clivage gnoséologie/ontologie, mais il récuse le « monisme » de sa phénoménologie du monde.

<sup>36</sup> *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 1987, p. 18 (cité « PTE »), c'est nous qui soulignons.

que par ailleurs ou d'ailleurs, dont il constitue pourtant [...] la matrice transcendantale<sup>37</sup>.

Cette caractérisation (datant de 1987) de son projet philosophique restera valable dans toutes ses élaborations ultérieures. Quelles en sont les sources historiques ? La phénoménologie de M. Richir s'enracine d'abord *fondamentalement*<sup>38</sup>, nous l'avons vu, dans les phénoménologies de *Husserl* et de *Heidegger* – même si, par la suite, il conduit son projet largement au-delà d'elles. Les lignes suivantes l'affirment tout à fait explicitement : « un phénomène qui ne soit rien que phénomène, Husserl l'a cherché dans la conscience intime du temps et dans le jaillissement du Présent vivant, Heidegger l'a cherché dans le phénomène du monde, c'est-à-dire dans les trois extases du temps originaire, dans le schématisme transcendantal de la temporalisation<sup>39</sup>. »

Nous voyons que, d'un point de vue historique, la problématique de la phénoménologie en tant que rien que phénoménologie (c'est-à-dire, plus concrètement, du phénomène en tant que rien que phénomène) est tributaire des acquis de la phénoménologie du *temps*. La continuité avec Husserl est ici évidente : dans le texte n° 54 de *Husserliana X*, nous y avons déjà fait référence, Husserl établit la nécessité de descendre dans les profondeurs d'une sphère *pré-immanente* de la conscience transcendantale, c'est-à-dire d'une sphère *en deçà* de l'objet et du sujet. Sa phénoménologie du temps – et cela devient encore plus clair dans les *Manuscrits de Bernau* (1917/1918) – n'a dès lors plus affaire à des *objets* temporels (« *zeitliche Objekte* »), mais à des « objets-temps » (« *Zeitobjekte* »), qui ne sont pas proprement des objets, mais désignent la dimension temporelle, *déconnectée de toute objectivité*, en tant que forme universelle de tout apparaissant<sup>40</sup>. (Mais cette dimension pré-immanente, en deçà *et* de l'objet *et* du sujet, n'intervient pas seulement dans la phénoménologie du temps : Husserl y fait référence également dans ses manuscrits de recherche relatifs à la « *hylè originaire (Urhylè)* » et à l'intersubjectivité – et ce, dans ce que nous appelons

---

<sup>37</sup> PTE, p. 18.

<sup>38</sup> Ce qui n'exclut pas, bien entendu, qu'il y en a encore d'autres sources : M. Loreau, M. Merleau-Ponty, J. Derrida, etc.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Pour plus de détails sur cette déconnexion entre temporalité et objectivité, voir notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps*, coll. « *Europæa Memoria* », Hildesheim, New York, Olms, 2004.

une « phénoménologie constructive »<sup>41</sup>, dont la phénoménologie de M. Richir constitue en un certain sens la continuité et l'approfondissement.) Le lien avec Heidegger se justifie également parfaitement : pour peu que l'on identifie, comme M. Richir le fait encore en 1987, le phénomène comme rien que phénomène à l'être en tant qu'être au sens de *Sein und Zeit*<sup>42</sup>, l'extaticité horizontale caractérisant la temporalité originaire, *en deçà de tout étant*, est au cœur de l'être, « phénomène par excellence » (*Sein und Zeit*, § 7) – donc, ici encore, c'est le temps qui ouvre à une dimension phénoménologique en deçà du clivage sujet/objet, en deçà de tout étant, en deçà de n'importe quelle structure préalable. Autrement dit, et à condition de *généraliser au plan d'une phénoménologie transcendantale ce que Husserl et Heidegger ont d'abord établi pour le temps*, l'objet de la phénoménologie en tant que phénoménologie n'est pas tel ou tel phénomène, mais *ce qui fait qu'advient le phénomène* – ce que M. Richir appelle la « phénoménalisation ».

