

De la théorie de la connaissance vers le registre archaïque du phénomène : Sur la « refonte » de la phénoménologie chez Marc Richir¹

Tetsuo Sawada

(Research Fellow of the Japan Society for the Promotion of Science, Tokyo University)

Introduction

Les phénoménologues se donnent comme tâche non seulement d'analyser la structure des vécus de la conscience mais aussi d'interroger le statut de la « phénoménologie » telle qu'elle est fondée par Husserl sous le titre de « théorie de la connaissance (*Wissenschaftslehre*) ». On le sait, Maurice Merleau-Ponty commence sa *Phénoménologie de la perception* (1945) en se posant la question : « *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* »². Il en dégage le primat de l'acte perceptif (la « perception » dans la *Phénoménologie* et la « foi perceptive » dans *Le visible et l'invisible*³) fondé sur le « corps propre » ou la « chair ».

Comme ses prédécesseurs, mais de façon nettement différente, les travaux de Marc Richir ne cessent de s'interroger sur le statut et le fondement de la phénoménologie. Un de ses articles intitulé « La refonte de la phénoménologie » (2008) présente clairement le statut et la méthode de sa propre phénoménologie par rapport à la phénoménologie de Husserl. Sa tentative est de « refondre » la phénoménologie de celui-ci et ses conceptions dans un nouveau registre⁴. Ce registre est nommé par lui « registre archaïque de la conscience » (Refonte, p. 212).

I La phénoménologie de Husserl selon Marc Richir

I-1 La conscience comme *Leistung*

Selon le propos de Richir dans « La refonte », le génie de la phénoménologie husserlienne est qu'elle définit la conscience comme « effectuation (*Leistung*) ». Il écrit que « chez Husserl, le transcendantal ne réside pas seulement dans des conditions de possibilité *a priori* de quelque chose qu'il s'agirait de légitimer, mais surtout en son effectuation (*Leisten*) qui est toujours déjà et toujours encore, le plus souvent implicitement, en fonction (*fungierend*), dans les profondeurs de la conscience » (Refonte, p. 200). Passant par la « réduction transcendantale », la conscience commence à viser l'objet intentionnel dans un cadre « transcendantal » (*hylè, noèse* et *noème*) ; et, au cours de la « réduction eidétique », l'ego formé suivant la constitution de la subjectivité transcendantale commence à percevoir intérieurement (dans une « perception interne ») l'« *eidós* » des vécus intentionnels. Cela ne veut pas dire pourtant que celui-ci légitime celui-là par son caractère *a priori*. La conscience

¹ Ce présent travail est du remaniement du discours tenu à un Work Shop concernat la phénoménologie de Marc Richir qui a eu lieu à Osaka University le 26 janvier 2010 et où, suivant la parution de ma traduction japonaise de « La refonte de la phénoménologie », j'ai discuté, avec Karel Novotný et sous l'organisation de Yasuhiko Murakami, de la tentative richirienne de la « refonte » de la phénoménologie. Je tiens à exprimer mes sentiments de remerciement à Pablo Posada Varela qui m'a proposé la publication de ce présent texte et au service chaleureux de la revue d'*Eikasia*.

Dans ce présent recherche, notre discussion se concentrera exclusivement sur « La refonte de la phénoménologie » (Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n° 7, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008, pp. 199-212. Désormais abrégé en « Refonte » lors des citations avec pagination du texte).

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. « tel », 1998, p. I.

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit. ; *Le visible et l'invisible* (1964), suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1999, p. 35.

⁴ L'idée de « refonte » de la phénoménologie remonte dans son œuvre de 1992 avec une remarque critique sur la phénoménologie d'Eugène Fink (« eidétique transcendantale ») et de Merleau-Ponty (« *Wesen* sauvage »). Cf. M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », pp. 329-362.

n'est pas seulement une chose susceptible d'être déterminée du côté de l'objet (empirique ou transcendantal) qu'elle vise. Car elle s'effectue par elle-même ; elle est toujours « en fonction » sans qu'elle se détermine finalement comme « perception interne ». L'intentionnalité, en tant que structure fondamentale de la conscience, est en ce sens une sorte d'ouverture structurale qui implique l'horizon des passés (« déjà ») et des futurs (« encore »). Loin d'être déterminée dans la structure *a priori* de la condition des possibilités objectives relevant de l'*eidōs* des vécus intentionnels, la « vie de la conscience se légitime par elle-même du fait même qu'elle vit » (*Ibid.*). Pour Richir, la vérité de la phénoménologie de Husserl se trouve dans le fait que la « conscience » a sa propre « vie » elle-même irréductible à la structure *a priori* de l'*eidōs* transcendantal.

I-2 Husserl et le découpage de la vie de la conscience

Selon Richir, le terrain fertile de la vie de la « conscience » n'est pas suffisamment développé par Husserl lui-même. Il remet en cause deux conceptions husserliennes : la « significativité » (Refonte, p. 199) inhérente à la visée intentionnelle et le « flux » (Refonte, p. 202) de la conscience intime du temps. Ces deux conceptions husserliennes partagent un problème commun. Selon le terme de Richir, ce n'est rien d'autre que « le découpage des vécus » (*Ibid.*). De la significativité, il dit ceci :

« C'est que, ensuite, qu'il s'agisse des actes intentionnels tout entiers ou de l'une ou l'autre de leurs composantes, y compris fondationnelle, et dans la mesure où l'intentionnalité est tout d'abord visée de significativité, ce découpage en vécus est toujours, par cette médiation, corrélatif du découpage en significations, dont le statut, par surcroît, est toujours logique, intrinsèquement lié à un jugement possible » (Refonte p. 201).

