



**HAL**  
open science

# Le réel et le transcendantal: enquête sur les fondements spéculatifs de la phénoménologie et le statut du “ phénoménologique ”

Florian Forestier

## ► To cite this version:

Florian Forestier. Le réel et le transcendantal: enquête sur les fondements spéculatifs de la phénoménologie et le statut du “ phénoménologique ”. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2011. Français. NNT: 2011TOU20028 . tel-00634267

**HAL Id: tel-00634267**

**<https://theses.hal.science/tel-00634267>**

Submitted on 20 Oct 2011

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université  
de Toulouse

# THÈSE

## En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

**Délivré par :**  
Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

**Discipline ou spécialité :**  
Philosophie

---

**Présentée et soutenue par :**  
M. Florian Forestier

**le :** samedi 18 juin 2011

**Titre :**  
Le Réel et le Transcendantal  
Enquête sur les fondements spéculatifs de la  
Phénoménologie et le statut du phénoménologique

---

**Ecole doctorale :**  
Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication (ALLPH@)

**Unité de recherche :**  
ERRAPHIS

**Directeur(s) de Thèse :**  
M. Alexander Schnell.

**Membre(s) du Jury**

Mme Mary Beth Mader  
M. Guy van Kerckhoven  
M. Robert Legros  
M. Karel Novotny

## REMERCIEMENTS

*Je remercie tout d'abord Alexander Schnell pour avoir dirigé ce travail avec confiance et rigueur, pour son attention, ses conseils et pour son soutien constant. Je remercie László Tengelyi qui m'a permis d'en préciser les premières orientations et n'a cessé d'en motiver la poursuite par ses conférences publiques autant que par ses remarques privées.*

*Je remercie les participants des journées de l'association des amis de la phénoménologie et des séminaires de Marc Richir pour les débats extrêmement stimulants et instructifs auxquels ces rencontres ont pu donner lieu : Carlos Lobo, Albino Lanciani, Guy van Kerckhoven, Wataru Wada, Robert Alexander, Pierre Kerszberg, Yasuhiko Murakami, Pablo Posada Varela, Tetsuo Sawada, Joelle Mesnil, Delia Popa, Grégory Jean, Patrice Loraux, Patrick Lang et René-François Mairesse.*

*Je remercie particulièrement Joelle Mesnil d'avoir mis en ligne une partie de ses recherches consacrées à la phénoménologie de Marc Richir.*

*Je remercie également les participants du séminaire Schelling de m'avoir initié à la technique de l'idéalisme allemand.*

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

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

*Il doit tout autant à l'enseignement et au dialogue toujours poursuivi avec Alain Cugno qui, le premier, m'a appris ce que peut être véritablement chercher son chemin dans la pensée, et aux conseils d'Hélène Politis qui sut, en dirigeant mon mémoire de maîtrise, me faire comprendre les risques d'une réflexion trop prisonnière de la contemporanéité.*

*Je remercie tous les collègues qui m'ont encouragé. Je remercie ceux qui ne l'ont pas fait de m'avoir permis d'éprouver mon engagement dans cette recherche.*

*Je remercie Daniel Danetis de l'aide qu'il m'a apportée pour la relecture du texte et pour sa mise en forme informatique.*

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

# SOMMAIRE

SOMMAIRE .....	3
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	8
<i>A. De quoi parle la phénoménologie ?</i> .....	10
<i>B. La relance phénoménologique du questionnement transcendantal</i> .....	12
<i>C. Le sens, le réel, l'expérience : trois concepts ambigus qui « hantent » la phénoménologie</i> .....	20
<i>D. Plan du travail</i> .....	25
PARTIE I : RÉEL ET PHÉNOMÉNOLOGIE .....	31
CHAPITRE 1. L'« OBJET » DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE .....	36
<i>A. Vers le phénomène : le sens et l'eidétique</i> .....	37
<i>B. Le phénomène</i> .....	50
<i>C. La phénoménologie transcendantale</i> .....	57
Synthèse .....	73
CHAPITRE 2. LA RENCONTRE DU RÉEL.....	74
<i>A. De la perception à la structure monde</i> .....	74
Synthèse .....	94
<i>B. De la mise en mouvement du monde à son dépassement dans l'Ereignis</i> .....	95
Synthèse .....	108
CHAPITRE 3. PHÉNOMÉNOLOGIE ET L'EXTÉRIORITÉ.....	109
<i>A. Phénoménologie et donation</i> .....	110
<i>B. Événement et événementialité</i> .....	124
Synthèse .....	132
CHAPITRE 4. LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET SES PLIS. LA QUESTION DE L'IMMANENCE.....	133
<i>A. Être et apparaître : une coupure transcendantale</i> .....	134
<i>B. Deleuze et l'ontologie comme jeu de l'être et de l'apparaître</i> .....	142
<i>C. Immanence, auto-affection, singularité</i> .....	151
Synthèse .....	161
CHAPITRE 5. LE TRANSCENDANTALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET LA QUESTION DE LA MÉTHODE .....	162
<i>A. La possibilité pure de la phénoménologie et le transcendantal pur</i> .....	163
<i>B. La possibilité pratique de la phénoménologie et le transcendantal-phénoménologique</i> .....	171
Synthèse .....	196

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE .....	198
PARTIE II : INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE DE MARC RICHIR .....	203
CHAPITRE 1. LA PHÉNOMÉNOLOGIE <i>NOVA METHODO</i> .....	212
A. <i>Les outils de la refonte richirienne</i> .....	214
Synthèse .....	231
B. <i>Le sens et le symbolique : la genèse de la présence et l'idée de lacunes phénoménologiques</i> .....	231
Synthèse .....	244
CHAPITRE 2. LES SYNTHÈSES PASSIVES.....	245
A. <i>La place des synthèses passives dans la phénoménologie intentionnelle</i> .....	246
B. <i>L'usage richirien du concept de synthèses passives pour une première tentative de refonte de la phénoménologie</i> .....	258
Synthèse .....	274
CHAPITRE 3. IMAGINATION ET <i>PHANTASIA</i> .....	275
A. <i>Phantasia et imagination dans la phénoménologie husserlienne</i> .....	276
B. <i>Phantasia, sensibilité, temporalité</i> .....	285
C. <i>Le rôle de la phantasia dans la refonte de la phénoménologie</i> .....	292
Synthèse .....	304
CHAPITRE 4. L'ENIGME DE LA TEMPORALITÉ.....	305
A. <i>Les structures intentionnelles constituant la conscience du temps chez Husserl</i> .....	306
B. <i>La réécriture richirienne de la question du temps</i> .....	317
Synthèse .....	342
CHAPITRE 5. L'ORIGINE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ESPACE ET DE LA SPACIALITÉ.....	344
A. <i>La constitution de l'espace selon Husserl et ses limites</i> .....	345
B. <i>L'essence métaphysique de la spatialité et l'extériorité</i> .....	355
C. <i>La reprise richirienne de l'énigme de la genèse de l'espace</i> .....	369
Synthèse .....	380
CHAPITRE 6. LE RÉEL ET LE TRANSCENDANTAL DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE MARC RICHIR .....	382
A. <i>Les concepts transcendants purs de la phénoménologie richirienne</i> .....	383
B. <i>La possibilité pratique de la phénoménologie richirienne. La rencontre du phénoménologique</i> .....	389
Synthèse .....	401
CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE.....	402
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	408
A. <i>Le nouveau visage du transcendantalisme phénoménologique</i> .....	408
B. <i>Le sens et le poids du réel impensable</i> .....	410
C. <i>La phénoménologie par-delà la déconstruction</i> .....	414

ANNEXE 1 : « LA PHÉNOMÉNOLOGIE NATURALISÉE » : .....	419
QUELQUES REMARQUES SUR LA POSSIBILITÉ DE RÉ-INTÉGRER.....	419
LA PHÉNOMÉNALITÉ AU SEIN DE LA NATURE.....	419
<i>A. Phénoménologie, sciences cognitives, perspective génétiques</i> .....	420
<i>B. La possibilité d'un dialogue</i> .....	421
ANNEXE 2 : PHÉNOMÉNOLOGIE ET LOGIQUES DES MONDES.....	425
<i>A. Ce qui est prononçable de l'être</i> .....	425
<i>B. Ce qui est prononçable de l'apparaître</i> .....	427
<i>C. Badiou et la phénoménologie</i> .....	429
ANNEXE 3 : PHÉNOMÉNOLOGIE ET MATHÉMATIQUES .....	431
<i>A. Mathématiques et phénoménologie</i> .....	432
<i>B. La phénoménologie richirienne des mathématiques</i> .....	448
<i>INDEX DES NOMS</i> .....	469
<i>INDEX DES NOTIONS</i> .....	476
BIBLIOGRAPHIE.....	481
TABLE DES MATIÈRES.....	505

## Tables des abréviations

### Ouvrages d'Edmund Husserl

EJ : *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1970.

Hua : *Husserliana. Gesammelte werke*, Martinus Nijhoff, La Haye & Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London.

Idées : *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, Paris : Gallimard/Tel, 1950.

La Crise : *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1976.

MC : *Méditations cartésiennes*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1986.

PCS : Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002.

PP : *Psychologie phénoménologique*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2001.

RL : *Recherches logiques*, P.U.F. : I, *Prolégomènes à la logique pure* (1959), II, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* (1961), III, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance* (1963).

SP : *De la Synthèse passive*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1998.

### Ouvrages de Marc Richir

ARC : *Au-delà du renversement copernicien*. La Haye : M. Nijhoff, 1976.

RA : *Le rien et son apparence fondements pour la phénoménologie (Fichte, Doctrine de la science 1794-95)*. Bruxelles : Ousia, 1979.

RP (I, II III) : *Recherches phénoménologiques (I, II, III) [1] fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles : Ousia, 1981.

RP (IV V) : *Recherches phénoménologiques IV, V du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles : Ousia, 1983.

PTE I : *Phénomènes, temps et êtres, ontologie et phénoménologie*, Montbonnot-Saint-Martin, Éditions Jérôme Millon, 1987.

PTE II : *Phénoménologie et institution symbolique phénomènes, temps et êtres : II*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1988.

CSP : *La crise du sens et la phénoménologie autour de la « Krisis » de Husserl*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1990.

MP : *Méditations phénoménologiques* : Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1992.

EP : *L'expérience du penser*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1996.

PE : *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2000.

II : *L'institution de l'idéalité*, Beauvais : Association pour la promotion de la phénoménologie, 2002.

PIA : *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2004.

FPTE : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2006.

FPL : *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2008.



## INTRODUCTION GÉNÉRALE

À l'origine de ce travail se trouve une double interrogation.

D'une part, il s'agit de réfléchir au statut de la phénoménologie et de son lien à la perspective transcendantale. Les travaux contemporains consacrés à ce problème étant nombreux, détaillés, les thèses défendues souvent antagonistes, nous n'entendons pas ici trancher définitivement la question en décrétant une fois pour toute que la phénoménologie doit – ou ne doit pas – être transcendantale. En cette matière en effet, les risques de nominalisme sont importants, et la réponse apportée dépend trop de la définition que l'on donne d'abord de la phénoménologie. Il s'agit plutôt de questionner le statut de la phénoménologie transcendantale, en nous intéressant à la fois aux motivations qui peuvent inciter à la déterminer comme telle, et aux possibilités qu'elle ouvre alors.

Quels sont les concepts directeurs, les champs d'objets et les apports d'une phénoménologie transcendantale, et quelle intelligibilité celle-ci peut-elle apporter à l'idée de phénoménologie en général, et aux décisions essentielles qui conduisent à la déterminer d'une façon plutôt que d'une autre ? Cette question, générique, traverse l'ensemble de notre travail. Plutôt que de la poser pour elle-même, nous l'abordons à travers l'analyse des corpus que nous traversons en cherchant chaque fois à montrer qu'elle est nécessaire lorsqu'on entend expliciter le sens des démarches philosophiques dont on rend compte.

D'autre part, il s'agit de nous intéresser à la question du réel – que nous distinguons de la question de l'être, de l'événement, de la vérité, etc., et qui en sont déjà des avatars. La phénoménologie, comme retour aux choses mêmes, noue d'emblée avec cette question un rapport étroit. Mais ce lien semble cependant compromis par l'approche transcendantale.

Spontanément, réel et transcendantal sont considérés comme des termes antinomiques, et le mouvement de la phénoménologie vers le réel semble impliquer un mouvement corrélatif de dé-transcendantalisation.

Approcher le réel reviendrait alors à réduire, toujours davantage, les structures transcendantales implicitement inscrites dans les termes de l'analyse et qui en voilent l'accès. Pour autant, le réel n'est pas d'emblée un terme univoque. La question du réel est spontanément évidente et philosophiquement opaque ; elle est en fait une question générique, structurelle, qui ne se pose comme telle qu'à travers un réseau terminologique dense. Parler du réel, c'est toujours aussi désintriquer ce réseau et déterminer le statut de la question qu'on tente de poser lorsqu'on le questionne. Parler du réel en tant que réel, autrement dit, implique que la structure du discours qui l'implique soit elle-même dévoilée.

De la même façon, déterminer de quoi la phénoménologie parle vraiment et le statut de ce qu'elle en dit implique un retour réflexif sur sa propre tension théorique. La concrétude du concret, pour être appréhendée comme telle, ne se révèle pas dans la description, mais dans l'explicitation de la description, qui tente de saisir ce que cela veut dire, décrire. Nous entendons alors montrer que la méthode transcendantale est la plus efficace pour coordonner ces deux dimensions discursives – la tension phénoménologique vers le concret et la tension réflexive dégageant ce même concret comme concret en l'analysant dans sa relation au premier discours qui l'élabore.

Cette question ouvre notre travail, car c'est dans sa fugacité, sa résistance à la pensée que l'intérêt d'une approche transcendantale se laisse selon nous le mieux démontrer. Nous montrerons en effet que le détour transcendantal permet de comprendre en quoi l'impensabilité et l'insaisissabilité du réel sont des moments de sa pensabilité « comme réel », et qu'à cette pensabilité peut aussi être donné un sens phénoménologique.

Notons encore que l'optique transcendantale que nous entendons suivre n'est donc pas fondatrice au sens classique. Il ne s'agit pas, comme y tendent encore Kant et Husserl, d'articuler le transcendantal à l'ontologique, d'identifier la pensabilité du réel tel qu'il nous affecte, les strates et structures selon lesquelles il se manifeste à nous et les contenus qui se manifestent concrètement.

Le transcendantal n'enferme pas le réel dans une pré-détermination et entend tout aussi bien comprendre la façon dont celui-ci nous dépasse, nous surprend, nous transforme. Comme nous allons tenter de le montrer, il permet tout autant de clarifier le

discours même de l'excès, la façon dont on peut dire que le réel, en tant qu'il est réel, dépasse le sens que nous lui donnons – même si, tout autant, c'est dans la façon dont ce même sens se phénoménalise pour nous, au sein même de l'expérience, donc, que la place de l'excès devra être trouvée.

### **A. De quoi parle la phénoménologie ?**

La première difficulté du travail concerne *l'objet* de la phénoménologie, ce sur quoi elle travaille comme ce qu'elle vient à rencontrer dans ce travail, et le statut exact enfin de ce qu'elle est amenée à en dire. Le paradoxe originel de la phénoménologie est en effet d'avoir à se déprendre d'abord de ce qu'elle entend élucider, et de ne pouvoir aller au contact de la « chose même » qu'au travers une méthode et un langage qu'elle élabore elle-même pour ce faire. Plus que toute autre démarche philosophique, la phénoménologie est habitée par quelque chose d'obscur ; la question de sa transmission, des conditions de possibilité de sa transmission, a été, on le sait, l'occasion de discussions profondes entre Husserl et Fink.

Comment amener un débutant à l'attitude phénoménologique, alors que les détours heuristiques qu'on est amené à emprunter le conduisent à donner (à se donner) toutes sortes d'images et d'interprétations qui ne sont précisément jamais la phénoménologie, ne sont souvent rien d'autre que ce qu'elle prétend dépasser ou refouler.

Si l'enseignement, l'enchaînement réglé et inflexible des opérations phénoménologiques enracinées dans l'évidence des intuitions originaires devait seul, selon Husserl, pouvoir conduire le débutant à l'attitude phénoménologique, Fink voyait au contraire dans cet optimisme une pétition de principe.

L'évidence en question ne se révèle précisément pour lui qu'au-delà de l'attitude naturelle, en une attestation ne relevant plus de la connaissance au sens ordinaire, mais de sa légitimation, d'un champ situé hors d'elle, n'ayant pas de consistance pour elle, et dont le statut devait lui-même être avant tout élucidé. Fink, radicalisant la pensée de Husserl, décrivait à Dorion Cairns la réduction comme une « catastrophe dans l'histoire du monde ».

L'étude génétique du corpus phénoménologique, du contexte dans lequel celle-ci naît, des interlocuteurs auxquels elle répond, et son enracinement dans des structures de pensées héritées d'une tradition, peuvent momentanément suppléer à ce déficit sans produire encore de contact positif. L'approche doxographique de la phénoménologie ne permet que de dire ce que les phénoménologues ont voulu faire, non encore pourquoi ils ont effectivement eu des raisons de le faire, et encore moins *ce que cela peut faire de le faire*. La technique phénoménologique ne se conquiert qu'à travers un long détour qui permet d'en cerner le champ problématique, d'en maîtriser les moyens parce qu'on en aperçoit les fins, mais à l'issue duquel la chose même semble plus trouble et lointaine que jamais.

Ce diagnostic, certes, peut être fait à propos de n'importe quelle philosophie. Il est d'autant plus embarrassant, lorsqu'il s'agit de la phénoménologie, que celle-ci s'est précisément voulu « retour ». En quoi, en effet, la phénoménologie inaugurerait-elle quelque chose de radicalement neuf si elle ne se laissait conquérir qu'en un démontage systématique ? Son but n'est-il pas au contraire de se donner les moyens de « toucher » l'objet même de la philosophie, au-delà de son image toujours déjà déformée dans les systèmes, et par là, au contraire, de rehausser le formalisme des anciennes philosophies vers la concrétude qui les motive et leur donne effectivement sens ? *De quoi*, répétons-le, parle donc la phénoménologie, et en quoi ce dont elle parle donne-t-elle les clefs de la concrétude du concret alors que cela ne traverse, par définition, le langage ordinaire que comme l'ombre d'une ombre ?

Par la mise au point des principaux concepts de la méthode phénoménologique, ne fait rien d'autre que rouvrir l'aporie originelle de la philosophie, rouvrir, par d'autres mots, le chemin platonicien. Une variabilité de l'apparence, corrélée à la fixité d'une essence, à laquelle cette apparence participe, et qui lui donne forme comme un noyau fixe de congruence. Certes, il y a entre les deux approches une différence de taille : Husserl inscrit l'essence à même le phénomène et la révèle en lui, quand Platon enjambe toujours déjà le premier en direction de la seconde. A la distance réflexive et à la dialectique des concepts succède la saisie de l'*eidōs* à même ce qui l'instancie.

Certes, l'apparence, précisément, devient *l'apparition*, devient elle-même ce qui ouvre l'accès à la question de son essence, le phénomène, point d'articulation de l'être à l'apparaître, interdit au philosophe de sauter directement dans l'être. Mais ce changement de terrain rend la question de l'objet de l'enquête encore plus complexe. Le statut de la connaissance ainsi acquise à même le phénomène, qui n'est que de disparaître en autre chose que lui, reste opaque.

## **B. La relance phénoménologique du questionnement transcendantal**

### **§1. La nécessité d'un détour**

Un premier pas est franchi en remarquant que la phénoménologie n'a d'une certaine façon pour matière rien d'autre que l'expérience telle qu'elle est habituellement et le plus souvent vécue, mais qu'elle l'envisage *sous un autre angle*<sup>1</sup>. Ce changement de perspective prend acte de ce que notre expérience est d'emblée à la fois nôtre, subjectivement vécue, et *expérience d'une réalité* dont il est possible de dire quelque chose qu'il s'agit de saisir à même son expérience. Le recul que le phénoménologue prend lui permet alors de se donner l'expérience elle-même comme un *champ* ou un *terrain d'étude*<sup>2</sup>, de questionner le statut (on le verra encore plus loin) d'une expérience de *l'expérience*. La phénoménologie vise la *connaissance de la connaissance*, la *connaissance comme phénomène c'est-à-dire telle qu'elle prend effectivement naissance à travers le vécu au sein duquel elle s'atteste comme telle*. En quoi, donc, notre connaissance s'atteste-t-elle effectivement comme notre connaissance ?

La question de la *légitimation* est le problème central de la phénoménologie. Nous montrerons qu'elle justifie le passage au transcendantalisme seul capable de se donner

---

<sup>1</sup> Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, p. 136 : (publication prévue aux Éditions Ousia en 2012), « Cela ne la [scil. la phénoménologie] met d'ailleurs pas à l'abri d'un paradoxe (lourd de sens et fructueux) : alors qu'elle cherche à épouser le plus fidèlement possible la « Sache » et les « *Sachen selbst* » (ce qui n'est pas tout à fait la même chose), elle met en œuvre une conceptualité qu'elle puise d'abord dans la tradition philosophique (et qui l'attache à cette dernière) et ce, à un tel point que cette « Sache » n'est souvent *accessible* qu'au prix d'une telle plongée dans cette conceptualité héritée ».

<sup>2</sup> « (...) l'idée d'idéalisme transcendantal contient en elle-même un aperçu important qui ne doit être ni rejeté ni éludé. Cet aperçu peut-être exprimé de la façon suivante : on ne peut concevoir la relation entre expérience et réalité que dans la perspective d'une conscience ; pour des raisons substantielles, on ne peut adopter aucune position – externe, voire divine – pour autoriser une comparaison de l'expérience avec la réalité, et pour statuer de manière non perspectiviste sur le degré de leur accord », LászlóTengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 44.

*méthodologiquement* la *distance* nécessaire au champ phénoménal pour ouvrir la possibilité de son élucidation systématique, au-delà et en deçà de l'immédiateté sensible auquel on risquerait sinon de devoir se cantonner<sup>3</sup>. Selon nous, c'est le caractère originairement réflexif de la phénoménologie qui la conduit à se constituer comme transcendantale. Dès qu'elle entend s'instituer elle-même comme discipline, se saisir dans sa totalité, exposer son *telos* propre, elle entre méthodologiquement en résonance avec la tradition des idéalismes transcendants car *sa question n'est plus de saisir une réalité, mais de comprendre quelle réalité elle saisit et en quoi elle la saisit.*

## **§ 2. Détour phénoménologique et détour transcendantal**

Réciproquement, la phénoménologie peut selon nous permettre d'éclaircir le statut de la philosophie transcendantale – philosophie des conditions de possibilité de la philosophie – qui occupe elle-même un statut ambigu. Cette philosophie transcendantale produit en effet un discours qui prétend porter sur « quelque chose », et qu'il s'agit de comprendre ce qui la légitime elle-même, en d'autres termes de déterminer quelle forme de concrétude elle rencontre à son tour.

La philosophie transcendantale s'interdisant de s'instituer par la *position de l'être*, différant en quelque sorte l'ontologie par rapport aux nécessités qui conduisent la *pensée* poser l'être et ses catégories, *en quoi rencontre-t-elle concrètement une nécessité ?* Rappelons à ce sujet que le transcendantal est toujours à la fois *rencontré* et *suscité* par la pensée. L'approche transcendantale, autrement dit, est une méthode en laquelle la chose est toujours aussi examinée eut égard aux conditions selon lesquelles elle paraît comme telle. Ces conditions de possibilité cependant ne sont jamais données comme un *a priori* séparé, mais dans l'auto-réflexion de l'acte en lequel une détermination est posée. Elles ne s'exercent pas à la manière d'une contrainte aveugle, d'une limitation factuelle des conditions d'exercice de la pensée mais procèdent de l'exposition de la forme de

---

<sup>3</sup> Comme l'écrit Alexander Schnell, « (...) on ne peut rendre compte de la connaissance, sans tomber dans le dogmatisme ou dans un empirisme tronqué, qu'en instituant un discours se situant à un *autre niveau* que celui qui caractérise le discours rationaliste, d'un côté, ou toute construction à partir de données sensibles (et peu importe, d'ailleurs, qu'elles soient « atomiques », comme le pensaient les premiers empiristes, ou qu'elles relèvent de structures « *gestaltiques* », comme cela a été posé au début du vingtième siècle) de l'autre, qui ne font tous les deux que redoubler le réel (ou le réduire d'une manière dogmatique) sans expliquer en quoi cela en *justifie* et *légitime* une connaissance », *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 41-42.

l'intelligibilité de l'expérience. Les idéalismes transcendants entendent ne décrire rien d'autre que la pensabilité formelle du réel, ou plus exactement et plus justement, de se donner la forme pure du rapport selon lequel pensée et réel s'articulent.

Mais, on le voit, l'idéalisme spéculatif rencontre le problème symétrique de la phénoménologie. La philosophie transcendantale rencontre bien quelque chose – qu'elle constitue certes comme son objet, mais qui ne lui oppose pas moins une forme de résistance sur la base de laquelle seulement elle se développe. Le transcendantal est bien *rencontré* et non *déduit*. Aussi loin que la pensée régresse, elle ne peut faire abstraction de son autre parce qu'elle n'est rien sans lui, et ne fait, finalement, que produire la forme épurée d'un irréductible enchevêtrement ; quelle en produise la forme, qu'elle en pose l'existence, qu'elle bâtit elle-même ses propres limites n'efface pas la nécessité originelle d'inscrire, fut-ce formellement, l'altérité au sein de son déploiement.

### **§ 3. Penser la concrétude de la chose même**

Il y a, à l'origine de l'idéalisme spéculatif, quelque chose comme un fait phénoménologique<sup>4</sup>. La philosophie transcendantale ainsi, est déjà assujettie à son engagement dans un élément qui n'est pas seulement pensée, parce qu'il est aussi précisément l'impensable au sein de la pensée. Si, donc, l'idéalisme transcendantal donne clarté à la question transcendantale en élaborant le champ, la phénoménologie, en retour, enracine cette question en une concrétude. L'attestation de la connaissance, le savoir du savoir, n'est pas un champ seulement formel, parce qu'on y interroge déjà les conditions de sa manifestation effective, qu'on se place sur le terrain d'une expérience dont on cherche à saisir l'élaboration.

---

<sup>4</sup> On pourra, en appui de nos considérations, en appeler au très intéressant ouvrage d'Antoine Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2009. Ce dernier réinterroge le sens du transcendantalisme kantien dans une perspective proche de celle que nous adoptons en insistant sur le fait que le transcendantal n'a pas à être fondé ; la nécessité du discours transcendantal se rencontre. De cette façon, il faudrait *relativiser le transcendantal* : le transcendantal n'est pas un fondement absolu auquel la réflexion donnerait accès, mais il est ce qui, relativement à l'expérience, s'avère nécessaire bien que relevant d'un ordre différent, soit non-objectivable. Un des enjeux de notre travail est de mieux saisir la dimension phénoménologique de cette problématique.

La phénoménologie en ce sens poursuit un mouvement d'auto-explicitation de la philosophie transcendantale en tentant d'enraciner le transcendantal dans l'architecture même du donné, de saisir les nécessités de pensées tout autant comme des nécessités phénoménologiques, en décrivant les conditions d'une « expérience transcendantale », ou encore d'une « expérimentabilité du transcendantal ». De la sorte, il nous paraît légitime d'appliquer, réciproquement, les opérations de l'idéalisme transcendantal classique à la phénoménologie pour conduire celle-ci à revoir la façon dont elle appréhende son objet. Si la leçon de la phénoménologie à l'idéalisme transcendantal classique est que la pensée est elle-même toujours déjà aux prises avec la concrétude au sein d'une expérience de type phénoménologique, la leçon de l'idéalisme transcendantal à la phénoménologie pourrait être que cette concrétude n'est pas si aisément saisissable. Si l'histoire de la phénoménologie française a, pour part, été une histoire successive des dépassements en quête d'une radicalité toujours plus forte, les méthodes de l'idéalisme transcendantal classique sont autant d'outils pour comprendre la structure et le sens de ces tentatives, de saisir autrement ce qui y a été décrit, et de déterminer ce qu'elles peuvent nous apprendre de la concrétude phénoménologique au sens propre. Dans la tradition des philosophies transcendantales, la phénoménologie produit une connaissance d'un genre spécifique, motivée par une forme de concrétude elle-même spécifique, qu'il s'agit de comprendre en et à partir d'elle-même et du champ problématique qu'elle ouvre *sui generis*.

#### **§ 4. *Phénoménologie et philosophie transcendantale***

De cette façon, nous serons amenés à reprendre le questionnement amorcé par Husserl sur les rapports de la phénoménologie à la métaphysique.

*« (...) comme tous les problèmes philosophiques véritables, tous les problèmes métaphysiques renvoient au sol sur lequel s'établit la phénoménologie. Ils y trouvent leur véritable forme et la méthode transcendantale intuitive qui est susceptible de les résoudre<sup>5</sup> »*

La façon dont le réel se présente phénoménalement à nous détermine également la façon dont il est pensable pour nous ; réciproquement, la façon dont la phénoménalité du réel est pensable pré-détermine la façon dont nous pouvons concevoir celui-ci lorsque nous tentons de sauter par-dessus l'expérience pour nous le donner en tant que tel. Précisons que

---

<sup>5</sup> *Hua IX*, 253-54, article pour l'*Encyclopaedia Britannica*.



nous nous intéressons aux rencontres de l'idéalisme allemand et de la phénoménologie motivées par la *chose même*. Il n'est pas question d'examiner les rapports historiques entre les deux corpus doctrinaux, ni en se demandant comment la filiation de l'idéalisme allemand a pu irriguer la phénoménologie commençante, ni même en s'intéressant aux évocations que Husserl peut faire des œuvres de Kant ou Fichte. Tout au plus nous arrêterons-nous, concernant l'œuvre de qui joue, pour notre travail, le rôle de charnière centrale, sur la fusion revendiquée des méthodes de la phénoménologie et des concepts de l'idéalisme classique, et rappellerons-nous certaines lectures que Marc Richir a pu proposer de ces concepts. Nous comprenons notre réflexion comme une tentative pour exhumer ces structures transcendantales et montrer de quelles façons elles informent implicitement toute tentative de description phénoménologique rigoureuse. Si notre première partie nous conduira à analyser des œuvres qui, en apparence, s'éloignent parfois considérablement de cette perspective, ces analyses n'en seront pas moins informées par elle. Le regard transcendantal constitue pour nous la meilleure façon d'amener à l'intelligibilité ce que les descriptions phénoménologiques rencontrent. Il s'agira aussi de penser le pouvoir même de la pensée à se donner les formes génériques de la réalité du réel, mais en tant précisément que la pensée est elle-même toujours déjà engagée en lui et ne pense par là rien d'autre que les fondements de son propre mouvement.

Il n'est donc pas question de pré-déterminer le réel à partir de la pensée car le réel reste toujours aussi l'excès, la résistance, l'insensé – ce qu'il faut d'abord poser comme tel, même s'il est, d'une autre façon, sensé. Il s'agit de déterminer les façons dont une expérience peut être engagée – c'est-à-dire aussi dérangée, surprise – par le réel, les façons dont la pensée est amenée à buter, à s'échapper, à se perdre dans ce qui la nourrit et la limite tout à la fois. Les formes transcendantales d'une expérience en général ne sont pas pour nous celles des objets de cette expérience, précisément parce que ces formes sont toujours aussi formes d'un arrachement ou d'un surgissement, formes d'une déformation. L'optique transcendantale que nous suivons distingue les façons dont le réel *s'ouvre au sein de l'expérience*, des façons dont la réalité (c'est-à-dire la pluralité *a priori* immaîtrisable) est amenée à s'agencer, s'ordonner, se refuser au sein même de cette expérience.

Nous distinguons ainsi le *transcendental pur*, qui, posant le réel comme thème, ne peut, dans le mouvement même où il le détermine dans sa radicalité, qu'admettre son impuissance à en dire plus, et le transcendantal-phénoménologique qui détermine les registres de constitution de ce réel. D'un point de vue transcendantal-pur, on va le voir, le réel est multiplicité, mobilité, impensabilité, mais impensabilité qui, dans l'expérience elle-même, se donne selon des ordres, des schèmes, des figures, de ce qui, dans l'analytique kantienne, relève du jugement déterminant et dont nous faisons l'objet du transcendantal-phénoménologique.

### **§ 5. La phénoménologie à l'épreuve de la déconstruction**

À travers ce travail, nous entendons également mettre l'idée de phénoménologie à l'épreuve des dépassements et déconstructions qui l'ont traversée au cours du XX<sup>e</sup> siècle. À l'épreuve, car il ne s'agit pas pour nous réaffirmer le projet husserlien dans sa pleine ambition, dans l'exposition de sa scientificité retrouvée, ni de balayer une fois pour toute les apories du post-modernisme. La déconstruction – qui constitue, selon nous, l'élucidation philosophique la plus fouillée du projet post-moderne – ne peut en effet être écartée par la seule réaffirmation d'une évidence quelconque.

La phénoménologie ne peut se tenir quitte de la remise en cause de ses ambitions, de ses méthodes, de ses principes et renouer sans plus avec une forme de positivisme husserlien, ni davantage surenchérir sur l'irréductibilité de l'évidence qui la nourrit, cette dernière fut-elle à force d'immédiateté indiscernable, pour la raison discursive, de la nuit de l'inintelligible. Le propre de la déconstruction est justement de mettre en doute la consistance du donné le plus patent, de troubler la donation qui paraît la plus pure, de fragiliser l'évidence du raisonnement et de son extension en exhibant les *a priori* métaphysiques qui le structurent. Si la déconstruction ne laisse rien indemne, elle ne disloque pas tout. Quelque chose lui résiste, mais précisément d'une façon informulable, inattestable, parce que les catégories à travers lesquelles on voudrait en expliciter le statut ont justement été déconstruites. La déconstruction décrète que plus rien ne peut aller de soi, que le travail de la négativité lui-même n'est assuré d'aucune relève, que la vérité ne se rencontre que dans l'effort et le risque, et que même l'évidence se soustrait en quelque

sorte au partage, et ouvre au lent et lourd travail d'une exposition toujours trompeuse<sup>6</sup>. Mais la pensée derridienne n'en ouvre elle-même pas moins à l'énigme d'une choséité désanctée de l'essence et d'une essence ouverte en son sein propre à la possibilité de l'accident et de la perte<sup>7</sup>.

C'est sur son propre terrain que Derrida (comme Lyotard et Foucault) ont attaqué la phénoménologie, en prétendant prendre, en quelque sorte sa relève, et poursuivre un projet qu'elle ne pouvait qu'amorcer sans le mener à bien, trop prisonnière encore de ce avec quoi elle entendait rompre<sup>8</sup>. Pour notre part, nous estimons que le projet phénoménologique peut traverser la déconstruction sans l'ignorer, à condition de se mettre effectivement à son épreuve, de déterminer en quoi le statut de ce à quoi elle ouvre ne relève plus des structures philosophiques déconstruites. Les œuvres de Maldiney, Garelli, ou Richir, qui, inspirées ou nourries des méditations du dernier Merleau-Ponty, envisagent l'originare phénoménologique comme un « originare éclaté », comme chaos, sauvagerie, comme *anarchie*, s'engagent résolument dans cette voie. On notera par ailleurs qu'un courant plus interne à la famille de la déconstruction s'est également attaché à retrouver le sens d'une concrétude, d'un poids (de la pensée, ou du réel habitant la pensée) à travers la dissolution des référents maitres... L'œuvre de Jean-Luc Nancy<sup>9</sup> est exemplaire de cette tendance (elle rend manifeste l'énigme du *toucher*, écrit Derrida, précisément parce qu'elle

---

<sup>6</sup> Ainsi, « (...) la déconstruction « écrit dans la noirceur », elle tâtonne comme un aveugle qui avance à l'aide de sa canne (ou de son style), produisant au mieux une phénoménologie auto-interrompue, quasi-phénoménologique, de la « cécité » et d'une foi en attente (...) de quelque chose à venir, je ne sais quoi, d'un *tout autre* », John D. Caputo, « Apôtres de l'impossible : sur Dieu et le don Chez Derrida et Marion », dans *Jean-Luc Marion, Philosophie 73*, p. 33-34. Derrida, note d'ailleurs Caputo dans son article, déclare lui-même « demeurer phénoménologue » (p. 42), la déconstruction n'en étant pas une critique mais « la meilleure façon qu'il connaisse » de la sauver (p. 38).

<sup>7</sup> Nous renvoyons à ce sujet à la thèse que prépare Stanislas Jullien, qui en a proposé un très intéressant compte-rendu : « Figures de la finitude infinie : Approche de l'entretien discordant de Derrida et Agamben autour de la radicalisation de la finitude originare », *Journées ERRAPHIS, 18, 19 février 2011, UTM*.

<sup>8</sup> Cf. par exemple Foucault : « Le thème de la phénoménologie, c'était tout de même de réinterroger les évidences fondamentales. Tout en m'étant démarqué, si possible, de la phénoménologie, je reconnais volontiers que, finalement, on n'est pas sorti de la question fondamentale qui nous avait été posée par cela même qui a fait notre jeunesse. Non seulement je n'en suis pas sorti, mais je n'ai pas cessé de reposer cette question : « Est-ce que ce qui va de soi doit effectivement aller de soi ? Est-ce qu'il ne faut pas soulever les évidences, même les plus lourdes ? », « L'intellectuel et les pouvoirs » (entretien de 1981), repris dans *Dits et Ecrits*, t. IV, p. 750, cité par Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie, « Sur l'état présent de la phénoménologie »*, Paris : Beauchesne, 2001.

<sup>9</sup> Mais on pourrait également invoquer celle d'Agamben, que nous connaissons moins.

se définit hors phénoménologie, et qu'elle n'est travaillée par lui qu'en creux<sup>10</sup>). On ajoutera à ce propos que la rupture avec la phénoménologie, annoncée comme une nécessité par certains représentants les plus éminents de la pensée française des années 60 – 70, paraît, dans le détail de la construction de leur propre pensée, moins radicale que dans leur proclamation. C'est en dialogue avec Maldiney, à l'université de Lyon<sup>11</sup>, que Deleuze élabore par exemple le concept de « corps sans organes »<sup>12</sup>.

Certes, la difficulté d'une approche phénoménologique post-déconstructive – magistralement affrontée par Marc Richir – est l'élucidation du statut des descriptions proposées, de l'élaboration qu'une phénoménologie de cette sorte donne des concrétudes qu'elle détermine et agence. Nous tenterons de montrer dans ce travail comment Richir, en développant, à la place d'une *ontologie de la chair*, une *phénoménologie des schématismes*, éclaire considérablement ce statut, en élucidant les présupposés métaphysiques qui traversent encore les formulations de ses devanciers, et en proposant une mise en ordre architectonique des « lieux » où l'analyse phénoménologique rencontre la question ontologique et la façon dont cette rencontre a lieu.

Notre hypothèse est ici que l'approche transcendantale que nous proposons – qui envisage le phénoménologique en tant que tel comme problème – est à même d'élaborer à son sujet un discours qui ne relève plus de la métaphysique – mais qui ne s'interdit pas de prendre une forme construite et systématique. C'est, on le verra, par l'usage, articulé, de la perspective transcendantale et de la perspective empirique, que l'impossibilité à

---

<sup>10</sup> Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* Paris : Éditions Galilée, 2000. Cet ouvrage nous paraît exemplaire en ce qu'il tente de formuler la question du concret aux marges de la phénoménologie. Aux marges, donc, au creux de ses propres résultats et de ses propres opérations, au sein de l'impossible à dire qu'elle secrète par sa propre méthodologie, par la forme de son engagement dans la chose même ; il ne s'agit pas pour Derrida de dépasser ou de périmer la phénoménologie, mais de s'instiller dans la résistance même qui habite son objet et dont elle n'est jamais quitte, et de modifier la façon dont celle-ci est appréhendée par un changement de perspective infime – non-phénoménologique, mais lové à l'aboutissement de l'enquête phénoménologique. Les discussions que Derrida mène avec les phénoménologues qui attachent comme lui leur pensée à cette ultime concrétude – en particulier Didier Franck, par la pensée de la *chair*, et Jean-Louis Chrétien, par la pensée de l'*intervalle* – n'ont d'autres projets que de montrer que la prise en compte de cet ultime par la pensée ne peut passer que par la complication de la pensée elle-même, que le langage philosophique doit se tordre – retenir, puis dédire sa propre pulsion vers la chose pour en manifester l'insistance.

<sup>11</sup> Pour cela, cf. Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2008.

<sup>12</sup> Jean-Christophe Goddard rappelle dans *Violence et subjectivité*, « Nietzsche à Sils Maria », p. 93, que l'influence de la conférence de Maldiney, prononcée à l'occasion d'un colloque sur les Rythmes à Lyon en 1967, et reprise dans *Regard, Parole, Espace* (Paris : L'Âge d'Homme, 1973), sous le titre « L'esthétique des rythmes », a été décisive pour « (...) la construction du concept deleuzien de corps sans organes et la mise au jour de la structure ontologique propre à la station hystérique (...) ».

dire, l'indétermination, peuvent recevoir eux-mêmes un sens phénoménologique et participer à l'élaboration d'une véritable connaissance des formes de la concrétude – en deçà, précisément, de toute ré-interprétation ontologique de celle-ci. La philosophie post-déconstructrice, selon nous, est une philosophie transcendantale dynamique usant et combinant les perspectives au sein d'une recherche qui ne se comprend que comme *recherche se faisant*.

Pour traverser la déconstruction, la phénoménologie doit selon nous poursuivre, et renforcer le mouvement qui la tourne vers l'explicitation du sens de ses opérations, du statut de ses principaux concepts opératoires, de ce dont elle entend parler lorsqu'elle évoque la chose même ou le réel. Si la phénoménologie entend à la fois expliciter les structures archaïques que recouvre le monde quotidien et ressaisir, dans l'expérience, les modes primordiaux de son ouverture au donné et au sensé, elle ne peut cependant espérer « dire » ou « exprimer » quelque chose qu'en assumant la réflexivité, le doute, le détour, l'hésitation, comme ce qui constitue la temporalité de son propre exercice. Il s'agit cependant pour elle de se donner les moyens d'encadrer cette improvisation, de lui donner l'aspect, sinon cumulatif, du moins évolutif d'un rythme.