Or, si la compréhension de cette phénoménalisation se doit de clarifier le rôle et le statut du temps, elle ne se réduit pas à et ne s'épuise pas dans cette clarification : encore faudra-t-il expliquer en effet comment, dans la phénoménalité, il peut y avoir ouverture à l'extériorité radicale du monde. Ce qui veut dire que si la phénoménalisation implique une proto-temporalisation, elle implique autant une proto-spatialisation – sans que l'on ne puisse certes présupposer préalablement ni le temps, ni l'espace.

Approfondissons le statut de cette « phénoménalisation » – ce qui nous conduit à introduire le concept fondamental du « schématisme »<sup>43</sup>. Le précepte

---

<sup>41</sup> Voir notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*

<sup>42</sup> PTE, p. 44.

<sup>43</sup> Classiquement, la tradition philosophique (d'Aristote à Baumgarten) a généralement opposé une faculté *inférieure* de connaître, caractérisée par la *passivité* du sujet connaissant vis-à-vis du réel extérieur, à une faculté *supérieure* de connaître mettant en jeu une *activité* de ce même sujet connaissant. Kant fut le premier à remettre en question cette opposition, à laquelle il substitua la distinction entre la « réceptivité » et la « spontanéité » afin de souligner par là une certaine dimension « active » à même la sensibilité (assurée par ses formes *a priori*) de même qu'une certaine « passivité » au niveau de l'entendement (les « fonctions » de ce dernier ne relevant pas du libre arbitre du sujet). Mais ce fut au prix de l'établissement d'une nouvelle opposition – celle entre l'« *immédiateté* » (propre à l'intuition) et la « *médiateté* » (caractérisant le concept) – scellant la doctrine bien connue d'une *dualité* de « souches » de la connaissance.

phénoménologique de base de l'« absence de tout présupposé métaphysique » signifie en premier lieu que la pensée du phénomène en sa phénoménalisation ne peut en aucun cas partir de ou s'appuyer sur un *concept pré-donné*. Du coup, elle n'est pas – pour utiliser le langage kantien de la *Critique de la faculté de juger* – « déterminante », mais « réfléchissante ».

Or, cette réflexion esthétique sans concept pré-donné, Kant l'a rigoureusement montré, requiert la mise en œuvre d'un schématisme libre et productif où l'imagination dans sa liberté, comme *pouvoir* de constituer et de rassembler des intuitions, se trouve subsumée par l'entendement dans sa légalité, comme *pouvoir* de l'unité de ce qui est compris dans le phénomène : il y a donc, dans ce schématisme sans concepts (déterminés), une union intime entre une diversité déjà tendue vers l'unité et une unité déjà ouverte, du même coup, à la diversité qu'elle y accueille. Ainsi, nous reconnaissons en lui ce que nous désignerons par *schématisme transcendantal de la phénoménalisation*, où pensée (entendement) et sensibilité (imagination) sont indiscernables, où donc l'imagination pense et la pensée imagine, où, par suite, la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué<sup>44</sup>.

On peut alors identifier deux sources historiques du « schématisme » richirien : l'analyse heideggerienne de la temporalité originaire (M. Richir écrit : « un phénomène

---

À travers son analyse des « existentiels » du « comprendre (*Verstehen*) », de la « disposition affective (*Befindlichkeit*) et du « discours (*Rede*) », et notamment à travers la « reprise temporelle » de cette analyse existentielle, Heidegger se proposait de surmonter cette opposition, en cherchant à mettre en évidence le type de temporalisation qu'elle implique. L'idée que la « *Rede* » (transposition en allemand du « *logos* » grec) est censée « articuler » le comprendre et la disposition affective signalant en particulier que cette médiation temporelle relève en même temps d'une certaine dimension « logique » (mais pas simplement discursive !).