Selon Husserl, l'intention de l'acte de conscience est *en principe* significative ; elle est une « intention de signification (*Bedeutungsintention*)⁵ ». Cette intention est d'abord vide et a besoin d'être remplie par l'acte intuitif pour qu'elle puisse saisir pleinement le « sens » de l'objet qu'elle vise. Le « sens » de l'objet visé ne se manifeste que lorsque l'objet visé va de pair avec l'« intention de signification » dans le cadre de la significativité.

La citation ci-dessus remet en cause la fonction de la « significativité » husserlienne. Richir indique que l'objet visé par l'acte intentionnel doit être un objet qui *signifie*, nécessairement, quelque chose. L'intention ne fonctionnerait pas sans cette significativité. Alors, le problème est que celle-ci trouve son statut dans une « logique ». Il y a, dit-il, un certain « rapport de transparence entre la visée (intentionnelle) de significativité et la visée (pareillement intentionnelle) de signification logique » (*Ibid.*). Cela revient à dire que les vécus de la conscience sont destinés à se découper eux-mêmes, par tel ou tel « jugement possible », dans une certaine significativité. Tout cela est appelé par lui « découpages logico-eidétiques » (*Ibid.*) des vécus dans l'« institution symbolique de la philosophie » (*Ibid.*).

Le problème du « découpage » des vécus se manifeste aussi dans la conception husserlienne du « flux » de la conscience intime du temps. Richir l'appelle « découpage du flux en principe continu du présent en écoulement de la conscience en unité temporelle » (*Ibid.*, « en » souligné par nous). La fameuse conception husserlienne de la « conscience intime du temps » consiste en une série de « rétentions » et de « protentions ». Une expérience du moi à la phase du maintenant, qui émerge avec l'« impression originaire », peut être remplacée par une autre qui émergera dans un nouveau maintenant à venir. L'ancienne expérience ne disparaît pas dans ce passage mais est conservée au fond de la conscience sous la forme de ce qui a été là « juste avant » (*soeben*)⁶ alors que sa teneur de sens perceptive devient pauvre. Selon l'explication husserlienne des *Manuscrits de Bernau*, une telle série de

⁵ Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band (II/1) : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p. 38.

⁶ Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, hrsg. von Rudolf Boehm, p. 36.

réentions va de pair avec celle de protentions⁷. Le phénomène temporel se trouve ainsi dans une certaine « unité » dynamique (« flux »), formée de la réentention de ce maintenant et de la protention du nouveau maintenant qui s'ensuit. Richir remet en cause le caractère *continu* de la conscience intime du temps :

« [...] comme elle [à savoir l'« intersubjectivité transcendante »] se conçoit à travers l'instrumentation de concert de la perception interne et de l'« intuition » eidétique, l'analyse phénoménologique est contrainte de supposer que *rien ne se perd* dans le temps de la conscience, donc que la temporalité interne est *continue* – thèse que Husserl soutiendra tout au long jusque dans les Manuscrits du groupe C, et qui suppose que le présent qui s'annonce dans les protentions s'écoule continûment dans les réentions, et qu'à tout moment présent se trouve implicitement la totalité du temps lui-même, le ressouvenir n'étant que la réactivation par la conscience d'une réentention « en sommeil » » (Refonte, p. 202).

Selon la citation ci-dessus, le problème de la conscience intime du temps est que « *rien ne se perd* » grâce à la continuité dynamique du temps (la « totalité du temps »). Même le « ressouvenir », se trouvant dans une mémoire lointaine, est capable d'être « réactivé » dans une telle continuité. L'activité du sujet (la « perception interne » et l'« intuition eidétique ») est temporalisée nécessairement dans l'unité temporelle. Le problème provoqué par une telle continuité est qu'elle rend difficile l'explication du *moment d'interruption* du flux de la conscience qui arriverait souvent dans la forme dite anormale, ou « psychopathologique » (*Ibid.*), de la vie de la conscience. Ainsi l'approche richirienne de la phénoménologie de Husserl tente de dégager un double découpage : *découpage de la vie de la conscience en une forme eidétique et en une continuité temporelle*⁸.

I-3 La phénoménologie de Husserl et l'institution philosophique de la Raison

Un tel « découpage » n'est pas seulement dû à la phénoménologie husserlienne. Il représente aussi le problème de la philosophie de la « Raison » :

« Il faut donc se résoudre à admettre que l'eidétique est affectée d'*indéterminations de principe* et qu'elle n'a de validité que dans le cadre critique de l'institution symbolique de la Raison, où, comme chez Kant, la Raison est mise dans ses propres pas. Une trace est décelable chez Husserl par le rôle qu'il attribue à l'imagination dans la variation eidétique, mais elle tend à s'effacer dès lors que semble être effacée sa circularité » (Refonte, p. 203).

L'analytique eidétique, on l'a vue, encadre la phénoménologie de Husserl. Les vécus sont renvoyés nécessairement à la significativité logico-eidétique ; corrélativement, les vécus temporels se découpent dans une « unité temporelle ». La structure du renvoi des vécus à la forme purement eidétique est caractérisée par Richir comme « institution symbolique de la Raison ». L'exemple qu'il donne de l'« imagination » husserlienne dans la citation ci-dessus précise cette « institution ». L'« imagination » (« *Phantasie* » au sens husserlien) est un processus méthodiquement nécessaire pour dégager l'« *eidōs* » des vécus intentionnels, voire pour la « réduction eidétique »⁹. Comme Husserl le montre dans un séminaire d'hiver de 1904, elle n'a en elle-même rien d'intentionnel ni de

⁷ Cf. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/1918), Husserliana Bd. XXXIII, hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 7.