### **C. Le sens, le réel, l'expérience : trois concepts ambigus qui « hantent » la phénoménologie**

#### **§ 1. Le réel et sa soustraction**

Lorsqu'on parle de revenir « aux choses mêmes », la question de la façon dont nous les rencontrons s'impose lors. Comment, sous quelle forme, y a-t-il d'abord quelque chose ? En quoi et par quoi sommes-nous effectivement exposés au réel. Y a-t-il une expérience plus éminente que les autres, susceptible de servir de norme ou de guide à la question phénoménologique du réel en général ? Une phénoménologie rigoureuse ne peut pas ne pas s'interroger sur les conditions et la façon auxquelles quelque chose peut être donné<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Dans *Lectures de Husserl*, « Introduction », Jocelyn Benoist rappelle (p. 8) que l'enjeu de la phénoménologie n'est autre que de décrire le donné, mais a) réellement le donné, b) tout le donné (et non pas une simple partie du donné, « le reste se voyant disqualifié précisément en vertu du tri préalablement exercé par une théorie ». A cela il ajoute alors (p. 10) qu'« (...) il n'y a pas de donné indépendamment d'une façon d'être donné (...) ».

La question du réel est selon nous une question strictement transcendantale. Il y a en effet, dans le fait même de poser *la question* du réel, quelque chose d'ambigu, de gênant, qui rebute le réaliste proprement dit et nous situe d'emblée sur le terrain de la philosophie transcendantale. En toute rigueur, un réalisme conséquent n'a pas à se soucier du « réel » en tant que tel. Le réel, nous y sommes, nous y naissons, et il n'y a rien qui ne soit à sa façon réel. Pour être réaliste, il faut ne pas parler *du* réel mais des objets que nous sommes amenés à rencontrer en lui, ou parler des problèmes qui se posent « dans le réel ». Au contraire, la duplication du réel dans la réflexion philosophique est *ce qui fait problème* pour le philosophe transcendantal.

Pour la phénoménologie, le réel est à la fois ce qui est donné et ce qui fait problème – autant l'immédiat que l'horizon dans lequel le donné peut-être mis en question. La phénoménologie cherche à mener la réflexivité au-delà de ce qui paraît d'abord la limiter, c'est-à-dire aussi à se redonner le réel et sa réalité comme thèmes. Dans notre problématique, le concept de réel que nous posons est donc bien un *concept transcendantal*, et même ce que nous appelons un concept transcendantal pur. Nous le posons pour caractériser une énigme qui n'apparaît d'abord dans la réflexion *qu'en tant que telle*. Le réel n'est précisément rien pour nous – rien qui ne soit réel, qui, d'une façon ou d'une autre, ne fasse partie de la réalité, mais l'horizon qui permet de poser la réalité comme question. Le réel est une *dimension* du champ phénoménologique. La conception lacanienne peut ainsi servir d'indice, car elle élabore justement la question du réel de manière soustractive. Comme le précise László Tengelyi.

« Le réel – cette expression a chez Lacan un sens particulier. Elle ne renvoie pas à une « réalité présente sans médiation et sans limite », avec laquelle on compte sur la base d'expériences précédentes et dont on se promet le remplissement d'attentes préconçues. Il signifie plutôt chez Lacan – tout comme chez Levinas – justement le contraire. Le « réel » n'est pas le « possible » devenu « effectif », mais (...) l'« impossible ». Ce qui est ainsi signifié n'est pas à nouveau la contrepartie conceptuelle du « nécessaire » ; ce qui est signifié est plutôt l'indisponible dans l'effectif (...)»<sup>14</sup> »

Le réel pour Lacan n'est pas donné, sinon négativement. La dimension du réel désigne ce sur quoi le langage achoppe mais dans l'horizon duquel il se déploie, la dimension d'achoppement qui apparaît nécessairement au sein même du langage et sans laquelle nous ne saurions le penser comme langage. « (...) *Le réel ne se présente jamais* –

---

<sup>14</sup> László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 333.

*le réel en tant que réel, le poids du réel – sans la perte d'un accès direct à une réalité présente sans médiation et sans limite.<sup>15</sup> »*

Un des enjeux du présent travail sera de proposer une conception de la phénoménologie capable d'accueillir une telle façon de thématiser le réel sans perdre son aspect structural/transcendantal, mais tout en demeurant phénoménologique. Il s'agira pour nous de saisir, dans la structure même d'un champ phénoménologique, ce qui fait que la question du réel est bien posée en lui.

## **§ 2. La transitivité du sens, l'auto-affectation, la réflexivité**

La phénoménologie s'intéresse aux modes de différenciations et de spécifications du champ phénoménologique et postule qu'il est possible de décrire une expérience de la phénoménalité, que le surgissement du réel peut être saisi au lieu même de sa manifestation, au lieu même où il s'impose comme tel. La question du sens pose ainsi un nom sur l'énigme de cette *transitivité originelle* de l'existence qui est en-même temps phénoménalité d'elle-même comme transitivité<sup>16</sup>.

Le concept de sens nomme la double énigme de la texture même de l'inscription de l'objectivité au sein de la subjectivité<sup>17</sup> (lorsqu'on récuse toute idée d'harmonie préétablie), du « milieu intermédiaire » qui y ouvre un accès lui-même déjà en prise sur lui-même, et de l'ouverture originelle de l'expérience qui n'est pas aveuglément engluée dans ses objets, mais toujours aussi exposée à l'énigme de leur réalité. Le sens nomme, si l'on veut, la sensibilité de l'extériorité en tant que celle-ci pose question, le bord interne de la phénoménalité ouverte à elle-même comme n'allant pas de soi. Le sens désigne à la fois la transitivité de la donation au donné, et la transitivité du donné au donné. La question du sens est co-originale de celle du réel en tant que le réel est autant ce qui ouvre le sens que

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 334. Pour Lacan, précisons-le, la question du réel ne se pose en tant que telle que du point de vue de l'éthique. Elle n'a sens que vis-à-vis d'un choix, ou plus exactement d'une décision. Dans le contexte lacanien, le réel n'est pas une question phénoménologique. On ne rencontre pas le réel, on ne fait jamais que se décider « devant lui ».

<sup>16</sup> Cf. László Tengelyi, « L'expérience et l'expression catégoriale », *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philosophia*, XLIV, 1-2, Cluj-Napoca, 1999.

<sup>17</sup> Jocelyn Benoist note ainsi dans *Lectures de Husserl*, « Introduction », que l'idée même de phénoménologie implique que soit mis en question « (...) le sens nécessaire pour qu'un contact avec l'être soit possible » (p. 12).

ce sur quoi il achoppe, ce qui, s'en soustrayant, le nourrit<sup>18</sup>. Ainsi considéré, le sens caractérise à la fois l'exposition et l'enroulement sur soi de cette exposition, l'auto-réflexion de l'ouverture elle-même. Comme l'écrit Jean-Luc Nancy :

*« Le sens se tient (...) à un rapport à soi en tant qu'à un autre, ou à de l'autre. Avoir du sens, ou faire sens, ou être sensé, c'est être à soi en tant que de l'autre affecte cette ipséité, et que cette affection ne se laisse pas réduire ni retenir dans l'ipsé lui-même. (...) Le sens est l'ouverture d'un rapport à soi : ce qui l'initie, ce qui l'engage et ce qui le maintient à soi dans et par la différence de son rapport. (« Soi » désigne ici tout autant le « soi-même » du « sens », si on peut en parler, que toute constitution de « soi », saisie comme « identité », ou comme « subjectivité ».)<sup>19</sup> »*

Il est « de l'essence du sens » de ne pas être en adhésion aveugle aux objets qu'il peut signifier, mais il est tout autant de son essence d'être en défaut vis-à-vis de ce qu'il exprime. Le sens est co-originaire de ce qui lui est extérieur, co-originaire de son ouverture, de sa déhiscence sur l'insensé.

La question du sens ouvre donc naturellement sur une autre question, qui est en quelque sorte son double transcendantal, qui est celle de la phénoménalité de l'expérience elle-même. On parle de sens d'abord parce que l'expérience s'expérimente elle-même – quel que soit ce qui s'expérimente à travers cette auto-affection.

L'idée d'une expérience de l'expérience marque une véritable ligne de partage entre la phénoménologie et ce qui la rejette. Ce qui exclut Wittgenstein, le second Heidegger, ou encore Foucault (ou Daniel Dennet !) de la phénoménologie, c'est bien, le refus, dans leur travail, de toute possibilité d'accès à la phénoménalité même de l'expérience, soustraite, dissimulée, ou « allant de soi ». Comme l'indique Claude Romano, la question, là encore, est structurelle. *Il s'agit de poser la question de l'auto-affection de l'expérience comme*

---

<sup>18</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris : Galilée, 1992, p. 29-30 : « La vérité ponctue, le sens enchaîne. La ponctuation est une présentation, pleine ou vide, pleine de vide, une pointe ou un trou, un poinçon, et peut-être toujours le trou que perce la pointe aiguë d'un présent accompli. Elle est toujours sans dimension d'espace ni de temps. L'enchaînement, au contraire, ouvre la dimension, espace les ponctuations. Il y a ainsi une spatialité originaire du sens, qui est une spatialité ou une spaciosité antérieure à toute distinction d'espace et de temps : et cette archi-spatialité est la forme matricielle ou transcendante d'un monde. En revanche, il y a une instantanéité principielle de la vérité (si on tenait à poursuivre le parallèle, on pourrait dire que c'est la forme *a priori* d'un univers, au sens littéral du rassemblement-en-un). Une extase de la vérité, une ouverture du sens ». La distinction que Nancy propose du sens et de la vérité correspond assez rigoureusement à celle que nous faisons entre le sens et le réel.

<sup>19</sup> Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Paris : Galilée, 1990, p. 16.



*problème, et non de situer celle-ci en un sujet transcendantal, ni même de lui conférer un rôle fondationnel.*

*« Affirmer que l'expérience est la manière même dont nous sommes conscients de quelque chose n'implique aucune adhésion à l'idée selon laquelle le « sujet » de l'expérience serait une conscience ; la conscience qui est ici requise est une conscience adverbiale et non pas une conscience substantive ; c'est une manière d'être conscient et non une entité de tel ou tel type.<sup>20</sup> »*

Poser la possibilité d'une expérience de l'expérience revient autrement dit seulement à dire que l'expérience n'est pas aveuglément impliquée en elle-même, qu'elle est toujours déjà ouverte sur elle-même comme sur une énigme, elle est toujours déjà d'une façon ou d'une autre phénoménalisée comme expérience d'être expérience, cette réflexivité fut-elle extraordinairement diffuse.

Dès lors que nous pouvons dire quelque chose du fait que nous nous savons exister, que nous nous sentons sentir – dès lors que le fait d'expérimenter nous fait quelque chose et que nous pouvons, dans notre langage, en exprimer quelque chose qui en soit détachable et partageable, la phénoménologie apparaît comme possible même si, cette possibilité de parler de l'expérience n'implique en rien que, ce faisant, nous visions juste, et ne nous dit encore moins du type de discours capable d'en dire quelque chose.

Nous tenterons de défendre l'idée que l'auto-affection est elle aussi un problème lié à la structure du champ phénoménologique – qu'il faut en comprendre la nécessité transcendantale et non lui assigner une place fondative. En toute rigueur, son interprétation la plus épurée, radicale, est celle de la réflexivité transcendantale de la « forme soi » que conçoit Fichte. Comme le note Alexander Schnell en effet, pour Fichte, le soi n'est pas une substance ni un contenu, mais une forme « *Sich-Form* » (« forme-soi » ou « forme-se »). Son statut est ainsi strictement transcendantal : Fichte le cerne indirectement, à travers sa doctrine de l'image ou du schème qui permet de rendre compte du principe du savoir.

*« Le point décisif de cet enseignement est que le principe du savoir n'est pas un « Moi », mais la loi – a-subjective – de l'auto-réflexion. La philosophie de la réflexion arrive ici à son point culminant – en abandonnant complètement l'idée de la réflexion comme simple retour réflexif sur un Moi pré-existant. Le soi, plus exactement : le « se » n'étant que la*

---

<sup>20</sup> Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris : Gallimard, 2010, p. 471.

*loi du se-réfléchir, a-subjective et anobjective. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que Fichte le considère comme « pur » ou comme « ab-solu ».*<sup>21</sup> »

Cette version transcendentale épurée de l'auto-affection, de l'expérience de l'expérience, semble cependant difficilement accessible à la méthode de la phénoménologie classique, en ce qu'elle ne ressort pas à proprement parler d'une description. Elle paraît plus accessible à une *phénoménologie constructive* au sens où la défend Alexander Schnell, comme nous le verrons plus bas<sup>22</sup>.

## **D. Plan du travail**

Notre travail se présente en deux parties.

### **§ 1. Réel et phénoménologie**

Notre premier moment est un parcours des difficultés posées par la question du réel à la phénoménologie, des différentes façons dont le réel la sollicite, et des élaborations qu'elle tente de lui opposer. Notre point de départ est la pensée husserlienne elle-même : en cherchant à comprendre la façon dont le concept de phénomène s'y dégage, nous tentons de déterminer comment il se trouve lié à un certain type de transcendantalisme et en quoi il peut cependant l'excéder. A partir d'une présentation de la question du réel telle que la pose lui-même, nous tentons alors d'en cerner les limites à partir des philosophies qui ont cherché à l'outrepasser.

Une distinction essentielle semble alors se faire jour entre les régressions vers une immanence dont on veut saisir la pureté, et l'exposition de plus en plus radicale à une transcendance qui finit par déjouer tous les cadres de lecture qu'on cherche à lui appliquer. Une étude plus attentive permet cependant d'établir une autre ligne de clivage, entre les pensées s'attachant à outrepasser le terrain du phénoménologique, dont l'exemple le plus illustre est la pensée heideggerienne de l'*Ereignis*, et celles qui cherchent au contraire à

---

<sup>21</sup> Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, p. 114, Schnell renvoie à ce sujet à l'étude de J.-C. Goddard, « 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal », dans J.G. Fichte 1804-1805. Lumière et existence, A. Schnell (coord.), *Archives de Philosophie*, vol. 72 (2009), cahier n° 3, juillet-septembre. Comme le signale Schnell, le terme « Sich-Form » apparaît dans la *Doctrine de la Science de 1812*. En effet, explique-celui-ci, la version du texte des *Sämtliche Werke* (édités par le fils de Fichte), comporte l'expression erronée de « Ich-Form » au lieu de la « Sich-Form » que les éditeurs de la *Gesamtausgabe* (volume II, 13) ont rectifiée.

<sup>22</sup> Sur la question d'une *phénoménologie constructive*, voir Partie 1, Chapitre IV, B, §4.

travailler leur propre méthodologie et leurs propres principes systématiques pour se mettre à l'épreuve du champ phénoménologique. Cette deuxième voie, que nous privilégierons, ne pourra cependant s'accomplir qu'en étant adossée à l'idéalisme transcendantal classique qui permettra d'en ressaisir la démarche, le vocabulaire, les concepts. Nous nous attacherons par ailleurs à développer les raisons qui nous font adopter une telle perspective, et tenterons d'établir une ligne de clivage nette entre elle et la pensée heideggérienne. Une des idées fortes de notre première partie sera en effet l'inséparabilité de la méthode phénoménologique, de son langage, et de l'*usage* d'un tel langage.

Nous tenterons ainsi de montrer qu'il nous paraît difficile de poursuivre (voire de radicaliser) le projet heideggérien, de bâtir, comme le propose Jean-Luc Marion, une philosophie exposée à la transcendance radicale de ce qui donne à penser. Aller au-delà d'une pensée qui brouille les repères philosophiques traditionnels requiert une stratégie (de pensée et de parole) qui nous paraît interdire le recours aux catégories de la philosophie classique, fut-ce pour les réinterpréter dans l'horizon d'une sur-essence censée déjouer la langue traditionnelle de l'être. Pour notre part, nous nous attacherons plutôt à montrer que la phénoménologie peut effectivement traverser la déconstruction et supporter l'épreuve du post-modernisme sans en dénier les acquis critiques ni perdre sa propre efficacité, mais à condition de réfléchir « à fond » le sens de sa démarche et d'éclaircir ainsi la forme de son transcendantalisme.

Nous avons fait le choix, dans cette partie, de présenter de façon assez détaillée un certain nombre d'œuvres qui abordent la question que nous posons. Il nous semble en effet qu'éclaircir la question du phénoménologique exige aussi que l'on prenne compte des différents discours dans lesquels il est impliqué, et que l'on tente d'établir, sinon des terrains d'entente, du moins des terrains de discussion entre eux.

En évoquant autant Husserl, Heidegger et Patockà, que Marion et Henry, ou encore Deleuze, nous tentons de déterminer de quelle façon, à chaque fois, le phénomène est appréhendé, pour reconstituer à travers ces rencontres, confrontations, divergences, un espace philosophique à travers lequel nous tentons de rétablir l'unité de l'objet interrogé à même la pluralité des pensées qui l'interrogent. Si l'œuvre de Husserl demeure, dans cette partie, centrale, si la principale alternative à laquelle nous laissons place vient de

Heidegger, il nous semble pourtant utile de traiter un certain nombre de questions spécifiques à partir des élaborations qu'en ont proposé des penseurs contemporains.

De cette façon, nous pouvons à la fois situer notre perspective à partir de la leur – parfois négativement, et disposer d'un corpus théorique déjà élaboré à partir duquel un certain nombre de question peut plus facilement être mis en lumière. Précisons que, à part dans le cas de Husserl, dont nous proposons bien une lecture détaillée (et que nous retrouvons encore dans notre seconde partie), nous n'entendons pas expliquer et analyser les auteurs dont nous présentons les perspectives, mais nous laisser guider par eux et les accompagner dans un mouvement de pensée qui peut parfois dévier de leur perspective propre.

L'ensemble de ce parcours nous permettra à la fois de déterminer les dimensions qui nous paraissent devoir structurer le champ phénoménologique, et les concepts qui semblent nécessaire pour proposer une élaboration phénoménologique de ces dimensions.

## **§ 2. Introduction à la phénoménologie génétique de Marc Richir**

Appuyée sur Husserl, hantée par Heidegger, notre première partie nous amène cependant à croiser plusieurs auteurs dont nous tentons d'éclairer la démarche à la lumière de notre problématique, mais dont nous cherchons aussi à tirer leçon. Tout au long de ce parcours, les réflexions de Marc Richir nous seront d'un grand secours, tant pour soutenir notre démarche « intégrative » que pour redéfinir le sens des concepts fondamentaux de la phénoménologie et de ses opérations. Elles nous fourniront ainsi un cadre permettant d'en ré-élaborer les questions principales en développant une approche de nature plus architectonique. L'accent mis par Richir sur le sens, au-delà de la simple signification, offre un outil suffisamment souple pour tenir de concert une enquête génétique, qui explicite les processus schématiques, et régressive. La phénoménologie se déploie alors à travers un *zig-zag* entre constitué et constituant, par ajustements progressifs, sans jamais fermer sa systématique en supposant une dépendance hiérarchique stricte de l'un à l'autre.

Les raisons qui nous incitent à centrer notre seconde partie sur l'œuvre de Richir sont multiples. La première est peut-être le rôle qu'a joué cette œuvre dans la genèse de ce travail, la mise au point de sa problématique, l'élaboration de ses concepts directeurs.

Comme nous l'écrivions, notre intention, lorsque nous avons commencé à poser la question du phénoménologique à travers la double problématique du réel et du transcendantal, était essentiellement de tenter de bâtir un chemin alternatif à travers la déconstruction. Nous avons alors l'intuition qu'un certain nombre de questions soulevées par la philosophie française – et francophone – depuis les années 70 - 80 (autour du problème de la singularité par-delà l'ipséité, de l'événement et de l'événementialité, du sens et du réel) étaient parentes et pouvaient trouver une articulation au sein d'une matrice théorique unifiée.

En nous intéressant à la problématique transcendantale, nous espérions trouver les outils de ce recul ; en revenant à l'étude du corpus husserlien et des décisions ayant présidé à l'institution de la méthode phénoménologique, de trouver les outils permettant de donner un statut plus clair à ce que cette philosophie entend « toucher » en deçà des capacités expressives de son langage classique. Or, c'est précisément dans le travail de Richir que nous avons trouvé une aussi vaste élaboration, un éventail d'outils aussi divers, une puissance spéculative aussi profonde et efficace. Il nous a ainsi semblé indispensable de proposer – en la contextualisant, en l'articulant au champ problématique dont elle émerge et qu'elle entend reconfigurer, ou parfois dépasser – une présentation d'ensemble de ce travail, dans toute sa complexité historique et systématique.

Le gain d'intelligibilité procuré par un système global (ouvert, mais charpenté) nous paraît considérable, dans la mesure où il rassemble, et par là éclaire, l'ensemble des questions qui circonscrivent une « époque » ou une « configuration » de la pensée, les unit dans un champ problématique – celui de la phénoménalisation et de ses processus.

Notre seconde partie s'attachera alors plus précisément à la refonte génétique de la phénoménologie que propose Marc Richir et qu'il développe depuis plus de trente-cinq ans, dont nous analyserons les concepts et opérations essentielles en les mettant à chaque fois en balance avec ce qui les inspire (mais aussi ce avec quoi ils veulent rompre) chez Husserl. La phénoménologie richirienne entend en effet renouer à la base avec la pensée de dont elle cherche à ranimer l'esprit et la méthode, tout en revoyant ses présupposés. Richir considère en effet la phénoménologie husserlienne assujettie à un certain registre phénoménologique, au sein duquel les analyses qu'elle propose sont pertinentes, mais qui

ne recouvre pas la richesse de tout le champ phénoménologique et qu'il faut en réalité appréhender comme le résultat d'une genèse, à partir donc d'autres strates. Nous mettrons alors cette nouvelle phénoménologie à l'épreuve, en nous interrogeant sur l'interprétation qu'elle donne des phénomènes de « marges » (l'événement, la chair, l'altérité, etc.) rencontrés au sein de la première partie, et dont nous verrons qu'elle parvient à rendre une certaine justice à leur « structure phénoménologique propre » tout en leur conférant une intelligibilité au sein d'une systématité stricte et rigoureuse. Le statut de la « connaissance phénoménologique » sortira fortement modifié de ce parcours.

# **PARTIE I : RÉEL ET PHÉNOMÉNOLOGIE**

## PARTIE I :

# RÉEL ET PHÉNOMÉNOLOGIE

« *L'idée n'est pas le fondement du réel, c'est le contraire qui est vrai et ne pouvait cependant être affirmé que par une philosophie ayant les moyens de nous faire concevoir un réel capable d'être effectivement l'origine de nos idées, parce qu'il est le lieu où se réalise originellement la vérité (...).*<sup>23</sup> »

### § 1. *L'unité de la phénoménologie*

Le premier moment de notre travail entend tenter de poser un diagnostic global sur les différents développements et les différentes problématiques qui structurent actuellement le champ de la phénoménologie. Nous avons choisi pour cela comme axe la *question du réel* qui traverse les différentes élaborations, dépassements, refontes ou reformulations, que connaît la phénoménologie contemporaine. Notre choix est avant tout motivé par l'intuition que, sous couvert d'une terminologie variable et de références et de traditions diverses, voire, opposées, quelques nœuds problématiques, que nous tenterons d'identifier, structurent l'ensemble du champ en question.

Notre perspective<sup>24</sup> nous conduit à certains choix interprétatifs, que nous justifierons, et qui orientent notre compréhension d'ensemble du projet phénoménologique. A plusieurs reprises, nous partirons ainsi de problématiques d'inspirations *a priori* différentes et tenterons de montrer quel surcroît d'intelligibilité le regard transcendantal peut y faire naître. Ainsi, lorsque nous évoquerons la réforme husserlienne de la théorie de la signification après les *Recherches Logiques*, nous nous efforcerons de montrer que la question de la signification se pose pour Husserl sous un aspect *structurel*, qui se laisse lui-même, on le verra, « convertir » en aspect transcendantal lorsqu'on cherche à l'intégrer à l'ensemble des analyses husserliennes.

---

<sup>23</sup> Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, cf. chapitre II, *Le corps subjectif*, Presses Universitaires de France, 1965, p. 102.

<sup>24</sup> Inaugurée par Fink avec la *VI<sup>e</sup> Méditation Cartésienne*.



De la même façon, nous tenterons de démontrer, en analysant la démarche de philosophes comme Deleuze qui tentent de dépasser la phénoménologie, que la question de l'expérience laisse chaque fois insister dans leur démarche une dimension encore phénoménologique, à la façon de ce que nous qualifierons comme une *nécessité transcendantale* de la pensée.

## § 2. Une décomposition transcendantale de la question du réel

1) L'objectif des réflexions qui vont suivre est de nous demander si la phénoménologie est précisément capable de proposer une élaboration de la question du réel en échappant aux impasses que nous évoquions en introduction. De notre point de vue, *c'est moins en cherchant à exposer directement le surgissement du réel au sein de l'expérience qu'en réfléchissant sa propre méthodologie et le sens de ses propres concepts opératoires qu'elle peut espérer se mettre effectivement à son épreuve*. C'est pourquoi nous commencerons notre parcours en rappelant les enjeux qui ont accompagné la mise en place de cette méthode et les décisions qui ont conduit à choisir de faire porter l'enquête sur le terrain du phénomène. La constitution de la phénoménologie comme méthode par Husserl est en effet guidée par un point de vue structurel. Il s'agit en effet de se donner les moyens de considérer tout donné en tant qu'il est phénomène, c'est-à-dire de le constituer comme phénomène. De cette façon, le phénomène est lui-même une structure au sein de laquelle seulement le concept de réel semble pouvoir prendre son sens.

2) *Cette phénoménalité* ne peut cependant être pensée sans que la question du réel, à la fois comme sens de la concrétude qu'on ne cesse d'y rencontrer, et comme forme de la transcendance impliquée dans le mouvement de la phénoménalisation, y soit inscrite. Cette nécessité de réintroduire la question du réel au-delà de la réduction structurelle au phénomène semble alors en *menacer* la méthodologie même. Le réel y insiste en effet d'abord comme ce que la méthode ne peut pas appréhender. L'insistance du réel se manifeste en ce qu'il doit « précéder et surprendre le possible » de telle façon qu'une *expérience* du réel ne peut se faire, comme l'écrit László Tengelyi citant Hegel, que « derrière le dos de la conscience ». De cette façon, la question du réel semble le plus souvent venir *déjouer* tout transcendantalisme puisqu'elle désigne précisément l'insistance de ce qui se donne de façon inanticipable et gratuite. Pour autant, nous verrons que la

nécessité de poser une telle forme d'irréductibilité au transcendantal peut elle-même être considérée comme une nécessité transcendantale, et que même une phénoménologie de l'événement (ou plutôt, comme nous l'expliquerons, de l'événementialité) ne peut être définie rigoureusement que sur le fond d'un horizon transcendantal en clarifiant les concepts.

3) La réduction structurale au phénomène peut également être suspectée de perdre originellement la réalité du réel en se situant hors de la concrétude immédiatement donnée, qu'elle ne peut alors que reconstruire *a posteriori*, conceptuellement, alors qu'elle n'est précisément rien d'autre que le milieu au sein duquel l'expérience naît à elle-même. De cette façon, une phénoménologie concrète aurait comme tâche de saisir la profondeur du phénomène comme une dimension de l'épaisseur de l'être. Un tel dépassement s'avèrera tout aussi problématique ; en inscrivant le phénoménologique dans l'être, nous ne faisons jamais, nous le verrons, qu'y retrouver la problématique du phénoménologique privée de sa clarification méthodologique.

4) La question du réel en phénoménologie ne se pose finalement jamais qu'à partir d'une ambiguïté première qui ne peut jamais être levée, et dont il faut alors saisir la forme problématique. Comme on le verra, cette élaboration formelle – purement transcendantale – semble elle-même porter une dimension phénoménologique, puisque l'ambiguïté est toujours déjà celle de l'expérience elle-même, à la fois habitée d'une concrétude irréductible et incapable de saisir le sens de cette inscription. De la sorte, c'est moins le transcendantalisme husserlien lui-même que les concepts opératoires dont il dispose qui devront être revus. Nous tenterons alors, en examinant l'idée de phénoménologie constructive, ainsi que les possibilités que semble offrir l'anthropologie phénoménologique, de formuler quelques propositions en vue d'une refonte. Celle-ci passera également, on le verra, par un examen du langage phénoménologique et du sens proprement phénoménologique de l'acte d'expression du phénoménologue.

### § 3. *Une phénoménologie non nécessairement intentionnelle*

Précisons encore que l'intentionnalité ne sera pas l'outil que nous privilégierons dans notre démarche, même si nous tenterons de dégager les traits d'une phénoménologie transcendante non nécessairement intentionnelle. Ce choix ne sera pas sans poser de difficulté, car la méthode husserlienne semble intimement liée à cette thématique. Il apparaît à première vue que laisser de côté la question de l'intentionnalité revient à récuser tout de go l'ensemble de sa méthodologie phénoménologique. Nous tenterons toutefois de montrer que l'intentionnalité est enchevêtrée à un réseau de concepts et de méthodes qu'il est possible, en une certaine mesure, de développer pour eux-mêmes en les déconnectant d'elle. En d'autres termes, nous tenterons d'extraire la « structure transcendante » de l'intentionnalité afin de comprendre précisément son rôle, et de déterminer de quelle façon celui-ci peut être « préservé » ou « relevé » hors d'elle.

Nous raisonnons pour notre part en termes d'un champ phénoménologique dont il s'agit d'établir les structures transcendantales profondes en examinant les contraintes que la façon dont les choses se présentent « d'abord et le plus souvent » nous impose d'y introduire. Les formes de l'extériorité et de son surgissement, de l'intériorité et de son épaisseur, ne doivent pas être attribuées à des instances mais envisagées pour elles-mêmes, comme impliquées dans la forme transcendante du champ phénoménologique. L'intentionnalité joue déjà dans la pensée husserlienne un tel rôle transcendantal. Comme le décrit Levinas :

*« (...) la phénoménologie a inauguré une analyse de la conscience où le plus grand souci concerne la structure, la façon dont un mouvement de l'âme s'intègre dans un autre, la façon dont il repose et s'imbrique et se loge dans le tout du phénomène.<sup>25</sup> »*

L'intentionnalité est un canevas permettant d'envisager selon une matrice commune les structures de la phénoménalisation, cadre qu'il s'agit seulement d'élargir à partir du concept, plus souple, de champ phénoménologique, qui peut aussi rendre compte de formes phénoménologiques enfouies, qui demeurent à la limite<sup>26</sup> de la problématique

---

<sup>25</sup> Levinas, *En décrivant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « La ruine de la représentation », Paris : Éditions Jules Vrin, 1949, p. 177.

<sup>26</sup> Selon la typologie proposée par François-David Sebbah qui rassemble Henry, Derrida et Levinas comme philosophes s'efforçant de penser « à la limite ». Cf. *L'épreuve de la limite*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

définie par Husserl, mais n'en sont pas moins selon nous susceptibles d'être ré-inscrites dans un cadre systématique unifié. Le concept de « champ » phénoménologique, on le sait, est ancien en phénoménologie. Introduit par Sartre dans *La transcendance de l'ego*, développé par Merleau-Ponty ou Desanti, il a également inspiré Deleuze (qui le ré-interprète pour sa part comme un « champ transcendantal »). Il nous semble particulièrement fécond de l'appréhender à travers une analyse transcendantale permettant de déterminer ses « constituants transcendants ».

Le concept de champ phénoménologique, que nous utilisons dans notre première Section, permet également d'établir un lien plus clair avec la phénoménologie richirienne, que nous abordons en seconde partie, et dont l'approche est précisément celle-là. La méthode génétique transcendantale non-intentionnelle de Marc Richir s'avèrera en effet, nous le verrons, éminemment proche, dans sa « structure formelle », de la méthode husserlienne. Nous tenterons à ce sujet de montrer qu'elle emprunte, en dépit des apparences, bien davantage aux descriptions husserliennes qu'elle ne le fait à Heidegger ou à Merleau-Ponty. Si, en effet, ces derniers (comme aussi l'ont fait Levinas ou Derrida) élargissent le champ des problèmes auxquels la phénoménologie doit se confronter, c'est bien finalement à la question d'une réforme globale de la méthodologie phénoménologique, apte à y faire place à toutes les dimensions traversant le champ phénoménologique tout en préservant le mode de traitement que lui réservait Husserl, que nous conduit notre démarche.

L'objet de l'étude étant la phénoménalisation en tant que telle, nous n'hésiterons pas, en ce qui concerne Husserl, d'appuyer nos idées sur les nombreux ouvrages écrits ces dernières années et d'entrer en dialogue avec eux au cours de notre parcours. Comme il s'agit aussi de parvenir à saisir la logique interne d'un certain paysage thématique de la phénoménologie au XX<sup>e</sup> siècle, nous abordons pour ce faire un nombre conséquent d'auteurs et de doctrines : notre but n'est pas l'exhaustivité, et nous cherchons plutôt, en nous efforçant toutefois d'éviter de nous disperser, d'examiner ceux-ci comme autant de révélateurs de questions dont nous tenterons de montrer la logique transcendantale propre.

---

## CHAPITRE 1. L' « OBJET » DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

---

Dans un premier moment, nous entendons rappeler les étapes à l'issue desquelles la méthode phénoménologique se dégage ainsi que les raisons qui motivent alors à la caractériser de transcendantale. Il s'agit alors aussi de comprendre de quel transcendentalisme il s'agit, c'est-à-dire de se demander ce qu'il implique dans la détermination de l'*objet* de la phénoménologie et dans le style qu'il donne à celle-ci comme *méthode*.

Lorsqu'on étudie la genèse de la méthode phénoménologique, la détermination du concept de phénomène ne paraît pas fixée univoquement dans les analyses de Husserl. On peut même en venir à se demander si le phénomène est « nécessairement » le véritable objet thématique de ce que veut être la phénoménologie, ou s'il n'en est qu'un artefact *a priori* indéterminé. Si, dans la première édition des *Recherches Logiques*, Husserl écrit que « La phénoménologie est psychologie descriptive<sup>27</sup> », cette affirmation est corrigée en 1913 : « *La phénoménologie n'est justement pas psychologie descriptive.*<sup>28</sup> » L'éclaircissement du concept de phénomène et sa constitution comme unique terrain d'étude et d'analyse n'ont donc pas été immédiats. Cette détermination progressive s'effectue à travers la rencontre de difficultés qui obligent Husserl à reconnaître, entre la subjectivité et l'objectivité, la persistance d'une zone (ou d'un milieu) interstitiel, qui conditionne l'accès à l'objectivité sans s'assimiler à elle, qu'il faut tenter de caractériser *pour lui-même*.

Le parcours que nous ferons nous servira ici essentiellement à mieux cerner le concept de phénomène et sa détermination progressive. Nous nous référerons ainsi aux œuvres principales de Husserl à cette période, des *Recherches Logiques* aux *Idées*, en passant par les *Leçons* de 1908 sur la signification et nous appuierons largement sur les travaux récemment publiés. Notre objectif ici est d'examiner les conditions d'émergence de la double thématique de l'eidétique et de la structure de l'en-tant-que, capitales pour la

---

<sup>27</sup> *RL* p. 18, trad. Fr II, 1, p. 263.

<sup>28</sup> *RL* p. 18, tr. fr I, II, 1, p. 19.

détermination ultérieure du concept de phénomène, et, tout autant, pour la détermination de l'idée de phénoménologie.

## **A. Vers le phénomène : le sens et l'eidétique**

Le problème de la signification constitue selon nous une bonne entrée pour ces questions ; elle nous permet à la fois d'examiner les questions précises auxquelles Husserl a été confronté et qui l'ont poussé aux choix théoriques qui ont été les siens, et d'enraciner les concepts que nous utiliserons tout au long de notre travail de sens, et de concrétude, dans une problématique inaugurale précise et technique. Comme nous allons le voir, la question de la signification permet en effet d'introduire les deux thèmes capitaux que sont l'eidétique et le sens, la structuration du donné attestable à même sa donation qu'entend déchiffrer l'eidétique, et la structure de l'en-tant-que que le concept de sens entend décrire.

### **§ 1. La problématique inaugurale des *Recherches logiques***

#### *a. Le réalisme de l'objet*

Quelle que soit la position ontologique globale des *Recherches Logiques*<sup>29</sup>, celles-ci n'en sont pas moins traversées par un certain réalisme au moins méthodologique. La position husserlienne ne s'y détache que partiellement de l'aristotélisme de Brentano<sup>30</sup>. Les vécus de conscience y sont d'abord envisagés comme *conditions d'accès* aux objets et non encore eux-mêmes comme thèmes. Il s'agit d'examiner les *conditions de donation* des différents types d'objets pour comprendre comment ceux-ci peuvent soutenir effectivement une connaissance<sup>31</sup>. Selon Robert Brisart, on peut parler à ce titre d'un « (...) double déploiement d'une théorie complète de la science en direction de ses conditions objectives et de ses conditions subjectives ou noétiques (...) »<sup>32</sup>. Comme l'explique Robert Brisart, il

---

<sup>29</sup> Cf. Jocelyn Benoist, « Phénoménologie et ontologie dans les *Recherches Logiques* », in Jocelyn Benoist, / Jean-François Courtine (éds.) : *Husserl. La représentation vide. Suivi de: Les Recherches Logiques, une œuvre de percée*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003, p.111-124, ou encore Jean-François Lavigne, « La prétendue neutralité métaphysique des *Recherches Logiques* », *Ibid.*, p.183-201.

<sup>30</sup> Cf. par exemple : *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, édité et introduit par D. Thouard, Lille : Presses Universitaires du Septentrion.

<sup>31</sup> Cette distinction sera très clairement posée par Husserl plus tard. Cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, « L'idée d'ontologie formelle peut être séparée de l'idée de doctrine de la science ».

<sup>32</sup> « L'idéalisme dans la proto-phénoménologie », Marc Maesschalk, Robert Brisart (éds), *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim : Olms, 2007, p. 19.

s'agit d'une part de souligner, en parlant de conditions « noétiques<sup>33</sup> » qu'il est ici question de *conditions structurelles*, définies *a priori*, qui ne dépendent donc pas des conditions empiriques et contingentes des actes cognitifs réels mais les « structurent » et d'une certaine façon « s'inscrivent » aussi en eux.

Mais il s'agit surtout, d'autre part, d'explicitier le sens de cette « aprioricité », c'est-à-dire de comprendre la relation structurelle du vécu à l'objet, et tout autant ce en quoi l'explicitation de ce rapport est nécessaire. Il apparaît alors que le statut du vécu intentionnel est encore très imprécisément déterminé par Husserl dans les *Recherches Logiques* qui posent un problème plus qu'elles ne le résolvent. Dans la *RL I*, le rapport *même* de l'acte intentionnel à son objet n'est pas précisé. La question de l'inhérence de l'objet à l'acte, de la façon dont l'objet est effectivement donné dans et à travers l'acte, ne se pose pas, et l'objet demeure en quelque sorte « en dehors de la conscience », au point que pour certains lecteurs (comme Kevin Mulligan)

*« (...) les objets bénéficieraient d'une indépendance ontologique par rapport à la conscience et (...) n'étant pas constitués par elle (...) lui seraient comme tels immédiatement donnés sans que cette donation n'ait à être problématisée.<sup>34</sup> »*

Dans cette perspective, l'objet tombe radicalement « en dehors » de la conscience. Il y a bien en ce sens réaliste, dans la mesure où l'objet est radicalement transcendant à la conscience qui le vise, et où sa consistance propre est indépendante de l'acte noétique l'appréhendant. La seule question phénoménologiquement valable est alors celle des conditions d'accès à ces objets, et plus précisément, les conditions auxquelles ceux-ci peuvent « fonder » une connaissance. La conscience est ainsi assujettie à des nécessités différentes suivant qu'elle se projette sur un domaine d'objets mathématiques ou sur une multiplicité sensible<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Husserl, § 65 des *Prolégomènes*.

<sup>34</sup> « L'idéalisme dans la proto-phénoménologie », p. 19. Brisart s'oppose à cette lecture.

<sup>35</sup> A ce titre Husserl distingue en premier lieu les modalités de l'accès à l'objet matériel, et les modalités de l'accès à ce qui ressortit de la légalité de l'objet en général, à l'objectivité prise en son sens pur. Cette distinction recoupe, sans s'y égarer, la distinction des *actes* fondés ou fondateurs qui vaut, d'une part, de façon absolue (intuitions et imaginations ne sont *jamais* des actes fondés) et d'autre part de façon relative, puisque des objets idéaux peuvent devenir fondateurs lorsque la conscience extrait, à partir d'eux, d'autres objectivités idéales de degré supérieur.

### *b. La plasticité des structures intentionnelles*

Pour autant, les structures intentionnelles sont également envisagées pour elles-mêmes dans la mesure où la perspective des *Recherches Logiques* est celle d'une théorie de la connaissance, qu'elle n'est, autrement dit, pas statique. S'il y a différents « formats » de l'objet, et différents « formats » d'actes qui les visent, ceux-ci cependant communiquent. Dans les *Recherches Logiques*, il s'agit toujours aussi de saisir en quoi le logique peut *mettre en forme un discours* portant effectivement sur le monde. Les catégories objectives ne sont pas imposées sur le monde de manière gratuite bien qu'elles ne soient pas directement prélevées sur lui. La perception est passible de structuration, d'idéalisation. Je ne perçois pas seulement un *datum* sensible mais, par exemple une surface colorée, verte, de sorte qu'à travers le *datum*, j'ai accès à un « objet »<sup>36</sup>.