À cette série d'oppositions, M. Richir substitue à son tour un nouveau dualisme – celui entre, d'un côté, le « schématisme » – concept polysémique qui articule toute unité et toute diversité (en en assurant une « union intime »), en général, et la faculté de penser et la faculté de sentir, en particulier, et, nous avons déjà insisté là-dessus, qui rend fondamentalement possible l'appropriation (« pour nous ») de tout sens erratique et sauvage – et, d'un autre côté, l'« affectivité » (qui n'est pas, pour le « sujet », le fait et la manière d'être affecté (cela n'intervient qu'en vertu d'une transposition architectonique), mais un sentir « intérieur », « endogène »). La spécificité de ce dualisme consiste dans l'abandon total des oppositions passivité/activité et immédiateté/médiateté et ce, parce qu'il s'agit donc pour M. Richir de se placer à un *autre* registre que celui d'une « subjectivité » en rapport à une « extériorité ».

<sup>44</sup> PTE, p. 20 sq.

qui ne soit rien que phénomène, [...] Heidegger l'a cherché [...] dans le schématisme transcendantal de la temporalisation<sup>45</sup> ») et, surtout, la troisième *Critique* de Kant.

S'il y a une filiation *historique* vis-à-vis de Heidegger, il n'y a cependant pas de fidélité *systématique*. L'originalité de M. Richir consiste précisément dans l'introduction des *schéatismes phénoménologiques* et dans l'inversion – par rapport à Heidegger – du rapport constitutif entre l'ouverture au « monde » et son appropriation « compréhensive » ou « réflexive » par le « sujet » : « C'est [...] *l'ek-stase aux phénomènes des phénomènes*, ek-stase coextensive de la distorsion originaire<sup>46</sup> des phénomènes, de leur inscription toujours déjà effectuée dans des schéatismes transcendants de la phénoménalisation, *qui est condition de possibilité ou matrice transcendantale de l'ek-stase de monde au sens heideggerien plutôt que l'inverse* », ce qui revient à exhiber « l'enracinement phénoménologique originaire du *Da-sein* dans les schéatismes transcendants de la phénoménalisation (de la déterminabilité et de la quantifiabilité), donc [...] dans une 'couche' plus 'archaïque' de l'ipséité, qui est à penser comme une sorte d'« identité » à la Schelling<sup>47</sup> ». Nous allons clore cette étude avec une remarque sur la temporalisation caractérisant spécifiquement les phénomènes comme *rien que* phénomènes, ce qui nous permet de jeter encore une autre lumière sur cette refondation richirienne de la phénoménologie transcendantale.

---

<sup>45</sup> PTE, p. 18.

<sup>46</sup> M. Richir entend par « distorsion originaire » la double détermination du phénomène comme rien que phénomène de porter en son cœur une indéterminité (traduction de *l'apeiron* grec) irréductible et d'être susceptible de se dissimuler à notre pensée en se travestissant dans le concept ou l'idée qu'il paraît lui tendre (dans une sorte d'« illusion transcendantale »). Il en précise davantage le sens dans les termes suivants : « le phénomène se phénoménalise indissociablement avec les deux pôles de son illusion, le premier, celui d'une illusion de centration sur lui-même qui le donnerait à voir, dans une coïncidence de centre à centre (du centre de la vision, à savoir l'œil, au centre du phénomène), comme un individu insécable, et le second, celui d'une illusion de centration universelle qui le donnerait à voir, mais comme décentré de façon contingente par rapport à ce centre universel, comme cas particulier ou comme simple illustration factuelle d'une idée », PTE, p. 78 *sq.* L'indéterminité de principe du phénomène caractérise une fois de plus le *transcendantalisme* de M. Richir, « dans la mesure où il y va [...] de la transcendance du phénomène par rapport à nos cadres de pensée, notre langage, et nos catégories », *ibid.*, p. 22. En plus de renvoyer à la compréhension heideggerienne de la transcendance (*cf.* en particulier son cours du semestre d'été 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26)), cette acception du « transcendantal » préfigure surtout les notions richiriennes de « transpassibilité » (reprise à Maldiney) et de « virtualité ».