⁸ Richir indique que même l'affectivité au sens husserlien ne peut se dérober à ce découpage. Certes, l'affectivité telle qu'elle est présentée par Husserl constitue la couche la plus primordiale de la vie de la conscience. Mais, selon Richir, il se peut qu'elle soit renvoyée au découpage logico-eidétique en tant qu'elle met en jeu l'acte de conscience et que celui-ci devient à la fois intentionnel et temporel. Cela revient à dire qu'elle a pour fonction de « préparer » (Refonte, p. 201) la structure intentionnelle de la conscience.

⁹ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), hrsg. von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, §-§ 70-75.

spatio-temporel¹⁰. Elle constitue la forme la plus floue des actes de « présentification (*Vergegenwärtigung*) » (la « conscience d'image (*Bildbewusstsein*) », le « souvenir (*Erinnerung*) » et le « ressouvenir (*Wiedererinnerung*) »). Le problème est que, dès que l'*eidōs* des vécus est dégagé à travers l'imagination, le caractère libre de celle-ci s'absorbe dans telle ou telle forme eidétique des vécus. Dans son œuvre de 2004 intitulée *Phantasia, imagination, affectivité*, Richir fait remarquer une certaine aporie entre le libre jeu de l'imagination et l'idéalité qui s'en dégage : « [...] l'imagination ne peut imaginer des sens d'être [à savoir, les « *eidè* »] auxquels elle est indifférente »¹¹. Richir indique que l'imagination qui est en jeu dans la « réduction eidétique », et son libre déploiement, ne peut être réduite elle-même aux « sens d'êtres » (« *eidè* »). Cela veut dire que la réduction eidétique doit avoir recours à ce qu'elle ne peut pas réduire à sa forme purement eidétique. Cela constitue l'aporie de l'analytique eidétique.

Alors que cette aporie n'est pas résolue, la « détermination *a priori* des *eidè* » (Refonte, p. 203) est présupposée dans la pensée husserlienne. En étant validés dans la détermination *a priori*, tous les types de vécus sont nécessairement, ou téléologiquement, renvoyés à la forme eidétique. Cela rend difficile pour la phénoménologie de Husserl de traiter du côté « irrationnel » (Refonte, p. 202) de la vie de la conscience. En ce sens, selon Richir, l'« institution symbolique de la Raison » est dominante dans la phénoménologie de Husserl alors qu'il définit la conscience comme *Leistung*. Telle est la raison pour laquelle Richir remet en cause la phénoménologie husserlienne.

II La structure du regard phénoménologique : le schématisme de langage et hors langage

II-1 Le regard phénoménologique

Le statut de la « vie » de la conscience n'est plus alors dans la forme eidétique mais dans la vie facticielle. Elle est appelée par Richir « interfacticité transcendante » (Refonte, p. 203). « Echappant à toute eidétique »¹², elle constitue la vie de la conscience. Pour préciser cela, il abandonne l'« intentionnalité » au sens husserlien et la remplace par une nouvelle terminologie. Il l'appelle « regard phénoménologique ». Le sujet qui effectue la phénoménologie « regarde » telle ou telle « chose » (*Sache*). Le caractère majeur que donne Richir au « regard phénoménologique » (*Ibid.*) est qu'il s'attache aux phases diverses de la vie de la conscience : « il vient que l'on ne peut plus se fier à la continuité du flux du présent, que la temporalisation l'est non pas du présent, mais de présents pluriels et discontinus » (*Ibid.*). Le « regard » se rattache non seulement à la vie éveillée dans tel ou tel présent mais aussi se rapporte à l'« oubli » (*Ibid.*). C'est ainsi « que nous sommes jamais complètement éveillé et que l'éveil constitue même une sorte d'effort » (*Ibid.*). Le « regard phénoménologique » pénètre l'aspect non seulement lumineux et intuitif (l'éveil et le présent) mais aussi sombre et somnambulique (l'« oubli » et le « subconscient », cf. Refonte, p. 204) de la vie de la conscience.

Le « sens » phénoménologique est alors défini par Richir comme « sens se faisant » (*Ibid.*) ; un certain sens en train de se figurer (*Sinnbildung*) et non déjà figuré (*Sinngebilde*) ou institué dans la structure logico-eidétique. La présence de ce « sens » ne se fait pas seulement dans tel ou tel présent faisant partie de la « totalité du temps » puisque le regard qui le vise pénètre les diverses phases de sa vie. Il se peut alors que le sens soit temporalisé à travers quelques éléments non présents dans la vie de la conscience (l'« oubli » et le « subconscient »). C'est ainsi que la présence du « sens se faisant » peut être une « présence sans présent assignable » (*Ibid.*). On peut comprendre que *le sens se faisant n'est saturé ni dans la forme eidétique ni dans le caractère continu de la*

¹⁰ Cf. E. Husserl, *Phantasia, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*. Husserliana Bd. XXIII, hrsg. von Eduard Marbach, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980, §-§ 26-52.

¹¹ M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », p. 82.

¹² M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité, op. cit.*, p. 117.

temporalité.