La phénoménologie naissante rencontre alors *l'énigme de la signification* comme énigme de la capacité de s'élever à la généralité<sup>37</sup>, de viser les objets à travers la généralité, ce qui implique de décrire les règles de la visée générale elle-même, qui Husserl le montre en détail dans la *RL IV*) ne sont pas les règles de l'objectivité. En distinguant les actes intuitifs des actes signifiants, Husserl se donne la possibilité, à la fois d'étudier pour eux-mêmes les lois des significations, tout en décrivant par ailleurs les modalités par lesquelles ce qu'elles visent accède ou non au statut d'objet, en fonction de leur remplissement par des actes intuitifs. La phénoménologie se développe alors pour comprendre *comment*, concrètement, l'intuition peut s'articuler à la signification et quelles sont les modalités de leur entrelacement. Les *Recherches Logiques* sont ainsi essentiellement consacrées à l'élucidation de la signification et à l'explicitation de ses contraintes structurelles en tant que *relation* à l'objet<sup>38</sup>. Il s'agit à la fois de comprendre que les vécus visant l'objet ont eux-

---

<sup>36</sup> D'après Jocelyn Benoist, « C'est le passage d'une modalité de l'intentionnalité à une autre qui libère la puissance de l'essence et fait du réel ce milieu structural pourvu d'une épaisseur morphologique intrinsèque dont la vérité réside dans l'écart bien plutôt que dans un remplissement vu comme simple présence de fait d'un contenu cognitif », « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », Jocelyn Benoist, Robert Brisart, Jacques English, *Liminaires phénoménologiques*, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1998, p. 239-240, *Ibid.*, p. 239-240.

<sup>37</sup> Mais pas seulement puisque, comme le rappelle très bien Robert Brisart et comme y insiste largement Husserl (*RL IV*), la signification peut viser aussi bien le général que le singulier.

<sup>38</sup> Il s'agit autrement dit du « mode de fonctionnement » de la signification comme champ spécifique et non encore de son inscription et sa genèse effective. La signification doit d'abord être élucidée en tant que telle, en ce qui la caractérise essentiellement comme telle.



mêmes une structure, et qu'ils mettent en jeu un *excès* sur tout contenu immédiatement donné<sup>39</sup>.

## § 2. *L'idéalité de la signification les germes de l'eidétique et les germes de la question du sens*

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

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

« (...) ce que la proposition énonciative *pi* est un nombre transcendant veut dire, ce que nous comprenons par là quand nous la lisons ou ce que nous visons quand nous l'énonçons n'est pas un aspect individuel, qui se contenterait de réapparaître à chaque fois, de notre vécu mental. Cet aspect est d'un cas à l'autre de toute façon individuellement différent, alors que le sens de la proposition énonciative doit être identique. Quand nous, ou n'importe quelle autre personne, répétons la même proposition avec la même intention, chacun a ses phénomènes, ses mots, ses moments de compréhension. Mais en regard de cette multiplicité illimitée de vécus individuels, ce qui est exprimé en eux est partout quelque chose d'identique, le même au sens le plus strict du mot<sup>40</sup>. »

---

<sup>39</sup> Comme Jocelyn Benoist le rappelle, « (...) aucune prestation mentale ne suffira jamais à combler le besoin du sens, en tant que celui-ci met en jeu un régime d'activité intentionnelle bien particulier, qui lui est spécifique, et qui entraîne toujours la conscience en débordement d'elle-même, en dépassement de tout contenu qu'elle serait sensé présenter comme sens correspondant à tel ou tel acte. L'acte, en tant qu'acte du signifier, ne peut lui-même être interprété comme sens : bien plutôt est-il le lieu où le sens advient et l'opération par laquelle celui-ci advient, sans qu'il soit rien non plus de créé par elle, comme pure ouverture à lui », *Liminaires phénoménologiques*, « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », p. 222.

<sup>40</sup> *RL I*, § 31, « Le caractère d'acte du signifier et la signification idéalement une », trad. Elie, Kelkel, Schérer, p. 99 dans l'édition allemande.

Nous disons la même chose chaque fois que nous disons que « pi est un nombre transcendant », car nous nous comprenons aussi lorsque nous le disons, et nous comprenons aussi chaque fois la même chose. Ainsi :

*« La signification se comporte ainsi par rapport à chacun des actes du signifier (la représentation logique par rapport aux actes de jugement, le raisonnement logique par rapport aux actes de raisonnement), en quelque sorte comme le rouge in specie par rapport aux bandes de papiers que j'ai devant les yeux et qui « ont » toutes le même rouge. Outre les autres moments qui la constituent (extension, forme, etc.), chaque bande a son rouge individuel, c'est-à-dire son cas singulier de cette espèce de couleur, tandis que celle-ci n'existe elle-même réellement ni dans cette bande, ni où que ce soit au monde ; ni surtout « dans notre pensée », en tant qu'elle aussi fait partie du domaine de l'être réel, de la sphère de la temporalité.<sup>41</sup>»*

Pour autant, la façon dont chacun des actes intentionnels exprimant cette même chose de la signification demeure mystérieuse. Husserl la lie à la façon dont chaque chose rouge que je vois est bien chaque fois rouge, sans que le rouge ne puisse être séparé de ses occurrences (ce que la tradition analytique pose comme le problème des particuliers abstraits). On remarquera en passant que l'analogie pose plus de problèmes qu'elle n'en résout : il y a aussi différentes nuances de rouges, et Husserl ne n'aborde pas la question de savoir s'il peut y avoir différentes nuances d'une même signification !

### *b. Signification et réflexivité*

Le statut de cette idéalité est difficile à saisir. Elle n'est pas incluse dans le vécu mais se laisse lire *a posteriori*, selon la légalité objective auquel l'acte donne accès, comme une sorte d'idéal normatif que le philosophe est obligé d'introduire dès lors qu'il veut *parler*, donc, caractériser, les vécus liés aux visées d'objet en question. Elle est selon Jocelyn Benoist<sup>42</sup> d'abord *opératoire* dans la mesure où l'on ne peut la saisir indépendamment de l'acte lui-même (la dimension du sens n'est pas, autrement dit, séparable de la dimension d'acte, lequel acte est toujours prestataire d'accès à un certain type d'objet, qu'il s'agisse d'un objet assujéti à une ontologie matérielle ou à l'objet en tant qu'objet en général). Si Husserl l'assimile dans un premier temps à une espèce, c'est à dire une forme d'objet général qu'il hésitera longtemps à considérer comme un objet à son tour, la seule idéalité est bien alors celle de la signification et non celle de l'acte en lequel elle n'est pas « gravée ». Elle caractérise un certain clivage, entre l'objet en tant que pôle identique vers

---

<sup>41</sup> *RL I*, § 31, traduction Elie, Kelkel, Schérer, p. 100-101 dans le texte allemand.

<sup>42</sup> *Liminaires phénoménologiques*, « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire ».

lequel se dirige la visée, et ce qui, par une réflexion interne, caractérise (en toute rigueur improprement) la façon dont la conscience se le donne<sup>43</sup>.

A l'inverse cependant, la question de l'accès cognitif à la généralité à travers la signification implique celle du retour réflexif, de la possibilité qu'a la conscience de thématiser pour elle-même la façon selon laquelle elle entend se donner l'objet qu'elle vise. *La signification ne peut être pensée comme aveugle* ; elle est principalement ouverte sur son élucidation auto-réflexive puisqu'elle introduit une médiation envers l'objet, et la possibilité de la viser comme telle (donc de la déterminer comme une essence) est constitutive de son être comme signification. Husserl rappelle lui-même au § 34 de la *RL I*, que des énoncés peuvent porter explicitement sur la « signification » d'une proposition et non seulement sur les objets visés à travers elle (pour Husserl, cette réflexivité est limitée à la capacité de viser « le fait « que S doit P » et non simplement P, en d'autres termes la signification de la proposition comme événement<sup>44</sup>. L'unité fait donc elle-même partie de la visée, qui est toujours visée de sa propre unité en même temps qu'elle est visée d'objet. La signification, de cette façon, pose d'emblée un double problème ; elle se vise elle-même tout en visant un au-delà d'elle-même, et semble pouvoir s'interpréter à la fois en termes d'essence et en termes de sens.

### § 3. *La question de l'eidétique*

La question de l'essence élargit et généralise le problème rencontré par Husserl dans la première *Recherche Logique*. Bien que la seconde Recherche Logique soit presque intégralement consacrée à ce problème, la pensée husserlienne de l'eidétique ne se met que

---

<sup>43</sup> En d'autres termes, *le vécu intentionnel n'est pas encore lui-même objet d'analyse*, et il est difficile à la lecture de la première version des *RL* (et contre les relectures rétrospectives de Husserl), d'y lire les prémisses d'une eidétique phénoménologique au sens que ce terme prendra plus tard. La phénoménologie des premières *Recherches Logiques* est encore explicitement définie comme *psychologie intentionnelle* ; les actes intentionnels n'y sont pas encore constitués comme des *phénomènes*, dotés d'une individualité suffisante pour qu'on puisse y isoler et extraire une essence stable. Il faut au contraire les considérer ici comme des « essences descriptives » qui ne caractérisent en fait que le *langage* qui permet de parler du vécu en tant que tel.

<sup>44</sup> « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », p. 254 : « Ce qui est remarquable, c'est que le langage puisse et doive (c'est son mode de fonctionnement normal) renvoyer non seulement à l'objet catégorialement formé mais à cette formation catégoriale elle-même », ou encore « (...) la réponse de Husserl est la suivante : la signification recouvre une certaine existence et ne devient objet pour nous que du fait même de la réflexivité de la pensée et donc en vertu du régime phénoménologique auquel peuvent être soumis les actes. Tant que nous vivons l'acte de signifier, ce qui est visé est toujours l'objet et non pas la signification moyennant laquelle nous le visons : seule la réflexion logique sur les actes du signifier élève la signification au rang d'objet général et procure l'unité idéale de la signification sur le mode de l'espèce », *Ibid.* même page.

lentement au point. Nous n'en exposerons ici que les très grandes lignes, afin d'arriver à une meilleure compréhension du problème auquel l'eidétique entend répondre.

#### *a. Essence et réflexivité*

La question de l'essence est centrale pour la détermination de la phénoménologie comme phénoménologie. L'idée d'eidétique implique en effet que l'élucidation des différents types d'objets concevables implique en premier lieu celle des contraintes structurelles déterminables à même leur façon d'apparaître. Le champ même de l'apparaître, articulant les dimensions subjectives et objectives de l'expérience, est lui-même expérimentable, et expérimentable en tant qu'il est structuré et descriptible comme tel. Comme le précise Husserl, « (...) la phénoménologie devra être établie comme une science de l'essence, une science *a priori* ou, comme nous le disions aussi, une science eidétique.<sup>45</sup> »

La question de l'eidétique pose en effet aussitôt celui de la méthodologie de son étude. Découvrir une articulation s'imposant au sein des choses mêmes implique en effet un type spécifique de réflexion ; celle, précisément, associant à l'articulation catégoriale du donné une articulation de sa donation permettant de saisir la façon dont la première se manifeste et s'impose. Comprendre ce qu'un premier regard découvre comme structure interstitielle implique le recul d'un second regard, réfléchissant cette fois, d'un autre type. *La phénoménologie de Husserl ne peut pas faire de son objet d'étude un objet comme un autre et ne fonctionne d'emblée qu'en quittant le terrain classique de l'objectivité (ce qui implique d'abord de la thématiser de façon globale) pour envisager la relation qui peut se nouer à elle comme originairement problématique<sup>46</sup>.*

#### *b. Le concept d'essence*

Le concept d'essence est d'abord introduit par Husserl de façon opératoire, comme contrepartie nécessaire à la description de concepts et structures décrites sur le versant signitif de l'analyse. Dans un article stimulant<sup>47</sup>, Rochus Sowa explique ainsi que ce que

---

<sup>45</sup> *Idées I*, p. 9.

<sup>46</sup> Selon Jocelyn Benoist, un des mérites de la sémantique intentionnelle née de la philosophie autrichienne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a nourrie la phénoménologie naissance est justement de suspendre le « préjugé en faveur de l'effectivité » pour raisonner de façon plus neutre en terme d'objectivité, c'est-à-dire de ce qui peut d'abord être signifié et ce qui, au sein de la signification, lui confère ou non le statut de l'objectivité, cf. « Variétés d'objectivisme sémantique », Jocelyn Benoist (éd), *Propositions et états de choses*. Paris : Éditions Jules Vrin, 2006.

<sup>47</sup> « Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl », *Methodos*, 9, 2009.

Husserl appelle les essences pures sont des contreparties non idéales (donc, phénoménologiques) de ce qu'il dégage comme les *concepts descriptifs purs*, c'est-à-dire les concepts décrivant une structure d'objet ou de donation d'objet qui s'avère indépendante de tout élément contextuel ou occasionnel. Notons que l'eidétique ne s'intéresse pas d'abord aux essences de plus bas niveau – que d'autres traditions désignent comme les particuliers sensibles (même si Husserl les utilise comme exemples, justement du fait de leur simplicité) – mais à celles qui correspondent aux espèces et aux genres suprêmes selon lesquels se donnent les objets. L'analyse eidétique a pour but de remonter de champs d'objets particuliers aux domaines généraux que sont par exemple l'objet matériel, l'être vivant ou l'être humain raisonnable, d'élucider la structure générale de la donation de l'être.

Pour Husserl, cependant, l'eidétique semble être, de façon très nette, chevillée à une ontologie. L'essence n'est pas seulement introduite comme ce qui permet de *décrire* les structures de la phénoménalité, mais comme une sorte de quasi-objet<sup>48</sup>. *L'essence est ce en quoi réside l'individualité d'un objet donné, et non seulement ce en quoi celle-ci estposable*. « L'être individuel sous toutes ses formes est, d'un mot très général, contingent. Tout ce qui est contingent implique précisément la possession d'une essence.<sup>49</sup> » Elle consiste dans « (...) son fonds permanent de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement (en tant « qu'il est tel qu'en lui-même il est »)<sup>50</sup> ». Il ne s'agit donc pas seulement, avec le concept d'essence, de dévoiler les propriétés *nécessaires* d'un type d'objet, mais bien d'en donner les propriétés *essentiels*, celles qui permettent de rendre compte de ce qu'il est, d'en exposer l'être-tel. Toute la question est bien sûr de savoir si de telles propriétés doivent être postulées comme préexistant absolument à l'analyse – et les essences comme des structures résolument fixes – ou si ces essences peuvent être considérées comme souples, mobiles ; de savoir, donc, si l'essence est un donné ontologique, ou si, de façon plus kantienne, l'essence est un produit de l'analyse philosophique, toujours amendable, bien que rendant compte d'une contrainte réelle.

---

<sup>48</sup> Il semblerait même que le phénomène n'est jamais que l'occasion de la découverte de l'essence, et que Husserl tend lui-même à opérer une forme de réification de cette essence qu'il introduit toutefois, dans l'horizon d'une recherche active.

<sup>49</sup> *Idées I*, p. 12.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 12, 13 (version originale), trad. par Claude Romano, *Au cœur de la raison*, p. 379.

Pour Rochus Sowa, la description eidétique n'est jamais faite une fois pour toute, mais, sur le modèle des sciences empiriques, l'objet d'un travail exposé à une double réfutabilité, à la fois phénoménologique et empirique, puisque les événements empiriques qui contredisent une analyse eidétique impliquent toujours aussi la mise en chantier de celle-ci. La phénoménologie doit être comprise comme science *au sens classique*, c'est-à-dire comme recherche cumulative (pourquoi pas mathématique-formelle) de la détermination progressive des lois exprimant le plus adéquatement la structure du champ phénoménologiques. Une telle interprétation, cependant, ne fait que déplacer un problème qui se pose de toute façon. En quoi une description en termes d'essence est-elle légitime si les essences dévoilées ne peuvent être considérées comme fixes ? Si l'essence n'appartient pas au champ phénoménologique, qu'est-ce qui en lui, motive et légitime qu'on puisse lui appliquer une description eidétique ? Comment appréhender la préstructuration du champ qui le rend passible de l'essence ?

*c. Décrire l'acte à même son effectuation : la rencontre de l'essence*

La conception husserlienne de l'eidétique est favorisée par la mise au point que celui-ci propose de la « réduction phénoménologique ». Dans les *Recherches Logiques* le champ de « l'apparaître » et celui de la « phénoménalité » ne sont en effet pas thématiques comme tels. Il n'y est pas encore question d'un « travail » à même le vécu, ni de prélever « sur le vif » la structure de l'acte à même son effectivité, d'une prise en compte de la dimension temporelle du vécu intentionnel. Comme le décrit Jean-François Lavigne dans un article très détaillé<sup>51</sup>, la « théorie de la réduction » que *Husserl* formule en novembre 1906, et qui intègre la différentiation temporelle à son exercice et cherche à accéder à l'essence des actes à même leur effectivité, permet de penser l'accès, en elle, à « un ensemble de vécus individuels et singuliers<sup>52</sup> ». Dès lors, il ne s'agit plus, comme *Husserl* le pensait encore dans les *Leçons sur la théorie de la connaissance* de 1902-1903, de se contenter de *suspendre* la croyance en l'effectivité du donné pour s'interroger dans un *second temps* sur les conditions structurelles qui permettent aux actes qui s'y rapportent d'être vrais ou faux. Il s'agit bel et bien de saisir cette structure comme quelque chose qui *n'est accessible qu'à partir de l'acte lui-même et de la description de ce qui s'y laisse*

---

<sup>51</sup> « L'origine et la formation de l'idéalisme husserlien. La question du tournant », Marc Maesschalk, Robert Brisart (éds), *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim : Olms, 2007.

<sup>52</sup> *Hua XXIV, Manuscrit BII 1/46* que commente Lavigne.

*eidétiquement saisir*. Il y a alors connexion intime entre l'*epochè* (qui est suspension de la thèse du monde, donc de toute position d'être) et la réduction (qui reconduit alors chaque sens d'être aux actes par lesquels il est donné), et le concept de vécu lui-même cède peu à peu la place à celui de phénomène, dans la mesure où,

*« L'intérêt transcendantal, l'intérêt de la phénoménologie transcendantale porte bien plutôt sur la conscience en tant que conscience d'objets, il ne porte que sur des phénomènes, phénomènes au double sens 1) Au sens de l'apparition, dans laquelle l'objectivité apparaît ; 2) d'autre part au sens de l'objectivité, considérée simplement, dans les limites où elle apparaît précisément dans l'apparition.<sup>53</sup> »*

L'essence peut ainsi être rencontrée comme telle, à même le vécu, indépendamment de la structure globale de l'apparaître. Elle peut directement être déterminée par le phénoménologue (dans l'exercice de ce que Husserl appellera plus tard la variation eidétique). Ce caractère indépendant, directement déterminable de l'essence, sera souvent contesté par les successeurs de Husserl. Nous verrons en seconde partie comment Marc Richir rend l'essence inséparable d'une structure globale d'essences impliquées dans la forme d'un monde. L'essence n'est d'une part jamais entièrement déterminable parce qu'elle tire sa détermination de la forme monde au sein de laquelle le regard du phénoménologue est pré-orienté, et n'est par ailleurs jamais qu'un simulacre d'essence dont on peut reconduire la genèse à un processus de phénoménalisation plus archaïque (Cf. pour cela notre Seconde Partie, en particulier le Chapitre 1, A, et le Chapitre 3, C).

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

Entre le contenu effectivement donné de l'expérience perceptive qui constitue la base de toute connaissance et la légalité formelle objective qui en constitue la forme et l'armature, se pose par ailleurs le problème de l'arrachement de la conscience à ses objets immédiats, c'est-à-dire le problème du sens. La problématique du sens, telle que nous la présentions en introduction générale, est déjà posée de façon implicite par la théorie husserlienne de la signification. Si la signification désigne l'identité idéale fixe à travers laquelle un objet est visé et qualifié, le sens caractérise en effet plus largement pour nous, nous l'avons dit plus haut « la transitivité de la donation au donné, et la transitivité du donné au donné ».

---

<sup>53</sup> *Hua XXIV*, p. 425, cité par Lavigne p. 95.

L'objet se rencontre « sur un certain mode », « d'une certaine façon », par l'intentionnalité et la façon dont l'objet est rencontré s'inscrit dans la forme de son apparaître. L'objectivité de l'objet est attestée par cela même qu'il est saisi « dans son comment », « dans le comment de sa donation »<sup>54</sup>. Comme le décrit Lazslo Tengelyi, l'objet se donne toujours pour Husserl selon la structure de l'en-tant-que, laquelle manifeste un excédant de la signification sur les données sensibles, ou, dit autrement, une structuration intrinsèque du donné qui s'impose à même sa donation : « (...) la structure de l'en-tant-que, caractéristique de la simple reconnaissance du papier, contient en elle-même la forme catégoriale de l'être qui est impliquée dans l'expression attributive « papier blanc » et qui figure explicitement dans l'expression prédicative « ce papier *est* blanc ».<sup>55</sup> » Les modalités proprement phénoménologiques selon lesquelles cette structure se déploie, sur le versant de l'acte comme sur celui du contenu que cet acte vise, doivent cependant être précisées.

#### *a. Les deux faces de la signification*

Saisir la donation de l'objet à même l'intentionnalité implique d'examiner avec plus de minutie la façon dont, précisément, le premier se profile à même la seconde. Cette voie est suivie dans les *leçons*<sup>56</sup> de 1908 par la mise en place d'un certain nombre de distinctions capitales pour la suite. La distinction du *phansique* et du *phénoménologique*, peut être considérée comme la première étape dans la mise en place de la thématique de la *corrélation noético-noématique*, essentielle à la fois pour la détermination husserlienne de l'idée de sens et pour celle du concept de phénomène. Husserl décrit ici *deux versants* de l'idéalité de la signification. Sur le versant du *phansique*, il s'agit, dans la ligne des *Recherches Logiques*, de comprendre le lien de l'idéalité au vécu intentionnel. Sur le versant du *phénoménologique*, la signification est appréhendée en tant qu'elle est à

---

<sup>54</sup> Selon Tengelyi, Husserl s'ouvrait par-là la possibilité d'élaborer une conception nouvelle du sens, mais « Au lieu d'adhérer, par voie de conséquence, à la position selon laquelle les formes catégoriales doivent être conçues comme des moments d'un surplus de signification, il a, en dernière instance, édifié sa théorie sur le principe plus conventionnel selon lequel les formes catégoriales doivent être conçues comme des « objets de degré plus élevé », *L'Histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 61. Tengelyi proposeproposera de son côté de distinguer l'excès de sens dans l'expérience sensible du surplus catégorial qu'on trouve dans l'expression linguistique de cette expérience. Cf. notre seconde partie.

<sup>55</sup> *L'Histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 58.

<sup>56</sup> *Sur la théorie de la signification*, tr. fr. J. English, Paris, Éditions Jules Vrin, 1995 (*Hua XXVI*).



proprement parler la donation de l'objet *d'une certaine manière*<sup>57</sup>, autrement dit, qu'elle est ce en quoi se constitue « l'objet dans le comment ».

Il en va ici de la nécessité de saisir la « structure de l'objectivité elle-même », de comprendre la visée signitive comme donation de l'objet en son objectivité, et la signification précisément comme la teneur formelle de celle-ci. Husserl cherche en d'autres termes à distinguer le *jugement d'identité* du *jugement d'existence* dans la mesure où « L'identité est exigée, postulée, et par là même formée (...) »<sup>58</sup>. L'objet ne peut être visé qu'en ce que son objectivité est visée en lui. L'identité n'est pas seulement l'horizon implicite d'une visée qui se maintient par fusionnement progressive de contenus ; elle est bien elle-même manifeste, elle est ce en quoi l'objet est visé. Husserl interprète cette « donation d'identité » comme un acte de *nominalisation* (*Nominalisierung*) plutôt que comme un acte d'idéalisation. Nous avons toujours, rappelle-t-il, la possibilité de faire de ce que nous disons de telle ou telle chose un « signifié propositionnel » que nous pouvons viser comme tel à son tour.

La distinction de l'état-de-choses, qui désigne le contenu effectivement visé dans l'acte signitif (A est plus grand que B), et de la situation de chose, c'est-à-dire la relation réciproque de A et de B que la proposition A est plus grand que B exprime, est caractéristique de ce changement d'orientation. Son *caractère est en effet essentiellement structural*. Elle distingue l'horizon objectif, ontologique, de la vérité de visée, qui ne peut être appréhendé que par une réflexion de second degré, et la façon dont la visée s'y élève, dont cette objectivité pénètre la visée. Il y a ici une duplication méthodologique forte entre la signification comme prisme implicite à travers lequel l'objet est saisi (l'objet dans le comment), et, dans la décomposition fonctionnelle de l'acte, la signification elle-même constituée réflexivement et distinguée de l'objet donné à travers elle (le vainqueur de Waterloo, Napoléon).

---

<sup>57</sup> « Ce qui ne cesse jamais bien plutôt de surprendre Husserl dans ces *Leçons de 1908*, c'est précisément que la « signification », qui résulte d'un « signifier » comme « acte subjectif », s'impose aussitôt comme transcendante, quoiqu'à la vérité elle n'existe pas, puisque son statut ne peut être que « phénoménologique » et non pas ontique », *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « Une des premières formulations de la théorie », Paris : Presses Universitaires de France, 2006, p. 147.

<sup>58</sup> « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », p. 250.

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

De la sorte, Husserl caractérise, comme intermédiaire entre la synthèse d'identité (purement perceptive)<sup>59</sup> et l'identification thématique, qui prend la forme du jugement « ceci est ceci », entre l'unité d'identification et le jugement identité, *la visée de l'identité elle-même comme forme de réflexivité interne à la visée*. Les conceptions exposées dans les *Leçons* de 1908 constituent de cette façon une des premières actualisations du concept de phénomène et de la méthode à laquelle il s'articule. Elles mettent d'autre part en exergue la dimension de facticité de la visée signifiante (qui est toujours visée à *un certain moment et d'une certaine personne*). Il y a de cette façon une forme de « réflexion du vécu dans l'objet ». G-F Duportail souligne bien cette dimension :

*« Il est clair, par exemple, que signifier « le vaincu de Waterloo » dépend du fait subjectif de viser Napoléon en tant que vaincu (à travers le concept de vaincu) et, plus précisément, en tant que vaincu de Waterloo. Ce n'est pas, à l'évidence, le même acte que de viser cette fois-ci Napoléon en tant que vainqueur (...), et qui plus est comme vainqueur à Austerlitz et non pas à Friedland.<sup>60</sup> »*

La signification est ainsi à la fois toujours enracinée dans l'occasion singulière qui la voit s'élever à son objet, et réflexivité interne comme visée d'une unité à travers cette circonstance. Cette structure biface porte en elle le germe de la forme plus générale de la corrélation noético-noématique ; elle invite en effet à considérer les modes du « devenir objet pour la conscience ». Par élargissement, elle permet de distinguer au sein de l'objet de perception un corrélat noématique, versant objectif du phénomène de l'objet perceptif, de cet objet lui-même.

Cette distinction met également en exergue, en filigrane, le caractère « dynamique » de la visée intentionnelle, c'est-à-dire le lien entre la temporalité de l'acte significatif et l'atemporalité du contenu de signification qui semble visé en lui. Du point de vue de l'acte lui-même, la signification peut sembler trouble, indéfinie. Au niveau dynamique, la visée de signification et son élaboration comme pôle invariant se font dans la durée et mobilisent reprises et ajustement. En quelque sorte, le visé n'a pas seulement à maintenir sa propre identité, mais à s'orienter vers *l'objectivité de l'objet* qu'elle signifie et dont elle doit être à

---

<sup>59</sup> « L'objet visé dans les divers actes du flux continu de perception ne cesse sans doute pas d'être le même, et ces actes viennent à coïncider en un seul acte ; mais ce qui a été perçu dans ce flux, ce qui devient objectif en lui, c'est exclusivement l'objet sensible, jamais son identité avec lui-même », *RL*, p. 183.

<sup>60</sup> *Phénoménologie de la communication*, Paris : Éllipse, 1999, p. 63.

la mesure<sup>61</sup>. L'unité et l'identité atemporelle de la signification semblent de cette façon partie-prenantes de la structure d'acte, inscrites dans son déploiement et visées en lui, mais précisément, *non données en tant que telles*. L'élaboration husserlienne de la question de la signification semble conduire à ce résultat surprenante que celle-ci n'est idéale, une et éternelle, qu'en ce que ces dimensions sont visées en elles et structurent une visée qui se déploie comme visée de cette idéalité. La temporalité du sens se faisant, l'indétermination sensible de la visée, paraissent compatibles avec l'idéalité de l'objet visé.

## **B. Le phénomène**

La double problématique de l'eidétique et du sens conduisent Husserl à interroger l'apparaître sur son lieu même, c'est-à-dire à considérer celui-ci comme articulation d'une apparition et d'un apparaissant qui apparaît en et par lui. Cette structure est précisément celle du phénomène dont la phénoménologie husserlienne fait son terrain premier. Nous entendons ici préciser ce concept, à partir de la réflexion husserlienne, et de certains de ses prolongements.

### **§ 1. Le phénomène comme totalité articulée**

Le phénomène n'est pas une partie d'un tout plus vaste, mais une certaine façon de considérer les vécus de conscience, quelle que soit leur nature, en lien ou on à la donation d'un contenu se manifestant à travers eux. En prenant le point de vue du phénomène, la phénoménologie rompt ainsi de facto avec la dimension empirique des contenus qu'elle envisage, le point de vue du phénomène n'étant pas autre que chose que la constitution du vécu comme phénomène par l'analyse.

*« Si l'on tient compte de ce que toutes les espèces de vécus (parmi lesquels également les vécus de l'intuition externe, dont les objets s'appellent alors, de leur côté, phénomènes extérieurs) peuvent aussi devenir les objets d'intuitions réflexives, internes, on appellera alors « phénomènes » tous les vécus dans l'unité des vécus d'un moi : la phénoménologie signifie, par suite, la théorie (Lehre) des vécus en général, y compris toutes les données, non seulement réelles, mais aussi intentionnelles que l'on peut déceler avec évidence dans les vécus. La phénoménologie pure est alors la théorie de l'essence (Wesenslehre) pure « phénomènes purs », ceux de la « conscience pure » d'un « moi pur », autrement dit, elle ne se place pas sur le terrain, donné par une aperception transcendantale, de la nature*

---

<sup>61</sup> En porte-à-faux, autrement dit, entre un « déjà-là » et un « à-venir ».

*physique et animale, donc psychophysique, elle n'effectue aucune espèce d'acte positionnel empirique ni se rapportant à des objets transcendants à la conscience.<sup>62</sup> »*

Reste à caractériser plus en détail la structure du phénomène.

#### *a. Le phénomène comme structure*

Comme le rappelle Claude Majolino, le terme de phénoménologie a d'abord été utilisé par Brentano qui lui a peu à peu préféré les termes de « psychologie descriptive » et « analyse élémentaire du donné<sup>63</sup> ». Brentano distingue on le sait la perception interne (des phénomènes psychologiques) et la perception externe, des objets physiques. Le phénomène est caractérisé comme ce qui non seulement paraît, mais est aussi en soi<sup>64</sup>, ce dont *l'apparaître est une marque de réalité*. De cette façon, Brentano considère comme phénomène le seul vécu, en tant qu'il est indubitable. Husserl évoque de son côté dès la *Philosophie de l'arithmétique* l'idée d'un retour aux phénomènes, et commence, à partir du second tome des *Recherches Logiques*, un usage systématique du terme phénoménologie. Celui-ci déborde le cadre du sensible et conteste l'élaboration brentanienne.

L'appendice de la *Recherche Logique VI*, consacrée au problème de la perception interne et externe, donne une série d'indications intéressantes sur les difficultés de définir le phénomène et sur les équivoques<sup>65</sup> du mot de phénomène qui permettent de qualifier de phénomènes *les objets et les qualités phénoménales*, mais aussi *les vécus constituant l'acte qui les fait apparaître*. Husserl distingue en effet les modalités de manifestation du phénomène de ce qui chaque fois apparaît en son sein. De cette façon, la distinction de l'évident et du non-évident n'est plus équivalente à celle de l'interne et de l'externe. Est évidente, écrit Husserl, *toute perception dont la saisie de l'objet visé n'est pas ou plus susceptible d'être révisée par d'autres perceptions*. La distinction de l'évident et du non-évident n'établit donc aucune différence entre les étants, mais

---

<sup>62</sup> *RL VI*, « Appendice » p. 283-284 (texte original, p. 235-236).

<sup>63</sup> Claude Majolino, « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive », dans Jocelyn Benoist et Vincent Gérard (éds), *Lectures de Husserl*, p. 14.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>65</sup> *RL VI*, Appendice, « Perception externe et perception interne, Phénomènes physiques et phénomènes psychiques, 5 », p. 281-282, « Le terme de phénomène se rapporte de préférence aux actes de représentation intuitive, donc d'une part aux actes de la perception, et d'autre part, aux actes de la présentification (*Vergegenwärtigung*) (...) ». On entend par phénomène 1) Le vécu concret de l'intuition, qui dans ce cas coïncide avec ce que Husserl a défini (*RL VI*, § 26, p.115) comme représentation représentative 2) A tort selon Husserl on appelle aussi phénomène les composantes réelles du phénomène au premier sens, celui de l'acte d'apparaître ou de l'acte d'intuition.

seulement entre les phénomènes<sup>66</sup>. La différence, explique Husserl, est *méthodologique* ; il s'agit de distinguer le vécu en tant qu'il est donateur, en tant qu'ingrédient d'un acte intentionnel, et le vécu en tant qu'*objet* d'une réflexion interne à un acte intentionnel. Le vécu est ainsi structurellement part d'un phénomène, quel que soit ce qui apparaît au sein de ce phénomène. Lorsque je porte mon attention sur mon propre vécu<sup>67</sup>, celui-ci est bien, d'un certain point de vue, à la fois donné et donateur, il est à la fois ce qui est perçu et ce qui perçoit. En ce sens, l'acte qui le vise constitue bien une perception *adéquate*. D'un autre côté cependant, le visant et le visé n'en diffèrent pas moins de par leur mode d'apparition ; je considère bien, en effet le vécu lui-même qui m'apparaît en tant qu'il est mon vécu, en tant que c'est précisément lui que je vise à travers mon acte<sup>68</sup>. Lorsque je vise mon vécu, il n'est précisément plus donné directement comme vécu, mais abstrait d'un contexte incluant les circonstances de sa manifestation. Je ne perçois pas, écrit Husserl le vécu de chagrin mais toujours déjà « le chagrin qui me ronge le cœur ». Selon Majolino « (...) l'objet visé n'apparaît justement que tel qu'il est configuré

---

<sup>66</sup> « Il est absolument certain que les couples de concepts de perception interne et de perception externe, de perception évidente et de perception non évidente, ne peuvent coïncider. Le premier couple est déterminé par les concepts du physique et du psychique, de quelque manière qu'on les distingue ; le second exprime l'(...)opposition entre perception (ou intuition au sens le plus étroit du mot) *adéquate* dont l'intention percevante est orientée exclusivement sur un contenu qui lui est réellement présent, et la perception *inadéquate*, simplement présomptive (*vermeintlich*), dont l'intention ne trouve pas son remplissement dans le contenu présent mais constitue bien plutôt à travers lui, en tant qu'elle ne cesse d'être unilatérale et présomptive (*präsumptiv*), un être transcendant donné « en personne ». Dans le premier cas, le *contenu* senti est en même temps *l'objet* de la perception. Le contenu ne signifie rien d'autre, il ne renvoie qu'à lui-même. Dans le second cas, le contenu et l'objet se séparent (...). C'est dans cette division que réside, du point de vue de la théorie de la connaissance, l'essence de la différence que l'on a cherchée entre la perception interne et la perception externe », *RL VI*, « Appendice », p. 287-288 (239). Certes, concède-t-il, si on entend par phénomènes psychiques les composantes réelles de notre conscience, les vécus eux-mêmes, et si on entend par perceptions internes des perceptions adéquates dont l'intention trouve un remplissement immanent dans les vécus correspondants, alors « l'extension de la *perception interne coïncide* sans doute avec celle de la perception *adéquate* ». Mais il faut bien noter qu'« (...) à la sphère des vécus en général appartient aussi l'ensemble des contenus sensoriels, les sensations » et que d'un autre côté les perceptions « non internes » ne coïncident pas avec les perceptions externes, mais avec « (...) l'extension beaucoup plus large des perceptions *transcendantes, inadéquates* », *Ibid.*, p. 289.

<sup>67</sup> « Si après coup nous portons notre attention sur ces contenus, et nul ne pourra nier ici (à savoir dans certaines limites) que nous n'en soyons capables si nous faisons abstraction de ce que nous avons à l'instant même et habituellement visé par leur entremise, et que nous les prenons simplement pour ce qu'ils sont, alors sans doute nous les percevons [Dann nehmen wir sie allerdings wahr] mais, dès lors, ce n'est pas par leur entremise que nous percevons l'objet extérieur. », *RL VI*, « Appendice », p. 285-286 (237-238).

<sup>68</sup> « (...) mais étant donné que, même les perceptions « adéquates » de ce genre, aperçoivent les vécus appréhendés comme étant ceux du moi-homme psychophysique les percevant (donc aussi comme appartenant au monde objectif donné), elles sont à cet égard entachées d'une inadéquation essentielle », *Ibid.*, p. 289 (242).

étouffé par ses moments vécus et ceux-ci n'apparaissent *prima facies* qu'à titre de moments au sein de l'expérience d'un complexe phénoménal.<sup>69</sup> »

De cette façon, il n'y a pas dans la description phénoménologique de différence essentielle entre un vécu et un objet (entre une perception immanente et transcendante) sinon que l'un est donné une fois pour toute tandis que l'autre demeure toujours correctible. Comme le rappelle Majolino, le phénoménologue perçoit de la même façon « le chagrin qui me ronge le cœur » et « le vent qui secoue les arbres ». De cette façon le vécu n'est pas le phénomène mais un moment abstrait (dépendant) du phénomène qui n'y est accessible qu'au prix d'une réflexion interne. Immanent n'a de sens que comme moment d'un acte concret. Pour Husserl :

« L'évidence de l'existence du phénomène psychique tout entier implique à coup sûr celle de chacune de ses parties ; mais la perception de la partie est une nouvelle perception avec une nouvelle évidence, qui n'est en aucun cas celle du phénomène tout entier.<sup>70</sup> »

La phénoménologie est bien d'une certaine façon création de son objet, même si cette institution a lieu sur la base d'une concrétude dont elle modifie la teneur en ouvrant sur elle une perspective d'un type nouveau.

#### *b. Le phénomène comme outil*

Le concept de phénomène n'est donc pas donné mais est en quelque sorte un outil heuristique. Il s'agit en effet de constituer le vécu comme phénomène ce qui ne peut passer que par un acte d'idéation. Les phénomènes sont de la sorte des « instances de configurations générales » (Majolino) régis par des lois de structuration. Il n'y a pas écrit alors Majolino de description sans idéation car il s'agit toujours en constituant le vécu comme phénomène, de saisir la configuration essentielle<sup>71</sup> que révèle son mode d'articulation à ce qui se manifeste à travers lui. Dans sa réécriture des *Recherches Logiques*, Husserl ajoute ainsi (RL 236, trad. fr. p. 284) que la description phénoménologique porte *moins sur les vécus dans leur réalité que sur leur teneur idéale, c'est-à-dire eidétique*. Dans le chapitre 1 des *Idéens* il rappelle encore que *les faits derniers de la phénoménologie ne sont pas des faits*. Le vécu est alors constitué comme phénomène à travers une « désindividualisation » ; en son caractère de phénomène, il perd les traits qui

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 286 (238) (c'est nous qui soulignons).

<sup>71</sup> Majolino, « Husserl, Brentano et la psychologie descriptive », p. 20.

le rendraient passibles d'un traitement formel<sup>72</sup>, devient irréductible à toute forme d'objectivation. Le phénomène, au sens phénoménologique, n'est constitué qu'*en retrait par rapport à tout discours positif possible*.

## § 2. *Le phénomène et ce qui se montre*

### a. *Être et phénomène*

Le caractère structurel du phénomène étant dégagé intéressons-nous maintenant à ce qui le lie à ce qui se révèle en lui, à la façon dont il peut (ou non) se subordonner lui-même à une ontologie à laquelle il ouvrirait l'accès. Quittant un moment Husserl nous aborderons cette question à travers la lecture du § 7 d'*Être et Temps*<sup>73</sup>. Heidegger y distingue en effet les significations canoniques du terme phénomène. 1) Le phénomène est le « *se-montrant-de-soi-même* », le manifeste, ce à travers quoi l'étant se manifeste comme ce qu'il est<sup>74</sup> 2) Il est aussi l'apparence<sup>75</sup> mais cette seconde acception n'exprime qu'une dimension privative de la première, car : « Ce n'est donc que dans la mesure où une chose quelconque prétend, selon son sens, se montrer, c'est-à-dire être phénomène, qu'elle *peut* se montrer *comme* quelque chose qu'elle *n'est pas*, qu'elle *peut* « avoir seulement l'air de...<sup>76</sup> » 3) Le phénomène est l'indice de quelque chose qui ne se montre pas, mais s'annonce à travers ce qui se montre. La maladie se manifeste à travers ses symptômes ; d'une part, c'est bien elle qui apparaît, mais d'autre part, son apparition n'est précisément rien d'autre que celle de ses symptômes. Dans ce cas, l'apparition est comprise comme apparition du non-manifeste. 4) Enfin, le phénomène peut être compris comme « simple apparition »<sup>77</sup>,

---

<sup>72</sup> Cette interprétation n'est pas partagée par tous les phénoménologues qui défendent la méthode transcendantale. Jacques English se fait par exemple l'avocat d'une reprise du projet axiomatique abandonné par Husserl après les *Recherches Logiques*. Cf. *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « La phénoménologie est-elle axiomatisable ? ».

<sup>73</sup> Qui a par ailleurs été commenté dans ce sens de façon plus approfondie par Alexander Schnell dans *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais : Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004 et *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2005.