<sup>47</sup> PTE, p. 31.

\*  
\*   \*

Si, comme nous l'avons indiqué plus haut, le point de départ « architectonique » de la « refonte » richirienne de la phénoménologie est la diversité inchoative et erratique des *phantasíai*-affections, son point de départ « empirique » et « concret » est la tentative de comprendre ce qui se passe, phénoménologiquement, lorsque nous avons l'« idée » (en allemand : l'*Einfall*) de quelque chose<sup>48</sup>. Ce phénomène intéresse M. Richir de manière paradigmatique parce qu'il constitue le vécu par excellence du philosophe face à un quelque chose renvoyant à du « nouveau » (surprenant et inanticipable) ainsi qu'à de l'« insaisissable » ne se laissant pas clôturer dans une détermination *finie* – et l'on ne saurait effectivement le sous-estimer parce que c'est à partir de lui, d'abord, que M. Richir développe sa conception décisive d'une « temporalisation en langage » (qu'il a d'abord appelée une « temporalisation en parole<sup>49</sup> »). De quoi s'agit-il plus précisément ?

Les deux conceptions que M. Richir rejette assez explicitement eu égard à la *Sinnbildung* sont celle du structuralisme (en philosophie et en linguistique) et celle de la déconstruction de Jacques Derrida. L'approche structuraliste souffre de sa cécité (et de son ignorance) vis-à-vis du mouvement de pensée (ou de langage<sup>50</sup>) rendant possible l'autonomisation de la langue en système symbolique et, en particulier, de son incapacité à rendre compte de toute élaboration symbolique *innovante* et *inventive*. Et si la déconstruction derridienne, quant à elle, stigmatise à juste titre le fait que le signe linguistique en tant qu'identité symbolique du signifiant et du signifié exige l'institution *logico-eidétique* du langage, elle n'en oublie pas moins que sa conception d'un signe comme élément différentiel, diacritique, présuppose toujours déjà la *totalité* du système comme système d'éléments purement différentiels – et s'avère dès lors être impossible,

---

<sup>48</sup> Voir l'étude très stimulante « Sens et paroles : Pour une approche phénoménologique du langage », dans *Figures de la rationalité. Études d'Anthropologie philosophique IV*, G. Florival (éd.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Vrin, Peeters, 1991, p. 228-246 (citée : « SP »).

<sup>49</sup> SP, p. 237.

<sup>50</sup> Pour M. Richir, s'il n'y avait pas de langage, toutes nos paroles seraient mécaniques. (Et, inversement, comme le souligne à juste titre Robert Alexander, si tout était langage, elles le seraient également !)

car les signes constituent précisément un domaine ouvert et infini (ce qui rappelle d'ailleurs un peu, comme le souligne M. Richir, l'aporie de la connaissance adéquate et *a priori* du système des entiers naturels). Mais « il faut bien se fixer quelque part<sup>51</sup> » ! Pour M. Richir, cette fixation ne peut jamais être que celle, effectuée d'abord par les philosophes grecs qui ont par là institué symboliquement la philosophie elle-même, de la référence à l'*extériorité* (que l'on l'appelle « *cosmos* », « Dieu », « nature », etc.). Son projet est alors de « *déconstruire* » cette fixation – d'abord, eu égard à l'unité et l'identité de l'idée, ensuite concernant son statut temporel.

Selon l'interprétation classique, le fait d'avoir une idée ouvre à la dualité parole inscrite dans le temps/idéalité atemporelle – cette idéalité renvoyant à son tour, en particulier selon la conception néoplatonicienne, à l'Un (ou au Rien) transcendant. Or, c'est précisément « l'*extériorité* intemporelle ou instantanée de l'idée par rapport à la parole<sup>52</sup> » que M. Richir se propose de remettre en question.