II-2 Le triple rapport des *phantasiai* dans le schématisme

A quel moment ont lieu alors le « regard » et le « sens se faisant » ? Richir insiste sur la portée phénoménologique de la « *phantasia* ». Husserl la considère comme forme la plus floue des actes de « présentification ». Richir affirme en particulier son caractère libre et même non positionnel¹³ :

« [...] le langage est aussi le fait d'un schématisme phénoménologique (de langage) enchaînant, de façon non linéaire, des *phantasiai* (qui ne sont pas imaginations) habitées par des affections qui en font l'intensité, et des *phantasiai* "perceptives" qui "perçoivent" (selon le concept husserlien de "perzeptive Phantasie" en Hua XXIII, texte n° 18) précisément le référent, c'est-à-dire entre autres les *phantasiai* "pures" (qui sont aussi peu des imaginations) enchaînées linéairement par du schématisme hors langage » (*Ibid.*).

Le « langage » (non pas la langue constituant la grammaire, la syntaxe et la sémantique) dont il s'agit dans ce contexte est une manière d'exprimer le « sens se faisant ». Il vient d'un certain « schématisme ». C'est par le « schématisme de langage » que le « sens » devient manifeste pour le « regard ». Conceptuellement, ce « schématisme » vient de la philosophie kantienne. Chez Kant, le schème a pour fonction de procurer aux phénomènes (les choses sensibles) leur « condition formelle et pure »¹⁴. Le schème se rapporte non pas à tel ou tel côté particulier (par exemple, les nombres particuliers tels qu'ils sont comptés) mais le « concept pur » (le nombre en général) de la chose. C'est grâce à ce schématisme que l'on peut *imaginer* le concept de telle ou telle chose sensible bien que le concept ne soit pas lui-même un objet sensible dans le monde phénoménal. Le schématisme est un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »¹⁵.

Richir indique dans la citation ci-dessus que le schématisme a pour fonction d'« enchaîner » les *phantasiai*. Cette interprétation affirme le versant *productif*, et non conceptuel, du schématisme kantien. Il s'agit pour le schématisme au sens richirien moins de dégager le « concept pur » de la chose (*Sache*) que d'amener celle-ci à la fonction *créatrice* du schème. C'est ainsi qu'il caractérise le schématisme comme ce qui échappe à la détermination spatio-temporelle. « Le schématisme de langage, pour être temporalisant d'un schématisme qui ne l'est pas parce que, hors langage, il est aveugle, n'est pas lui-même dans le temps et l'espace » (Refonte, p. 206). Le schématisme au sens richirien est ainsi composé des *phantasiai* elles-mêmes insituables dans l'espace et le temps.

Plus précisément, Richir dans l'explication ci-dessus expose la mise en rapport de trois genres de *phantasiai* dans le schématisme :

a) premièrement, les « *phantasiai* » animées par l'affection. Les *phantasiai* sont mises en mouvement par l'intensité des contenus affectifs du regard phénoménologique. Dans d'autres textes, Richir appelle cela « phénoménologie des *phantasiai*/affections »¹⁶. Le soi phénoménologique est situé (non pas individualisé mais « condensé », cf. Refonte, p. 209) dans ce moment affectif et son regard s'ouvre sur l'aspect multiple de la vie de la conscience. En ce sens, le moment affectif (et son « intensité ») est une condition nécessaire pour que commence le

¹³ C'est depuis la *Phénoménologie en esquisses* (M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2000) que Richir discute la théorie husserlienne de la « *phantasia* (*Phantasie*) ». Son schématisme est désormais fondamentalement refondu dans le cadre de trois types de *phantasia* (la *phantasia* pure, la *phantasia* « perceptive » et les *phantasiai*/affections).

¹⁴ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A1781/B1787), nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, coll. « Philosophische Bibliothek », 1988, p. 199 (A140/B179). Trad. fr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, *Critique de la raison pure* (1980), Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2002, p. 192

¹⁵ « Ce schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomènes et de leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » (Kant, *Kritik...*, *op. cit.*, p. 200, A141/B 180, trad. fr., p. 193).

¹⁶ Cf. M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de Phénoménologie*, n° 3, Amiens, L'Association pour la promotion de la phénoménologie, 2004, pp. 155-200 (en particulier, p. 160) ; *Fragments phénoménologique sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2006 (en particulier, pp. 75-84).

libre jeu des *phantasiai*.

b) deuxièmement, il s'agit des *phantasiai* « perceptives ». Le soi affectif condensé à partir de l'animation des *phantasiai* commence à « percevoir » la chose (*Sache*) phénoménologique. La « perception » qui est en jeu dans cette situation n'est pas une « perception (*Wahrnehmung*) » caractérisé comme relevant de la forme réelle de la conscience mais une « perception (*Perzeption*) » dont le caractère se transpose entièrement dans le « monde-de-*phantasia* (*Phantasiewelt*) »¹⁷. Le regard y « perçoit » telle ou telle chose (*Sache*). Cela veut dire que, à ce niveau, les *phantasiai* « perceptives » caractérisent l'activité du « regard phénoménologique ».

Or ce qui est caractéristique de l'explication richirienne dans ce contexte est que, « percevant » la chose dans le « monde-de-*phantasia* », le regard n'épuise jamais le « sens se faisant » inhérent à la chose. Cela veut dire que, à ce niveau, le sens reste pour le regard des « lambeaux de sens » (*Ibid.*) et non le sens comme tel¹⁸. Il se trouve, à ce niveau fragmentaire, toujours en quête de lui-même en vue de la figuration. C'est à partir d'un tel moment fragmentaire que le « sens » de la chose « perçu » est « amorcé » face au regard phénoménologique.