<sup>74</sup> Autrement dit « (...) les « phénomènes » sont donc l'ensemble complet de ce qui se tient au jour ou de ce qui peut être amené à la lumière (...) », *Être et temps*, trad. Vezin, Paris : Gallimard, p. 55. Heidegger précise alors que : « l'étant peut maintenant se montrer de soi-même en autant de manières différentes qu'il y a de moyens d'accéder à lui », *Ibid.*, p. 55.

<sup>75</sup> « Il y a même la possibilité qu'un étant se montre comme ce que, de soi-même, il *n'est pas*. Se montrant ainsi, l'étant « a l'air de... ». A un tel se-montrer, nous donnons le nom de *sembler* », *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> « (...) ce qu'expriment *l'un* et *l'autre* n'a de prime abord rien à voir avec ce qu'on appelle « *Erscheinung* », ap-parition, ou même « *blosse Erscheinung* », pure ap-parition », *Ibid.*, p. 57.

comme le manifestant lui-même en tant que « seul indice de ce qui ne se manifeste pas<sup>78</sup> ». Dans ce cas, l'apparition ne donne accès à lui qu'en lui faisant du même coup écran, car l'apparition annonce quelque chose qui, en elle, « *se tient en retrait*<sup>79</sup> ».

Heidegger ne retient, pour légitimes, que le premier et le quatrième sens ; il s'agit pour lui (à rebours de Husserl) d'en opérer la « déformalisation », de saisir le lien qui lie originellement la phénoménalité du phénomène et ce qui se manifeste en lui. Le phénomène est compris en ce qu'il ouvre l'apparaître et l'apparaître à son tour est toujours un « manifester », ou encore un « rendre manifeste », dans la mesure où il est apparaître de ce qui « se montre ». Le retour aux choses mêmes, dont la phénoménologie se veut garante, ne peut selon Heidegger se contenter de décrire les phénomènes en tant que modes d'accès aux étants ; *il faut impérativement aussi comprendre la façon dont le sens d'être de l'étant se met en jeu à même sa monstration*, la façon (pour le dire en termes neutres) dont la réalité du réel s'atteste en lui. La structure du phénomène décrite par Husserl est, selon cette analyse, encore abstraite car elle ne suit pas le *fil conducteur* de l'être. Comme l'écrit Jean-Luc Marion, pour Heidegger, le phénomène tel que l'envisage Husserl, est un phénomène plat (il faut retrouver sa profondeur)<sup>80</sup>. Or c'est toujours déjà en et à partir de ce qui a sens d'être pour nous (qui se donne à nous comme ayant sens d'être) que nous sommes amenés à nous comprendre et à faire retour sur notre engagement dans les choses<sup>81</sup>. Ce serait comprendre la phénoménalité selon sa propre structure qu'interpréter le phénomène à l'horizon de l'être. Seul cet horizon rendrait compte de la possibilité pour le phénomène d'être phénomène. Pour comprendre le phénomène, il faut en effet comprendre jeu de l'apparaissant dans l'apparition et le caractère dynamique de ce jeu. Heidegger ne vise pas autre chose, en envisageant le phénomène à l'horizon de l'être, que de le faire voir comme tel en saisissant la dynamique de sa phénoménalité. Comme le note Jean-Luc Marion, « Ainsi la profondeur du

---

<sup>78</sup> Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini, Heidegger 1925-1930*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2006, p. 26.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>80</sup> Cf. *Réduction et donation*, « L'étant et le phénomène », Paris : Presses Universitaires de France, 1989.

<sup>81</sup> Le « cercle » n'est pas seulement un caractère de la démarche philosophique, mais de l'existence elle-même dans les modes selon lesquels elle est donnée à sa propre prise. L'existence se saisit en son exister, c'est-à-dire en sa mise en jeu. La question que nous sommes amenés à poser dans les paragraphes suivants est néanmoins la suivante ; cette mise en jeu est-elle nécessairement celle du « sens d'être » ?



phénomène relance-t-elle la phénoménologie comme savoir, non seulement des phénomènes, mais de leur phénoménalité.<sup>82</sup> »

*b. Le phénomène en tant que tel*

Le concept de phénomène peut cependant faire l'objet d'une autre réécriture qui accentue au contraire la dimension structurelle qu'y introduit Husserl. La question du « sens d'être », ou de la monstration de l'être ne fournit peut-être pas en effet la seule matrice interprétative des modes d'expositions au réel que manifestent (peuvent manifester) la phénoménalité. L'étude de Jean-Luc Marion à laquelle nous avons renvoyé insiste elle-même sur cet aspect : la reprise du phénomène à l'horizon de l'être ne constitue qu'une façon de tenter de saisir la phénoménalité elle-même, ce qui la rend « transcendantement » possible (Marion n'accepterait sans doute pas ce terme) en tant qu'elle est structure d'apparition. Constituer en domaine comme phénomène veut bien dire, pour Husserl, l'envisager dans la dynamique de son apparition, c'est-à-dire, en tant qu'il est préalablement « désindividualisé » et « désancré » de tout fondement ontologique<sup>83</sup> par l'opération de l'*epochè*, qu'il est *constitué comme désancré*. Si on radicalise la réflexion husserlienne le phénomène en tant que phénomène ne désigne rien d'autre que *la dimension dynamique et instable de l'apparaître dans le mouvement qui, en lui, profile l'apparaissant*.

Comment, demande-t-on simplement alors, concevoir le phénomène pour rendre compte de ce qu'il est précisément phénomène. Ce glissement a pour mérite essentiel de placer l'interrogation hors de l'ontologie, en la zone intermédiaire ou « interstitielle » où se joue la plasticité même des capacités de la conscience à se projeter vers le réel, en son caractère « protéiforme » comme l'analyse Jacques English<sup>84</sup> dans un article remarquable. En tant que telle cette dynamique est précisément dénuée de la stabilité d'un fondement<sup>85</sup>. De cette façon le concept de phénomène peut être amené au second degré ; il permet de prendre l'apparition comme objet de chercher à comprendre sa structure et ses conditions

---

<sup>82</sup> *Réduction et donation*, « L'étant et le phénomène », p. 99.

<sup>83</sup> Fink qualifie précisément le niveau phénoménologique de « méontique », c'est-à-dire aussi pré-ontologique. Cf. le Manuscrit OR 28/111A - 112B de Fink cité par G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, Würzburg : Königshausen und Neumann, 2003, p. 100.

<sup>84</sup> *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « Protée et les deux centaures ».

<sup>85</sup> Marc Richir, introduction » aux *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1993, ainsi que, d'Alexander Schnell, *La Genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*.

de possibilité c'est-à-dire de chercher à constituer le processus de phénoménalisation du phénomène elle-même comme phénomène. *Le sens de chose appartient-il originellement au phénomène ?* La question du lien entre le phénomène et ce dont il est le phénomène est de fait extraordinairement complexe puisqu'il n'y a plus dès lors de nécessité donnée *a priori* à ce qu'un type d'objet soit lié à un mode d'apparaître, sinon celle accessible de par les structures internes de la phénoménalité. Cet élargissement, on le voit, nous conduit potentiellement bien au-delà des analyses husserliennes qui privilégie la détermination d'invariants eidétiques. Quoiqu'il en soit cependant, l'analyse devra nécessairement reconduire, à un autre niveau, le partage du *sens* et de la *facticité*, saisir sous une forme ou sous une autre les contraintes qui s'imposent irrémédiablement au champ phénoménologique (et qui seules lui permettent de donner accès à une réalité) et la façon dont elles se laissent décrire (ou construire<sup>86</sup>).

### C. La phénoménologie transcendantale

*« L'intentionnalité n'est-elle pas le respect lui-même ? L'irréductibilité à jamais de l'autre au même, mais de l'autre apparaissant comme autre au même ?<sup>87</sup> »*

Le terrain du phénomène étant gagné, il reste à comprendre quel type d'approche permet d'en rendre au mieux l'intelligibilité propre. Dans l'optique qui est la nôtre, la démarche transcendantale<sup>88</sup> est le cadre le plus efficace pour élaborer cette question. Comme nous le précisons dans notre introduction générale, la méthode transcendantale ne doit pas être assimilée avec la recherche d'un fondement ontologique : elle cherche plutôt à

<sup>86</sup> Nous aborderons plus loin le concept de « construction phénoménologique » introduit par Heidegger et Fink et développé par Alexander Schnell dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2007.

<sup>87</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », Paris : Éditions du Seuil, 1967, p. 178.

<sup>88</sup> « Faute, donc, de se référer à l'ensemble systématique de toutes ces transformations modales en lesquelles consiste toute vie intentionnelle, et qui ne peuvent s'exercer que dans des conditions transcendantales, là où doivent venir se désentrecroiser ces deux axes d'orientation généalogique et téléologique, mais sans porter atteinte pour autant à l'unité même du développement où ils s'inscrivent, puisqu'ils ne font que démultiplier, par leurs écarts, les intervalles où doivent venir se disposer les trois modes canoniques distincts suivant lesquels l'intentionnalité doit nécessairement fonctionner, la phénoménologie ne pourrait plus avoir aucun centre qui lui soit véritablement propre ; et elle ne pourrait plus se penser que par opposition à ce qu'elle n'est pas et ne deviendra jamais, et qu'elle ne devrait donc jamais être tentée de devenir, c'est-à-dire une ontologie. Car, dès lors, elle renoncerait au principe sur lequel elle se fonde, c'est-à-dire à cette ouverture qui se creuse, dans toute vie intentionnelle naissante, et jusqu'à sa mort, entre ce qui ne relève alors que des seules « apparitions » qu'elle vit, et ce qui renvoie au contraire, sur un autre milieu, différent, à des « apparaissants » ; et elle ne pourrait donc que retomber très vite, dans ce qui n'a pu en fait commencer à prendre le sens d'un fondement ontologique et ontologique transcendant, pour l'intentionnalité phénoménique elle-même, que beaucoup plus tard », Jacques English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, p. 336.

comprendre le caractère pensable – intelligible – des descriptions proposées. Elle permet d'envisager une mise en ordre systématique des questions rencontrées par la phénoménologie, une articulation réciproque claire des différents niveaux de descriptions qu'elle met en œuvre. Il s'agira également pour nous d'examiner les *difficultés* présentées par le *type* d'approche transcendantale choisie par Husserl et de déterminer en quelle mesure elle permet de faire justice à la question du réel. Notons que nous ne prétendons pas ici donner le fin mot du transcendantalisme husserlien (Husserl en a lui-même proposé des interprétations qui peuvent paraître fluctuantes selon les textes auxquels on se réfère), mais proposer une interprétation restituant son intelligibilité au tournant transcendantal. Il s'agit seulement, en d'autres termes, de montrer la pertinence d'une approche transcendantale pour le type de problème que Husserl a été amené à rencontrer, et l'interprétation qui peut en être donnée.

### **§ 1. Le sens du tournant transcendantal**

#### *a. Se donner la connaissance comme phénomène*

Le passage d'une phénoménologie cantonnée sur son versant *noétique* à une phénoménologie arquée sur la corrélation noético-noématique a été souvent critiqué. Husserl semble en effet y poser une thèse forte sur l'être des objets mondains en général, dans la mesure où leurs modes d'être est corrélé de façon stricte à leur mode de donation, de telle façon que la logique des différentes classes noématiques est directement corrélée à la logique des noèses qui y donnent accès. Comme nous allons le voir, la corrélation noético-noématique accentue la *dépendance fonctionnelle* de l'objectif au « subjectif », mais aboutit du même coup à la requalification du *statut* de ce qui est caractérisé comme objectif et subjectif.

De notre point de vue, la philosophie transcendantale poursuit le travail d'une analyse structurale<sup>89</sup> en « déduisant » sa logique interne, en concrétisant son mode de fonctionnement en dévoilant la nécessité interne des structures (ou plutôt de la différenciation structurale), en « fluidifiant la relation réciproque de ses éléments et en explicitant le sens de cette relation ». La méthode transcendantale tente ainsi d'explicitier *le*

---

<sup>89</sup> Pour Jocelyn Benoist, « La lecture des *Recherches Logiques* (...) à notre sens sera avisée d'emprunter le langage de l'analyse structurale plutôt que celui de la phénoménologie transcendantale (...) », « L'identité d'un sens : Husserl, des espèces à la grammaire », p. 235. Nous tentons de montrer ici que, dans le sens où nous l'entendons, le transcendantalisme est un raffinement de l'analyse structurale.

*sens global* de la distinction des différents *niveaux structuraux*. Le sens du transcendantalisme est essentiellement, par conséquent, celui d'une *clarification* du sens même des analyses déjà esquissées au préalable : il s'agit, écrit Husserl<sup>90</sup>, de *porter la connaissance elle-même à la donation ou à l'expression absolue*.

L'élaboration phénoménologique du concept de vérité, caractérisé depuis les *Recherches Logiques*, à partir du remplissement d'une visée signitive par une visée intuitive, est de cette façon revue pour être déployée selon son essence même. Les ambiguïtés des *Recherches Logiques*, qui semblent assimiler effectivité, vérité, véricité d'une visée intentionnelle<sup>91</sup>, sont levées par leur reprise transcendantale qui les envisage cette fois explicitement dans leur rapport à la connaissance et vaut précisément comme clarification de ses opérations. La vérité est alors posée comme *intuition donatrice*. Plus précisément, la vérité est caractérisée par un double recouvrement ; il y a d'une part un recouvrement noétique qui donne lieu à un *vécu d'évidence* et d'autre part, un recouvrement noématique qui exhibe de son côté la « correspondance des contenus », c'est-à-dire la vérité en son sens objectif<sup>92</sup>. La phénoménologie doit être comprise comme déploiement de l'accès, ou mieux, du mode d'accès au réel, de la façon dont un le réel peut nous être donné. Elle ne vise pas, autrement dit, la connaissance elle-même mais la *connaissance de la connaissance*, ou encore, la *connaissance comme phénomène*<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> *Hua X*, texte n°51.

<sup>91</sup> Assimilations qui accréditent, pour Jean-François Lavigne, l'orientation originellement idéaliste de la phénoménologie de Husserl, indépendamment de la validité des outils qu'elle développe. Cf. « L'origine et la formation de l'idéalisme husserlien. La question du tournant », Marc Maesschalk, Robert Brisart, *Idéalisme et phénoménologie*, 2007. Nous considérerons également que la pertinence des analyses de Husserl n'est pas remise en cause par les auto-interprétations qu'il donne de son travail, mais contrairement à J-F Lavigne, il nous semblera utile de suivre Husserl en ce qui concerne les raisons philosophiques et systématiques profondes qui le conduisent à l'inflexion transcendantale de son travail, quitte à chercher ensuite sur le plan strictement spéculatif à distinguer, dans ses analyses, le nécessaire du contingent.

<sup>92</sup> *RL 6*, § 38-39. Vérité correspondance et évidence ne sont que deux faces d'une vérité qui s'exhibe dans son contenu objectif à même une expérience transcendantale de sa validité. Elle est le corrélat objectif de l'auto-donation de l'objet, tandis que l'évidence est le vécu spécifique de celle-ci. Cf. Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 107 sq., lui-même lecteur de Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, p. 92 sq.

<sup>93</sup> C'est pourquoi, écrit Alexander Schnell, « (...) on ne peut rendre compte de la connaissance, sans tomber dans le dogmatisme ou dans un empirisme tronqué, qu'en instituant un discours se situant à un *autre niveau* que celui qui caractérise le discours rationaliste, d'un côté, ou toute construction à partir de données sensibles (et peu importe, d'ailleurs, qu'elles soient atomiques, comme le pensaient les premiers empiristes, ou qu'elles relèvent de structures « *gestaltiques* », comme cela a été posé au début du vingtième siècle) de l'autre, qui ne font tous les deux que redoubler le réel (ou le réduire d'une manière dogmatique) sans expliquer en quoi cela en *justifie* et *légitime* une connaissance », *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 41-42.

b. *La corrélation comme élucidation d'une expérience transcendantale*

La *dépendance fonctionnelle* des manifestations du donné aux opérations de l'ego transcendantal ne fait que *répondre* à la nécessité de comprendre *en quoi un donné est effectivement un donné*, en quoi il peut effectivement être *compris* comme un donné, disons, en langage naïf, de quelle façon un donné peut « entrer dans la conscience ». Il s'agit bien, répétons-le, de comprendre en quoi la connaissance est la connaissance, et une telle explicitation ne peut se faire qu'au lieu auquel celle-ci s'atteste, auquel elle s'impose *comme connaissance pour un sujet*. Je ne peux pas connaître, selon Husserl, sans savoir que je connais. En effet « (...) le penser (...) ne peut, *par principe*, sauter par-dessus cette subjectivité (...).<sup>94</sup> » La thèse de la transcendance dans l'immanence n'est pas seulement une trace de brentanisme mais une nécessité structurelle : la phénoménologie ne peut méthodologiquement que partir du lieu auquel l'immanence s'ouvre sur une transcendance et se donner les moyens de comprendre comment et selon quelles règles, au sein même de l'immanence, se modifient les conditions d'ouverture à cette transcendance<sup>95</sup>.

Remarquons par là une *dimension supplémentaire* du transcendantalisme husserlien par rapport au transcendantalisme kantien. La phénoménologie ne peut se dire sans contradictions transcendantale qu'à la condition d'être capable de décrire l'inscription concrète du transcendantal à même la phénoménalité. Or, cela veut dire que la description des structures propres de la phénoménalité doit rendre compte des nécessités effectives qui les lient entre elles. La description de la forme selon laquelle la phénoménalité se montre explicite son eidétique : l'expérience doit être pensée comme une *expérience transcendantale* : ses lois se montrent aussi en elles et c'est parce qu'elles se montrent en elles qu'elles sont précisément ses lois. On fait donc plus que demander à ce que les structures constitutives de l'expérience se laissent lire en elles ; *on demande à comprendre comment, concrètement, elles opèrent*. L'idée de corrélation noético-noématique vise précisément à donner à ces descriptions un cadre intelligible, de comprendre les modes d'inscription/articulation des couches de sens les unes sur les autres et les unes par rapport aux autres. L'objet de nos analyses sera donc de montrer en quoi l'idéalisme husserlien n'est pas (malgré les apparences) un subjectivisme toujours menacé de solipsisme et quels

---

<sup>94</sup> *Hua VIII, Supplément XXX*, p. 482, cité par Schnell, *Ibid.*, p. 53 (c'est nous qui soulignons).

<sup>95</sup> Comme l'a écrit Alexander Schnell, « (...) ce qui est décisif (...) c'est que la transcendance du monde est le problème fondamental de la phénoménologie *dans la mesure, précisément, où celle-ci thématise la subjectivité transcendantale et vice versa.* », *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 49.

sont ses principaux concepts opératoires et *a priori*. Nous verrons alors que le réel ne peut effectivement se montrer (ou tout du moins être accessible, donc descriptible) que tel qu'il est visé (constitué), mais que cela ne fait pas pour autant de la constitution un pouvoir déterminant de la conscience.

## § 2. *Le sens de la constitution*

### *a. La constitution du sens*

Au § 55 des *Idéens*, Husserl distingue nettement l'*idéalisme* transcendantal de ce qu'il appelle l'*idéalisme subjectif*, représenté par exemple par la philosophie de Berkeley. L'*idéalisme* subjectif considère le monde comme une simple représentation du sujet. L'*idéalisme* transcendantal traduit d'abord, pour Husserl, le passage d'un préjugé proprement philosophique, qui tend à ériger le monde en absolu, à une conception plus proche de « la considération naturelle du monde<sup>96</sup> », qui ne considère d'abord le monde comme monde qu'en ce que celui-ci se donne avec son sens d'être tel à la conscience. L'*ego* transcendantal est précisément la forme transcendantale qui habite tout *ego*, la structure canonique de l'*egoïté*, ce que Husserl nommera aussi l'*eidos ego* même si cet *eidos ego* implique précisément aussi l'inscription de cette forme générique dans un *ego* concret.

Cet avertissement toutefois, semble arriver tard. Au § 33, Husserl explique que la réduction touche *toute position d'être* exceptée « (...) la région de la conscience pure, celle formée par l'ensemble des vécus intentionnels rapportés de façon immanente à leurs objets.<sup>97</sup> » autrement dit, que toute position d'être transcendantale n'est jamais que relativement à la sphère d'être absolue de l'*ego* constituant. A cette occasion, Husserl évoque une *distinction dans l'être*, entre le mode d'être de l'*ego* transcendantal, et celui de l'être transcendant, constitué, qu'une *distinction de l'être et de ses modes d'apparaître*. Cette terminologie peut conduire à assimiler l'*idéalisme* transcendantal, plus qu'à un idéalisme subjectif, à un idéalisme absolu : l'*ego* transcendantal doit être distingué de l'*ego* empirique, concret, mais constituerait précisément en tant qu'*ego* transcendantal, un fondement absolu pour toute position d'être. L'assimilation de toute position d'être à un

---

<sup>96</sup> *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, tr. fr. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 184.

<sup>97</sup> *Ibid.*

*sens* d'être peut renforcer l'idée que le réel, pour Husserl, n'est pas autre chose que son intelligibilité pour la conscience, que la réalité du réel se constitue au sein des opérations de cette conscience<sup>98</sup>.

Cette interprétation doit néanmoins être nuancée, dans la mesure, nous l'avons dit, où il s'agit pour Husserl d'expliquer la constitution du sens d'être, manifestant et configurant les modes selon lesquels la conscience vise le réel, et non d'assimiler le réel au sens selon lequel il se donne. Ce qui est constitué, c'est donc *le sens* en lequel le réel se donne à moi, et non le réel lui-même. Comment la question de la réalité du réel se manifeste-t-elle pour nous, comment structure-t-elle la façon dont nous visons ce réel ? Qu'est-ce qui, demande Husserl, détermine le versant objectif de ce que je vise et comment se présente son versant subjectif<sup>99</sup>? Cette dimension implique alors la constitution d'un ensemble de structures de catégorisation et de typification qu'on ne peut simplement projeter sur la sphère des objets, alors qu'elles constituent la forme même de leur objectivité<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Dans *Accéder au transcendantal*, Jean-François Lavigne distingue deux dimensions du questionnement transcendantal chez Husserl, et s'il reconnaît la légitimité du premier, il conteste en revanche celle du second. 1) La phénoménologie transcendantale est d'abord pour lui une phénoménologie *du transcendantal* orientée vers les conditions subjectives de possibilités de l'expérience. En ce sens, cette phénoménologie du transcendantal n'est pas toute la phénoménologie mais seulement une de ses parties. 2) Le tournant transcendantal prend cependant selon Lavigne une deuxième acception, ontologique celle-là. Husserl y tenterait une fondation phénoménologique de l'idéalisme transcendantal. En cette acception, le tournant transcendantal impliquerait une véritable thèse métaphysique en posant que l'étant n'a pas d'être propre en dehors de son objectivité. Nous contestons pour notre part cette interprétation ; sans nier la thèse ontologique implicitement posée par le tournant transcendantal de Husserl, nous ne la pourrions pas considérer comme essentielle à la phénoménologie transcendantale ; celle-ci relève bien plutôt pour nous de la nécessité de se donner *comme telle* et de constituer comme champ problématique l'articulation de l'objectivité et de la subjectivité au sein du phénomène. Si cette articulation est pensée de façon trop restreinte par Husserl, ce n'est pas en refusant le point de vue transcendantal mais en l'élargissant que cette restriction pourra être levée.

<sup>99</sup> « (...) ce n'est pas sous le même rapport, ni en vertu de la même composante intentionnelle du vécu, que « ce stylo-ci » m'apparaît avec évidence comme « étant-ce-stylo-qu'il-est », et qu'il m'apparaît par ailleurs comme *étant*. Sous le premier rapport, celui de son identité quidditative déterminée et de sa différence ontique, la même chose qui accède à l'évidence n'a que le sens d'une *relation d'identité*, et cette évidence manifeste seulement la réussite d'une opération d'*identification*. », Jean-François Lavigne, *Accéder au transcendantal*, p. 78-79.

<sup>100</sup> « (...) ... la matière est cette propriété résidant dans le contenu phénoménologique de l'acte, qui ne détermine pas seulement que l'acte appréhende l'objectivité, mais aussi *en tant que quoi (als was)* il l'appréhende, quels caractères, quels rapports, quelles formes catégoriales il lui attribue par lui-même. Il dépend de la matière de l'acte que l'objet soit pour l'acte tel objet et non tel autre, elle est dans une certaine mesure *le sens* de l'appréhension objective (ou plus brièvement le sens de l'appréhension) sens qui fonde la qualité », Husserl, *RL, II*, 5, § 20, p. 222 (cité et traduit par Delia Popa dans sa thèse, *L'imagination et la genèse du sens*, p. 216 (Université de Nice, octobre 2007). En d'autres termes, c'est la nécessité de reconnaître la spécificité de certains actes, qu'il faut qualifier d'aperceptifs, qui motive et la mise en place de la méthode phénoménologique, et son tournant transcendantal, même si ceux-ci peuvent dès lors conduire la phénoménologie hors de ce terrain d'exercice premier.

### *b. La constitution comme sens*

Lorsque Husserl écrit, au § 52 des *Idéens*, que la transcendance de la chose physique est la transcendance d'un être qui se constitue dans la conscience, cela ne veut donc rien dire que la conscience suscite l'objet, mais seulement qu'il *faut considérer sa transcendance comme un caractère intrinsèque de sa visée*, répercuté en son apparaître et structurant celui-ci, autrement dit, qu'il faut se demander ce qui fait que la chose physique se donne effectivement en tant que transcendante. La constitution en d'autres termes est également constitution du donné comme sens par les opérations de la phénoménologie<sup>101</sup>.

La question se pose alors bien sûr de savoir si cette transcendance peut être considérée comme un simple caractère noématique, un sens d'appréhension intentionnellement constitué<sup>102</sup>, ou si sa mise en jeu, à même le phénomène, n'implique pas plus de radicalité. Comme nous le verrons plus bas cependant, et comme la remarque de Derrida en témoigne déjà, penser la transcendance de manière plus radicale n'implique pas nécessairement de sortir du cadre transcendantal, puisque la problématique poursuivie (comment y a-t-il phénoménalisation de la transcendance de cette transcendance) demeure la même, et ne fait que décaler la question formellement posée à travers le concept de noème. Insistons bien sur le fait que le sujet transcendantal présupposé par l'analyse est d'abord un sujet formel, générique. Il y a phénoménalisation « pour quelqu'un », le phénomène n'est phénomène qu'en ce qu'une dimension subjective lui est corrélée, dimension permettant à son tour de poser le problème générique de l'objectivité, et donc de constituer la phénoménalité en tant que telle comme champ problématique. La phénoménologie ne peut se déployer qu'en distinguant d'abord les *dimensions transcendantales* d'une subjectivité et d'une objectivité en général (ou leurs avatars), et elle ne peut méthodologiquement se placer que sur le versant subjectif dès lors qu'elle

---

<sup>101</sup> Ce que Derrida note en rappelant qu'il est nécessaire pour la phénoménologie « (...) de commencer en droit par la possibilité en général d'un noème qui, rappelons ce point décisif, n'est pas un moment réel (reell) pour Husserl, n'a donc aucun rapport réel (hiérarchique ou autre) avec quoi que ce soit d'autre : quoi que ce soit d'autre ne pouvant être pensé que dans la noématicité », *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », p. 179. Ainsi, continue Derrida « (...) la phénoménologie est bien un théorétisme, mais dans la mesure où toute pensée, tout langage, en fait et en droit, ont partie liée avec le théorétisme. La phénoménologie mesure cette mesure. Je sais d'un savoir théorétique (en général) quel est le sens du non-théorétique (...) comme tel, et je le respecte comme tel, comme ce qu'il est, dans son sens. J'ai un regard pour reconnaître ce qui ne me regarde pas comme une chose, comme une façade, comme un théorème », *Ibid.*, p. 179-180.

<sup>102</sup> Ce que Jean-François Lavigne nie tout au long de son ouvrage en soulignant que toute expérience de l'être a la structure de la rencontre et que le connaître et sa phénoménalité présupposent toujours l'être comme ontologiquement antérieur, c'est-à-dire indépendant de toute connaissance.



entend mettre en question le sens de ce qui se donne à elle. Si le caractère excessivement formel de la subjectivité transcendantale et de ses corrélats objectifs chez Husserl peut être contesté, il faut aussi noter que le tournant transcendantal consiste d'abord dans *la mise en place de cette dimensionnalité* qu'il s'agit alors de penser comme telle, et non, croyant la récuser, de la reproduire en perdant l'intelligibilité même de la contrainte qu'elle exerce<sup>103</sup>.

De cette façon, le phénoménologue se donne l'intelligibilité de la donation du donné en le constituant comme le sens même de cette donation. En d'autres termes, la constitution est d'abord un outil et une méthode. Le phénoménologue prend acte de l'ambiguïté intrinsèque du donné (qui est toujours à la fois lui-même et plus que lui-même) en le saisissant à travers une idéalisation qui permet de l'appréhender en tant que *donné structuré*. Mais cette idéalisation n'est pas purement abstraite : la conversion phénoménologique du donné entend justement faire droit, dans la description qu'elle en fait, du caractère qu'il manifeste immédiatement. Comme Husserl le développe dans les *Méditations cartésiennes*, (§ 15), elle prend la forme d'une dé-couverte au sens d'une *Freilegung* (c'est-à-dire aussi une libération, un « faire apparaître ») des potentialités de l'*ego* transcendantal et des objets mondains comme corrélats de ses vécus et de leur système de potentialités. Dans le cas d'un objet perceptif, l'extériorité est ainsi *une forme constitutive de son mode de déploiement*. Il s'agit alors de la comprendre en son extériorité c'est-à-dire de penser le sens de cette extériorité : la corrélation permet au phénoménologue de constituer la manifestation de l'extériorité elle-même comme phénomène<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Comme le souligne Derrida, « On essaierait en vain pour le sevrer de l'extériorité et de l'intériorité, pour le sevrer du sevrage, d'oublier les mots « dedans », « dehors », « extérieur », « intérieur », etc., de les mettre hors jeu par décret ; on ne retrouverait pas un langage sans rupture d'espace, langage aérien ou aquatique où l'altérité serait d'ailleurs encore plus souvent perdue. Car les significations qui rayonnent à partir du Dedans-Dehors, de la Lumière-Nuit, etc., n'habitent pas seulement les mots proscrits, elles sont logées, en personne ou par procuration, au cœur de la conceptualité elle-même », *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », p. 166.

<sup>104</sup> Ajoutons que la description de la capacité de la conscience transcendantale à avoir accès, à objectiver la dimension modale de son engagement dans le monde et à en faire un objet de raisonnement est sans doute un des plus puissants outils développés par Husserl, en particulier au niveau épistémologique.

c. *Le noème, outil d'une description transcendantale*

Fink propose, pour répondre aux critiques de Husserl, deux conceptions du noème<sup>105</sup>. Le *noème psychologique* renvoie à un objet qui est indépendant de lui, se montre et se légitime en lui, tandis que le *noème transcendantal* est l'étant même. Cette conception permet selon lui de distinguer l'objet dans son *identité* et l'objet *restant lui-même dans une pluralité de sens*. Pour nous, c'est bien une question de regard, de conversion de regard, le noème est constitué par l'acte du phénoménologue, mais cette constitution est motivée par la structure de la donation phénoménale.

Le noème ne caractérise ainsi rien d'autre que l'intériorisation du caractère d'unité à la structure de la visée. *Il n'y a pas « un noème d'arbre » au sens d'un proto-objet intermédiaire entre la conscience et l'arbre*. La distinction du noème et de l'objet dont il est le noème a été souvent contestée, peut-être du fait de la façon dont Husserl lui-même a choisi de la présenter : en soulignant que le noème de l'arbre ne peut pas brûler, il traite en effet lui-même ce noème comme une sorte de *duplicata* de l'objet. En toute rigueur en effet, la question de cette distinction n'a pas de sens, puisqu'en considérant l'objet donné comme forme noématique on ne fait que le constituer dans sa phénoménalité. La forme noématique<sup>106</sup> est précisément ce en quoi l'arbre est phénoménalisé comme tel, comme réel, est saisi « comme un arbre », à travers une certaine logique de composition de ses parties dans leur rapport réciproque, une logique des horizons partiels de ces parties et des horizons du noème complet.

*En toute rigueur, il n'y a pas tant un noème d'arbre qu'une forme noématique de la perception de l'arbre constituée à travers l'articulation de noèmes partiels (qui permet à la perception de quitter le tout pour une de ses parties sans le séparer de la relation d'appartenance qui le lie à ce tout, etc.) selon laquelle la phénoménalité de l'arbre est saisie. La forme noématique permet de transposer la logique des contenus du fondement réel (par exemple d'une perception) en logique de sa visée ; elle est aussi une façon d'appréhender le poids de l'expérience antérieure qui s'y extériorise, de mettre en*

---

<sup>105</sup> *De la phénoménologie*, « La philosophie phénoménologique de Husserl face à la critique contemporaine », Éditions de Minuit, Paris, p. 150.

<sup>106</sup> Husserl ne parle d'ailleurs de noème au sens propre qu'à propos d'objets complexes ; on ne parlera, à propos de simples impressions structurées, que de proto-noèmes.

*corrélation l'unité d'un sens et la pluralité des modes d'apparaître<sup>107</sup>. De la même façon, la forme noématique n'est en aucune façon une forme signitive<sup>108</sup>, même si à un certain niveau de complexité, la forme noématique comporte aussi des horizons signitifs.*

### **§ 3. Le sens de la genèse**

#### *a. Des contraintes de la visée à la constitution de l'objectivité*

La constitution du donné comme phénomène permet d'avérer en lui une structure qui est partie prenante de sa manifestation. Cette structure n'est cependant pas suscitée *ex nihilo* par les opérations phénoménologiques, car elle est partie prenante de la manifestation elle-même. La dimension génétique que Husserl introduit au sein de la méthode phénoménologique permet de développer ce point : c'est la conscience elle-même, qui, lorsqu'elle pose un objet, est assujettie à une certaine façon de le poser à travers un enchaînement réglé d'actes.

La structure phénoménologique s'impose en quelque sorte à la conscience elle-même lorsqu'elle cherche à se donner un objet. Ramener l'enquête sur le versant de la corrélation, en supprimant momentanément toute implication dans le sens d'être transcendant, ce n'est donc pas nier que la conscience soit assujettie à un réel (plutôt que de dire : qu'un réel existe en face de la conscience), mais comme l'affirme Jacques English :

*« (...) nier seulement que ces déterminations, à elles seules, comme elles tendent désormais inévitablement à le faire croire, mais à tort, pourront suffire à rendre compte de tout ce qui s'était passé en fait de donation de sens au moment même où cette réalité transcendante avait tendu de plus en plus à s'imposer comme telle.<sup>109</sup> »*

La constitution de l'objet comme phénomène par le phénoménologue pose du même coup la question de la constitution de la phénoménalité même de l'objet. En effet la façon dont l'objet est visé est partie prenante de sa manifestation. Elle est elle-même d'une certaine façon phénoménalisée.

---

<sup>107</sup> Répétons que Jean-François Lavigne, en insistant sur la dimension de « rencontre » intrinsèque à la phénoménalisation du donné, ne remet pas en cause le transcendantalisme. Certes, l'extériorité de l'objet peut excéder la contextualité qui l'impose ; mais c'est encore une contrainte transcendante qui nous impose de penser cette forme plus radicale d'extériorité.

<sup>108</sup> Contrairement à la thèse de Dagfinn Føllesdal, *La Notion husserlienne de noème* », Les études philosophiques, janvier-mars, 1995, p. 173-187.

<sup>109</sup> *Sur l'intentionnalité et ses modes*, p. 66.

Pour Jacques English, la constitution du sens de l'objet n'est pas constitution de sa réalité mais phénoménalisation des contraintes de cette réalité. La conscience est selon lui contrainte par la résistance de ce qu'elle rencontre (par la façon dont ce qu'elle rencontre lui est nécessairement donnée à elle) de phénoménaliser cette structure de donation comme partie prenante de son sens. De cette façon, la donabilité de l'objet, qui définit un type de visées noétiques selon lesquelles seul il peut être donné, est phénoménalisée comme définissant son sens d'être. La possibilité, pour un objet, d'être donné d'une certaine façon, définit une classe qui structure alors son objectivité telle qu'elle est appréhendée.

Ainsi, toute catégorie d'objet implique une typique pré-tracée du point de vue subjectif (*Idéens I*, § 149) et l'objet définit à son tour une structure réglant l'égo transcendantal<sup>110</sup>. Mais cette structure réglée d'enchaînement d'actes qui s'impose à la conscience ne s'impose à elle qu'à travers la position singulière d'actes singuliers : l'identification des types d'objets est en effet bornée, comme le rappelle Pradelle, par des singularités eidétiques ou « différences spécifiques de plus bas degré »<sup>111</sup> ou des « substrats ultimes<sup>112</sup> ». *En quelque sorte, l'ego se transcendantalise lui-même en cherchant à se projeter sur la sphère des objets.* Le champ de conscience devient alors un *ego* transcendantal dans la structure duquel les lois eidétiques sont *a priori* inscrites, ce qu'on pourrait mathématiquement désigner comme le groupe formel auquel la structure de tous les groupes dérivés se laisse reconduire et légitimer<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> À ce sujet, cf. Dominique Pradelle, « La question des ontologies matérielles », dans J. Benoist et V. Gérard (éds), *Lectures de Husserl*.

<sup>111</sup> *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, tr. fr. D. Souche-Dagues, Paris : Presses Universitaires de France, 1970 § 84, b, p. 408, analogie (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, Hamburg, Glaassen & Goverts, 1954).

<sup>112</sup> *Idées I*, § 12, 46.

<sup>113</sup> Cette description en terme de « groupes » est fortement soulignée par Jacques English dans *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « La phénoménologie est-elle axiomatisable ? » L'*ego* transcendantal n'est pas d'abord le pôle de centration des vécus, mais le lieu où s'articulent et se différencient les différents types de visées possibles.

Ainsi, le sens noématique a deux versants.

1) D'une part, il définit une unité objective, détermine l'identité d'un objet, actualise, par un système d'horizons, l'expérience potentielle qui participe des différentes façons dont cet objet (ou un objet similaire) a pu être aperçu, en d'autres termes, il désigne le processus d'objectivation de l'expérience singulière.

2) D'autre part, il définit une eidétique, il exprime une légalité universelle des modes possibles de la visée, détermine, à partir des contraintes noétiques qui imposent des classes homogènes de modes de visées, des classes d'objets elles-mêmes stratifiées, définissant des ontologies matérielles<sup>114</sup>.

### *b. La genèse, entre unités perceptives et types idéaux*

L'intelligibilité de la « genèse » implique qu'on saisisse à la fois ce qui, dans un niveau inférieur, motive ou fournit une base pré-structurée à ce qui s'institue au niveau supérieur, et les points mêmes de basculement, l'institution d'une structure nouvelle est plus riche qui ne peut, pour Husserl, être comprise que comme un « acte » de la conscience, fut-ce sous la forme la plus basse de l'activité qu'est la simple constatation. S'il y a une tendance, au niveau des champs hylétiques, à constituer des unités, celles-ci n'ont pas encore pour autant un caractère d'objectivité à proprement parler : leur identité, ou néanmoins, leur unité, n'est pas inscrite en elle (l'extériorité y est d'une certaine façon un horizon externe et pas interne, ou dit autrement, il n'y a pas de lien entre le manque et le plein). La visée de l'identité de l'objet implique sa constitution comme schème, comme forme générale d'appréhension donnée comme telle au sein de la visée. Le développement intentionnel est ainsi amené à organiser le perçu en pôles et en scènes, organisation qui

---

<sup>114</sup> Robert Brisart, « Référence et traduisibilité chez Husserl. Approche phénoménologique de la commensurabilité du sens », R. Brisart et R. Célis (éds), *La voix des phénomènes*, Bruxelles : Publ. des Fac. univ. Saint-Louis, 1995. Brisart écrit « (...) si d'être intégralement rabaissée aux faits, l'objectivité est aussi muette que l'expérience sensorielle que nous en avons, alors elle ne saurait devenir parlante ou signifiante qu'à l'intérieur des différents systèmes sémantiques où toute production de sens bénéficie de l'autonomie que semble lui garantir le fait d'être inconditionnée par l'extériorité ». En d'autres termes, selon Robert Brisart, cette définition, que l'on veut neutre, de la rencontre du réel, revient à l'appauvrir à ce point qu'elle conduit presque mécaniquement à son estompement et au *relativisme*. Selon Jacques English, « (...) à mesure que l'intentionnalité s'était déplacée, pas davantage, en apprenant à substituer de plus en plus à la simple relation d'ouverture de ses vécus sur tous les êtres qui leur apparaissaient, mais auxquels ils ne savaient pas encore quels sens précis ils devaient leur donner, un système général de péréquation qui permettait de faire correspondre aussitôt à tout ce qui pouvait se présenter en face d'eux une classe invariante de validité ontique et ontologique (...) », « Pourquoi Husserl a-t-il eu tant de mal à faire admettre que son idéalisme transcendantal n'était pas un idéalisme subjectif ? », Marc Maessschalk, Robert Brisart, *Idéalisme et phénoménologie*, p. 65.

doit trouver sa légitimité dans la transcendance visée elle-même, « s'adapter » à son format<sup>115</sup>.

La constitution n'implique cependant pas seulement constitution de pôles identitaires de plus en plus riches et raffinés, mais constitution de strates objectives, élaborées les unes sur les autres, et qui sont inhérentes à la forme monde en général (espace, monde naturel, etc.). L'eidétique phénoménologique vise en effet, selon Fink, à dégager des *filis conducteurs transcendants* et non une simple typification d'objets. La conscience doit ainsi nécessairement constituer un certain nombre de couches pour les traverser, même si cette constitution peut être partielle et subir par après de nombreux ajustements, effets d'échos et de rétroactions, etc. La structure des couches inférieures pré-orienté par ailleurs la forme des couches supérieures qui ne peuvent s'élaborer qu'en respectant leur norme (la téléologie de la connaissance reproduit ainsi la téléologie de la perception, et le monde lui-même se caractérise par une structure d'horizons héritée de celle de l'objet perceptif<sup>116</sup>).