En effet, l'ouverture à la dualité caractérisant le phénomène d'« avoir une idée » peut être analysée encore autrement. Cette ouverture est une ouverture *temporelle*<sup>53</sup>, marquée par la tension entre le *projet*, ouvert sur l'*avenir*, de *dire* ce quelque chose dont j'ai l'idée, et la *fuite*, qui est fuite immédiate dans le *passé*, de cette même « apparition » (évanouissante et fugitive) de l'idée. Se fait ici un *temps*, le temps « des paroles<sup>54</sup> », qui a ceci de particulier que « l'idée du quelque chose à dire *fait déjà partie du temps* parce que, *amorçé* du temps pour le temps, elle l'ouvre à lui-même, est le temps même qui *s'initie* à sa temporalisation<sup>55</sup> ». Autrement dit, M. Richir met ici en évidence une temporalisation qui rappelle les analyses très originales de Schelling sur la genèse du temps dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*<sup>56</sup> : avec la différence fondamentale, toutefois, qu'il substitue à l'éclosion de la conscience de soi, du « Moi »

---

<sup>51</sup> SP, p. 232.

<sup>52</sup> SP, p. 236.

<sup>53</sup> Cette ouverture est caractérisée par la médiation décisive entre le « temporaliser » et le « dire ».

<sup>54</sup> SP, p. 234.

<sup>55</sup> SP, p. 236.

<sup>56</sup> Schelling écrit : « Le temps n'est pas quelque chose qui se déroule indépendamment du Moi, mais c'est le Moi lui-même qui est le temps pensé en activité », F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, H. D. Brandt & P. Müller (éds.), Hamburg, Meiner, 2000, p. 135. Pour cette genèse du temps chez Schelling, cf. le troisième chapitre de la première partie de notre ouvrage *En deçà du sujet, op. cit.*

(co-originaire de l'éclosion du temps) la dimension du « se-dire » du sens – ce qui confirme, là encore, la dimension « a-subjective » de sa « refondation » de la phénoménologie. Mais l'essentiel ne consiste pas dans ce rapprochement avec un auteur que M. Richir a d'ailleurs beaucoup fréquenté : ce qui compte avant tout, c'est que M. Richir va *extrapoler* cette analyse au-delà du seul cadre du phénomène d'« avoir une idée » et l'étendre aux « *phénomènes comme rien que phénomènes* » dans leur ensemble (c'est-à-dire<sup>57</sup> à ce qu'il a d'abord appelé les « phénomènes-de-monde<sup>58</sup> »). Toute phénoménalisation étant caractérisée par ce « projet » (que M. Richir appelle une « *prémonition* » transcendantale) et cette « rétention » de ce qui s'enfuit et se retire (qu'il nomme une « *réminiscence* » transcendantale) et, au registre architectonique le plus archaïque, par leurs horizons de l'« immature » et de l'« immémorial ».

---

<sup>57</sup> Si l'on voulait résumer à l'extrême le projet d'une « endogénéisation » du champ phénoménologique chez M. Richir, on pourrait établir la double identification suivante (dans l'ordre) : « les phénomènes comme rien que phénomènes » sont des « phénomènes-de-monde » et les « phénomènes-de-monde » ne sont rien d'autre que des « phénomènes comme rien que phénomènes ».

<sup>58</sup> Voir *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 14 : « Les phénomènes-de-monde, qui échappent le plus souvent à la conscience claire, constituent le champ phénoménologique, et la dimension phénoménologique de l'expérience humaine en tant que dimension de l'« ailleurs », d'indéterminité radicale, quoique indéfiniment déterminable. Il faut donc se garder d'y chercher l'origine des déterminations. La part essentielle des phénomènes-de-monde réside dans leur caractère non immédiatement manifeste, dans leur non-donation. Inconvertibles en données, ils constituent le caractère irréductiblement chatoyant, éphémère, instable et contingent de l'apparaissant. »