On peut comprendre dès lors que l'enchaînement des *phantasiai* animées et des *phantasiai* « perceptives » dans le schématisme de langage implique un certain *passage* du moment affectif (animation des *phantasiai*) du « regard phénoménologique » à son activité (« *Perzeption* ») au sein du libre jeu des *phantasiai*. C'est à partir d'un tel « schématisme de langage » que le sens se faisant est figuré et que le regard a accès à ses fragments (« lambeaux »).

c) troisièmement, il s'agit des « *phantasiai* pures ». Selon la citation ci-dessus, elles fonctionnent comme « référent » du langage qui exprime le sens se faisant. Elles sont, explique Richir, des « “ombres” perpétuellement changeantes » (*Ibid.*). Elles changent et s'échangent de façon « infigurable » (*Ibid.*). Ce libre jeu n'a pas besoin de se présenter dans la réalité ou à la lumière puisque les « ombres » qui sont en jeu ici sont celles de « rien » (*Ibid.*) et non celles qui font contraste avec la « lumière » (*Ibid.*). En ce sens, elles sont « aveugles » par rapport aux *phantasiai* enchaînées dans le schématisme de langage ; elles sont un certain phénomène *hors langage*. Selon le discours récent de Richir¹⁹, même le regard phénoménologique ne peut les attester directement. Leur statut ne peut être attesté que lorsqu'elles sont « reprises » dans les *phantasiai* « perceptives » enchaînées dans le schématisme de langage. La manière dont les *phantasiai* « perceptives » reprennent les *phantasiai* pures est justement indirecte. Cela revient à dire que les *phantasiai* « perceptives » ne peuvent capturer les *phantasiai* pures comme telles mais seulement font « écho » à leur jeu libre et infigurable en dehors du langage. Ainsi le « référent » du langage, composé des *phantasiai* pures, reste lui-même infigurable alors que le schématisme de langage rend figurable le sens se faisant. Les *phantasiai* pures, qui ne peuvent pas elles-mêmes être attestées par le langage, ont pour fonction d'« attester » (*Ibid.*) le fait que le soi phénoménologique condensé au moment affectif s'ouvre sur tel ou tel aspect *infigurable* de la chose (*Sache*).

La structure du « regard phénoménologique » est suivante : il se trouve au sein du *passage* implicite des *phantasiai* animées à la « perception » (*Perzeption*), c'est-à-dire du moment affectif à l'activité (non pas l'acte intentionnel). Mais tout cela n'est possible que lorsque les *phantasiai* « perceptives » ainsi enchaînées font « écho » à l'aspect infigurable de la chose (*phantasiai* pures), autrement dit, qu'il y a une certaine « reprise » du « schématisme hors langage » composées des *phantasiai* pures par le « schématisme de langage » où se fait le sens sous la forme de « sens se faisant ».

II-3 L'écart comme rien d'espace et de temps

¹⁷ Cf. E. Husserl, *Phantasie, Bildwebuftsein, Erinnerung*, op. cit., p. 523.

¹⁸ Le terme de « lambeaux de sens » est utilisé par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. « L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation » (Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 151).

¹⁹ L'auteur écrit dans une lettre privée : « Elles [à savoir, les « *phantasiai* pures »] enchaînent, avec les affections qui les habite, l'inconscient phénoménologique et ne sont pas pour elles-mêmes figurables, du moins pas immédiatement. Elles ne sont qu'indirectement attestables quand, par reprise du schématisme hors langage, elles sont reprises (pour une part indéterminée) dans les *phantasiai* “perceptive” du langage [...]. [...] les *phantasiai* “perceptives” sont figurables (ce qui ne veut pas dire figurées) et elles font écho aux *phantasiai* pures » (lettre du 31 décembre).

Il va sans dire que la tentative richirienne n'est pas un renversement de la perception en imagination, c'est-à-dire de la réalité en fiction. Car pour Richir les *phantasiai* constituent l'aspect le plus concret du phénomène. Cela est appelé par lui « concrétudes de phénomène comme rien que phénomène » (*Ibid.*). Dans cet horizon, Richir considère ces concrétudes de phénomène comme expérience au sein de l'« écart » :

« C'est cet étrange phénomène où se schématisent des *phantasiai* "perceptives" avec leur écart interne comme rien d'espace et de temps où s'ouvrent les lambeaux de sens "en vue de sens", qui est, selon nous, le phénomène de langage, c'est-à-dire ce que l'on nomme couramment la pensée²⁰ » (Refonte, p. 206).

L'« écart » est inhérent au schématisme. Cela veut dire que l'« écart » ne signifie pas un intervalle susceptible d'être mesuré dans une forme spatio-temporelle. Car le schématisme ne présuppose pas la détermination spatio-temporelle du sens mais se trouve foncièrement dans le libre jeu des *phantasiai*. C'est la raison pour laquelle l'écart est un « écart comme rien d'espace et de temps ». Tout cela montre que le regard au sein de ce libre jeu des *phantasiai* n'a jamais d'expérience adéquate avec ce qu'il vise puisque le sens qu'il vise reste des « lambeaux » et non le sens comme tel. L'écart apparaît alors pour le regard comme un certain excès par lequel il s'attache à viser inlassablement le sens de ce qu'il vise²¹. En ce sens, dans la phénoménologie de Richir, il n'est pas *de degré* mais *de principe* pour l'expérience du regard et de la pensée phénoménologiques.