Or le passage de ces types singuliers aux grands types d'objets eidétiques (objet temporel, objet spatial, objet appartenant au monde naturel) pose finalement problème : comme le demande Dominique Pradelle<sup>117</sup>, comment saisir à proprement parler l'inscription phénoménologique de la nécessité qui guide une telle genèse ? Le recoupement analogique passif des singularités peut-il pré-constituer les généralités plus abstraites ? Y a-t-il cependant une nécessité transcendantale à une telle stratification ? La conscience rencontre-t-elle la résistance du monde selon l'ordre stratifié que nous pouvons en abstraire *a posteriori* ? Et surtout, une telle « eidétification » du monde est-elle

---

<sup>115</sup> Imaginons par exemple que je voie régulièrement un chat passer devant moi. Au fur et à mesure, ma façon de percevoir l'animal va se modifier. Si je n'ai jamais vu de chat en effet, ma perception n'est pas guidée, elle n'a aucun terrain familier, les centres de l'attention, les condensations par synthèses passives qui distribue les noyaux hylétiques, le cadrage ne se font pas de la même façon ; si je vois chaque jour un chat, une sorte d'*habitus*, de disposition sédimentée par rapport au chat, un certains nombres de circuits réactifs et attentionnels seront activés sans qu'on puisse parler de synthèse d'identification au sens fort, celle-ci n'ayant lieu, de manière multiple, qu'au niveau des *contentus presentants*, de l'aspect du chat et non de l'unité globale et de l'identité de la perception que j'en ai. De quelle façon cette même entrera elle-même dans la structure de ce que je perçois, de quelle façon ceci sera-t-il effectivement constitué comme un chat, de quelle façon un noème de l'objet chat servira-t-il désormais d'index à la perception de tous les objets semblables que je serais amené à rencontrer ? Cela se fera par fusions successives, par « affinité » (pour reprendre un terme kantien) du semblable au semblable : si je vois deux chats en même temps, il y aura ainsi une « attraction » des formes similaires, comme déjà au niveau plus rudimentaire entre les moments colorés ou formels similaires. De la sorte, le processus conduira petit à petit à la constitution d'un pôle objectif.

<sup>116</sup> Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde*, Dordrecht : Kluwer, 2000.

<sup>117</sup> *L'archéologie du monde*, p. 102.

nécessairement impliquée par l'idée de genèse transcendantale, où l'eidétique elle-même n'est-elle pas liée à un certain niveau d'élaboration du champ phénoménal, impropre à fournir un fil conducteur permettant de l'embrasser dans sa totalité ?

*c. Essences fixes ou essences vagues ? Le transcendantalisme comme relativisation de l'eidétique*

Remarquons qu'il y a, d'une certaine façon, selon la description que nous avons faite, constitution des essences par la conscience qui découvre les lignes de résistances du réel. La conscience imaginative effectue elle-même des variations à partir de ses proto-objets avant qu'une essence en soit effectivement extraite. En toute rigueur, les essences ne sont pas les essences des actes intentionnels – essences de noèses – mais les essences rencontrées, imposées par-là façon dont le réel peut ou non se présenter.

Le transcendantalisme husserlien ne semble donc pas lié à son eidétique, et n'en est encore moins le prolongement et la radicalisation. Le passage au transcendantal, en éclairant les *a priori* de la méthode husserlienne, permet au contraire d'en relativiser la nécessité. Si le monde actuellement donné s'organise bien selon une eidétique, celle-ci n'est en rien nécessaire ni originelle : elle est l'eidétique que la conscience dessine « sur la base » des lignes de forces et de résistance que le réel lui présente et selon laquelle elle se « transcendantalise elle-même » en intériorisant la réalité du réel comme contrainte ontologique. Le transcendantal va ainsi au-delà de l'eidétique, et aussi, en deçà. Un des enjeux de notre travail – que nous mènerons essentiellement, en seconde partie, en étudiant l'œuvre de Marc Richir – sera l'établissement des conditions de possibilité d'une phénoménologie transcendantale relativisant en elle-même la place de l'eidétique, circonscrivant les conditions architectoniques de sa pertinence, l'intégrant, en quelque sorte, en elle comme un de ses moments.

#### § 4. La scientificité de la phénoménologie

##### a. Une téléologie orientée vers l'objectivité

La phénoménologie transcendantale présente de la sorte une ambiguïté dont Husserl ne s'est jamais départi et qui oriente l'interprétation de l'ensemble des méthodes et des concepts qu'il développe pour elle. *Elle est d'une part essentiellement orientée vers l'élucidation de la connaissance et de son procès, mais entend d'autre part expliciter la structure d'ensemble du champ phénoménologique et le monde lui-même comme horizon ultime de tous les horizons.*

Husserl assimile ces deux objectifs en développant le thème d'une téléologie universelle de la raison qu'il assimile à un « fait métaphysique<sup>118</sup> » ; mais il confère par là une orientation bien définie à sa phénoménologie. Celle-ci est de fait essentiellement orientée vers l'activité et la présence : le *noyau attentionnel* de la conscience, vers lequel celle-ci est essentiellement tournée et sur lequel elle porte une visée cognitive forte, sert de norme pour décrire la donation des autres « couches constituées » qui héritent ainsi, mais de façon affaiblie ou dégradée, des structures intentionnelles de ce noyau. L'objet est la forme canonique de la donation intentionnelle, vers laquelle tous les moments sont orientés, et qu'elle permet même d'étendre davantage encore, la formation synthétique d'objectités de rang supérieur sur la base des objectités primaires, et la « cause finale » du développement intentionnel est la connaissance, l'élucidation cognitive complète des sens de l'être et des chemins possibles de la pensée parmi eux. Cette « normativité par le haut » grève l'analyse d'une présupposition très forte, d'une sorte de « préjugé en faveur de la positionnalité » qui conduit Husserl à rencontrer de nombreuses impasses lors qu'il s'agit de rendre compte de phénomènes plus « latents » (le basculement attentionnel vers un « objet » pourtant déjà présent, etc). Il se peut même que l'éveil complet de la visée cognitive ne soit pas la règle mais l'exception, et que le mode « normal » du rapport au réel soit bien plus flou et moins déterminant.

---

<sup>118</sup> Les *faits métaphysiques* sont, pour Husserl, les données dont la nécessité ne se laisse pas déduire par l'analyse eidétique, et qui, pourtant, s'imposent à elle.



### *b. La continuité du noétique et du noématique*

La vocation scientifique de la phénoménologie conduit Husserl à insister sur l'existence, au sens fort, d'un « groupe fermé » de lois au sein de la conscience. Selon Jacques English, seule l'idée de lois caractérisant l'intentionnalité elle-même justifie l'existence de la phénoménologie tout en exigeant du même coup son orientation transcendantale<sup>119</sup>. Pourtant, la question essentielle de la phénoménologie est plutôt selon nous de *savoir si les structures de la phénoménalité qu'elle déploie ont le statut de lois*, si la structure du champ phénoménologique a donc bien un caractère « prescriptif » pour les contenus accessibles à la conscience, en d'autres termes, de quelle façon sens et facticité s'articulent dans le développement du champ phénoménologique vers le réel. Les lois de la constitution s'explicitent-elles toutes à partir de la logique des modes de donation des phénomènes afférents, ou bien y a-t-il des « sauts » à proprement parler inintelligibles, des transitions de niveau qui ressemblent à des ruptures auxquelles aucune nécessité ne peut à proprement parler être trouvée ? *La logique de la phénoménalité peut-elle vraiment prendre la forme que Husserl lui confère, ou ne faut-il pas prendre acte de l'indépassable abîme qui sépare le phénomène de ce à quoi il donne accès*, et dès lors, mettre au point, pour en rendre compte, d'une méthode totalement différente<sup>120</sup> ? Dans ce deuxième cas, la phénoménologie doit assumer un poids de l'insensé, d'une facticité dont elle ne peut rendre compte mais à laquelle elle est malgré tout vouée, de tout ce qui, au niveau de l'exposition au « monde », de ce qui me pré-dispose aux objets, du sens lui-même, demeure et demeurera à jamais insaisissable et informulable ?

---

<sup>119</sup> « Sans la présupposition en effet de l'existence de tout un ensemble de relations invariantes ayant dû commander la fondation des différentes modalités en lesquelles l'intentionnalité, sur son versant subjectif, est décomposable, et qui n'ont pu intervenir qu'en se trouvant, certes, décalées les unes par rapport aux autres, mais en restant trop intimement unies sans cesse aussi pour que leur communauté d'appartenance à une seule et même organisation, la phénoménologie n'aurait jamais pu avoir de programme à remplir », Jacques English, « Pourquoi Husserl a-t-il eu tant de mal à faire admettre que son idéalisme transcendantal n'était pas un idéalisme subjectif ? », Marc Maessschalk, Robert Brisart (éds), *Idéalisme et phénoménologie*, p. 70-71.

<sup>120</sup> Ce que Derrida semble vouloir faire dans *De la grammatologie*, et que Marc Richir fait explicitement dans *Phénomènes, temps et êtres*, en prenant pour « situation originelle » une forme de quasi-indifférentiation originelle, différenciée par des proto-concrétudes qu'il nomme *Wesen* sauvages, qui constituent le champ archaïque de la genèse phénoménologique, mais précisément, un champ « disloqué », « anarchique ».

## *Synthèse*

Au terme de ce premier moment, trois résultats principaux se dégagent. Le concept de phénomène, tout d'abord, apparaît comme central et complexe. Le phénomène est une structure constituée par le phénoménologue pour rendre compte des modes de la donation du donné ; il se caractérise ainsi par une forme de dés-individuation intrinsèque, par son indépendance vis-à-vis de toute fondation ontologique, par son articulation propre qui diffère de celle de ce qui se donne à travers lui. La mise au point de cette structure spécifique du phénomène est motivée par la dimension originairement réflexive de la réflexion husserlienne dont l'objet ne peut jamais être considéré comme tel que dans un mouvement de retour du phénoménologue sur ce qu'il ne peut pas ne pas penser pour comprendre les structures essentielles de l'apparaître, mais ne se laisse pas saisir en elle. Ce mode de constitution de l'objet de la phénoménologie est ainsi originairement homogène à la démarche transcendantale qui constitue elle aussi son objet par un acte spécifique. Les motivations du tournant transcendantal de Husserl apparaissent ainsi plus évidentes, et le sens de ce tournant lui-même plus clair : le transcendantal n'est pas originairement lié à l'eidétique qui n'est que le point de rencontre de la pensée avec un problème qui motive en elle un changement de perspective. Ce transcendantal n'est par ailleurs pas abstrait, ni coupé du réel, puisque c'est à même sa parution qu'une forme énigmatique de résistance conduit à opérer le retour réflexif qui fait de celle-ci un objet proprement philosophique. Le transcendantal, en phénoménologie, a ainsi sa source dans l'épreuve du réel. Tentons à présent d'examiner plus en détail le défi que pose en retour cette épreuve à la phénoménologie, et l'éclairage qu'une approche transcendantale peut y apporter.

---

## CHAPITRE 2. LA RENCONTRE DU RÉEL

---

« (...) il n'y a rien de plus funeste pour toute théorie de la connaissance que de poser au commencement de sa procédure méthodique un concept trop étroit et trop restreint d'« expérience », de tenir pour équivalents le tout de l'expérience et une espèce particulière d'expérience (...) et ainsi de ne pas reconnaître comme « originairement donné » tout ce qui ne peut pas être réduit à cette sorte d'expérience<sup>121</sup> »

Les éclaircissements méthodologiques que nous avons faits nous permettent à présent de nous attaquer aux différentes façons dont la phénoménologie est amenée à rencontrer la question du réel. Si le terrain originel de la phénoménologie est, selon nous, celui du sens, parce qu'il est le « lieu » de la concrétude qu'elle cherche à saisir, le sens n'est précisément rien d'autre que ce en quoi le phénomène se dépasse, s'arrache de lui-même, s'ouvre à un réel qui l'outrepasse. Du traitement de la question chez Husserl, nous serons ainsi amenés à examiner la problématique heideggérienne, et la façon dont Heidegger amorce un recul hors de la sphère proprement phénoménologique, vers la mise en évidence d'une configuration plus profonde qui en déterminerait l'intelligibilité. Le concept heideggérien d'*Ereignis* apparaîtra, à l'issue de ce parcours, comme l'outil le plus efficace et le plus complexe pour rendre compte du nouage de l'extérieur et de l'intérieur, de la transcendance et de l'immanence dans phénoménalisation. Il s'agira alors de se demander si ce concept – qui entend justement se situer au-delà de la phénoménologie – est susceptible de connaître une réinterprétation à la fois phénoménologique et transcendantale.

### A. De la perception à la structure monde

Comme nous le rappelions en introduction, *il n'y a pas à proprement parler, de pensée du réel chez Husserl*, mais une pensée qui « cherche à se mettre à son épreuve » – donc aussi, une pensée qui se thématise et cherche à se saisir dans son rapport à lui.

---

<sup>121</sup> Max Scheler, *Von Evigen im Menschen*, in *Gesammelte Werke*, tome V, éd. Maria Scheler, Berne, Munich, Francke Verlag, 1954, 5e éd. 1968, p. 250, cité par Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 732.

Comment qualifier dès lors la question du réel dans sa philosophie ? S'agit-il de ce que Husserl lui-même désigne comme « réel »<sup>122</sup> (en opposition, dès lors avec intentionnel), de la *hylé* qui à la fois soutient et dérange l'autarcie de l'intentionnalité, de l'intuition catégoriale qui permet d'amener à validation un acte de visée signitive en mettant en correspondance d'essences avec lui un contenu remplissant doté d'une articulation propre capable de légitimer le sens visé ? S'agit-il, au contraire, d'enraciner le réel dans la thèse modale que pose l'intentionnalité à propos des contenus qui lui apparaissent, et de faire, alors, une distinction nette entre le « factuel » d'une part, et le réel d'autre part ?

Contrairement au français, l'allemand dispose de trois termes pour ce que nous désignons par réel (*wirklich*, *reell*, *real*), et ceux-ci sont tous les trois mobilisés par la pensée husserlienne. Plutôt que de systématiser ces différentes acceptions, celle-ci semble jouer des ressources de la langue pour attester de la plurivocité de la question du réel, qui n'est jamais posée comme telle.

### **§ 1. Existence et jugement**

Dans ce tout premier moment, nous faisons quelques rappels sur des questions d'interprétation de la problématique de l'existence dans la phénoménologie de Husserl. Ces rappels ont pour but de clarifier le cadre dans lequel nous situons nos développements ultérieurs.

#### *a. Matière et qualité d'acte*

Commençons par rappeler qu'il y a, pour Husserl, une différence entre la qualité objective de ce qui est intentionnellement donné, et la manière dont cela l'est<sup>123</sup>. En termes techniques, Husserl distingue *matière* et *qualité d'acte*.

1) D'un côté, la visée intentionnelle (s'il s'agit d'un acte objectivant) donne toujours accès à un « quoi », à un objet dont le sens d'être s'atteste à même la visée. S'il s'agit d'une

---

<sup>122</sup> Plus précisément, Husserl écrit : « On ne devra naturellement pas oublier que réellement (*wirklich*) n'a pas le même sens que *existant hors de la conscience* mais équivaut à *n'ayant pas seulement une existence présomptive*, RL VI, p. 293 (244).

<sup>123</sup> Introduite dans la RL V, cette distinction gagne en importance dans les *Idées I*.

perception, cet objet est donné à travers la saisie et l'animation de contenus à travers l'appréhension desquels un objet est constitué.

2) De l'autre, j'ai toujours accès à l'objet à travers un certain type d'acte, dans un certain rapport. Mon acte peut en effet être une simple perception, mais il peut aussi être un jugement (qui extrait et pose la connaissance qui reste latente dans mes relations naïves à l'objet), il peut être une appréciation esthétique, une prise de position morale sur l'objet, etc. L'objet m'est enfin toujours donné selon une modalité, qui ne le caractérise plus lui-même en propre, mais le rapport dans lequel je me tiens vis-à-vis de lui.

L'intentionnalité peut ainsi, selon Husserl, faire bien d'autres choses avec le réel que l'affirmer ou le nier : elle peut se placer hors de la considération de sa réalité, faire de sa relation à lui l'objet de son interrogation, etc<sup>124</sup>. La sphère du sens n'est pas une simple transitivité en laquelle un rapport au réel peut être ouvert. *Elle est toujours déjà ouverture d'une multitude de relations, lesquelles n'ont pas l'objectivation de ce qui serait hors et indépendamment d'elle pour seul telos*<sup>125</sup>.

#### *b. La problématique du jugement d'existence*

Intéressons-nous d'abord à la question du jugement d'existence<sup>126</sup> car si l'existence est elle-même, pour Husserl, une modalité de mon rapport à l'objet, elle est d'autre part l'horizon téléologique sur fond duquel mon rapport à lui se noue. Husserl se situe au carrefour de deux traditions dont il tente de concilier les apports. Il circule *entre les deux déterminations de la problématique kantienne du jugement d'existence*<sup>127</sup>. Chez Kant, on le

---

<sup>124</sup> Ici, cette distinction (qui revêt, à l'origine, un caractère brentanien) est d'autant plus délicate qu'elle se combine avec la distinction entre les modalités intentionnelles, perception, imagination, signification. Elle pose question sur ce qui fait précisément, le contenu identique d'un objet donné de façons différentes. La question des qualités d'actes est une distinction intra noématique qui recoupe en certaines de ses modalités la différenciation des types d'actes intentionnels. C'est toujours l'imagination qui semble vouloir faire tampon et lien entre ces séries.

<sup>125</sup> Cf. à ce sujet les remarques de Jocelyn Benoist en conclusion d'*Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

<sup>126</sup> Husserl ramasse à ce sujet sa pensée à ce sujet de façon très synthétique dans la *Méditation Cartésienne III*, en particulier § 26, 27, 28. Ainsi : « (...) nous ne pouvons être assurés de l'être réel (*des Wirklichseins*) que par synthèse de confirmation vérifiante, la seule qui nous présente la réalité vraie » (p. 105, trad. Levinas).

<sup>127</sup> La double problématique kantienne du jugement d'existence a été fortement soulignée par Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, « La thèse kantienne », § 8 « Analyse phénoménologique de l'éclaircissement kantien des concepts d'être et d'être-là », trad. Courtine, p. 64 et suivantes (orig, p. 57 et suivantes).

sait, l'existence n'est pas un « prédicat réel » de l'objet, mais une *catégorie de la modalité* qui concerne donc non l'objet lui-même, mais la pensée que nous en avons (à un second niveau, elle peut donc bien être un prédicat, dans la mesure où elle *caractérise* cette pensée). Pour autant, si l'existence ne détermine rien de réel dans l'objet, elle se mesure malgré tout à l'aune d'une extériorité, à savoir, *la présence effective de cet objet*. Comme l'écrivait Heidegger, l'existence est immédiatement donnée dans l'intuition sensible dans la mesure où elle se détermine comme position<sup>128</sup> (*Setzung*).

La double dimension, ontologique autant que catégoriale, du jugement d'existence, est aussi bien présente chez Husserl. Il peut être intéressant, pour apprécier le caractère nuancé – et pertinent – de son analyse, de mettre celle-ci en rapport avec les conceptions que Brentano et Frege développent à la même époque. Avec l'école de Brentano, partage Husserl l'idée que la donation d'existence, doit être caractérisée dans le jugement, *au sein même de l'activité de juger*. En résonance avec Frege, toutefois, il insiste également sur la nécessité qd' étudier le *contenu sémantique* du jugement et éclairer le *concept* d'existence lui-même. Rappelons brièvement les conceptions des deux écoles.

Pour Brentano, qui « corrige » ainsi la conception cartésienne, la perception n'a pas besoin d'un jugement qui donne assentiment à ce qu'elle propose car *elle est déjà par elle-même un jugement d'existence*. Le jugement d'existence est une forme spécifique, irréductible à la forme sujet/copule/prédicat ; il n'est rien d'autre qu'un assentiment donné à une thèse déjà présente dans la perception (tout jugement peut, de façon plus ou moins directe, se reformuler en un jugement d'existence sous la forme « il y a... »<sup>129</sup>).

Pour Frege, un concept est une fonction *insaturée* qui admet pour *arguments* des choses. L'objet, de son côté, se définit négativement, « tout ce qui n'est pas une fonction et dont l'expression ne contient aucune place vide ». Or, l'existence n'est pas la propriété d'un objet, mais d'un concept et elle désigne la modalité d'un rapport. Les propositions d'existence ne disent rien sur les individus réels : comme l'explique dans son débat avec Pünjer, lorsqu'on nie l'existence des centaures, *on nie qu'il n'y ait rien qui puisse être*

---

<sup>128</sup> *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, « La thèse kantienne », § 8 « Analyse phénoménologique de l'éclaircissement kantien des concepts d'être et d'être-là », trad. Courtine, p. 64 et suivantes (orig, p. 57 et suivantes).

<sup>129</sup> Bruno Leclercq, « Les présupposés d'existence de l'école de Brentano à l'école de Frege », *Philosophie* n° 97.

*appelé centaure et être expérimenté*. L'éclaircissement logique de la catégorie d'existence montre qu'elle ne peut, dans son usage, jamais porter que sur les concepts dont on se sert pour déterminer les choses – et *jamais, ultimement, sur l'objet d'expérience lui-même*<sup>130</sup>.

Comme nous allons le montrer, ces deux dimensions sont bien présentes dans la pensée husserlienne. Dans les *Recherches Logiques*, elles sont articulées au sens d'une *dynamis*, d'une co-appartenance du juger sémantique et de la position perceptive toujours elle-même activement travaillée par ses lacunes, appelant d'autres actes de jugement et d'autres actes de perception. Avec la mise en place de la problématique éidétique, la question de la normativité remplace, dans la problématique husserlienne, la question de la dynamique de connaissance.

*c. Dans les Recherches Logiques : une dialectique*

Cette tension est présente dans les *Recherches Logiques* mais elle est considérée comme étant partie prenante de la dynamique intentionnelle. Celle-ci est en effet partagée entre la nécessité d'une *attestation d'existence* au niveau de la perception sensible et la nécessité de relayer celle-ci par un jugement catégorial (Husserl distingue le « fait d'exister » de « l'existence comme concept »). Cette dialectique exige le maintien d'une distinction stricte entre perception et signification. Comme le rappelle fortement László Tengelyi, « Le sensible ne pourrait servir de base pour le catégorial s'il ne pouvait surgir indépendamment de lui<sup>131</sup> » *L'actualité du rapport à l'objet ne se laisse décrire que par sa donation phénoménale* : il y a de l'objet en tant qu'un objet nous est d'abord donné perceptivement, et l'existence ne se mesure qu'à l'aune de cette donation. La question de l'existence réelle, effective, est rejetée hors du champ phénoménologique comme métaphysique ; n'est abordée que la question de l'existence perceptive comme confirmation (ou motivation) d'une visée cognitive. Husserl fait de la sorte la distinction entre « être vraiment » et « être vrai ». L'objet est vrai dans l'exacte mesure où il rend la signification vraie, c'est-à-dire qu'il vérifie une visée : être devient être « tel que c'est dit ». Le concept

---

<sup>130</sup> Ali Benmakhlouf, *Frege, le nécessaire et le superflu*, Paris : Éditions Jules Vrin, p. 161 et suivantes, « Le jugement d'existence ».

<sup>131</sup> *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 60.

de vérité *s'affranchit du réel* pour être conçu comme une certaine forme de recouvrement de visées de différents types<sup>132</sup>.

Dans les *Recherches Logiques*, existence et effectivité sont en décalage l'un par rapport à l'autre, mais ce décalage n'en ouvre pas moins à une dynamique. On ne peut ni dire que la thématique de l'intuition catégoriale n'intervient qu'à permettre à une visée propositionnelle de trouver sa validation à même la perception<sup>133</sup>, ni parler d'*états-de-choses vécus mais non exprimés*. Le remplissement est l'acte d'une intention de connaissance qui cherche à se valider tout en étant par ailleurs « interpellée » par une structure qui se profile à même les choses. Le rapport que Husserl introduit entre existence perceptive et attestation de cette existence dans le jugement est saisi dans un mouvement liant l'un et l'autre : les choses sont, en quelque sorte, le lieu d'un « agôn » *du sentir et du juger*. La pensée et le langage qui l'exprime, bien qu'ils soient en apparence libres de leur objet, sont en vérité noués à leur support sensible<sup>134</sup>.

C'est, par ailleurs, précisément parce que le champ de la signification déborde celui de du perceptible qu'elle exprime que l'humanité est capable de mettre le monde immédiat à distance, de s'ouvrir de nouveaux accès à lui. Ce double décalage a le mérite essentiel de faire place à l'excès du réel sur le sens aussi bien qu'à celui du sens sur le réel, de mettre en exergue le nouage de ces deux excès. *L'objet de la perception ne pose la question du réel qu'en tant qu'il est engagé dans un horizon de sens (ici de signification), et le sens ne revient sur lui-même comme sens qu'en tant que ce qu'il questionne lui échappe toujours déjà en partie*. Cette structure, selon laquelle le « réel » nourrit le sens en l'appelant à l'intérieur de lui-même à se poursuivre, et selon laquelle, tout autant, le sens, en

---

<sup>132</sup> A ce sujet, cf. Pierre-Jean Renaudie, « L'être et le sens des états-de-choses dans les *Recherches Logiques* de Husserl », *Propositions et états de choses*. Cf. aussi Jocelyn Benoist, qui évoque le « rapport ontologique entre jugement et perception » dans « De la sémantique à l'ontologie », *Lectures de Husserl*, p. 139. Cf. aussi László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 55-64, « Le sens de l'expérience et son expression catégoriale », p. 139.

<sup>133</sup> Même s'il y a assurément un *primat épistémique* de la signification sur l'intuition qui vient la remplir (la confirmer ou l'infirmer), celui-ci n'invalide pas la pleine réalité des objets donnés par la perception qui sont eux-mêmes objets d'intentions et non de simples contenus inertes.

<sup>134</sup> Peut-être, toutefois, qu'en rigidifiant la pensée dans son en face d'avec le monde correctif, en minorant le rôle du langage, non seulement dans la communication, mais même dans la structuration de l'un comme de l'autre, Husserl s'oblige-t-il à combler un gouffre qu'il a ouvert lui-même. Les paradoxes de l'intuition catégoriale – mais, il est vrai, ce qui en fait le caractère proprement révolutionnaire – viennent de ce qu'elle articule l'un sur l'autre deux milieux radicalement hétérogènes, permettant aussi bien à la pensée d'aller chercher sa validation dans le sensible qu'au sensible de porter lui-même un sens susceptible d'être amené à la pensée.



poursuivant le réel, se détache toujours aussi de lui et l'excède, est très proche de celle pensée par Marc Richir à travers le concept de sens se faisant, que nous présenterons en détail en seconde partie.

*d. Dans la phénoménologie eidétique : une téléologie normée par une idéalité*

Notons que la problématique de la réduction modifie quelque peu cette position : dans les *Idéens*, c'est l'*eidos* de chaque vécu qui détermine idéalement les modes de plénitude selon lesquels on peut le rencontrer. L'existence ne vient plus de l'extérieur remplir l'intention de connaissance, mais est strictement anticipée par des lois eidétiques. L'expérience de la facticité, qui est toujours aussi expérience de quelque chose de contingent, est ouverte dans la stricte mesure où il appartient à l'essence d'un certain type de vécus d'ouvrir à des objectités de nature contingente<sup>135</sup>. Tout étant rencontré par l'intentionnalité apparaît selon ce que permet son type, et sur fond de la légalité eidétique à laquelle il ressortit<sup>136</sup>. De cela, il suit surtout que c'est désormais l'idéalité qui détermine pour *telos* de chaque saisie une plénitude normative, donc la façon dont le factuel peut, ou non, intervenir au sein de la connaissance.

Le chapitre 1 de la section IV des *Idéens* déploie les conséquences de cette conception<sup>137</sup>. Il propose une nouvelle distinction, au sein de « l'objet dans le comment », entre *l'objet noématique* comme mode d'apparition de l'objet, et « *l'objet dans le comment de ses déterminités* », structure qui implique la visée implicite des modes indéterminés de l'objet (non seulement comme horizons perceptifs, mais comme horizons structurels). La forme du noème complet oriente téléologiquement la saisie objective en inscrivant, au sein même de la visée, une seconde structure d'horizon, implicite, mais qui lui co-appartient. « L'objet-dans-le-comment de ses déterminités » ne désigne donc plus seulement son

---

<sup>135</sup> *Idées* I, § 150, p. 506. « Tous ces prétendus faits (*Faktizitäten*), par conséquent toutes les contingences prétendues de l'intuition spatiale, étrangères l'espace « vrai », « objectif », se révèlent être, jusque dans les plus humbles particularisations empiriques, des nécessités eidétiques. Il s'avère ainsi que tout ce qui a le caractère d'une chose spatiale ne peut être perçu non seulement des hommes, mais même de Dieu (...) qu'au moyen d'apparences où elle est donnée et doit être donnée sous une « perspective » variable selon les modes multiples, quoique déterminés, et présentée ainsi selon une « orientation » variable ».

<sup>136</sup> *Ibid.*, § 2, p. 21, (traduction Ricœur) : « Quel que soit le type auquel appartient l'intuition de l'individu, qu'elle soit adéquate ou non, elle peut se convertir en vision d'essence ; cette vision elle-même, adéquate ou inadéquate de façon correspondance, a le caractère d'un acte donateur ».

<sup>137</sup> Elisabeth Rigal, « Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnel (Husserl et Brentano) », *L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives*, (dir Janicaud).

élucidation perceptive sous toutes ses faces apparentes ou potentiellement apparentes, mais son élucidation en tant qu'il appartient à une *structure noématique globale*, articulée autour d'un noyau, et *qui demande à être intégralement déployée*. Je ne peux viser une branche d'arbre sans implicitement co-viser l'arbre dans son ensemble (que je ne peux lui-même viser qu'en tant que *chose spatiale* insérée dans un *ordre causal*) et conduire ma visée selon cette forme globale.

Un tel postulat théorique leste la description d'un *a priori* lourd : la totalité visée n'a perceptivement pas de sens, elle n'est qu'un idéal scientifique potentiellement pré-posé en elle et obtenu réflexivement, dont le sens est précisément d'*assujettir l'intentionnalité* à une « infinité actuelle potentielle ». Il n'est pas, selon nous, intrinsèquement lié au tournant transcendantal, mais bien au « tournant éidétique » qui le précède. La question d'une réinterprétation de la *dynamis* décrite dans les *Recherches Logiques* se pose.

## **§ 2. Les structures de l'extériorité dans la phénoménologie transcendantale de Husserl**

### *a. Horizontalité et affectivité chez Husserl*

La question de l'inscription dans le réel et de la rencontre de réel ne peut, dans l'économie de la pensée husserlienne, être envisagée indépendamment de celle de ce que Husserl caractérise comme la structure d'horizon. L'horizon est précisément ce par quoi le rencontré conditionne le rencontrant, laisse en lui une empreinte qui le lie à ses formes et structures : il rend compte de la façon dont l'expérience intériorise sa propre histoire, garantit ou infirme l'effectivité de l'objet selon que celui-ci s'insère ou non dans un tissu concordant d'horizons.

Mais l'horizon est aussi le point sur lequel le transcendantalisme husserlien est le plus facilement contesté : la structure d'horizon semble en effet conditionner la manifestation de ce qui paraît à sa possibilité de s'insérer dans un réseau d'anticipations tracées. Selon Jean-François Lavigne, elle secondarise l'effectivité du donné ; la teneur de réalité effective du donné, d'apérité, ne se phénoménaliserait en effet chez Husserl que comme entour, débord, horizon des visées intentionnelles et ne serait saisie dans son indépendance et son effectivité propre que dans un acte intentionnel convertissant

l'indéterminité en excès positif<sup>138</sup>. Lavigne oppose ainsi l'horizontalité, structure canonique de l'idéalisme transcendantal, à l'affectivité qui imposerait de son côté immédiatement ce qu'elle révèle comme transcendance absolue.

Nous allons cependant voir qu'un tel diagnostic peut être contesté. La problématisation de l'affectivité comme *dimension affective*, à son tour, peut tout aussi bien s'élaborer dans une perspective transcendantale et y gagner une intelligibilité supplémentaire.

#### *b. L'horizon entre possession et appartenance*

Disons d'abord quelques mots sur la structure d'horizon.

Rappelons que l'*intentionnalité d'horizon* n'est pour Husserl que le versant cognitif d'une structure d'appartenance au monde. L'horizon n'est pas seulement ce par quoi la conscience prend possession de son objet, mais aussi ce par quoi elle est assujettie à sa réceptivité<sup>139</sup>. L'objet qui se donne à elle, de façon disponible, sous un horizon se donne justement comme « plus riche » que ce qui en paraît, comme animé par un « plus à connaître<sup>140</sup> ». *L'horizon externe* enveloppe les virtualités absentes de l'objet ; *l'horizon interne* infinitise la saisie intentionnelle d'objet, parce que ce qui n'en paraît pas y est toujours déjà profilé, anticipé. En tant que porteur de déterminations, l'objet apparaît comme susceptible de variations, comme pouvant être autre qu'il n'est, dans une relative indétermination qui n'est pas épuisée dans une saisie actuelle. L'horizon inscrit dans la saisie d'objet son appartenance au monde en général : la mémoire structurelle de ses apparitions passées (ou des apparitions passées d'un type d'objet similaire), mais aussi celle des *occurrences* de ses apparitions, et des caractères fortuits qui ont pu

---

<sup>138</sup> Cf. *Accéder au transcendantal*, Paris, Vrin, 2009, p. 43. L'ouvrage de Lavigne commentant les *Idées I*, ce n'est pas encore du concept d'horizon – dont le développement par Husserl a été plus tardif – qu'il traite mais de la question du cours de l'expérience et de sa concordance.

<sup>139</sup> Comme le notait finement Derrida, « L'horizon ne peut être lui-même objet, car il est la ressource inobjectivable de tout objet en général. (...) L'importance du concept d'horizon, c'est précisément de ne pouvoir faire l'objet d'aucune constitution et d'ouvrir à l'infini le travail de l'objectivation », *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », p. 177.

<sup>140</sup> On verra que c'est finalement là que le problème se pose : 1) pourquoi « à connaître » ?, 2) cette propension à épuiser « à l'infini » la donation de l'objet est-elle un caractère originaire du champ phénoménologique ?

accompagner cette expérience. De la sorte, il *mondanise l'expérience de l'objet*, la met à l'épreuve des nouvelles motivations, contextes, dans lesquels il se présente encore<sup>141</sup>.

Ajoutons que l'horizontalité est toujours aussi plurielle : il y a dans les horizons un enchevêtrement des niveaux d'expériences, une interpénétration des strates les plus archaïques et des strates les plus élaborées. Les horizons peuvent communiquer, sinon s'interpénétrer du moins échanger leurs déterminations. La structure d'horizon est plastique, de sorte que c'est l'expérience tout entière qui se structure de façon plastique – à la fois assignée à ce qui se présente à elle par tous les yeux de son vécu passé, condamnée à réactualiser, donc à remettre en jeu le sens de ce vécu, et y portant modalisations, corrections, glissements. Les horizons se creusent aussi dans la mesure où il y a association, interpénétration entre des horizons de natures différentes eux-mêmes.

*c. L'affectivité, condition de possibilité de la relation de la conscience à ses objets*

Disons à présent quelques mots sur la question de l'affectivité.

Il faut en premier lieu distinguer nettement la question de l'*affectivité* de celle de la *hylé*. Le concept de *hylé* est d'abord, on l'a vu, un concept fonctionnel issu de la décomposition du phénomène comme structure : à la noèse correspond le noème, et au noème appartient une *hylé* qui s'y anime (ou y est animée). Le terme de *hylé* est introduit comme un *moment* qu'il faut nécessairement dégager pour la cohérence de l'élucidation noématique de la visée ; *la hylé n'a de sens descriptif que dans son partage avec le noème* (auquel il « appartient » métaphysiquement, mais sur un mode qui, précisément, l'en détache, comme ce qui est mis en forme en lui, et qui d'une certaine façon, le transcende,

---

<sup>141</sup> Comme l'écrit Levinas, « (...) la pensée qui va vers son objet enveloppe des pensées qui débouchent sur des horizons noématiques lesquels supportent déjà le sujet dans son mouvement vers l'objet, l'étayant, par conséquent, dans son oeuvre de sujet, jouent un rôle transcendantal : la sensibilité et les qualités sensibles ne sont pas l'étoffe dont est faite la forme catégoriale ou l'essence idéale, mais la situation où le sujet se place déjà pour accomplir une intention catégoriale (...) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « La ruine de la représentation ». Chez le premier Levinas, c'est *au nom même* de la coïncidence du senti et du sentant à ce niveau ultime qu'il faut malgré tout penser un écart imperceptible entre les deux. Le statut de l'impression originelle rend celle-ci étrangère, et donc inappropriable à toute continuité intentionnelle, et même à toute idée de rapport à soi ; elle est au contraire le premier écart à soi, le recul ou la différence d'avec soi, la non-coïncidence du vécu avec lui-même par laquelle le soi est possible en deçà de son engluement dans l'anonymat de « l'il y a ». Mais cet écart n'a de sens, précisément, qu'habité par l'intentionnalité, ouverte en lui – outrepassée en elle-même par le mouvement d'exposition qui la met au monde.

ou plus exactement, est ce en quoi se manifeste l'effectivité de la transcendance visée). Il n'est donc pas paradoxal de l'introduire dans l'extériorité de la conscience, car ce n'est que sur fond de la visée qu'un moment hylétique peut être isolé et distingué. Descriptivement, on ne peut donc mettre la *hylé* à ce niveau en position antérieure par rapport à la structure noético-noématique, et encore moins parler d'auto-organisation en elle. La *hylé* apparaît au contraire nécessairement comme extérieure à la conscience : *la forme fondamentale de son inscription au sein du champ phénoménologique est son extériorité*, même si celle-ci ne peut être comprise à partir de la structure élaborée de l'intentionnalité perceptive et de sa décomposition noético-noématique.

Pour autant, si le terme de *hylé* est nécessaire pour la description du phénomène comme totalité structurée, c'est bien, en effet, que quelque chose, au sein du phénomène, résiste à la conscience ; la conscience ne suscite pas de rien un objet, qu'*une dimension de sa manifestation la motive à le poser comme extérieur, mais cette dimension est partie prenante du sens de la visée, et de la description phénoménologique de ce sens*. Il est de l'essence de la perception de manifester effectivement sa transcendance, de s'auto-relativiser vis-à-vis de celle-ci, d'une certaine façon, *de s'apparaître dans l'expérience naïve comme si elle était provoquée par l'objet auquel elle donne accès*. Selon Jean-François Lavigne, « Il est donc absolument requis, par le sens même de la question, que la transcendance *absolue* ne soit pas effacée ni occultée d'emblée, mais *prise en compte comme un terme essentiel de la relation cognitive*.<sup>142</sup> »

Pour Lavigne, cette exigence atteste du caractère incomplet des analyses de Husserl; celui-ci ne décrirait, à travers la question des horizons d'une part, de la *hylé*, d'autre part, que la face interne de la visée perceptive, à savoir, la structure qu'elle prend du point de vue de la conscience, sans prendre en compte le versant de l'objet lequel doit bien, pour éveiller l'intérêt de la conscience, être remarqué, c'est-à-dire *l'affecter*. Or, ce processus même n'est jamais pris en compte par Husserl en une pensée de l'affectivité elle-même, de ce en quoi réside « l'affecter de l'affectivité », de ce en quoi la conscience est originairement ouverte aux objets, passibles de les recevoir, mieux, est toujours déjà

---

<sup>142</sup> J-F Lavigne, *Accéder au transcendantal*, p. 57. Ou encore « Ce s'imposer-par-soi-même-à-la-conscience comme indiscutablement « là », c'est l'impressionnalité même du *datum* senti », *Ibid.*, p. 80.

appelée vers eux parce qu'affectée par eux<sup>143</sup>. Pour Lavigne, la phénoménologie pêche parce qu'elle s'avère incapable de produire une véritable pensée de l'affectivité. Il n'y a selon Lavigne pour Husserl que de l'affection par un objet ou une chose constituée ; l'affectivité n'est jamais mise au « principe » de l'ouverture au donné. Même dans les *Leçons sur les synthèses passives*, écrit-il, l'affectivité reste comprise comme affection, comme facteur de synthèse induit par des phénomènes de prégnances et des affinités structurelles relevant de lois génétiques<sup>144</sup>. Ainsi, Lavigne considère biaisée les descriptions proposées des processus de synthèses qui amènent à la constitution de l'objet complet sur la base de ses moments présentants. Pour lui,

*« Ce n'est donc pas la fusion des centres noématiques en un qui amènerait à la coïncidence chaque sens noématique discret, pourvu de son contenu hylétique propre, c'est exactement l'inverse : deux centres formels ne peuvent venir à faire un, à apparaître intentionnellement comme deux présentation du « même » arbre, de la même couleur de tronc, etc., que parce que les contenus qualitatifs-sensibles déterminant « s'attirent » par similitude jusqu'à motiver à l'évidence la synthèse d'identification.<sup>145</sup> »*

Il s'agit ici s'interroger sur les *conditions de possibilité de la relation de la conscience à ce à quoi elle s'ouvre*, de la forme de ce qui l'ouvre (de ce en quoi elle est ouverte ou de ce en quoi elle s'ouvre), de l'affectivité comme mode d'exposition originel de la conscience. Dans la filiation des travaux de Marion que nous avons déjà évoqués (et sur lesquels nous reviendrons encore plus loin), Lavigne pose ainsi que le phénomène doit, par essence, renvoyer à plus qu'à lui-même (qu'il doit être ouvert et outrepassé par ce qui se donne en lui)<sup>146</sup>. L'inflexion donnée à la phénoménologie de Husserl est radicale, puisqu'il s'agit par-là de dire que la conscience *n'a pas l'initiative de ce qui ouvre le champ de ses actes* et qu'en quelque sorte quelque chose semble lui venir du monde pour l'y appeler. Si l'objet est un format pour saisir le réel en sa réalité, pour se le donner en ce qui fait/fonde

<sup>143</sup> « La description que propose Husserl laisse entièrement échapper l'autre dimension, qui est précisément celle en vertu de laquelle, dans la vie perceptive effectivement vécue, cette synthèse d'identification ne manque pas de se produire, et toujours de façon motivée », *Ibid.*, p. 299.