Un peu plus loin, Richir explique le statut philosophique de l'« écart ». « Qu'il y ait des agencements et des ordonnancements en incessante mobilité dans cet apparent chaos, tel est le paradoxe que nous avons à affronter, à rebours de la tradition philosophique qui a pensé que cet "apparent chaos" était un chaos réel et ne pouvait, à ce titre, constituer un objet philosophique » (*Ibid.*). On pourrait définir l'« écart » comme « chaos » ou « rien » puisque le sens que concerne le regard n'y est jamais donné de façon adéquate mais reste des « lambeaux » de sens. Richir reprend ce « chaos » en un sens opposé à l'interprétation classique de la philosophie. L'état chaotique émergé à partir de l'« écart » fonctionne comme un certain « agencement » et « ordonnancement » pour le regard et la pensée phénoménologiques. Cet agencement est lui-même insaisissable dans l'espace et le temps, c'est-à-dire en « incessante mobilité ». Le chaos ne signifie pas alors un état de désordre mais amène le regard phénoménologique et son expérience (« pensée ») dans une dimension instable. Cette dimension est appelée par Richir « hallucinant "théâtre d'ombres" fait d'insaisissabilités multiples » (*Ibid.*). Le « regard » et la « pensée » phénoménologiques commencent leurs actes dans cette dimension qui ne cesse de changer de façon insaisissable pour eux-mêmes. L'« écart » et le « chaos » dont parle Richir fonctionnent ainsi comme *commencement insaisissable* du regard et de la pensée phénoménologiques. Et leur caractère multiple et changeant forme exactement la concrétude phénoménologique du phénomène.

III Attestation phénoménologique du registre archaïque

III-1 L'architecture du phénomène

De quelle façon le caractère archaïque de l'expérience dans le schématisme peut-il être attesté dans la

²⁰ La « pensée » dans ce contexte est une expression qui généralise les divers types du phénomène de langage : « [...] il faut prendre ici la pensée aux multiples sens que lui donne Descartes » (Refonte, p. 206). En fait, Descartes en dit à la méditation seconde : « Mais qu'est-ce que donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » (Cf. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641), Œuvres de Descartes, tome VII, publiés par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1973, A. T. VII, p. 28).

²¹ L'écart fonctionne comme un certain excès de l'expérience. Cette idée est expliquée par Richir à partir de l'expérience du sublime : « [...] je "perçois" (*perzipiere*) en ce dernier [à savoir, « le simulacre » de la perception] l'absolument grand et par là, en accédant de la sorte à l'infigurable, je m'y réfléchis dans le *sentiment* du sublime comme soi en contact avec soi en écart par rapport à la transcendance absolue de l'absolument grand (ce dernier n'étant pas spatial car étant insituable dans l'espace, excédant tout espace) » (Refonte, p. 211).

phénoménologie richirienne ? Face à cette question, Richir indique que l'« attestation » a lieu si on examine le statut qu'occupe ce « schématisme » dans la théorie husserlienne de la « fondation (*Fundierung*) ». On sait que, chez Husserl comme chez Brentano, les jugements sont fondés sur les représentations et celles-ci fonctionnent à leur tour comme « matières » de tous les types d'actes de conscience²². Cela veut dire que la théorie husserlienne de la « fondation » représente directement l'idée de « théorie de la connaissance » avec un certain « intérêt » de mettre en relation systématique les types d'actes de conscience²³. En ce sens, le fait que la vie de la conscience soit découpée dans le cadre intentionnel veut dire que les actes de conscience sont distingués entre ce qui fonde et ce qui est fondé ; ils sont situés, selon l'explication de Richir, dans une certaine « circularité du fondement au fondé » (Refonte, p. 207). Pour éviter d'intégrer le schématisme dans cette circularité, Richir ajoute une nouvelle terminologie à la théorie husserlienne de la « fondation ». Il l'appelle « base » : « Pour nous, cette dernière [à savoir, « *Fundierung* au sens husserlien »] implique non pas deux, mais trois termes : la base, le fondement (*Fundament*) et le fondé (*Fundiert*) » (*Ibid.*). Et il expose le caractère indéterminé de la circularité du fondement au fondé en disant :

« S'il y a bien circularité du fondement au fondé, et par là tautologie symbolique de la fondation, celle-ci ne fonctionne effectivement que s'il y a en elle une irréductible indétermination qui vient de la transformation, que nous nommons transposition architectonique, de la base en fondement, les deux restant en écart (en le sens que nous avons défini) l'un de l'autre par un irréductible *hiatus*, qui est celui de l'institution » (*Ibid.*).

Le rapport du fondement au fondé est en lui-même circulaire. Richir voit dans cette circularité autre chose que le découpage de la vie de la conscience dans le cadre du fondement et du fondé. Car elle implique une « transposition architectonique » de la « base » en « fondement ». Cela veut dire que la « fondation » au sens husserlien n'est qu'un résultat apparemment positif de la transposition du caractère archaïque (« *archè* ») de la vie de la conscience en une certaine structure stable composée du fondement et du fondé²⁴.

Le rapport de la « base » à la circularité du fondement au fondé est défini par Richir comme « virtuel » (*Ibid.*). Le « virtuel » doit être distingué rigoureusement du « potentiel ». Car celui-ci comprend en lui-même une possibilité d'être transformé en actuel. En ce sens, la base est « écartée » du fondement-fondé par son caractère virtuel. Comme le terme de « virtuel » est inspiré par la notion de « transpossibilité » au sens d'Henri Maldiney (*Ibid.*)²⁵, la « virtualité » de la base se fait sans avoir besoin d'être activée comme ce qui est fondé. La façon dont le virtuel

²² Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band (II/1) : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Tübingen, Max Niemeyer, 1993, pp. 456-457 ; Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1867), hrsg. von Oskar Kraus, Hamburg, Felix Meiner Verlag, en particulier, zweiter Band, 1973, pp. 100-106. L'une des exceptions sera chez Husserl l'expérience « anté-prédicative (*Vorprädikative*) ». Les matières du jugement sont dans ce cas « pré-données » sous l'« évidence » sans avoir besoin d'être représentées en prédicats (Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Prague, 1938), hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg Felix Meiner, 1999, § 4). Mais, selon Richir dans la « Refonte », les expériences au niveau anté-prédicatif sont, chez Husserl, découpées dans le cadre « logico-eidétique » (Refonte, p. 201).

²³ Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 427.

²⁴ La « transposition architectonique » est une conception méthodique de la phénoménologie de Richir. L'« architectonique » est l'*architectonique*, recherche sur l'origine (*archè*) du phénomène et de son système laissée comme une trace au moment des vécus. Les éléments du phénomène sont alors appelés par Richir « *apeiron* » au sens grec ancien : « Celles-ci (à savoir, les « instances en mouvement ») y sont donc, en toute rigueur, secondes, et en ce sens, l'architectonique est bien plutôt la tectonique d'une *archè* introuvable que quelque chose qui aurait à voir avec le caractère "structural" de l'architecture ou du "système" » (M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1996, p. 256).

Le travail de Yasuhiko Murakami explique, de manière très compréhensible, cette conception. Notre explication lui doit bien des idées. « Chez lui, l'architectonique signifie d'abord la recherche (« tectonique ») de l'origine phénoménologique (« *archi-* »), c'est-à-dire le phénomène [comme] rien que phénomène. Et puis elle signifie la forme particulière de la structuration entre chaque moment phénoménologique (la région si l'on veut le vocabulaire de Husserl) à l'intérieur du champ des vécus » (Yasuhiko Murakami, *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002, p. 12. n. 9).

²⁵ Cf. Henri Maldiney, « De la transpassibilité », in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », pp. 361-425 (en particulier, p. 422).

fonctionne dans la circularité est expliquée par Richir de la manière suivante : « Cette virtualité n'empêche pas la base d'avoir, à travers la transposition, des effets sur la cohésion du fondement-fondé, mais des effets paradoxaux puisqu'ils ne s'exercent que par effacement de la base, ou par passage de la base à l'actualité. Ce pourquoi nous parlons de virtualité » (*Ibid.*). La « base » a un certain « effet » sur la cohésion du fondement-fondé. Cet « effet » ne se présente que lorsque la « base » s'efface elle-même dans la circularité. La virtualité de la « base » se cache de façon éphémère dès que son effet conduit à la « cohésion » du fondement-fondé. En ce sens, la « base » et son effet sont impliqués seulement sous la forme de « parasite » (*Ibid.*). Celui-ci n'est détecté ni dans ce qui fonde ni dans ce qui est fondé. Il se fait indirectement de façon à empêcher l'« univocité de la détermination » (*Ibid.*) de la circularité du fondement au fondé. La « base » en tant que virtuel, son « effet » et leur manière d'habiter (« parasiter ») dans la fondation attestent ainsi une trace de la vie de la conscience dans le « registre archaïque ».

III-2 Le contact avec l'infigurable

La deuxième attestation que Richir présente dans « La refonte » se trouve dans le phénomène du « contact ». Richir indique qu'un certain contact – contact de soi à soi ou celui de soi avec l'autre soi – est mis en œuvre dans le registre archaïque et, dès lors, qu'il atteste la « Sache phénoménologique » (Refonte, p. 208) que le sujet phénoménologique touche dans le registre archaïque. Il précise tout d'abord le statut de sa conception du « contact » : « Ce contact n'est pas évidemment pas spatial, il ne résulte pas d'un toucher sensible, et, contrairement à ce qu'a pensé Husserl, il n'est pas non plus temporel » (*Ibid.*). Chez Husserl, le contact est spatial parce qu'il se fait entre mon « corps vivant » en tant qu'« ici absolu » et les autres corps vivant de choses (*Leibkörper*) qui sont « là » et perceptibles pour mon corps vivant (*Leib*)²⁶. Il est aussi temporel parce que son déploiement présuppose le flux de la conscience intime du temps et son caractère continu. Richir remet en cause la temporalité et la spatialité du contact. Selon lui, le « contact » se fait « en et par écart comme rien d'espace et de temps » (*Ibid.*). Le « contact » se fait foncièrement dans l'« écart ». Et le caractère de son déploiement est décrit par lui comme « incorporel » et « immatériel » (*Ibid.*). Quel est alors le contact « incorporel » et « immatériel » ? Richir écrit :

« Si l'on considère, comme nous l'avons fait, que l'essentiel de la *Sache* phénoménologique est “ce qui se passe” dans la pensée quand quelque soi se met à penser, cela signifie que ce soi, qui correspond au sublime en fonction, n'est en contact avec soi que s'il est du même coup en contact au moins avec une multiplicité indéfinie d'autres soi virtuels, qu'il ne s'y éparpille pas dans la mesure où il se tient comme condensé affectif correspondant à l'“élément” qui ouvre au sens, et qui n'est pas lui-même un soi (qui serait Dieu) en tant qu'il constitue la transcendance absolu d'un dehors absolu, lequel ne peut être “*eingeführt*” » (Refonte, p. 209).