<sup>144</sup> La critique est sévère ; comme on va le voir en seconde partie, si les *Leçons sur les synthèses passives* maintiennent une conception somme toute classique de l'affectivité, les textes ultérieurs en élargissent cependant le champ et tentent de thématiser une forme d'intentionnalité pulsionnelle originaire.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 70 (note 1). Lavigne écrit caractéristiquement que « (...) l'important, pour Husserl, est moins le fait même, brut, et pur, de cette donation, que la saisie que la conscience-*ego* en peut avoir : il ne s'attarde pas un instant à thématiser la réflexivité impliquée dans le « se donner » ». Nous tenterons de montrer plus loin (en particulier, en seconde partie, avec Richir), que la question de cet « excès » au sein du phénomène nous paraît bien capitale, mais qu'il nous paraît transcendentale difficile de l'appréhender en thématisant l'excès en et à partir de lui-même.

son extériorité, s'il est au principe de l'objet de se donner tel qu'antécédent par rapport à son apparition, celle-ci doit par ailleurs garder, (on y revient plus bas), la trace d'une événementialité en son sein.

Il y a selon Lavigne chez Husserl une confusion, entretenue depuis les *Recherches Logiques*, entre la *thèse modale* selon laquelle l'objet donné est également donné comme perçu, c'est-à-dire validé dans sa prétention à être ce qu'il présente, et la thèse d'effectivité qui n'est de son côté qu'exposition à un donné qui s'impose sans encore rendre de compte sur ce qu'il est et ce qu'il présente. La relation d'entr'expression de la perception et du jugement catégorial, que nous avons présentée plus haut, induirait dans la phénoménologie husserlienne une sorte d'applatissage de la rencontre du donné sur son évaluation ou son interprétation. Or, affirme Lavigne, la mise en jeu première de celui-ci excède tout critère d'effectivité, l'effectivité ne renvoie précisément à aucune procédure d'accès à cette effectivité car elle s'impose d'elle-même dans l'arrachement *affectif* de sa manifestation.

Voyons ce que nous pouvons à notre tour, d'un point de vue transcendantal, objecter à cette objection.

#### *d. La dimension transcendantale de l'affectivité*

La question ainsi posée est d'importance. Il faut néanmoins être prudent quant au traitement qu'on veut lui donner. Il y a une différence nette entre affirmer qu'une dimension originellement affective doit être pensée comme faisant intrinsèquement partie du champ phénoménologique, et présumer que celle-ci se manifeste comme « affection vers » des *événements perceptifs* ponctuels. Il faut distinguer nettement, au moins méthodologiquement, l'*affectivité* comme forme d'exposition (exposition toujours aussi intériorité à sa propre ouverture, comme on le verra) originaire au sein de la phénoménalité de l'*affection* supposée par l'objet perceptif noétiquement élaboré. La lecture levinassienne de Husserl, qui conçoit le transcendantalisme comme élucidation d'une co-constitution du sujet et du monde<sup>147</sup>, est instructive ce sujet. La qualité perçue, la *hylé* décomposée dans le tout du phénomène, n'est pas l'étoffe proto-sensorielle (et affective) du flux

---

<sup>147</sup> « L'activité transcendantale reçoit, en tout cas, dans la phénoménologie cette nouvelle orientation. Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « La ruine de la représentation », p. 185.

phénoménologique à laquelle elle s'alimente pourtant. Mais, souligne Levinas, il y a bien une ressemblance entre eux et c'est bien de cette étoffe que l'intentionnalité tire la matière nécessaire à élaborer et donner l'objet qu'elle vise<sup>148</sup>, et qui est toujours aussi surgissant au sein de cette visée.

Comme nous le verrons encore en seconde partie, en examinant la théorie richirienne de la perception comme événement perceptif, l'affection fait partie du mode de visée, est « rapportée » à ce qui est rencontré, ou plutôt à la rencontre de quelque chose qui prend *du coup* la forme d'un événement perceptif. Nous aurons ainsi également à examiner à *quel point les catégories de l'événement et de l'affectivité se recourent* : nous verrons qu'il s'agira davantage, dans notre optique, de saisir les nécessités structurelles de ces dimensions au sein du champ phénoménologique que de les assimiler à des « instances » dont le format sera fatalement calqué sur celui des objectivités réelles. Le couplage qu'à un certain niveau la phénoménologie est obligée de penser entre dimensions hylétique et affective pour saisir la possibilité d'une ouverture au monde, ne pourra ainsi être introduit qu'en deçà de toute perception constituée<sup>149</sup>.

Plutôt qu'à un dépassement de l'horizontalité dans l'affectivité, c'est bien au contraire vers un réexamen transcendantal de la co-appartenance de la de l'affectivité et de l'horizontalité au sein d'une structure globale que la pensée husserlienne et sa relecture par Levinas semblent nous conduire. Horizontalité et affectivité sont des structures transcendantales de niveaux différents qui s'entr'appartiennent d'une façon quasi-originale et que l'analyse phénoménologique ne fait que désintriquer. Alexander Schnell, dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, montre ainsi de façon convaincante la façon dont Husserl conçoit la genèse « des motivations et des implications intentionnelles<sup>150</sup> » qui constituent la structure d'horizon à partir de systèmes pulsionnels dont cette structure est en quelque sorte l'extériorisation noématique.

En d'autres termes, la question du surgissement et de la rencontre phénoménologique du réel au sein d'un horizon originel de transcendance n'implique pas le dépassement du transcendantalisme, mais son élargissement. Plus que de la mise en

---

<sup>148</sup> « Intentionnalité et sensation », *Ibid.*

<sup>149</sup> Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hambourg, Meiner, p. 83. Cf. aussi plus Partie 1, Chapitre 2, B et C, et encore en Partie 2, Chapitre 2.

<sup>150</sup> *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 209.



concurrence de l'horizontalité et de l'affectivité, c'est, pensons-nous, de l'explicitation de la structure monde en laquelle prend sens l'idée même de transcendance que nous pouvons espérer un éclaircissement du problème<sup>151</sup>.

### § 3. *La forme-monde*

L'idée de système d'horizons et de champ hylétique nous invite ainsi à reculer d'un cran notre étude en nous intéressant à la structure omni-englobante du monde, horizon de tous les horizons, horizon globale de l'extériorité et de la dialectique des visées, de leurs confirmations.

Le dégagement de cette structure ayant été, chez Husserl, fortement lié à la question des modalités, nous dirons d'abord quelques mots de l'élaboration qu'il en propose.

#### *a. La question des modalités noétiques*

Le surplus apporté par l'intentionnalité<sup>152</sup> par rapport à la simple donation de contenus sensibles ne réside, on l'a vu, pas seulement en une mise en forme, mais aussi, et peut-être surtout, dans la *modalisation* du rapport au visé. Pour notre problématique, le plus intéressant demeure le cas des actes objectivants qui s'effectuent eux-mêmes selon différentes modalités, et particulièrement des intentionnalités perceptives. Regardons d'abord le tableau bien connu proposé par Paul Ricoeur en commentaire de sa traduction des *Ideens*. Celui-ci met en corrélation la modalité doxique selon laquelle un contenu est noématiquement donné et le mode subjectif de visée qui y correspond.

On pourrait, à première vue, trouver là une certaine proximité aux catégories kantienne de la modalité, mais celle-ci est en fait trompeuse : ici, les modalités ne sont pas

---

<sup>151</sup> Ainsi, Fink affirmait-il déjà que « (...) l'approche husserlienne des problèmes d'infinité et de totalité se trouve viciée par une conception trop étroite de l'horizon qui en fait quelque chose qui n'est en aucun sens donné, mais qui est simplement un index (dans le donné) d'un probable « plus ». L'horizon est bien cela, mais pas seulement. C'est un mode de conscience originaire, non pas de l'objet en ses nouvelles déterminations, mais de la « dimension » pour les nouvelles et probables déterminations. Grossièrement dit, [il s'agit] d'une conscience originaire, non du « contenu » mais du « contenant » », cité par Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 98 (trad. p. 193). L'horizon ne serait plus la charpente de l'originellement donné, mais quelque chose qui traverse le contenu originellement donné aussi bien que l'au-delà, (ainsi le silence comme horizon du son) ; en cette acception, il n'est pas opposé à l'événementialité dont il participe en lui ouvrant la *distance*.

<sup>152</sup> On en trouve en vérité déjà des linéaments dans sa controverse avec Twardowski, *Sur les objets intentionnels, 1893-1901*, trad. Jacques English, Paris : Éditions Jules Vrin, 1993, lorsque Husserl examine l'intérêt de la neutralisation d'existence pour l'étude de la possibilité mathématique.

des catégories qui appartiennent à l'explicitation du concept de l'objet en général, qu'un sujet est amené à appliquer à ce qui lui apparaît pour lui conférer un statut objectif, et dont l'application est guidé (schématisé) par le mode d'enchaînement de ces données dans le temps, mais appartiennent à la structure des actes de la subjectivité elle-même dans sa projection vers le réel. De la sorte, le possible, le vraisemblable et le douteux sont distingués parce qu'ils correspondent à des attitudes du sujet différentes vis-à-vis du donné.

Noème :	Réel	Possible	Vraisemblable	Douteux
Noèse :	Certitude	Supputation	Conjecture	Doute

Cette série primaire de modalisation peut elle-même être modifiée par « la confirmation du oui ou l'infirmité du non »<sup>153</sup>. Ainsi, c'est d'une certaine façon de se rapporter à l'objet, relevant par conséquent de la dimension noétique, que dépend le mode selon lequel il est posé. C'est à la dimension de certitude perceptive que correspond la position d'un objet comme « réel » (*wirklich*). La certitude perceptive, on l'a dit plusieurs fois, est elle-même un *caractère noématique*.

*« Dans le cas des représentations intuitives ce sera par exemple la croyance perceptive qui est réellement (reell) incluse dans la perception normale en tant qu'acte de « s'apercevoir » (Gewahrung) ; ce sera, plus précisément, la certitude perceptive ; du côté de « l'objet » (Objekt) qui apparaît il lui correspond, à titre de corrélat noématique, un caractère d'être particulier : celui du « réel » (wirklich). Le même caractère noétique ou noématique se retrouve dans les présentifications « certaines », dans les souvenirs « sûrs » de toute espèce (...). Ce sont des actes qui « posent » de l'être, des actes « thétiqes »<sup>154</sup> »*

Cette puissance modale de l'intentionnalité, qui semble, à première vue, lui donner une capacité d'affranchissement excessive vis-à-vis de ce qui se présente à elle, est néanmoins mitigée en ce qu'elle est orientée vers la certitude comme *croyance mère*, dont les autres modalités ne sont que des modalités qui la présupposent. D'après Husserl<sup>155</sup>, la « thèse » du monde est incluse, au sein du noème, comme un caractère même du vécu. Il y a en d'autres termes une sorte de foi originelle dans la réalité du réel.

<sup>153</sup> « Affirmation et négation sont donc une nouvelle dimension de modification qui renvoient aux croyances mères (§ 106, et les § 107-108 font le point des deux premières séries de modification de croyance) », *Idées I*, p. 354, note de Paul Ricœur.

<sup>154</sup> *Idées I*, traduction Paul Ricœur, Paris : Gallimard, 1950, p. 355.

<sup>155</sup> *Idées I*, § 103, « Caractères de croyance et caractères d'être », et § suivants.

De cette façon, si Husserl accorde moins de poids à la donnée sensible comme *terminus ad quem*, il n'en conserve pas moins une prégnance au monde naturel lui-même immédiatement vécu. En distinguant la *modification de neutralité* des modifications doxiques<sup>156</sup>, il déplace du même coup le lieu de « l'effectivité » : l'extériorité à laquelle ouvre l'intentionnalité n'est pas attestée dans la rencontre perceptive avec l'objet, elle n'est, en général, plus attestée par aucun système d'objet mondain, elle est le fait de « l'attitude naturelle », caractérisée par l'adhésion *spontanée du vivre à son vécu*. Mais l'attitude naturelle est elle-même le fruit d'une sédimentation d'habitus et de systèmes motivationnels en système d'horizons. Elle est elle-même une *doxa*, une *Urdoxa*.

#### b. L'Urdoxa

Cette *Urdoxa* est duale. Elle désigne d'une part le mode originaire selon lequel l'horizon du monde est donné présomptivement et qui constitue en quelque sorte la matrice de toutes les prestations intentionnelles qui y ont lieu<sup>157</sup>. Mais elle désigne aussi la concrétion de cette foi originaire ; l'*Ur-doxa* en effet, se donne elle-même chair en constituant le *monde de la vie*, qui est en quelque sorte inscription (toujours aussi sociale et historique) d'une foi originaire dans un ensemble de sédimentations qui y configurent les structures d'un monde commun. Il est autrement dit nécessaire de distinguer une dimension téléologique qui inscrit originairement, dans la structure naturelle des *egos* elle-même, une

---

<sup>156</sup> « Il s'agit maintenant d'une modification qui en un certain sens supprime complètement toute modalité doxique à laquelle elle s'applique et lui retire toute force – mais en un tout autre sens que la négation ; celle-ci comme nous l'avons vu a une action positive (*Leistung*) dans le *negatum* : elle y introduit un non-être qui est lui-même à son tour un être. Elle ne biffe pas, elle « n'agit » (*leisten*) pas, elle est pour la conscience tout le contraire d'une action (*Leistens*) : elle en est la *neutralisation*. », *Ibid.* p. 367. Husserl distingue ainsi les modalisations par adjonction de caractères noématiques, comme la mise en doute, etc., lesquelles agissent toujours sur fond d'une présomption d'existence (c'est la réalité qui est niée, mise en doute, etc., c'est donc toujours elle qui est ultimement la norme de l'acte intentionnel), des modifications qui neutralisent la thèse spontanée de l'intentionnalité par l'adjonction au noème de son contre-noème. Mais pour autant, cette modification de secondsecond degré pose elle-même des problèmes redoutables. Si elle implique, en apparence, qu'aucune position d'effectivité ne puisse dorénavant être définitive, puisque le monde lui-même n'est vécu adéquatement qu'en ce qu'il constitue la concrétion d'un système d'*habitus* auquel je suis attaché par des liens motivationnels construits et déposés par le temps, par l'histoire de l'humanité autant que par ma propre histoire, c'est désormais ma conscience, dans la propre saisie de sa prestation, qui désigne l'absolu ou le réel sur fond de quoi toute modalisation est possible.

<sup>157</sup> Selon Bruce Bégout, « L'*Urdoxa* désigne à rebours une adhésion antéprédicative et quasi charnelle au monde qui se passe de toute prise de conscience. En tant que « pré-savoir » constitué dans et par la passivité, l'évidence primitive du monde consiste essentiellement en une « confiance générale indéterminée » dans tout ce qui apparaît et se donne à vivre dans l'expérience », *La découverte du quotidien*, Paris : Allia, 2005, p. 249.

forme d'aspiration<sup>158</sup> à la mondanéisation et la façon dont celle-ci oriente et encadre la constitution intentionnelle du monde de la vie qui concrétise et enracine le produit d'un vivre ensemble, ainsi constitué comme dimension matricielle de la mondanéisation.

L'énigme primordiale, c'est alors bien plutôt la dimension originellement dynamique de l'*Urdoxa*, c'est-à-dire sa dimension originellement mondanéisante. A travers cette mondanéisation, le proto-monde primordial se transpose pour se donner à nous comme *le monde*, horizon universel et omni-englobant<sup>159</sup>.

L'évolution de la conception husserlienne du concept de monde est particulièrement éclairante à ce sujet. Dans les *Idées I*, Husserl affirme que la conscience absolue peut être obtenue phénoménologiquement comme résidu de l'anéantissement du monde (§ 49) ; le monde y est encore défini comme « (...) la somme des objets d'une expérience possible et d'une connaissance possible par expérience, la somme des objets qui, sur le fondement de l'expérience actuelle, peuvent être connus dans le cadre d'une pensée théorique correcte.<sup>160</sup> » Dans les années 20, Husserl *révise son concept de monde*<sup>161</sup> : il passe peu à peu du concept de monde comme *horizon total de tous les systèmes objectifs*, mais corrélat de la conscience encore assujetti à ses opérations, au monde comme *forme nécessaire* que le sujet transcendantal toujours déjà engagée dans un processus de mondanéisation (ou

---

<sup>158</sup> Cf. English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, p. 253 « (...) tout ce qui constitue le soubassement primordial à partir duquel seulement une subjectivité a les moyens de s'assurer un développement transcendantal (...) ». English parle également de « (...) cet état primordial d'inhérence de chacune des futures subjectivités à l'intérieur d'une nature, où les limites de leurs individuations propres étaient déjà entièrement tracées, de toute évidence, au moins d'un certain point de vue, dans des conditions irréversibles », p. 261. On peut rapprocher cette idée d'une remarque de Guy van Kerkhoven selon laquelle l'horizontalité ne constitue pas le premier degré de constitution d'un monde lequel est d'abord ancré, à travers des phénomènes de *prégnances* (selon un terme utilisé par Jacob van Uexküll, Buytendjick, et de nos jours par Thom, Petitot, etc.) de configurations. Il y aurait de la sorte une *verticalité* qui limiterait d'emblée les soubassements perceptifs du monde à un certain site, à une situation.

<sup>159</sup> *Méditations Cartésiennes* : « (...) l'« objet réel » appartenant au monde – et à plus forte raison le monde lui-même, – est une idée infinie, se rapportant à des infinités d'expériences concordantes et (...) cette idée est corrélatrice de l'idée d'une évidence empirique parfaite, d'une synthèse complète d'expériences possibles » (trad. Levinas, p. 109-110).

<sup>160</sup> *Idées I*, § 1, p. 15.

<sup>161</sup> Il y a, écrit d'abord Husserl, une impossibilité à modaliser le « sol transcendantal-esthétique (*Hua XVII*, 510, cité par Georgy Chernavin dans sa communication « Le primat de la concordance en phénoménologie husserlienne et sa refondation par les phénomènes de la discordance », *Journées ERRAPHIS*, 18, 19 février 2011, UTM). Mais, corrige-t-il plus tard, il s'agit en fait d'une « apodicticité relative » et (*Hua XXXIV*, cité par Chernavin, *Ibid.*), de sorte qu'une co-originarité de la concordance et de la discordance, donc, une fragilisation et une mise en mouvement de la structure – monde devient concevable pour Husserl. Dans *Philosophie première*, (deuxième partie), le monde, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 49, note 25.

même, plutôt, d'auto-mondanisation) est amené à développer. Ainsi, l'« *Urdoxa* » est elle-même constituée, mais selon un mouvement qui semble lui-même nécessaire.

Plus profondément, il semblerait que cette « fixation » réponde à une nécessité métaphysique qui conduit l'*ego* à l'auto-mondanisation, c'est-à-dire, proprement, à s'auto-déployer sous la forme d'un monde. L'*ego* se rend à lui-même saisissable (s'explicite avec lui-même) en s'ouvrant un monde et en s'y fixant, de façon qu'il ne puisse être proprement saisi qu'à même le système déjà sédimenté de ses *Leistungen*, comme un sujet toujours déjà « engagé », ou encore « en situation ». Husserl écrit :

« *Ce sol universel de la croyance au monde est ce que présuppose toute pratique, aussi bien la pratique de la vie que la pratique théorique du connaître. L'être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute, ce qui ne résulte pas d'une activité de jugement, mais qui constitue le présupposé de tout jugement* »<sup>162</sup>.

En ce sens, constitue « l'immodalisable » sur fond duquel toute modalisation est possible. C'est par son « être de monde » que se manifeste, à même le système des objets qui constitue son horizon actuel de donation, un plus à voir, à dire, à connaître sur fond duquel ce qui se présente immédiatement peut être affecté d'un coefficient modal, enrichi, connu autrement, engagé dans d'autres synthèses<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> *Expérience et Jugement*, p. 34. Mais on peut aussi se référer au § 28 des *Méditations Cartésiennes*, où l'indécision de Husserl apparaît d'ailleurs clairement. « L'être du monde est donc nécessairement « transcendant » à la conscience, même dans l'évidence originaire, et y reste nécessairement transcendant » (trad. Levinas, p. 109). Mais « (...) cette transcendance et cette réalité sont inséparables de la subjectivité transcendantale dans laquelle se constituent toute espèce de sens et toute espèce de réalité » (*Ibid*).

<sup>163</sup> On pourrait nous objecter que l'élargissement du cadre transcendantal que nous proposons, en partie pour répondre à la critique de Jean-François Lavigne, repose précisément sur ce que celui-ci entend réfuter chez Husserl, à savoir l'attitude naturelle comme *doxa*, même si celle-ci est ultérieurement thématifiée comme *Ur-doxa*. Nous répondrions d'une part que la dualité du concept de monde, comme horizon immodalisable de transcendance, et de l'*Ur-doxa* qui inscrit le système intersubjectif des egos et ses concrétions dans cet horizon, répond précisément à la distinction soulignée par Lavigne entre l'extériorité relative de la transcendance noématique et la dimension de transcendance absolue qu'il faut penser comme constitutive de la manifestation. Certes, cet horizon n'implique pas ici de perséité de ce qui est donné en général, mais seulement une irréductibilité de l'horizon de monde qui enveloppe la donation de tout objet et hors duquel tout objet est « vidé de sa transcendance ». Mais nous entendons seulement ici proposer une réponse partielle aux objections formulées ; celles-ci seront par ailleurs une nouvelle fois affrontées plus loin lorsque nous évoquerons la phénoménologie de la donation initiée par Jean-Luc Marion, dans la filiation de laquelle s'inscrit Lavigne.

### c. Les difficultés du concept de monde

Monde et *ego* transcendantal sont de la sorte comme les deux faces d'une monade<sup>164</sup>, le monde apparaît tout d'abord en effet comme un *concept transcendantal*. Des objets mondains à la forme monde, on franchit un saut qualitatif considérable qui semble conduire la méthode phénoménologique elle-même à une réforme. Pour traiter de la question du monde, l'analyse phénoménologique n'opère plus en détachant l'*ego* transcendantal des différentes strates de ses opérations fonctionnelles, mais en le saisissant ensemble avec sa vie de conscience, comme une « monade transcendantale ». Y-a-t-il alors une attestation du monde comme monde, celui-ci se donne-t-il comme monde, peut-on, en d'autres termes, déterminer un *phénomène-de-monde* ?

Le monde se donne en fait à nous de façons différentes puisqu'il se donne à la fois, 1) « de l'intérieur », comme une bordure floue structurelle, non susceptible de remplissement – une sorte de visée vide qui frange mon expérience, et, 2) « de l'extérieur », comme un horizon omni-englobant dont ce dont je suis actuellement conscient n'est qu'une petite partie. Pour notre part, il nous semble que Husserl lie en fait deux acceptions<sup>165</sup> du concept phénoménologique de monde qui ne nous paraissent pas directement superposables, cela au prix d'une véritable prédétermination téléologique de la mondanité du monde. Pour Husserl, le monde est l'horizon de concordance à l'infini de toutes les séries intentionnelles, est autrement dit toujours ultimement un monde cohérent. Si on cesse de postuler cette unité à l'horizon du monde, la transposabilité du monde tel qu'il est phénoménalement ouvert « de l'intérieur » et du *monde* comme ce en quoi j'existe et en quoi mes actes ont à prendre sens est perdue.

Cette distinction vient en réponse à la difficulté, souvent opposée à Husserl, de saisir effectivement le déploiement de l'*eidōs ego*, et corrélativement, de l'*eidōs monde*, à partir

---

<sup>164</sup> L'infini et le réel sont comme les deux faces de ce redoublement interne de la monade dans l'idéalité. Le monde s'enroule sur lui-même pour poser sa propre infinité, tandis que l'*ego* individué conçoit son pouvoir être autre comme sa possibilité eidétique – et, réciproquement, le fait d'être effectivement ce qu'il est et d'avoir effectivement à entrer dans – et transformer – cette contingence comme ce qui lui échoit en propre.

<sup>165</sup> Nous aurions même tendance à distinguer 4 acceptions du concept de monde : 1) le monde comme monde de la vie toujours passivement pré-donné, 2) le monde comme unité ou style ultimement concordant du système des étants qui se montrent en lui, 3) le monde comme monde objectif et intersubjectif idéalement toujours accessible à une lecture de son intelligibilité latente (monde de la science), et enfin 4) le monde comme latence ouverte à même ce qu'il présente, et réserve virtuelle qui ouvre idéalement sur l'infini du possible.

d'une variation effectuée sur mon propre *ego* alors qu'une facticité lui appartient toujours essentiellement (que son égoïté est ultimement fondée dans une archi-facticité sur fond de laquelle se prélève la possibilité des variations eidétiques qui en dégagent la structure interne). La théorie transcendantale des éléments permet de reprendre, d'un point de vue constructif et conceptuel, l'articulation générique de la mondanité du monde et de l'égoïté de l'*ego*, en s'abstrayant de l'archi-facticité qui l'incarne<sup>166</sup> pour en extraire d'emblée l'essence supra-monadique qui « l'habite », mais qui, précisément, ne se laisse pas lire à même ses prestations, mais seulement phénoménologiquement construire<sup>167</sup>.

### *Synthèse*

Nous concluons notre parcours husserlien par quelques remarques. Husserl envisage bien la question du réel dans le moment d'un surgissement, d'une ouverture à l'extériorité, mais celle-ci se produit à même le mouvement du champ phénoménologique, est ainsi ménagée au sein d'une structure plus vaste. La donation perceptive des objets a certes le caractère événementiel d'une manifestation nouvelle, mais il ne s'agit pas pour autant d'une affection subite ; l'épreuve du réel se joue bien plutôt au sein d'une dimension de passibilité, d'ouverture potentielle inscrite dans le mouvement global de la vie intentionnelle. L'idée d'une structure de co-conditionnement dont parle Levinas (et dont nous avons fait mention plus haut) est également efficace pour rendre compte de la dynamique de la vie intentionnelle chez Husserl. Le réel surgit, on l'a vu, sur le fond d'un réseau d'anticipations, dans un système d'horizons, mais le déjoue toujours aussi en rétro-agissant du même coup sur lui. Il n'y a guère que certaines expériences décevantes qui ébranlement véritablement le cours perceptif – celles-ci ne pouvant en aucun cas constituer la norme. Husserl ne semble pas envisager la possibilité d'un ébranlement total de la structure monde, d'un saut qui vienne totalement déjouer la structure globalement concordante.

---

<sup>166</sup> La distinction des instances transcendantales permet de séparer et de « laisser flotter » l'être moi du moi, pris dès lors comme une structure générique de l'*ego* en général, et envisagé en lien aux prestations constitutives qui l'impliquent toujours dans un processus de mondanisation monadique.

<sup>167</sup> « Si la phénoménologie régressive a pour thème le devenir constitutif du monde dans la mesure où il parvient à venir au jour par la méthode de l'analyse constitutive intentionnelle comme devenir présent et passé dans le fonds du tout transcendantal des monades donné par la réduction, en revanche la phénoménologie constructive a entre autres choses à soulever les questions transcendantales du « commencement » et de la « fin », de la constitution égologique tout autant qu'intersubjective du monde, et à y répondre ». Fink, *Ibid.*, p. 63.

Ajoutons que la question de l'exposition au réel se comprend bien, chez Husserl, comme dimension inhérente à la structure monde. La position du monde, comme horizon de l'extériorité, est, on l'a vu, co-originnaire de celle de l'*ego*. C'est à son niveau seulement, à partir d'elle, que, dans leur ajustement réciproque au sein d'un mouvement d'ensemble, une visée peut être considérée comme vraie ou fausse, une perception effectivement distinguée d'une imagination, etc. L'extériorité se conçoit ainsi dans sa relation à une intériorité laquelle se conçoit comme habitée par un mouvement d'ouverture vers une extériorité. Par cette liaison indissociable de l'*ego* et du monde, Husserl propose une approche globale, proche de ce que nous entendons lorsque nous suggérons une approche en termes de champ phénoménologique. Pour autant, bien sûr, cette approche paraît encore abstraite. On peut se demander en effet de quelle façon la structure monde appartient-elle à la structure *ego*, ou comment l'extériorité mondaine est inscrite dans l'intériorité phénoménologique. On peut tout aussi bien se demander si l'horizon d'extériorité qui fait de la rencontre du réel une rencontre effective est bien l'extériorité d'un monde, ou si celui-ci n'est encore qu'une structure constituée sur fond d'un mode plus originaire d'exposition.

## **B. De la mise en mouvement du monde à son dépassement dans l'*Ereignis***

Nous entendons, à partir de la pensée heideggérienne, tenter de mettre en mouvement la forme-monde que nous venons d'esquisser. Heidegger place en effet d'emblée sa pensée sous le signe de la transcendance. Cependant, en élaborant, contre sa propre idée de transcendance extatico-horizontale, la pensée de l'*Ereignis*, il en construit une figure originale. Il permet en particulier de concevoir comment le champ phénoménologique semble pouvoir être dépassé pour être compris à partir de *dimensions* qui l'excèdent, mais pourtant, le configurent. Toutes nos parties suivantes viseront alors à tenter de donner un sens directement phénoménologique à une telle structure. Précisons qu'il ne s'agit pas de donner une véritable analyse de Heidegger, mais d'insister sur quelques éléments marquants de sa pensée qui pourront par la suite guider notre problématique.



### § 1. La co-appartenance originelle de « l'intentio et de l'intentum »

Commençons par dire quelques mots de l'ancrage initialement husserlien de la réflexion de Heidegger en rappelant comment celle-ci pose l'intentionnalité comme la question fondamentale de la phénoménologie. Cette intentionnalité constitue cependant selon lui une structure qu'il faut expliciter.

#### a. Les fondements transcendants de la structure intentionnelle

La question du phénomène ne recouvre pas à elle seule tout l'apport husserlien. Pour nombre de ces disciples et successeurs, au premier rang desquels Heidegger, celui-ci réside plutôt dans le projet de retour aux choses mêmes et dans les outils construits à ces fins. Dans cette optique, c'est l'intentionnalité, comme « capacité » de la conscience à se « transcender » vers l'étant et à s'ouvrir à la question de son étantité, qui constitue l'énigme fondamentale de la phénoménologie et dont la structure propre doit être déployée. Pour Husserl, l'intentionnalité caractérise le « *sich-richten-auf*<sup>168</sup> » des vécus, leur structure d'auto-dépassement vers la donation d'un « contenu », et celle-ci est à son tour caractérisée par la co-appartenance originelle de « l'intentio et de l'intentum<sup>169</sup> » en elle. Le sens précis de l'intentionnalité est de donner accès à l'objet en son sens d'être (*Sosein*), qu'il s'agisse de l'objet tel qu'il se donne matériellement dans la perception sensible, ou de l'objet formellement conçu au niveau de son pur « être objet ». Dans la saisie, elle rencontre l'*apérité*<sup>170</sup> fondamentale de l'objet<sup>171</sup>.

Mais cette décomposition est précisément formelle. Pour Heidegger « (...) cette essentielle et réciproque coappartenance de l'intentio et de l'intentum n'est pas le dernier mot de l'intentionnalité, c'en est même, si l'on veut, l'énigme première et ultime.<sup>172</sup> ». Les analyses husserliennes exhibent la structure intentionnelle de façon abstraite, sans expliciter son mouvement propre, c'est-à-dire sans expliciter les conditions de possibilité concrète de la co-appartenance qui y est décrite. Cette dernière ne peut selon Heidegger

---

<sup>168</sup> Selon la formule proposée par Heidegger dans *Vom Wesen des Grundes*.

<sup>169</sup> Jean-François Courtine, « Histoire et destin phénoménologique de l'intentio », *L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives* (dir. Janicaud), p.15.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>171</sup> L'objet se rencontre « sur un certain mode », « d'une certaine façon », par l'intentionnalité ; cette façon dont l'objet est rencontré s'inscrit dans la forme de son apparaître, l'objectité de l'objet est attestée en ce qu'il est saisi « dans son comment ».

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 15.

être comprise hors de sa *dynamis*, du mouvement qu'elle est, dont on ne peut rendre compte que par une conversion de point de vue. Heidegger cite à ce sujet Husserl lui-même : « Cependant, passer d'une toute première appréhension d'une différence dans le domaine de la conscience à sa fixation correcte, phénoménologiquement pure, et à son appréciation concrète, c'est un pas énorme (...)»<sup>173</sup> ». La réduction au phénomène et à ses structures conduirait ainsi précisément à désamorcer et à démanteler ce qu'il faut comprendre d'abord, l'auto-transcendance de la conscience saisie à même son dynamisme. La phénoménologie, pour être complète et rigoureuse, se doit de partir de la *double énigme d'une transcendance originnaire et « dynamique », et d'une exposition à la mise en jeu de l'être même et des étants rencontrés sous l'horizon de leur étantité*. Ainsi, la transcendance n'est pas atteinte par un simple détachement intentionnel, mais le geste du transcender, co-extensif de la structure de l'exister, configure la donation de l'étant et rend compte de ce que la question de son étantité se pose – que le rapport à l'étant s'établit sous l'horizon de cette question. Pour Heidegger, les modalités de la transcendance de l'ouverture rendent compte de la façon dont se dessine un rapport à l'étant : l'analyse phénoménologique doit *suivre les traits de la mondanité du monde avant toute partition de celui-ci*. La phénoménologie court un risque à pousser trop loin ses réductions lorsqu'elle en vient à suspendre, avec elles, une certaine adhérence au phénomène qui fait tout aussi bien partie de sa phénoménalité. *Il n'y a de distinction du « sens d'être » et du « sens du sens » qu'au prix d'une abstraction* : « Si fondamentale que soit l'intentionnalité, elle n'en demeure pas moins vide à première vue.<sup>174</sup> ».

#### *b. De la significativité à l'étantité*

Ainsi pour Heidegger l'intentionnalité est un outil insuffisant pour rendre compte de l'effectivité de la transcendance intentionnelle ; le concept husserlien de l'intentionnalité lui-même comme « transcendance dans l'immanence » lui semble justement perdre le caractère transcendant de la transcendance ; celle-ci, est un mode originnaire de manifestation de l'étant et l'intentionnalité n'a aucun besoin de « sortir d'elle-même » pour s'ouvrir à un dehors auquel l'existence est exposition originelle. Le sens du concept de transcendance, de cette façon, change.

---

<sup>173</sup> Husserl, *Idées I*, Partie 1, p. 185 (223), cité par Heidegger, p. 53.

<sup>174</sup> *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (trad. Alain Boutot), p. 65.

La visée intentionnelle, précise Heidegger, rend compte de ce qu'une contrainte ontologique s'atteste à même la saisie d'objet, mais ne permet pas de comprendre que ce qui se donne en elle met en jeu son « sens d'être » dans le mouvement même de sa donation. La possibilité des différentes modalités selon lesquelles l'objet peut être pris en vu doit être expliquée à partir de la structure selon laquelle la relation au donné est toujours déjà relation à l'étant : la perception elle-même n'est perception qu'en tant qu'elle est perception d'un étant, qu'elle est ouverture perceptive à un étant qui peut également être visé dans un jugement, soutenir une relation vériditive. En d'autres termes, la forme même de l'ouverture à un donné est pour Heidegger celle de l'ouverture à la mise en jeu de son étantité selon différentes modalités.

Heidegger entend ainsi comprendre les modalités de la donation perceptive et signitive de l'objet à partir d'une structure plus profonde. Qu'est-ce qui, dans la forme de mon ouverture au monde, rend possible l'abstraction pure et la visée, puis la rencontre, de la forme pure de l'objet en général ? Le détachement de l'objet comme objet signifié présuppose que, dans la structure de l'expérience en général, soit déjà inscrite la possibilité d'une telle mise à distance. La prise de l'étant dans la discursivité se conquiert toujours sur l'horizon du transcender, de sorte, aussi, que

*« Les catégories traditionnelles de la choséité que l'on définit en même temps pour des raisons déterminées comme les catégories de l'être (choséité, substance, accident, propriété, causalité) trouvent leur genèse phénoménale dans un mode déficient de la Bedeutsamkeit – « signifiance » ou « significabilité ». De telles catégories sont déjà tirées d'un mode d'accès (à l'étant) qui se situe dans le processus d'une démondanésation caractéristique.<sup>175</sup> »*

De la même façon, l'étant ne peut m'être donné perceptivement qu'en tant que j'y suis exposé à travers une affectivité qui me le rend potentiellement sensible. Ainsi, le rapport à l'étant n'est pas principalement perceptif mais la prise en vue perceptive implique elle-même à la fois une significativité (*Bedeutsamkeit*) originelle qui l'individue et une

---

<sup>175</sup> *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (trad. Alain Boutot, p. 318-319), cité par Jean-François Courtine, dans *La cause de la phénoménologie*, « La problématique catégoriale chez Heidegger », Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 166.

affectivité qui m'y expose<sup>176</sup>. L'ouverture du *Dasein* à l'étant est toujours à la fois affectivité et significativité, les deux modalités se situant l'une par rapport à l'autre dans une relation de co-appartenance indissociable. Mais les formes de l'ouverture doivent elles-mêmes être comprises au sein du mouvement de transcendance originelle selon lequel c'est bien l'étantité de l'étant qui est mise en jeu dans la configuration d'un monde. *Ce recul est pour Heidegger indispensable si l'on veut comprendre ce qui ouvre la possibilité même de la science et de la philosophie, c'est-à-dire poser la question de l'essence, qui ne s'ouvre elle-même qu'au sein de la mise en jeu de la question de l'être.*

L'analyse phénoménologique doit alors quitter le terrain de l'étant pour saisir la forme monde comme totalité de l'étant, comme mise en jeu de l'étant comme totalité. La thématization de l'étant comme étant passe ainsi, selon Heidegger, par la mise en jeu du monde comme totalité de l'étant (et non comme totalité des étants). Le monde se donne effectivement comme monde, se donne en mettant en jeu sa mondanité, de sorte qu'il s'ouvre toujours déjà comme question de lui-même, comme l'horizon sur le fond duquel l'étantité de tout étant peut être interrogée. Ainsi, la mondanité du monde peut elle-même se *phénoménaliser* : 1) d'une part, dans l'expérience de l'angoisse, le monde apparaît en tant que monde en son recul même, mais 2) cette mise en jeu est ainsi seulement rendue manifeste, et ne cesse en fait d'habiter l'expérience. Seul cet écart toujours latent du *Dasein* au monde lui manifeste le monde comme monde, *c'est-à-dire l'étantité de l'étant en tant que telle comme question*. La condition de possibilité du sens apparaît ainsi être la *phénoménalisation d'un écart originel : le donné apparaît comme donné en ce que sa non-coïncidence avec lui-même se donne avec lui*. Restera à déterminer si celle-ci ne peut pas être pensée autrement que comme la mise en jeu de la mondanité d'un monde, et si les concepts de monde, comme totalité de l'étant, et d'être, ne sont pas eux-mêmes les hypostases d'une structure phénoménologique plus simple<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Dans *Être et Temps*, Heidegger élève au rang d'existenciaux la *disposition affective*, le *comprendre* et le *discours* en insistant d'autre part sur la médiation qui les accorde originellement les uns aux autres au sein de l'être-à. Cf. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, p. 76 : « Le discours – un existencial qui est co-originaire avec la disposition affective et le comprendre – articule la *compréhensivité*. Ce qui est articulable, c'est le *sens* ». *Mais ajoutons-le, si on veut rester heideggérien, le sens n'est rien hors du transcender au sein duquel il opère.*

<sup>177</sup> Cf. notre deuxième partie, mais nous reviendrons encore sur ce point un peu plus bas.

## §2. *A quoi nous expose l'être-jeté ? Heidegger entre débordement et transcendantalisme*

### *a. L'existence et son mouvement*

Le questionnement de Heidegger est ainsi guidé par l'idée qu'il faut justifier à même le mouvement de l'existence la forme selon laquelle les étants nous sont donnés, c'est-à-dire déduire, à partir de la façon dont il y a une expérience pour nous, la typicité des étants qui y prennent part parce que la structure expérientielle est tout aussi bien le format de leur étantité. Pour en revenir effectivement aux choses mêmes, nous dit Heidegger, il nous faut partir du lieu où nous nous comprenons d'abord, *non seulement* parce que c'est là qu'une intelligibilité nous est accessible, mais aussi parce *que la façon dont quelque chose se donne en tant qu'elle est doit conduire l'enquête régressive vers les conditions de cette donation*. L'être, chez Heidegger, n'est jamais « suspendu ». *Il n'y a pas de genèse du sens d'être lui-même, donc des modes de notre rapport à un réel, qui ne parte de la façon dont l'être y est originellement mis en jeu, et qui est l'horizon de toute saisie de sens*. Toute tentative de suspendre le « vif » de l'existence concrète, au sein duquel se structure et s'impose le format de toute choséité, perd du même coup l'évidence de la consistance de l'étant, c'est-à-dire le lieu d'où naît – d'où s'adresse, dirait Heidegger – la possibilité de tout « questionner ».