Le « soi » qui est en jeu dans ce contexte est un soi comme « condensé affectif ». Il émerge au moment affectif. Si on l'explique en suivant le « schématisme » richirien, il émerge lorsque les *phantasiai* sont animées et que le regard est mis en mouvement dans cette animation.

Ce soi prend contact avec lui-même. Tout cela se fait avec (« du même coup ») le contact des autres soi. En ce sens, le contact de soi à soi ne constitue pas une sorte de fermeture de soi sur soi dans la pure intériorité (comme l'« auto-affection » présentée par Michel Henry²⁷) mais regarde virtuellement d'autres soi. L'expression « du même coup » dans ce contexte ne connote aucun élément temporel. Car les autres soi restent « virtuels » pour le regard du

²⁶ Cf. E. Husserl, *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1924-1925). Husserliana Bd. IV, hrsg. von Marly Biemel, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 127.

²⁷ « L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculaire mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce “se sentir” comme “se sentir soi-même”, présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment » (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1963, pp. 577-578).

soi. Ils viennent devant le regard phénoménologique du soi de telle façon que leur présence n'est jamais anticipée (temporalisée) comme objet de la protention ni présentifiée comme une image (« sujet-image » au sens husserlien, représenté dans la conscience d'image).

Le soi prend contact virtuel avec d'autres soi. Cela veut dire, selon la citation ci-dessus, qu'il se rapporte non pas à tel ou tel personnage présent avec son caractère spatio-temporel mais à un « élément qui ouvre au sens ». L'« élément » qui est en jeu dans « La refonte » est un « élément radicalement transcendantal de l'intelligible » (Refonte, p. 211). Le soi émerge dès que les *phantasiai* sont animées. Cela ne veut pas dire qu'il devient individu comme quelqu'un qui s'opposerait à d'autres soi. Car il obtient un certain accès au sens et au caractère « compréhensible » (Refonte, p. 210) des autres soi. L'élément intelligible joue un rôle *intermédiaire* entre le soi phénoménologique et les autres. Le contact avec d'autres soi à ce niveau est appelé par Richir « *mimésis* active, non spéculaire et [...] du dedans » (Refonte, pp. 209-210²⁸). Dans cette *mimésis*, le soi phénoménologique prend contact avec d'autres soi sans les mettre en image comme objet représenté. Il n'y a « rien de figuré » (Refonte, p. 209). Tout cela atteste que le soi touche l'aspect « infigurable », et « incorporel », des autres soi.

L'élément « intelligible », qu'il soit celui des autres soi ou de la chose (*Sache*), serait transposé dans l'« institution philosophique de la Raison » s'il était déplacé dans l'ordre métaphysique (« *noeton* », « *idéa* », « *eidós* », cf. Refonte, p. 210). Et l'altérité des autres soi deviendrait un être transcendant (le « Dieu » instituant selon le terme de Richir, cf. Refonte, p. 209) si le regard du soi phénoménologique était isolé du schématisme et du sens se faisant et que la virtualité des autres soi se transforme en substance. Un tel caractère subtil, et même éphémère et flou face à la stabilité de la « Raison », du contact richirien *atteste* ainsi la concrétude de « ce qui se passe » dans le registre archaïque.

Conclusion

Nous avons envisagé de façon brève les thèmes proposés par Richir dans sa tentative de « La refonte ». Pour conclure, on pourrait présenter au moins deux points pour souligner la portée phénoménologique de la tentative richirienne de « La refonte ». Premièrement, il s'agit pour Richir d'analyser ce qui se passe dans le registre archaïque sans le fixer dans l'institution philosophique (« Raison », « *eidós* », « circularité », etc...). C'est dans cette tentative que l'analyse de la vie interfacticielle se focalise sur l'aspect le plus flou (la *phantasia*) et fragmentaire (les « lambeaux » de sens) du phénomène. Deuxièmement, la « refonte » nous permet de nous approcher d'une sphère plus vaste de la vie de la conscience humaine que chez Husserl. En fait, Richir indique que la « langue du phénoménologue » peut être assimilée à « celle du poète » (Refonte, p. 210) et que les cas pathologiques sont « pertinents pour expliciter les structures architectoniques de notre expérience » (Refonte, p. 208)²⁹. La tentative de la « refonte », loin d'être limitée à la « théorie de la connaissance (*Wissenschaftlehre*) » qui vise à procurer à la conscience une certaine structure logico-eidétique, implique une contribution possible à l'élucidation des expériences esthétiques et pathologiques (ou psychopathologique). A l'instar du terme de Ludwig Binswanger, Richir appelle cette approche « anthropologie phénoménologique ». L'approche de l'aspect éphémère et fragmentaire (« infigurable » selon le terme de Richir) du phénomène et l'élargissement méthodique du champ de recherche phénoménologique forment ainsi la portée phénoménologique de la « refonte » de la phénoménologie de Marc Richir.

²⁸ Cette « mimésis » est dégagée par Richir dans sa *Phénoménologie en esquisses* (Cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses, op.cit.*, pp. 143-150 ; pp. 280-291) à partir de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité (Husserliana Bd. XIII).

²⁹ L'approche esthétique de la vie de la conscience est traitée par lui dans son livre de 2008 (Cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2008). Et la vie pathologique (et psychopathologique) de la conscience est discutée dans son livre de 2004 (Cf. M. Richir, *Phantasia, affectivité, imagination, op. cit.*).