### *b. L'ambiguïté du dépassement heideggérien*

Dans *Être et Temps*, la nécessité d'interroger le « réel » au lieu même de son effectivité rejoint le désir de déterminer – sur un mode encore transcendantal – le *fondement ontologique* de celle-ci. Il s'agit d'interpréter les modalités de l'expérience à la lumière d'une figure rectrice, autrement dit, de saisir « l'essence » du rapport au phénomène, pour, dans un mouvement descendant, y redéployer de façon unifiée et systématique toutes les structures de la phénoménalité. Cette double contrainte de transcendance et de fondation, qui articule la structure du fondement sur sa propre béance, conduit aux difficultés de la problématique de la temporalité à la fois s'auto-transcendant et poursuivant sa même à même sa perte. Il y a là à la fois reprise d'une structure transcendantale (l'analytique temporelle fonde la structure de l'analytique existentielle, laquelle différencie les modes fondamentaux sur lesquels l'étant peut être rencontré,

lesquels explicitent à leur tour les formations catégoriales dans lesquels ils sont susceptibles d'entrer) et fragilisation de celle-ci.

Dans *Sein und Zeit*<sup>178</sup>, Heidegger souligne pourtant que la temporalité du temps réside profondément dans sa spontanéité immaîtrisable, son caractère originairement infondé et infondable. Le temps non seulement se « déborde » mais cet excès lui-même impensable (« *impräpensable* ») doit être posé comme originaire, de sorte que l'origine n'est plus décrite comme un fondement. Comme Marc Richir le montre toutefois dans l'*Avant-propos* de sa *Phénoménologie en esquisses*<sup>179</sup>, la façon dont Heidegger « assigne » l'excès à la structure existentielle-temporale tend, à ce moment de sa pensée, à recouvrir celui-ci, à ne pas le penser comme excès en tant que tel mais comme excès de la temporalité. Il est possible de soutenir que la phénoménologie de Heidegger n'en est pas moins à sa façon transcendante. Certes, elle ne « subjective » pas le transcendantal mais cherche à le déduire à même le rapport à l'être. Dans la première partie de son œuvre, il s'agit très explicitement d'un conditionnement du mode de monstration des étants par la façon dont l'être du *Dasein* est donné à sa propre compréhension en eux<sup>180</sup>.

### c. *Quelle transcendance ?*

La phénoménologie de Heidegger nous rend attentif aux conditions effectives de notre existence comme « être-au-monde ». Nous avons accès à nous-même « en une certaine situation », en tant qu'existant un certain possible que nous avons à être, donc à assumer comme nôtre. Nous nous comprenons en tant que nous vivons telle situation – comme celui qui a à répondre à telle ou telle sollicitation qui lui arrive, c'est-à-dire comme un *Dasein* toujours déjà irréductiblement *attaché* au monde. C'est seulement à partir de la façon dont nous avons rapport à nous-mêmes en un monde configuré par le projet que nous avons à « y » exister, que nous pouvons saisir le format ontologique sous lequel des choses peuvent nous être données.

---

<sup>178</sup> En particulier au § 82.

<sup>179</sup> En particulier, p. 12 à 17.

<sup>180</sup> Le caractère transcendantal des premiers ouvrages de Heidegger a été plusieurs fois souligné (cf. par exemple l'ouvrage d'Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*) ; quant-aux œuvres tardives, Derrida (*Marges*, « La différance ») a montré comment la structure de « conditionnement » transcendantal y ressurgit du fait même de son occultation/dépassement. Il n'est pas sûr que, même après la *Kehre*, Heidegger ne reste pas plus « transcendantal » (en tout cas, beaucoup plus idéaliste) qu'il le dise. Comme nous y revenons plus bas, le *Quadriparti* structure en effet le nœud de l'être à la pensée ; il relève d'une analyse dimensionnelle, qui, dans notre perspective, est transcendante.

Si on ne peut s'épargner de s'interroger sur les formes de « l'attachement au réel », parce que celles-ci déterminent les figures possibles de l'étant, doit-on pour autant nécessairement pour cela suivre le chemin tracé par Heidegger ? Si Husserl semble parfois englober l'ouverture intentionnelle dans la théticité, Heidegger fait du transcender le mouvement même de l'être, et de l'être l'abîme ou le sans-fond qui ouvre et habite toute mondanité. *Le réel auquel tend le phénomène, et dont l'aspiration est inscrite en lui est-il forcément la mise en jeu de l'être ?* Quelle est, autrement dit, l'essence du « transcender » qui ouvre l'expérience à elle-même et à ses objets ? Comme nous le demandions déjà plus haut, avec Jean-Luc Marion, ce qui fait la profondeur du phénomène, en quoi il est bel et bien phénomène de quelque chose qui se révèle en lui, doit-il être assimilé à la mise en jeu de l'être ou à la différence ontologique ? Le privilège accordé à l'Être seul pose, on y reviendra souvent, un certain nombre de questions proprement *phénoménologiques* de côté : elle laisse par exemple en suspend la question de la pré-donation sensible, du pré-rapport au pré-monde qui n'est pas encore donné comme ouverture de sa propre transcendance, mais sans lequel, sous peine d'idéalisme, on ne peut concevoir de mondanité au sens heideggérien, autrement dit aussi, la question du corps<sup>181, 2</sup>.

### § 3. Être et transcendance

Le dépassement de l'intentionnalité dans la structure extatico-horizontale n'est que le premier moment de la réécriture heideggérienne de la question de la transcendance. Celle-ci est reprise dans l'interrogation que mène Heidegger sur le statut de la chose (en particulier dans *L'origine de l'œuvre d'art*, où une analyse en termes de dimensions est esquissée), avant d'être refondue dans la pensée de l'*Ereignis*.

---

<sup>181</sup> Ces questions ont été à plusieurs reprises discutées, en particulier par Didier Franck, interrogeant, dans *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris : Editions de Minuit, 1986, le statut de la corporéité chez Heidegger (évoqué dans les *Séminaires de Zähringen*) ou par Derrida méditant, dans *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris : Flammarion, 1987) la remarque de Heidegger selon laquelle la question de l'expérience animale et de sa pauvreté-en-monde dépassait de loin, en complexité, l'horizon de son propre questionnement.

a. *Le monde et la terre : la chose*

On insistera d'abord sur le fait que l'idée heideggerienne de transcendance est duale. La transcendance est habitée d'une sorte de crispation interne dont Marc Richir, dans son commentaire des cours de Marbourg de l'été 1928<sup>182</sup>, rend bien compte. L'articulation, au sein du *Dasein*, de l'*Entwurf* qui l'emporte et de la facticité en laquelle il est toujours déjà « déchu » implique une forme d'opposition au sein de la transcendance ; le monde comme « articulation liée des modes ou des possibilités d'être<sup>183</sup> » fait toujours aussi rencontre (*Widerhalt*) au mouvement qui le reprend. En ce sens, il « concrétise de manière finie l'excès en possibilités dans lequel se tient toujours déjà le *Dasein* comme pro-jet libre<sup>184</sup> » et ce n'est qu'en ce que le projet originaire (*Urentwurf*) « vibre en débordement<sup>185</sup> » sur ce qui lui fait rencontre que le phénomène est bien aussi mise en jeu de l'étantité de l'étant. De cette façon, la transcendance ouvre bien vers l'étant, mais cette ouverture est indissociable d'un mouvement de détachement ; l'étant auquel s'ouvre le *Dasein*, d'une certaine façon, se ségrégue : c'est dans le frottement du transcender et de ce qui lui résiste que celui-ci est ouverture à la question de l'être. Autrement dit encore, le « rencontré » n'est pas seulement rencontré sous la forme déjà structurée du *Vorhanden* ou du *Zuhanden* ; ceux-ci rendent compte de la dimension déjà pré-catégoriale de la façon dont l'étant vient à faire question comme étant<sup>186</sup>, et non de ce que, pour se manifester ainsi, elle doit tout autant faire rencontre, consister en résistance même au transcender qui s'y ouvre<sup>187</sup>. La choséité de la chose implique ainsi également une « contre-transcendance », une insistance dans la transcendance, une « distance » originelle qui est la différence, et en laquelle elle se dépose en elle-même.

La thématique de la chose comme étreinte et combat du monde et de la terre, développée par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*, élargit ce cadre et remettant en cause le statut du transcender et de la transcendance. L'encontre n'est plus seulement

---

<sup>182</sup> *Metaphysische Anfassungsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz* (GA, Bd. 26, édité par Klaus Held), cité par Marc Richir aux pages 10-17 de *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble : Jérôme Millon, 2000.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>186</sup> Pour reprendre les termes utilisés par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*, de l'analogie de structure entre la proposition et la chose, de ce que la chose elle-même se montre en tant qu'articulée.

<sup>187</sup> Cf. à ce sujet également la Préface de *Phénoménologie en esquisses*.



l'effet d'un discord d'avec lui-même du transcender, mais une dimension qui appartient intrinsèquement à la structure même de la parution de l'étant. Le *Dasein* ne s'ouvre à un monde qu'en se confiant et en s'abandonnant à lui, qu'est-ce qu'il ne se donne pas un monde sans s'abandonner du même coup à ce qu'il désigne comme la terre, à sa solidité et de sa fiabilité<sup>188</sup>. La chose se manifeste comme telle en disparaissant dans sa propre solidité : son « objectivité » se résorbe dans la trace selon laquelle son sens devient inobjectif, secret, et enserre les sens particuliers qui s'y déploient. Comme l'indique alors Heidegger :

*« Le monde, c'est bien plutôt l'éclaircie de l'orbite des injonctions essentielles, dans laquelle toute décision s'ordonne. Mais toute décision se fonde sur un non-maîtrisé, sur quelque chose de secrètement égarant : autrement, elle ne serait jamais décision. La terre, à son tour, n'est pas simplement l'indécélable, mais ce qui s'épanouit en tant que ce qui se referme sur soi.<sup>189</sup> »*

Pour Heidegger, la terre est d'une part ce sur quoi « repose » le monde, mais elle est aussi ce qui n'est rien du monde. Ce n'est pas un hasard si Heidegger prend comme exemples une motte de terre ou une pierre. L'une comme l'autre ne sont originellement là « pour rien », reposent en elles comme pures choses, c'est-à-dire déterminées, mais déterminées comme irréductibles à leur détermination. La pierre n'est pas une pierre parce qu'elle est reconnue comme telle : comme pierre, elle résiste, ne participe pas de son concept et lui résiste. Reprenant le concept aristotélicien de nature, Heidegger le radicalise en l'appelant terre. Celle-ci n'est plus seulement ce qui a « sa finalité en soi », mais « la perdominance perdurant dans un s'épanouir<sup>190</sup> », ce qui croit et tient de et en soi-même et se garde celé. Notons alors que la dualité, à même la transcendance, de l'ouverture du monde comme ouverture au sens de l'être de l'étant, et du reflux de la terre comme retrait,

---

<sup>188</sup> Cette « solidité », ou « fiabilité » traduisent le terme allemand de « *Verlässlichkeit* » est à la fois le fait de pouvoir se confier, de pouvoir compter sur le « soutien de », et la fiabilité). Cf. *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 19. Il ne faut surtout pas confondre cette forme de confiance originelle en l'Être, par lequel l'exister ce remet à cela même à quoi il s'ouvre, avec la « fureur de la persistance » que dénonce justement Heidegger comme refus du retrait, du mouvement de venue à soi-même de la présence.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 42 (trad. p. 60) : « *Vielmehr ist die Welt die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheidung fügt. Jede Entscheidung aber gründet sich auf ein Nichtbewältigtes, Verborgenes, Beirrendes, sonst wäre sie nie Entscheidung. Die Erde ist nicht einfach das Verschlussene, sondern das, was als Sichverschliessendes aufgeht* ».

<sup>190</sup> « Il dit ce qui s'épanouit de soi-même (par exemple l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la perdominance perdurant dans un s'épanouir », *Introduction à la métaphysique*, p. 26.

reflux en soi-même de l'être constitue bien une forme de structure que Heidegger se donne pour penser la choséité de la chose dans sa dimension irréductible. Ainsi,

« C'est la chose, dans sa modeste insignifiance, qui est la plus rebelle à la pensée. Ou bien, cette retenue de la simple chose, cette compacité reposant en elle-même et n'étant poussée vers rien ferait-elle partie de l'essence de la chose ?<sup>191</sup> »

Mais il faut bien voir que monde et terre ne sont pas des instances séparées, mais des dimensions ; la distinction de leur « mouvement » réciproque n'a sens qu'à même leur rencontre, à même la chose à la fois ouverte et refermée en elle-même. C'est bien pour comprendre le lieu même de la rencontre de la chose, de son surgissement comme chose, qu'elles sont ainsi distinguées. Cette double dimension met en exergue la rencontre qu'est toujours la parution de la chose ; l'avènement de sa manifestation est toujours aussi ouverture d'un temps et d'un lieu qui se configurent en elle. La chose est toujours assignation à un « là », une singularité, la phrase en laquelle elle s'ouvre le domaine d'une présence.

*b. Un effacement progressif de la structure intentionnelle<sup>192</sup>*

La pensée du « premier Heidegger » se laisse comme on l'a vu elle-même saisir à partir d'un cadre intentionnel qui y est seulement fondé dans une structure plus profonde que lui. Il y est encore question de saisir le « transcender » en son « élan ». Le dépassement de cette structure en une autre structure, plus vaste, inaugure un bouleversement de grande ampleur dans la pensée heideggérienne. Le *Dasein*, on l'a vu, se porte à la rencontre de la chose et s'ouvre à elle en tant même que celle-ci insiste elle-même à son encontre. Cette dimension d'effraction, en laquelle le *Dasein* n'est d'abord ouvert à l'étant qu'en ce qu'il y est requis par l'Être, bouleverse totalement la conception heideggérienne de la transcendance. Avec la *Kehre*, le monde est en quelque sorte dépassé, secondarité dans une dimensionalité qui l'excède, et au sein de laquelle seulement il se configure comme tel : le *Quadriparti (Geviert)*.

---

<sup>191</sup> Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 23, orig., p. 17 « Das unscheinbare Ding entzieht sich dem Denken am hartnäckigsten. Oder sollte dieses Sichzurückhalten des blossen Dinges, sollte dises in sich beruhende Zunichtsgebrängstein gerade zum Wesen des Dinges gehören ? ».

<sup>192</sup> Nous sommes obligés, ce sur point, d'abandonner le style d'écriture didactique. La pensée heideggérienne de l'*Ereignis* nous apparaît en effet une pensée qui ne peut que se penser, c'est-à-dire se dire, se parler, s'écrire. Il y a en elle quelque chose comme un saut qu'on ne peut expliquer de l'extérieur, mais qu'on est obligé de faire.

En cherchant à dépasser la question de la *différence ontologique* pour poser celle de la *vérité de l'être* (ou tout aussi bien de l'être comme vérité), Heidegger entend renverser la relation de l'être à la structure de l'apparaître. L'être est en effet pensé en tant qu'il est *déclousion* de lui-même, qu'il est ouverture elle-même voilée de sa pensabilité, en d'autres termes, que le sens selon lequel nous pensons l'être s'enlève d'une forme d'*initiative* de l'être, lequel n'habite sa monstration que comme défaut, voilement, retrait. La transcendance de l'être appartient au mouvement selon lequel il donne (et se donne) à penser. Aussi est-elle à la fois néant et parole, car c'est bien dans cette ouverture de l'être s'apportant à la pensée tout en se retirant d'elle par la structure même du mouvement de sa parution que réside sa *voix*. Ce n'est pas pour rien qu'au fur et à mesure de son évolution, Heidegger privilégiera la métaphore de *l'écoute* à celle de la vision. Se mettre à l'écoute, c'est bien en effet se laisser convoquer ou saisir (ou enseigner) sans prise de distance, même phénoménologique, sans que la révélation ne puisse être séparée du révélé, sans même qu'elle n'ait besoin de manifester sa propre effectivité. L'appel, en effet, reste rencontre, configuration de l'espace au sein duquel se déploie la réponse. En cela, il est tout autant extériorité qu'intériorité. L'initiative donnée à l'Être renverse, certes, l'analytique intentionnelle, mais ce dessaisissement du *Dasein* ne fait qu'avérer, en son fond, une structure-soi ; en pensant l'Être comme révélation, Heidegger ne pense cependant pas cette révélation comme seule effraction d'une extériorité. La transcendance de l'Être est intérieure à sa parution ; non dans le sens de l'immanence subjective d'un vécu, mais en ce qu'elle n'est pas autre chose, dans son geste de parution, elle est la profondeur même de la singularité du soi. *L'extériorité se donne elle-même une intériorité qu'elle suscite de par son mouvement de retrait même, s'évide en se donnant au paraître qui ne se donne qu'en avouant, dans le geste de son surgissement, l'abîme que celui-ci dissimule*<sup>193</sup>. Comme l'écrit F.W. von Herrmann en présentation des *Beiträge zur Philosophie* :

« Ereignis est le nom pour désigner la co-appartenance de la vérité de l'être se projetant elle-même en appropriant, et du projet-vers-l'être co-proprié du Dasein.<sup>194</sup> »

<sup>193</sup> Heidegger parle également à ce sujet d'une « entrée de la pensée dans l'événement » (*Questions IV*, p. 249), question que nous aurons abondamment à traiter encore.

<sup>194</sup> Cité et traduit par Maxence Caron dans *Heidegger, pensée de l'être et origine de la subjectivité*, « L'être et le soi », Paris : Éditions du Cerf, 2005, p. 1553.

c. *Au-delà de la forme monde : la dimensionalité de l'Ereignis*

L'*Ereignis* entend ainsi penser ce que Heidegger désigne comme la dimensionalité même de la parution de l'être, c'est-à-dire, la structure originelle dont les dimensions articulent la parution qui n'est jamais que leur nouage. L'extériorité ne se donne pas comme telle. Le « propre » de la vérité (de la vérité de l'être) est certes de nous porter au-delà de nous-mêmes, mais cet excès n'est qu'une dimension qui configure la parution<sup>195</sup>. La transcendance de l'Être n'est autre chose que le mouvement selon lequel il se déclot et, du même coup, se retire de ce qu'il fait paraître. L'Être ne se donne pas comme sens, mais comme articulation dynamique d'un non-sens à l'éclosion d'un sens. Ce non-sens, ce vide, ce retrait de l'être, n'est pourtant lui-même à son tour rien d'autre que l'Être même comme libre partage de soi-même, comme gratuité de sa propre manifestation. De cette façon, la phénoménologie semble se trouver dépossédée de son objet dont les structures essentielles sont à chercher au-delà de la parution elle-même. L'*Ereignis* entend rendre compte, au-delà de l'apparaître, de ce qui sous-tend « l'apparaître de l'apparaître », de la configuration de sa scène<sup>196</sup>. Cette dimensionnalité, pour Heidegger, ne peut qu'échapper à toute phénoménologie (bien qu'il évoque à ce sujet une paradoxale phénoménologie de l'inapparent<sup>197</sup>), mais cette dissolution de l'attestabilité n'est pour lui que l'envers d'une ouverture corrélatrice de la pensée à la concrétude la plus extrême de la manifestation. Ce que l'*Ereignis* configure et donne est un « là » ; une singularité d'autant plus irréductiblement singulière que les structures qui en configurent l'apparition sont soustraites à toute phénoménalité, qu'il y a toujours aussi, au sein de la parution, quelque chose comme un irrémédiable abandon à soi-même. Si la phénoménologie ne peut plus rien dire de cette rencontre de la parution, de cette co-ouverture d'un temps et de ce qui s'y manifeste), si on ne peut plus, directement, rien en dire, on peut encore, pour Heidegger, en amener quelque chose à la parole, même si, pour cela, la philosophie ne peut que céder le pas à la poésie.

---

<sup>195</sup> La terminologie employée (lieu, domaine, topologie) est caractéristique de cette orientation.

<sup>196</sup> Notons que pour László Tengelyi, la thématization de l'*Ereignis* traduit au contraire un « retour à la phénoménologie » de la part de Heidegger (cf. *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 136-137), ou tout du moins, d'un retour à la question originelle de la phénoménologie : « comment y a-t-il quelque chose ? ».

<sup>197</sup> Cf. le « Séminaire de Zähringen », *Question IV*, p. 339.

## *Synthèse*

La pensée de Heidegger nous permet de saisir, dans le rapport au réel, la dimension d'une véritable rencontre. Celle-ci ne peut, selon lui, être comprise qu'en outrepassant la forme monde vers la structure plus originaire de l'*Ereignis* qui configure et ordonne la parution. Nous poserons alors trois questions auxquelles nous tenterons de répondre dans la suite. 1) Pourquoi persister à placer l'ouverture, et, au-delà, la singularité de la rencontre elle-même, sous l'horizon de l'être, et pourquoi y assujettir toutes les formes de manifestations ? 2) Peut-on contre l'avis de Heidegger tenter de proposer une élaboration phénoménologique de cette dimensionalité qui configure la parution, tenter de constituer comme phénomène ce qui semble a priori en aucune façon ne pouvoir l'être<sup>198</sup> ? Peut-on, réciproquement, élaborer au-delà de Heidegger une figure non phénoménologique de l'*Ereignis*<sup>199</sup> ? 3) Peut-on enfin, au contraire, se risquer à articuler, au-delà de la figure heideggérienne, une pensée purement positive de la transcendance, envisager une pure initiative de ce qui vient, un réel qui ne soit pas déjà pris dans une déréalisation, mais resplendisse originairement de soi-même ?

---

<sup>198</sup> Tengelyi questionne également « (...) *la possibilité de faire l'expérience* de ce qui est ici simplement affirmé », *Ibid.*, p. 148. Pour notre part, nous tenterons par d'autres moyens de rendre compte phénoménologiquement de ce qui est thématiquement étiqueté comme étant précisément inexpérimentable, car configuration de l'expérimentabilité.

<sup>199</sup> Le concept de construction phénoménologique, développé par Alexander Schnell, que nous présenterons plus loin, nous paraît être un outil possible pour cela.

---

### CHAPITRE 3. PHÉNOMÉNOLOGIE ET L'EXTÉRIORITÉ

---

La difficulté de penser l'exigence de notre exposition au réel sans lui imposer de « figure directrice » à travers laquelle il nous « appellerait » a conduit au développement d'une *phénoménologie des formes pures de l'appel*. L'effort de la phénoménologie vers le réel s'est accompagné d'un mouvement de *dépassement ou de déconstruction de l'ontologie*, et de manière corrélative, d'une tentative d'aller au-delà de la problématique de l'ipséité. Dans le sillage de Levinas, *la singularité de l'ego ne se laisse plus comprendre comme auto-affection, mais comme être affecté*. Il s'agit alors de comprendre *l'effraction* ou la *survenue* de cette altérité, et aussi de comprendre que la subjectivité (ou plutôt la singularité) ne se laisse elle-même plus définir qu'en rapport à cet incommensurable, que comme l'abîme ou le sans fond, dérobé à toute manifestation, qui est comme le pendant réceptif ou affectif du surgissement de l'autre.

Nous consacrons ainsi un chapitre spécifique aux tentatives ouvertes par Jean-Luc Marion et poursuivies après lui, car celles-ci proposent une figure de la rencontre du réel radicalement différente de celle dont nous venons de rendre compte. Pour Marion, et pour les philosophes comme Jean-Louis Chrétien ou Claude Romano qui partagent sa préoccupation, il s'agit de mener une véritable rupture de perspective, de prendre résolument « ce qui arrive » et « ce qui se donne » comme fil conducteur, dans un mouvement de dé-transcendantalisation radical. Comme nous le verrons cependant, cette détranscendantalisation pourrait n'être qu'apparente et proposer un véritable décalque du transcendantalisme contesté. Qui plus est, l'exigence manifestée par Marion (ou Romano) de faire droit au surgissement de ce qui advient et de la façon dont ce qui advient ouvre et configure la scène du temps plutôt que de surgir à partir d'elle, pourra selon nous trouver un véritable accomplissement dans un cadre transcendantal. Nous tâcherons ainsi, après notre étude de la problématique marionienne, de présenter les principaux attendus d'une phénoménologie de l'événement puis de montrer que ceux-ci peuvent être repris selon une perspective transcendantale.

## A. Phénoménologie et donation

La phénoménologie de Jean-Luc Marion est sans doute l'exemple le plus accompli d'une telle tentative de repenser la pleine positivité du réel se manifestant. Pour Marion l'expérience est *toujours plus riche* que ce qu'on peut en retenir ou en anticiper et cette richesse se laisse décrire en termes de sens. Sa pensée vise à ouvrir, au sein du discours philosophique, le lieu d'un excès auquel nous sommes, en quelque sorte, adonnés sans le savoir – c'est-à-dire sans pouvoir jamais le ressaisir et le répercuter dans les modes discursifs qui nous donnent réflexivement accès à nous-mêmes. Il nous semble cependant que l'effort principal de sa phénoménologie est en fait *rationaliste* puisqu'il s'agit pour lui de penser comme sens ce qui semble ne pas pouvoir être dit. Marion tente d'aller au-delà du simple constat d'excès, et de *penser systématiquement, positivement cet excès*, de l'habiter conceptuellement, d'en faire le point de départ d'une analytique capable de décrire l'ensemble du champ phénoménologique. Nous tenterons également d'expliquer en quoi la philosophie de Marion ne nous semble pas pouvoir rendre compte de la question phénoménologique du réel, cela parce elle refuse par principe de saisir et de constituer cette question comme question philosophique, et n'entend en quelque sorte que la répéter.

### § 1. *La donation entre transcendantal pur et transcendantal phénoménologique*

Si les influences philosophiques (et théologiques) de Marion sont nombreuses, on peut sans doute isoler *deux* moments *phénoménologiques* qui exercent un rôle absolument central dans le développement de sa pensée.

#### *a. Dans Réduction et donation : une réflexion sur la phénoménalité comme telle*

La première est un mouvement réflexif sur l'essence de la phénoménalité, qu'accompagne d'un élargissement de son domaine. Elle tire d'abord aliment d'une analyse du concept husserlien d'intuition catégoriale. En elle on le sait, l'intuition s'avère capable de remplir une visée catégoriale, c'est-à-dire de fonder une articulation logique, même si celle-ci ne paraît pas présente dans le simple acte perceptif. D'une certaine façon, je perçois bien que la bouteille est sur la table, même si cette catégorialité ne se manifeste

que dans l'acte judicatif que ma perception vient remplir, dans la mesure où je suis capable de dire, à partir de ma perception, que la bouteille est bien sur la table<sup>200</sup>.

Comme le précise bien Marion, l'intuition catégoriale chez Husserl, n'est certes pas donation du « est » : « L'intuition catégoriale ne donne pas elle-même l'« est », ni même ne le voit : elle marque, comme indice (...) la donation en fait anonyme de l'est<sup>201</sup>. » Elle donne déjà, on le sait, un sol à la problématique heideggérienne de la mise en jeu de la question de l'être de ce qui se donne à même ce qui se donne.

Pour Marion, elle caractérise ainsi un élargissement du champ de la présence à une forme de présence non intuitive, une telle structure d'excès qui doit être thématisée pour elle-même et non assujettie à une autre instance, fût-ce l'Être.

De cette façon, l'élargissement husserlien peut être redoublé<sup>202</sup> dans la mesure où c'est le donné lui-même dont la donation excède toujours ce qu'on en saisit. Il ne s'agit plus seulement de considérer l'excès de l'intuition sur l'intuition sensible, mais l'excès de la donation sur l'intuition elle-même, c'est-à-dire la manifestation de ce dont l'intuition ne peut, en aucune façon, donner la mesure, mais qui ne s'en impose pas moins à elle sur des modes spécifiques au sein d'une donation dont elle « n'arraisonne » que la trace. De cette façon, la donation vient, dans un mouvement très heideggérien, relayer l'intentionnalité en explicitant des propriétés dont celle-ci ne permet de penser que les traits formels<sup>203</sup>. Elle entend expliciter, comme nous le disions plus haut, la phénoménalité même du phénomène, le fait que le phénomène puisse être « phénomène de », la structure même du

---

<sup>200</sup> L'interprétation donnée par Marion de l'intuition catégoriale n'est pas exactement celle que nous avons suivie de notre côté, et qui privilégie la dialectique de la perception et de son expression (cf. plus haut, notre I, 2, A). Si je peux faire plus avec ma perception que simplement percevoir, cela ne veut pas dire que je perçois effectivement plus, même de manière non-manifeste.

<sup>201</sup> Cf. *Réduction et donation*, « La percée et l'élargissement », Paris : Presses Universitaires de France, 1989, p. 61.

<sup>202</sup> Cf. « La percée et l'élargissement ». Cette étude a joué par ailleurs un rôle initiateur dans les études husserliennes françaises. Plus qu'un commentaire de Husserl, elle se présente comme un débat avec Derrida et Heidegger, ou, jouant Heidegger contre Derrida, Marion le dépasse à son tour en redoublant l'élargissement déjà accompli par celui-ci. Il s'agit plus précisément pour Marion de montrer que l'intentionnalité perceptive n'est pas la seule à « donner » son objet, que la relation signitive est tout autant donatrice d'un contenu (au point, on l'a dit plus haut, qu'une visée signitive peut remplir une autre visée signitive, ce qui est au principe du développement mathématique), que la capacité de la relation intentionnelle à « donner » un objet n'est pas, en soi, assujettie au format de la visée perceptive.

<sup>203</sup> Dans son article « Le concept large de logique et de logos », dans J. Benoist et J.-F. Courtine, *Les recherches logiques, une œuvre de percée*, Marion distingue 4 dimensions de l'intentionnalité : 1) exactitude, 2) adéquation, 3) manifestation de la chose en son être et mise en jeu de l'être de la chose dans sa monstration d'autre part, et enfin 4) donation en et de soi-même de la chose et de son contenu.



phénomène comme ouverture à un donné qui se manifeste en lui. De cette façon, souligne Marion,

« (...) l'apparition ne saurait atteindre le plein statut de phénomène qu'autant qu'apparaître suffit à l'accomplissement d'être. L'apparition ne suffit à être qu'autant qu'en apparaissant, elle se donne déjà parfaitement ; mais elle ne se donne ainsi parfaitement du seul fait qu'elle apparaît qu'autant qu'elle se réduit à sa donation pour la conscience<sup>204</sup>. »

La phénoménologie de Marion telle qu'elle est présentée dans *Réduction et donation* comporte ainsi une dimension essentiellement réflexive (pour nous, transcendantale) sur la forme de l'ouverture<sup>205</sup> ; en ce sens, son projet semble bien pouvoir guider notre propre interrogation en revenant de manière transcendantale-structurelle sur les « conditions de pensabilité » du phénomène. Marion entend comprendre la forme générique de l'ouverture au sein du phénomène, en d'autres termes, déformaliser la conception husserlienne du phénomène. Ce qui se donne ne se donne pas seulement selon la forme de l'objet, de l'en-face, de telle façon qu'il puisse être considéré indépendamment du mouvement de sa manifestation, décorrélé de la singularité de sa donation.

Marion établit par ailleurs une corrélation entre la « forme transcendantale de l'ouverture » et de la singularité du sujet, ou de ce qui vient après le sujet<sup>206</sup>. Il *poursuit ainsi le geste levinassien de renversement*, c'est-à-dire de chercher à penser, non plus le champ des étants qui se donnent, mais le « je » tel qu'il est appelé, éveillé, mis en jeu dans son exposition aux modes multiples de la phénoménalité<sup>207</sup>. Le « je hors d'être » est à la fois le point d'appui de son questionnement. Le « je » est suscité comme « l'impact » du

---

<sup>204</sup> *Réduction et donation*, p. 303.

<sup>205</sup> Cf. Jocelyn Benoist, « Il nous semble qu'en ce sens, l'institution par Marion du concept de donation correspond d'abord à un souci de généralisation : trouver le concept le plus général possible *qui puisse recouvrir l'ensemble de la phénoménologie et la caractériser comme telle, par rapport à d'autres pensées* », « L'écart plutôt que l'excédant », *Philosophie n° 78, Jean-Luc Marion*, Paris : Les éditions de minuit, 2003, p. 78 (c'est nous qui soulignons).

<sup>206</sup> Il s'agit pour lui de se demander si le « je » est le « je » en tant qu'il est, ou bien si le concept de « je » est corrélé à autre chose, et dès lors, conceptualiser cette « singularité » au-delà du sujet. Cf. à ce sujet les dernières lignes de « L'Égo et le Dasein », dans *Réduction et donation*. Cf. aussi, un peu plus loin, à la fin de « L'Être et la région », l'affirmation selon laquelle la phénoménologie « n'a visé qu'à construire une doctrine sans l'être du Je », *Ibid.*, p. 247, note 64.

<sup>207</sup> Pour Jocelyn Benoist, « (...) il y a une certaine concurrence et divergence entre deux modèles dans la pensée de Marion : celui, « phénoménologique classique », de la donation, qui est quelque chose comme une intuition déniée et/ou portée à sa puissance maximale (qui en tout cas s'enracine dans l'intuition, même en « l'élargissant »), et celui de l'appel, lié aux influences levinassienne et ricoeurienne (à certains thèmes heideggériens aussi déjà), qui relève en fait d'une tout autre problématique et d'un tout autre lexique », cf. « L'écart plutôt que l'excédant », p. 83.

phénomène qui se donne, « l'interloqué » de la donation, ou, dans *Étant Donnée*, son « adonné ». La subjectivité du sujet n'est plus comprise comme celle de l'*ego* transcendantal : elle est ce qui est réveillé et appelé par la phénoménalité, et se subjective, en réponse à celle-ci, en fonction des formes selon lesquelles elle s'adresse<sup>208</sup>. Il s'agit aussi ainsi, pour Marion, de parvenir à une compréhension de ce que c'est, finalement, qu'être soi, de la façon la plus radicale qu'on peut avoir de le comprendre, du sens ultime de la singularité, en deçà de tout ressenti, de tout vécu, dans ce qui précisément est enveloppé en eux, fait qu'ils sont toujours « infiniment plus profonds qu'eux-mêmes ».

*b. Dans Étant donné : une interprétation réaliste de la question transcendantale de la donation*

La pensée de Marion est aussi caractérisée par une volonté plus *systématique* de saisir et de décrire intégralement le champ phénoménologique en le pensant à travers ce que Marion voit comme la forme ultime de toute phénoménalité, c'est-à-dire, la donation. Il s'agit non plus seulement d'accéder au plus profond et au plus caché mais de se donner les moyens de faire droit et de décrire à tout ce qui, implicitement ou explicitement, traverse et configure l'expérience – autrement dit, de procéder à une véritable *refondation*<sup>209</sup>. Dès lors, il n'est plus seulement question de dévoiler ce qui est caché, mais de montrer comment il habite le déjà-là, voire, de donner un statut au déjà là lui-même, d'obtenir, sur le déjà là, une connaissance et un regard nouveaux.

---

<sup>208</sup> Cette méditation est également poursuivie par Marion dans le cadre de ses études cartésiennes. Dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (§ 17, 230-246), Marion note que si le cartésianisme utilise un système de catégories hérité de la scolastique tardive, s'il laisse, par le poids implicite de cette systématique, sa philosophie se lester « d'engagements ontologiques » dont elle ne peut interroger jusqu'au bout la provenance, Descartes n'en accomplit pas moins, avec le *cogito* d'une part, avec la question du parfait d'autre part, deux percées irréductibles à toute ontologie préalable ou postérieure. Contre la critique de Heidegger, qui note l'absence de mise en question du sens du *sum*, Marion montre que le caractère révolutionnaire du *cogito* vient justement de ce que le sens d'être, le sens du *sum*, y demeure indéterminable parce qu'outrepasant toutes les élaborations qu'on en propose. Je ne peux pas dire en quel sens et en quoi le doute achoppe sur le *cogito* ; celui-ci est à proprement parler « inassignable », je peux juste dire « qu'il y a » un « je », que la question du « je » est irréductible à toutes ses figures. Parallèlement, l'idée du parfait atteste qu'insistent en moi des contenus que je ne peux en aucune façon produire, dont le sens même est résolument en excès sur tout ce que j'en saisis, et qui pourtant ouvrent ma pensée à elle-même.

<sup>209</sup> Comme en atteste la méditation proposée par Marion sur la philosophie première, la façon dont la phénoménologie husserlienne a tenté de se définir comme philosophie première et la façon dont elle peut encore assumer ce rôle par-delà la déconstruction des présupposés husserliens, dans le premier chapitre de *De surcroît*.

Le principe directeur établit à l'issue de *Réduction et donation*, « autant de réduction, autant de donation », illustre la direction prise par la pensée de Marion. La donation n'y est plus seulement la reprise transcendantal d'un problème, mais une structure « réelle » ; c'est parce qu'il y a donation qu'il y a ouverture, que quelque chose est donné. La donation est mise en position fondatrice, non en ce qu'elle permettrait de réordonner une ontologie, mais en ce qu'elle est bien comprise par Marion comme la forme la plus radicale de l'ouverture par laquelle il peut y avoir mise en jeu de l'Être comme question, visée d'objets, etc. Marion, comme il le faisait déjà dans *L'idole et la distance*<sup>210</sup>, entend dépasser Heidegger sur son propre terrain en mettant l'Être (ou l'*Ereignis*) et la donation en relation de préséance, et répète en quelque sorte ce qui, dans le geste heideggérien, paraissait déjà problématique, comme nous l'indiquons plus haut.

Ce faisant, il passe aussi, selon nous, d'une interrogation sur le transcendantal pur au transcendantal phénoménologique et lie, d'une façon qui nous semble discutable, le questionnement sur la forme de l'ouverture avec la mise en évidence d'une ouverture à un contenu se donnant de lui-même. L'élargissement auquel Marion entend procéder dans *Étant donné* devient ainsi formel parce qu'il refuse de séparer pas le questionnement de type transcendantal sur la forme du phénomène mené dans *Réduction et donation* et la refondation de la phénoménologie lui redonnant accès à une positivité entreprise dans *Étant donné*. En quelque sorte, l'idée même de « contenu du phénomène » traverse indemne cette refondation, et est rétablie de l'autre côté de la donation, élargie certes, mais sans être fondamentalement défigurée<sup>211</sup>.

<sup>210</sup> Dans *L'idole et la distance*, Marion entend montrer que ce qu'on qualifie de « mort de Dieu » n'est en fait que l'épuisement des figures conceptuelles de Dieu et de sa figurabilité en général. Le concept même de Dieu implique un au-delà de lui-même et de tout contenu assignable vers lequel il pointe : il ne peut, pour Marion que recevoir d'une dimension d'ouverture préalable la possibilité d'en viser l'excès. Dans *Dieu sans l'Être*, Marion poursuit cette démonstration : le mot Être apparaît lui-même comme « l'idole conceptuelle suprême » qui efface (ne peut qu'effacer) la prodigalité première de la manifestation.

<sup>211</sup> Marion introduit dans *Étant donné* (Paris : Presses Universitaires de France, 1997) le concept d'*anamorphose* (p. 174-177). Ainsi, explique-t-il, « L'ana-morphose indique (...) que le phénomène prend forme à partir de lui-même. Ainsi comprend-on mieux que le phénomène puisse à la fois venir d'« ailleurs » et de lui-même ; il remonte de son propre fond jusqu'à sa propre forme, suivant une distance phénoménologique, qui lui reste pourtant strictement interne. Le phénomène vient toujours d'« ailleurs », puisqu'il apparaît comme se donnant ; mais, parce qu'il se donne de lui-même, cet « ailleurs » lui reste intrinsèque. » (p. 176). Le phénomène n'est appréhendé en sa phénoménalité qu'en ce que sa forme propre qui l'ipséise se révèle à travers lui, en creux. Dans *De surcroît*, cette terminologie est amendée : il n'est plus question du « soi du phénomène » mais du « soi de la donation » (p. 39), et c'est l'adonné, qui, en assumant la passivité de son exposition à la donation, « transfère » le soi au phénomène (p. 57).

Le caractère transcendantal pur de la question dont le concept de donation entend rendre compte n'étant pas admis, le discours marionnier n'est – selon nous – pas toujours au clair sur son propre statut. L'interprétation que Marion donne du concept de donation en vient à occulter la pluralité des modes de donation auquel il entend ouvrir. Dans notre perspective au contraire (on y reviendra plus bas) le rôle d'une phénoménologie de la donation est bien plutôt de comprendre en quoi la donation peut être appréhendée comme donation – ce dont le concept d'origine lacanienne d'un réel conçu comme indisponible dans l'effectif, évidé de sa propre positivité, que nous présentions en « Introduction Générale » nous paraît rendre mieux compte.

## § 2. *La donation et le phénomène saturé ; acquis et ambiguïtés*

Ces réserves étant formulées, donnons un aperçu des concepts mis en jeu dans la refondation proposée par Marion, et précisons le sens des critiques que nous leur faisons.

### *a. Au-delà de la table des catégories*

Le concept de donation *renverse le primat métaphysique des conditions de possibilité sur le possible* ; il prend *l'advenue* du phénomène comme fil conducteur car « La contingence du phénomène ne s'exerce donc pas, comme l'entend la métaphysique, par la simple non-nécessité de sa présence, mais s'accomplit par le fait même de m'arriver, d'advenir et de m'en imposer.<sup>212</sup> » Ce concept permet de poursuivre sur un versant positif *l'élargissement du champ de la phénoménalité* proposé dans *Réduction et donation*. Le phénomène ne sera plus d'abord défini selon le type d'objet dont il est phénomène, mais selon le type de phénoménalité dont il relève. Cette analytique est concrétisée, dans *Étant Donné*, par la mise en place du concept de *phénomène saturé*.

### *b. Le phénomène saturé*

Un phénomène saturé, selon Marion, est un phénomène où « (...) l'intuition donnerait *plus, voire démesurément plus*, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu.<sup>213</sup> » L'intérêt d'un tel concept est double pour Marion.

---

<sup>212</sup> *Étant donné*, p. 197.

<sup>213</sup> *Le visible et le révélé*, p. 54, mais la formule revient dans tous les textes postérieurs à *Étant Donné*.

D'une part, il permet de renverser d'un coup l'ensemble de la typique kantienne<sup>214</sup> déterminant *a priori* la forme que doit prendre un phénomène pour se manifester, ôte leur légitimité à un grand nombre de phénomènes qui sont alors considérés comme inattestables. Pour Marion, le réel ne peut, sous peine de subreption, se laisser déterminer *a priori* ; le rationnel ne propose jamais qu'une limitation du champ infini dont le possible est comme « possible pur », à proprement parler inanticipable.

Ce renversement montre alors un autre versant positif - descriptif. Il permet en effet, selon Marion, de saisir la phénoménalité de phénomènes qui d'ordinaire ne se laissent pas appréhender en eux-mêmes pour en interroger la spécificité, en saisissant positivement leur « excès » par rapport à toute tentative d'en rendre raison par un recul réflexif.

Ainsi « (...) toute la question du phénomène saturé porte précisément et uniquement sur la possibilité que certains phénomènes ne se manifestent pas sur le mode des objets, bien qu'ils se manifestent parfaitement<sup>215</sup> ». Il faut comprendre que *la saturation n'est pas l'exception mais la norme*, si l'on entend par là que le phénomène ordinaire *ne se dégage et se circonscrit lui-même qu'au sein d'une saturation initiale* dont il émerge et (même si le terme est impropre) se décroche. Marion désigne par le concept de *phénomène de droit commun* l'ensemble des phénomènes que la conscience peut viser et dominer dans sa visée, dont elle peut circonscrire le champ ; en d'autres termes, les phénomènes appropriés à la méthode eidétique de Husserl, mais qui ne constituent pour Marion qu'une restriction du champ phénoménologique.

Il y a ainsi également pour Marion un intérêt « épistémologique » à dégager des degrés au sein de la phénoménalité, dans la mesure où la formalité du phénomène le plus pauvrement et le plus abstraitement circonscrit ne rend pas compte de toute la richesse du fond dont il provient. Selon Marion, la science elle-même s'expose au donné auquel elle

---

<sup>214</sup> Pour Marion, la déduction kantienne des conditions de possibilité de l'expérience reproduit, au niveau du phénomène, une typique assujettie au *principe de raison* (« Livre IV, Le donné. II : Degrés », p. 253-257). La description donnée par Kant du « pouvoir de connaître » stipule que « Le postulat de la possibilité des choses exige (...) que leur concept s'accorde avec les conditions formelles d'une expérience en général », cf. *Critique de la raison pure*, A. 220/B 267, cité par Marion, p. 253 ; elle reproduit selon Marion la conception leibnizienne laquelle affirme que « (...) la vérité des choses sensibles ne consistait que dans la liaison des phénomènes, qui devait avoir sa raison (...) », *Nouveaux Essais*, IV, II, 84, éd. C. Gerhardt, t.5, p. 355, cité par Marion p. 255. Marion conclut alors qu'« En régime métaphysique, la possibilité d'apparaître n'appartient jamais à ce qui apparaît, ni sa phénoménalité au phénomène » (p. 255). que Leibniz imposait au niveau de l'être. Cf. *Étant Donné*.

<sup>215</sup> *Le visible et le révélé*, p. 148.

soutire ses objets sur un mode plus riche que celui de ce qu'il appelle les phénomènes « de droit communs<sup>216</sup>. »

### *c. La non-apparence dans l'apparence*

Marion propose donc finalement une réflexion sur la *logique du phénomène et ne fait rien d'autre que construire une seconde analytique au-delà de la table des catégories kantienne*s. Les phénomènes saturés sont eux-mêmes catégorisés : leur phénoménalité n'est pas objectivable, mais elle n'en obéit pas moins à une sorte de *logos* élargi. Celle-ci se déploie à travers la description des différentes façons dont un « je » s'éveille et se reçoit au sein de la phénoménalité. Marion reste à ce titre très kantien<sup>217</sup>. Mais un tel kantisme latent est problématique car le statut des descriptions demeure ambigu. Marion ne vise en effet rien d'autre que l'expérience ordinaire, quotidienne, mais précisément pour en avérer l'excès et pour en *décrire* la logique propre. A ce titre, sa phénoménologie n'en décrit pas l'ordinarité (son caractère stabilisé, dompté, sédimenté) mais ce qui précisément ne peut qu'excéder cette ordinarité. Comment, alors, proposer une phénoménologie de la saturation dans l'ordinaire, alors que la saturation y est toujours déjà recouverte, dissimulée ? Comment, plus précisément, parler de phénomène saturé, d'un phénomène de la saturation qui soit en même temps un phénomène non-apparent<sup>218</sup> ?

Ce n'est pas la question posée par Marion (la possibilité de penser un sens s'ouvrant de lui-même, venant à la « conscience », une forme d'exposition originaire de la « conscience » au sensé sans que celui-ci n'ait besoin d'aucune origine ni d'aucun

---

<sup>216</sup> Marion propose de se servir de la donation pour la clarification du « concept large de logique et de logos » et suggère de faire de celle-ci un outil épistémologique pour comprendre le mode de rapport au réel qui a pu soutenir l'élaboration « (...) des meilleurs acquis de la logique formelle et de la philosophie du langage issues du tournant frégéen et de sa reprise (ou déprise) par Wittgenstein (...) », *Le concept large de logique et de logos*, dans J. Benoist et J.-F. Courtine (éds), *Les recherches logiques, une œuvre de percée*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003, p. 300.

<sup>217</sup> Dans la mesure où il n'y a pas précisément chez Kant, contrairement à chez Husserl *d'expérience* du transcendantal, puisque le transcendantal sert au contraire à rendre compte des modes selon lesquels celle-ci se configure.

<sup>218</sup> Natalie Depraz, dans un article dense « Y a-t-il une donation de l'infini ? », *Epokhe* n°5/1995, *La démesure*, formule une critique similaire. Comment, demande-t-elle, décrire la dimension chatoyante, démesurée d'un phénomène sans s'appuyer sur son pôle structuré, institué ? (p. 177). Selon Depraz, parler de la phénoménalité d'un phénomène saturé pourrait conduire tout droit à son aplatissement (p.178).

fondement<sup>219</sup>) mais la méthode utilisée pour en rendre compte qui nous paraît contestable. Le concept de phénomène saturé vise l'ineffable et ne s'atteste que dans l'ineffable dont il entend pourtant se détacher pour, précisément, le donner à voir dans sa plénitude. Il ne dit rien de l'expérience même, sinon qu'il en « requalifie » positivement l'excès sur elle-même en affirmant une plénitude là où le regard naïf ne croit rencontrer qu'un abîme. Il ne dit rien de la façon dont la saturation est inscrite dans l'expérience, cherche à s'élever directement à la saturation comme telle sans accepter de questionner l'ambiguïté qui la lie toujours aussi à son caractère non-manifeste. Si le phénomène (ou plutôt la phénoménalité) peut être saturé, c'est-à-dire manifester un excès irréductible à toutes les appréhensions qu'on peut en avoir, il ne peut pour autant, selon nous, être qualifié de phénomène saturé, précisément parce qu'il est toujours aussi un phénomène commun qui est plutôt arraché à sa stabilité par l'infinité qu'y avère son inscription au sein d'une expérience. *Comment en d'autres termes le phénomène peut-il être à la fois saturé et ordinaire, et de quel point de vue, à quel niveau, pour quel sujet ou quel singularité est-il l'un ou l'autre<sup>220</sup> ?*

Le concept de phénomène saturé nous semble voué à manquer ce pour quoi il a été forgé, précisément parce qu'il refuse de le saisir au sein du phénomène « de droit commun » qu'il est toujours aussi. Plutôt que d'interroger l'énigme d'une attestation de la saturation *comme saturation* – d'une saturation qui ne peut habiter autre part qu'au sein de la phénoménalité du phénomène de droit courant – Marion érige le phénomène saturé comme terrain d'emblée autonome, doté d'un mode d'attestation propre, irrévocable, sans chercher à l'ancrer là où seulement nous pouvons saisir et partager sa concrétude. Si, en effet, ce que nous tenons pour néant peut s'avérer infiniment riche et prodigue la phénoménologie, ne peut, selon nous, tenir cette conversion pour acquise sans en donner d'abord la forme propre ; sans décrire, autrement dit, la façon dont le néant peut effectivement être compris comme « plein ».

---

<sup>219</sup> Nous ne partageons pas cette perspective, mais elle nous paraît profonde ; si on refuse de prendre, comme nous le faisons dans ce travail, le point de vue de la genèse, alors il doit y avoir une originaire exposition du sens qui surgit toujours déjà comme sens, et ce surgissement n'est à son tour thématiqué dans toute sa rigueur que par le concept de donation. Cf. encore notre conclusion générale.

<sup>220</sup> Comme le relève Emmanuel Falque : « (...) la question néanmoins demeure : (...) celle de l'extension de la saturation, comme critère de de jugement et en guise de paradigme, à l'ensemble de la phénoménalité (...) », « Phénoménologie de l'extraordinaire », dans *Jean-Luc Marion, Philosophie* n°78, p. 72. Plus loin, Falque ajoute « (...) il n'est pas sûr (...) que la donne du phénomène saturé soit de l'ordre des plus communément partagées – au moins comme « prime expérience ». », p. 73. Nous verrons en seconde partie comment Marc Richir conçoit de son côté l'expérience de la saturation et son irruption, toujours issus d'une genèse, toujours, par conséquent, relevant du registre du rare.

La phénoménologie de Marion reste finalement « parente » de ce qu'elle cherche à dépasser : elle ne peut pas ré-envelopper Husserl parce qu'elle applique, en les renversant, les mêmes outils que lui. Ce faisant, elle se tient prudemment quitte, contrairement à Heidegger qui voyait bien là *le* point capital de son *tournant*, d'une réflexion sur son propre langage – en dépit d'une orientation revendiquée vers la pragmatique de la prière et de la louange<sup>221</sup>, Marion conserve un style de présentation très classique – et de la capacité de celui-ci à manifester à la transcendance qu'il recueille<sup>222</sup>. Comment faire se rejoindre une phénoménalité dont la saturation constituerait la norme et un langage philosophique déterminé et approprié aux phénomènes qui précisément, ne le sont pas ? Comment échapper, sans une réflexion approfondie sur le langage phénoménologique, à la pré-compréhension naïve que celui-ci ouvre sur les phénomènes, et à partir de laquelle seulement nous pouvons tenter de nous élever vers la saturation ?

### § 3. *Méthodologie phénoménologique*

#### *a. Délimitation de notre critique. Marion, Heidegger et Derrida*

Plusieurs critiques ont été formulées envers la démarche de Jean-Luc Marion. Celles-ci se placent, chaque fois, sur un terrain différent. Trois d'entre elles nous inspirent en particulier, en ce qu'elles situent la faiblesse du système marionnien dans la question du langage et de la méthode plus que dans son projet.

Jocelyn Benoist, dans un article particulièrement incisif<sup>223</sup>, met en cause le caractère formel de la démarche ; Marion se base sur des catégories issues de la métaphysique classique qu'il renverse dans un véritable coup de force ; si, nous l'avons dit, ce

---

<sup>221</sup> Explicitement thématisée dans *De surcroît*.

<sup>222</sup> Nous ne pouvons ici partager le diagnostic d'Emmanuel Falque pour qui la phénoménologie de Marion fait d'abord advenir, sur le plan descriptif, l'excès que recèle la phénoménalité en amenant celui-ci au langage. Pour Falque : « (...) tel est probablement le défi accompli, pour la première fois chez J.-L. Marion, dans *Etant donné* : faire œuvre de phénoménologue en usant de *description* – soit ne plus en rester ni au concept (...) ni à son illustration (...) mais oser en venir ou revenir vers les « *vécus* immanents à la conscience ». » (« Phénoménologie de l'extraordinaire », p. 64). Il y aurait ainsi chez Marion une véritable subversion de l'usage philosophique de la langue, par la récurrence du registre métaphorique et la déformation interne de la conceptualité classique. Pour nous, cet usage fait précisément problème dans la mesure où il ne nous semble précisément pas approprié à la vocation « descriptive » de la phénoménologie marionnienne : l'ambition de Jean-Luc Marion ne nous semble précisément pas pouvoir s'accomplir en une phénoménologie descriptive classique, comme nous le verrons plus bas, et encore en seconde partie.

<sup>223</sup> « L'écart plutôt que l'excédant ».



renversement a d'abord un rôle stratégique (il s'agit d'abord de montrer que le phénomène peut outrepasser les limites imposées par une table des catégories elle-même encore structurée par l'ombre du *Principe de Raison*), il ne fournit aucune arme lorsqu'il s'agit de se placer effectivement sur le terrain des phénomènes saturés. Comme si, en dépit des affirmations répétées de Marion, la langue philosophique devait nécessairement déchoir, n'était capable d'aucune refonte interne susceptible de lui faire « exprimer » ou « recueillir » quelque chose du champ des phénomènes saturés.

François-David Sebbah de son côté, oppose Marion à Derrida, en ce que la phénoménologie marionnienne n'entend pas se mettre à l'épreuve et au risque de la démesure, mais se reconstruit avec toutes ses structures de l'autre côté de la limite<sup>224</sup>. Mais cette critique ne nous semble toucher que partiellement son but ; elle ignore ce qui nous semble le niveau le plus radical de la phénoménologie de Marion, l'extension du domaine de l'intelligible au-delà des limites de la raison classique. En quelque sorte, la raison est habitée par une obscurité qui n'est pas vide de sens ; elle est originellement hétéronome, se reçoit d'un excédant dont elle ne donne jamais la mesure, mais qui, pour autant, est encore un excédant de sens. Contrairement à Derrida, donc, Marion n'entend pas travailler aux limites de la philosophie, mais élargir le domaine que celle-ci recouvre ; le sensé s'étend aussi là où aucune procédure ne permet de l'arraisonner pour en fixer une fois pour toute le statut, là où l'excès du sens sur les institutions du sens du sens paraît le plus définitif.

Pour autant, une telle extension paraît plus affirmée que véritablement mise en œuvre par Marion. Celui-ci reprend en effet le langage de la tradition classique en élargissement le domaine dont il rend compte. Le statut de la rupture annoncée en paraît dès lors flou. En quoi, précisément, Marion dit-il quelque chose que les philosophes classiques ne disent pas, dès lors qu'il emploie le même langage qu'eux – langage dont il prétend précisément découvrir une puissance d'ouverture insoupçonnée. De quoi parle la phénoménologie de Marion dont Descartes ou Spinoza ne parlent pas ? Marion lui-même admet que sa conceptualité n'entend pas dire autre chose que cela qu'il y a plus, dans la philosophie, qu'elle n'en peut elle-même concevoir, que l'ordre des phénomènes saturés, que la donation la transit depuis ses commencements. En quelque sorte, Marion entend

---

<sup>224</sup> *L'épreuve de la limite*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

seulement montrer que Descartes, Spinoza ou Kant parlaient déjà du phénomène saturé<sup>225</sup>, que la philosophie n'attendait que la mise au point des concepts de donation et de phénomène saturé pour réaliser rétrospectivement la richesse qu'elle possédait sans le savoir. La conceptualité de Marion est de cette façon une conceptualité de conversion. Tout en inaugurant un projet parent de celui de Heidegger – lequel entendait élargir la philosophie pour rendre la langue capable de la pensée – Marion en refuse les armes ; il refuse le changement de langage, et d'usage du langage, dont Heidegger faisait le cœur même de sa *Kehre*.

La troisième critique, développée par Jacques English, sera examinée plus bas. Poursuivons d'abord notre analyse sur le statut du langage dans la pensée de Marion.

#### *b. Un concept difficile à thématiser*

Ce n'est pas, on l'a dit, le but de la démarche de Jean-Luc Marion, mais la manière dont ce but est poursuivi qui nous pose problème. L'idée motrice de la pensée de Marion est qu'il n'est plus question de réduire la phénoménalité à ce que nous pouvons en dire *a priori*, que le phénomène est toujours plus profond qu'il ne le paraît d'abord. La méthode de Marion revient cependant à affirmer qu'il n'est plus possible de chercher d'une façon ou d'une autre à se tenir en retrait de cette astreinte que toute orientation transcendantale de la phénoménologie est définitivement vouée à manquer son objet, alors qu'il nous semble que la spécificité de cet objet invite justement à un élargissement de la méthode transcendantale. Pour Marion, c'est « ici » que tout ce passe, à partir de ce qui est là et de ce qui nous vient que nous nous comprenons et que nous avons à exister, à partir d'un sens que nous ne maîtrisons pas, auquel nous sommes adonnés, par rapport auquel seulement il peut y avoir un « moi ». Cette percussive de la donation est absolument immodalisable : « j'y suis » d'abord, exposé à ce qui m'arrive.

Mais alors, comment le dire ? Comment se tenir à la hauteur de la phénoménologie ainsi annoncée ? Comment répondre à ce qui nous arrive et comment rendre compte de notre adonction ? La conversion du néant en sur-essence n'a lieu que de façon théorique. Le concept de phénomène saturé ne peut habiter la plénitude, précisément parce qu'il veut

---

<sup>225</sup> Cf. par exemple *Étant donné*, Livre V. L'adonné, § 27, « Deux appels en métaphysique ».

la dire comme telle, parce qu'il refuse de se comprendre comme langage cherchant à l'exprimer. Il semblerait bien qu'à ce point, Jean-Luc Marion n'ait le choix qu'entre Dieu, l'*Ereignis* et le langage ordinaire, que la phénoménologie, pour se hisser à la hauteur du phénomène, doive dissimuler son nom, céder le pas devant la louange ou la célébration, la poésie, l'éthique ou la prière, la langue naturelle et la multiplicité de ses usages, et que les concepts de donation et de phénomène saturé, ne fassent qu'à jamais tracer le cerne d'un informulable discours sur ce qui en délégitime précisément la tentative<sup>226</sup>.

La volonté de penser la continuité organique de l'apparaître et de l'apparaissant dans la donation, sans s'être d'abord interrogé sur le statut de leur distinction, a pour effet final de les scinder totalement dans le discours. Après, dans un premier temps, avoir poussé à sa plus extrême radicalité la pensée de l'apparaître sur le plan formel, on ne peut plus, sur le plan effectif, que s'adonner à l'apparaître des différents apparaissant et y répondre selon ce que nous sommes chaque fois capables d'en entendre. Nous perdons au passage la possibilité même de l'aller et retour, la position de porte-à-faux qui cherche à tenir à la fois l'effectivité de ce qui nous arrive et la façon dont cela nous arrive (qu'est-ce qui permet au phénomène de nous ouvrir à une réalité, et comment les appréhensions possibles de cette réalité se dessinent selon la phénoménalité qui y donne accès) ; ce qui veut dire, en somme, que *nous perdons la possibilité de toute méthode*.

---

<sup>226</sup> Les réserves que Derrida formulait envers le projet levinassien valent selon nous a fortiori pour le projet de Marion. « C'est peut-être vers cet impensable-impossible-indicible que nous appelle Levinas au-delà de l'Être et du *Logos* (...). Mais cet appel ne doit pouvoir ni se penser ni se dire. », *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique » p. 168. Marion reconnaît lui-même que c'est du point de vue de la méthode que la perspective derridienne diffère (sans jeu de mot) le plus de la sienne : la donation lui-même ne peut par principe, pour Derrida, être considérée comme se phénoménalisant, car elle n'est rien d'autre qu'un indicible de la phénoménalisation que la phénoménologie ne peut capturer, et dont l'insistance ne peut qu'être ménagée par un discours en préservant la « possibilité ». Encore moins la donation peut-elle devenir le régime d'ensemble de la phénoménalité, car alors elle s'annule en une pure conceptualité, considérant toute manifestation comme donnée, et par là effaçant l'insistance même du don à travers la phénoménalité. Derrida notait déjà que différence essentielle du projet levinassien et husserlien venait, non de la reconnaissance d'une altérité absolue rencontrée dans son altérité, mais dans la possibilité que le philosophe décide de se donner – ou non – d'en dire quelque chose, Levinas n'en dégageant – négativement – que la structure d'excès quand Husserl tentait de l'appréhender comme telle. « Levinas et Husserl sont ici très proches. Mais en reconnaissant à cet infiniment autre comme tel (apparaissant comme tel) le statut d'une modification intentionnelle de l'ego en général, Husserl se donne le droit de parler de l'infiniment autre comme tel, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Il décrit le système de la phénoménalité et de la non-phénoménalité. » *Ibid.*, p. 183. En ce sens, il se pourrait même que le projet marionnien retombe – quant à la possibilité même de faire advenir au langage philosophique quelque chose de ce « Tout-Autre » qu'il vise, au strict niveau de la problématique husserlienne tout en refusant de bénéficier des outils transcendants que possédait celle-ci.

Il apparaît délicat de *thématiser la donation pour elle-même*, précisément parce qu'elle témoigne de ce que les phénomènes peuvent « (...) manifester leur propre phénoménalité, autrement dit prendre forme à partir d'eux-mêmes, au lieu de venir s'inscrire dans un cadre prédéfini<sup>227</sup> ». Est-il alors judicieux de parler de « phénomènes » là où il n'est précisément plus de rapport à un phénomène (c'est-à-dire à un donné dont on étudie les modes d'apparaître), mais à un donné dont la phénoménalité ne se laisse précisément pas décrire<sup>228</sup>, à un donné qui mobilise la totalité du champ phénoménal et semble plutôt avérer quelque chose du point de vue de sa *structure*. Si le tableau ne se laisse saisir par aucun regard objectivant, si le regard d'autrui ne saurait faire l'objet d'aucune prise mais me désigne au contraire en me rivant à moi-même, peut-on encore parler de *leur* phénoménalité ? N'est-ce pas au contraire que l'expérience est « capable » de produire la saturation, ou encore que de telles rencontres me mettent en rapport avec une certaine « indéterminité » de l'expérience qui dérange et bouleverse ses modalités ? Pour le dire plus simplement, *ne peut-on pas chercher à retrouver la saturation et l'adresse singulière inscrite en la phénoménalité en suivant le fil de l'expérience elle-même, en se livrant à sa décomposition structurelle ?*

### *c. Constitution, réduction et donation*

Les objections que Jacques English apporte à Jean-Luc Marion<sup>229</sup> nous semblent être extrêmement fortes et pertinentes. S'il est vrai que c'est maintenant, en et à partir de ce qui se donne que nous avons à être (et s'il est vrai que nous ne pouvons-nous retourner sur la totalité de notre expérience, et que nous nous individuons à partir de ce qu'elle nous propose), la phénoménologie ne peut espérer pénétrer directement la richesse de cette expérience actuelle prise dans sa totalité ; elle étudiera plutôt la façon dont elle en vient à être actuelle pour nous, dont l'expérience se donne à saisir son sens et le sens en général. Le sens du phénomène, qui permet d'en décrire la phénoménalité, « n'est pas tout ce qu'il est », puisqu'il faut toujours aussi réinscrire l'acte intentionnel (pour English) dans la totalité du flux de conscience et que l'activité propre de l'intentionnalité ne peut être comprise qu'examinée dans la perspective de ce « tout ». La constitution, écrit English, est

<sup>227</sup> Jean Greisch, *Le cogito herméneutique*, p. 42.

<sup>228</sup> Le phénomène est « saturé par rapport à lui-même », autrement dit, « saturant » par rapport à sa réception.

<sup>229</sup> *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « Pourquoi la phénoménologie est et ne peut qu'être une philosophie transcendante ».

la condition de possibilité méthodologique de la phénoménologie ; elle ne signifie en aucune façon que tout ce qui implique la donation d'un phénomène à *un moment* précis soit donné en un sens intentionnel. Celui-ci rend chaque fois compte de son « être » phénomène pour la conscience, mais ne justifie pas sa position relative en un faisceau d'acte unis en un flux<sup>230</sup>.

Rappelons que le principe de la phénoménologie husserlienne en tant que *méthode* n'est justement pas la transcendance que la *donation du sens de cette transcendance*, c'est-à-dire l'élucidation de ce qui permet à la pensée d'y « prendre pied » pour en bâtir la science. Il est autrement dit au principe la phénoménologie de réduire tout contenu à un acte en assurant l'auto-possession, lui-même reconduit à une genèse. La phénoménologie husserlienne interdit de considérer quoi que ce soit comme donné d'office, parce qu'une telle donation n'est précisément rien d'autre qu'une perte, qu'une extase vers l'extérieur qui n'en retient rien, que le prête-nom d'une mutité. *La réduction est en ce sens antithétique de la donation* si la donation reste comprise comme donation d'un sens. Il n'est pas question pour Husserl de concevoir l'accès au sens comme une exposition à lui, de laisser l'initiative au phénomène, car plus rien, dès lors, ne permettrait de distinguer ce sens auquel on ne peut que s'abandonner (ou s'adonner) du non-sens.

## **B. Événement et événementialité**

Si la question de la rencontre du réel en phénoménologie implique de réfléchir sur les modalités selon lesquelles l'expérience s'ouvre à lui, elle conduit aussi à s'interroger sur l'événement que constitue son surgissement. Marion, dans sa topique, fait de l'événement un type de phénomène saturé. Mais il évoque surtout des événements de grande ampleur, qui « cernent » l'individu qu'ils affectent, l'impliquent dans un ensemble qui n'est pas synthétisable, et donne comme exemple la Bataille de Waterloo telle que la vit Fabrice del Dongo dans la *Chartreuse de Parme*.

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 329 : « Cette saturation constante des vécus intentionnels est donc l'effet direct lui-même de leur organisation transcendantale. Car, si le sens y déborde toujours et de partout, c'est bien à cause de cette interférence incessante en chacun d'eux d'une multiplicité opaque de relations entre deux milieux dissymétriques, pourvus chacun d'un système de lois lui étant propre au-delà ou en deçà de toute coïncidence possible, mais en étant toujours aussi réarticulables l'un sur l'autre par plusieurs systèmes de médiations appropriées que les vies intentionnelles qui se sont développées avant eux ont déjà réussi à établir. Aussi chaque vécu spontané est-il un infini actuel qui se compose de beaucoup plus d'éléments déjà ordonnés entre eux qu'il ne peut aussitôt s'en apercevoir ».

Il paraît utile d'analyser les tenants et les aboutissants d'une phénoménologie de l'événement qui s'intéresse davantage à la façon dont ce qui se donne se donne que des structures fondamentales de la donation. Une telle phénoménologie déplace le champ de son questionnement pour le placer directement au niveau *de ce qui advient et de la façon dont cela advient*. Là où Marion cherche à présenter l'advenue même du phénomène se donnant, à faire droit à ce que celle-ci comporte de rétif aux catégories de la métaphysique classique, une phénoménologie de l'événement proprement dite cherche à la ré-engager dans le mouvement concret de l'expérience.

Il y a, nous avons eu l'occasion d'en dire quelques mots plus haut, dans la question de l'événement quelque chose qui touche l'essence même du projet phénoménologique. Spéculativement moins ambitieuse que le projet de Marion, cette question est peut-être plus lourde de conséquence sur la viabilité de la phénoménologie comme telle, car elle engage bien le fait de savoir en quoi celle-ci peut avoir affaire à un réel qui ne soit pas inerte, et neutralisé, mais au contact duquel elle apprenne effectivement quelque chose. De cette façon, l'événement est aussi ce qui semble le plus fortement fragiliser le transcendantalisme, même si, nous le verrons, celui-ci peut au contraire aider à le mettre en évidence.

Dans les pages qui suivent, nous serons amenés à plusieurs reprises à mentionner les travaux de Claude Romano, (mais aussi ceux de Jocelyn Benoist), mais notre objectif est de présenter les enjeux phénoménologiques de la question de l'événement, et non d'introduire précisément à l'œuvre de ces auteurs.

## ***§ 1. Quelques remarques sur la phénoménologie de l'événement***

### *a. Nécessité d'une analytique systématique*

Comme nous l'avons vu plus haut, le problème d'une phénoménologie de l'événement n'est pas que du neuf puisse traverser le maillage intentionnel de la conscience, *mais que le système des horizons de conscience tout entier puisse « chavirer »*. La prise en compte de l'événement implique ainsi un renversement complet de perspective. Une phénoménologie de l'événement n'envisage pas seulement celui-ci à partir de sa négativité, de son caractère traumatique, comme ce qui nous frappe « au-dessous de la

ceinture », mais entend repenser les principaux concepts de la phénoménologie que sont le temps, le monde, le moi. Une phénoménologie de l'événement entend saisir l'événement dans le geste même selon lequel il se donne ; non, par conséquent, en tant qu'il hante et menace l'expérience, mais en tant que l'expérience doit être comprise en ce qu'elle s'advient à elle-même événementiellement. Ainsi, l'analyse devra prendre pour point de départ l'événement lui-même *en tant qu'il advient*, car le rapport au réel est d'abord *rapport à ce qui nous y arrive*. Selon Claude Romano

*« L'événement, au sens événemential, en effet, est ce qui éclaire son propre contexte et ne reçoit nullement son sens de lui ; il n'en est pas la conséquence, explicable à l'aune de possibles préexistants, mais il reconfigure les possibles qui le précèdent et signifie, pour l'advenant, un nouveau monde.<sup>231</sup> »*

Dans cette perspective, l'événement n'est ni un moindre être, ni un genre de l'être, mais un « autre de l'être », lequel ne se laisse pas comprendre à partir des catégories de la causalité (dans son événementialité, l'événement n'est justement pas reductible à ses causes et les manifeste en fait de façon rétroactive), de la relation et de la substance ; mais ce sont elles qui, au contraire, doivent être repensées à partir de lui. Dans la phénoménologie de l'événement, celui-ci devient la forme selon laquelle advient et s'advient le monde. Nous avons une compréhension de nous-mêmes – et de ce à quoi nous avons rapport – en ce que nous sommes pris dans le fil des événements. Le rapport au monde est une intrigue configurée par un fil événementiel qui ne s'y expose pas, mais en ouvre l'horizon. Nous nous recevons nous-mêmes (ou plutôt : un soi se reçoit) chaque fois en ce qui « se » passe.

#### *b. L'événement et le moi*

La question de l'événement a d'abord profondément à voir avec celle du sujet, de son ipséité, ou plus exactement de ce qui est en deçà même de cette ipséité. Comme l'explique Jocelyn Benoist, c'est d'abord dans la façon dont s'auto-manifeste la sensibilité du sensible qui ne cesse de « m'arriver » et au sein de laquelle je ne cesse de me « retrouver » où de me « redécouvrir » gratuitement que se laisse lire la forme de l'antériorité du réel au sein de la phénoménalité même qui là manifeste.

---

<sup>231</sup> *L'événement et le monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 55.

« La teneur d'existence du « Je pense » ne tient donc dans rien d'autre que dans la phénoménalité elle-même, en tant qu'elle est mise en jeu par lui.<sup>232</sup> »

Il y a ainsi dans l'événement à la fois une dimension d'exposition et une dimension d'implication. Phénoménologiquement, l'événement n'est pas d'abord l'événement purement anonyme, dont on ne fait que constater l'occurrence (« il pleut », même si cela veut dire déjà « il m'arrive de voir qu'il pleut »), mais l'événement qui m'arrive à moi précisément en et par lequel je suis individué (il m'arrive d'être amoureux, il m'arrive d'être en deuil). A chaque fois, c'est la singularité de mon existence qui est impliquée et convoquée dans de tels événements ; on pourrait dire, c'est à travers de tels événements que je suis effectivement au monde comme être singulier). Ainsi,

« Je ne peux comprendre un événement comme m'étant adressé que si je suis en jeu moi-même dans les possibles qu'il me destine et par lesquels il fait histoire en m'ouvrant un destin.<sup>233</sup> ».

C'est, en effet, toujours moi qui vis ce que je vis, cela d'autant plus paradoxalement que rien, absolument, ne m'y lie *a priori* et que l'événementialité de la survenue du sens laisse sa trace – ce qui *aurait pu* n'avoir pas lieu et qui, de fait, a eu lieu.

L'exemple canonique d'événement donné par Claude Romano est la *naissance*. Naître, précisément, c'est se recevoir sans rapport à soi de l'événement de la naissance. Je n'ai rapport à moi-même qu'en ce que je suis, d'abord, donné à l'être en ma naissance. Je suis toujours déjà né – mais le fait d'être né s'absout radicalement de toute auto-affection envisagée de façon classique. Romano parle à ce sujet d'une « (...) originare non-originelleité de l'origine.<sup>234</sup> »

Naître, c'est naître à un monde qui me précède ; parce que j'y nais, il m'arrive de vivre en un monde déjà là, mais dont « l'être déjà là » se manifeste à moi précisément par le mode événementiel selon lequel j'y suis.

---

<sup>232</sup> Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, p. 314.

<sup>233</sup> *L'événement et le monde*, p. 44.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 96.



### c. L'événement et le monde

L'analytique de l'événement opère donc un décalage. Elle prend appui sur le « porte-à-faux » que révélait, d'emblée, la thèse de la mondanité. En effet, si le monde est, d'une part, l'immodalisable, il y a bien en lui, d'autre part, malgré tout, une sorte de contingence qui ne s'explicite et ne se résout pas en cet « horizon des horizons » qu'il ouvre. En tant qu'il *m'apparaît*, le monde pourrait être différent, il pourrait *m'apparaître* autrement : c'est la nature même de la forme transcendantale monde, tel qui se réalise à travers le système actuel des objets qui le compose, que de relativiser, relativement à lui-même, à ce qui s'y montre. Autrement dit, s'il est absolument nécessaire qu'il y ait un monde, c'est au nom de cette nécessité même que l'horizon général de la mondanité doit être pensé comme « dépris » de ce qui s'ouvre en lui, *que*, comme nous le disions plus haut, *entre* « le monde » et « ce monde », *il y a un écart dont il faut penser l'attestation phénoménologique*. Précisons bien ; ce n'est pas tant directement en lui-même, à même le sens d'être transcendant des objets que la contingence du monde peut être comprise ; c'est au contraire en tant que le monde se donne à moi comme un monde « dans lequel je vis en tant que me rapportant à lui ». Autrement dit, le monde tel qu'il se donne est contingent, non relativement à son être propre, mais en ce qu'il se montre à moi comme l'horizon de mon existence. Il n'y a aucune nécessité à ce que quelque chose *m'apparaisse* (ce qui *m'apparaît* étant par ailleurs toujours quelque chose de déterminé), mais l'horizon absolu de toute manifestation possible est virtuellement ouvert dans la forme de ce qui *m'apparaît*.

Si la phénoménologie de l'événement s'appuie fortement sur les analyses de Heidegger<sup>235</sup>, elle modifie ainsi la façon dont la contingence du monde est abordée. S'il y a un événement pour Heidegger (précisément, en tant que reconfiguration de la structure monde adressant un choc en retours sur le *Dasein*) il s'agit d'une *événementialité déjà médiatisée*. Dans cette perspective, la mondanité du monde n'est pas manifestée par le creusement d'un néant qui serait l'autre face de l'être. C'est en ce qu'il *m'arrive* qu'il est monde, en tant précisément que cet « arrivage » s'efface dans sa frappe.

---

<sup>235</sup> Le *Dasein* est cet étant dont l'essence est *d'être un là*, ou plus justement, dont l'essence est de « donner lieu au lieu », mais tout autant *d'être là*, c'est-à-dire d'être un ici dans le système des ici qu'ouvre le *lieu*. Le *Dasein* est chaque fois « le là » et « son là », qui n'est que contingemment le sien, qui n'est pour lui qu'un possible dans lequel il est facticement chu sans qu'aucune relation nécessaire ne l'y lie. Il doit chaque fois l'assumer comme sien, ou plus exactement *s'y assumer*, en tant que son être y est chaque fois précisément en jeu.

Plutôt qu'à une simple inversion de la flèche intentionnelle, nous sommes invités à penser le processus même selon lequel une réalité se produit, selon lequel un monde nous est donné et nous sommes donnés à nous-mêmes en un monde. *Notre expérience se produit pour nous sur le mode de la rencontre* et c'est précisément en cela qu'elle est absolument réelle, précisément parce que rien ne peut venir la modaliser, non en tant qu'elle s'appuierait sur l'apodicticité d'un horizon de donation ultime, mais en tant qu'il est absolument réel *que* cela nous arrive. Ce n'est pas tant en ce que ce qui se donne m'est lié (qu'il est mien) que se manifeste en lui une valeur d'absolu, mais, à l'inverse, c'est en ce que j'existe sans que ce qui traverse cette existence ne manifeste un lien avec moi (qu'au contraire, je m'y découvre chaque fois *de nouveau*) que j'y suis à chaque fois convoqué, que la question du réel est bien posée en l'existence. L'expérience n'est pas absolument mienne mais me produit en elle, qu'elle est donc toujours aussi habitée par une part d'*anonymat* – disons que j'y suis toujours aussi parce *que j'ai à y être*, parce qu'il ne va pas tout à fait de soi que ma vie soit bien ma vie, et que c'est précisément cet absentement dans l'irréalité qui est le sceaux du réel, comme son envers<sup>236</sup>.

## § 2. *L'événement et le transcendantal*

### *a. L'événementialité plutôt quel'événement*

On peut finalement admettre qu'il y a chez Husserl (et peut-être même chez Heidegger) une certaine pétition de principe : le réel y est trop « calme », trop « structuré », trop directement assujéti à une structure d'horizon. L'imprévu, le chaos, la surprise, sont des traits de notre expérience que la phénoménologie doit traiter dans toute leur sauvagerie, dans ce qu'ils ont de plus immaîtrisables. Le réel n'est jamais achevé – il est toujours ce qui nous prend et nous surprend<sup>237</sup>. En d'autres termes, la phénoménologie nous semble devoir rendre compte d'une certaine événementialité. Celle-ci, pour être effectivement saisie comme telle, doit être inscrite dans la structure la plus profonde du

---

<sup>236</sup> Il y a la radicalisation du concept heideggérien de *décision*, en laquelle j'assume comme mien le possible en lequel je chute. Dans une phénoménologie de l'événement, cette appropriation est précisément impossible : à chaque fois mien veut justement dire que je renais chaque fois à même ce qui se donne. Pour une lecture de Heidegger insistant sur cette question, cf. François Raffoul, *A chaque fois mien : Heidegger et la question du sujet*, Paris : Éditions Galilée, 2004.

<sup>237</sup> Nous partageons la position exposée par Jocelyn Benoist dans son article « Qu'est-ce qui est donné », dans *L'idée de phénoménologie*, même si cette position nous semble reconduire au transcendantal alors qu'elle en éloigne selon lui.

champ phénoménologique<sup>238</sup> ; elle ne peut pour autant selon nous servir de fil conducteur à l'analyse et nous faire passer directement d'une analytique à une autre. Ne risque-t-on pas, à prendre l'événement pour base d'une nouvelle systématique, de rétablir ce qu'on prétend justement outrepasser ?

Nous reculons, pour notre part, devant la tentative de passer d'une analytique phénoménologique de l'événement à une systématique<sup>239</sup>. L'événementialité doit au contraire être traitée comme une question phénoménologique totale, qu'il s'agit alors d'appréhender à différents niveaux. La possibilité même de l'événementialité, donc, du réel comme surgissement, implique d'interroger corrélativement la « mise à distance », l'irréalisation sans laquelle le réel ne « poserait aucune question », ne nous apparaîtrait pas comme une dimension de latence et d'extériorité.

*« La contingence du donné alléguée ici n'est pas la possibilité du non-donné, à côté du donné, mais la fragilité fondamentale du donné qui le fait immaîtrisable, d'être ce pur surgissement sans raison aucune qui est le fond même d'expérience par rapport à laquelle peut se déployer notre raison (...).<sup>240</sup> »*

On ne peut cependant selon nous séparer la question du « je » qui advient à lui-même dans l'événement de ce qui le rend capable de « recevoir » ce qui arrive, c'est-à-dire de s'adonner à l'événementialité de l'événement<sup>241</sup>. En quelque sorte, contrairement cette fois à la thèse défendue par Jocelyn Benoist dans l'article auquel nous nous référons<sup>242</sup>, il nous semble qu'une forme ipséique se constitue sur la base de l'adonation primitive à l'événement de manière à ce que le pur sujet singulier se rende passible de ce qu'il reçoit pour en répercuter la venue : un simple répondant nu et exposé sans réserve risque aussi de

---

<sup>238</sup> Cf. Benoist, *Ibid.*, « Il y a une événementialité fondamentale des lieux du monde que nous rencontrons ou qui se produisent à nous, et cette événementialité est plus fondamentale que le monde lui-même », p. 65.

<sup>239</sup> Cf. Benoist, *Ibid.*, « Il ne s'agit pas (...) de dire que le monde est fait d'événements. Il s'agit de comprendre que l'événement est au départ et toujours et donc ce en vertu de quoi cela n'a jamais de sens que de dire comment est le monde dans une parole absolue. L'événement est ce par quoi il n'y a pas de « Monde ». » p. 65-66.

<sup>240</sup> Jocelyn Benoist, *Ibid.*, p. 68.

<sup>241</sup> Ce que note également Benoist : « De la passivité fondamentale associée à l'événement, le moi naît et d'un événement à l'autre il ne répète rien d'autre que sa passivité, qui est l'épreuve pure de l'événement lui-même (...) », *Ibid.*, p. 73.

<sup>242</sup> Mais en accord avec le réexamen qu'il propose de la question dans un article ultérieur dans lequel le sujet laisse précisément place à la subjectivité, état, disposition, plutôt qu'instance. Cf. « Le sujet, ou plutôt la subjectivité », dans *L'idée de phénoménologie* : « On ne peut impunément amputer le sujet de sa dimension pro-thétique de sujet, on le prend forcément « avec tout ce qui vient avec lui », avec toute cette zone d'anonymat dans lequel il plonge ses racines (...) », p. 121.

ne voir défilier devant lui qu'un cortège de faits monotones et répétitifs. *L'expérience, dans sa genèse, s'ancre à la fois dans un temps et un espace et s'en détache* ; Il y a, autrement dit, des façons multiples de « vivre » le temps et de multiples façons d'évoquer l'événementialité qui le traverse. Celle-ci ne pourra accéder à un statut phénoménologique éclairci sans une refonte générale des outils mis en œuvre par la méthode phénoménologique.

### *b. L'événementialité comme dimension*

La méditation sur l'ouverture à l'extériorité rend celle-ci abstraite si le statut de cette ouverture n'est pas lui-même d'abord saisi. La phénoménologie de l'événement, ne peut, on le voit, totalement soustraire l'événement à une économie que l'événement ne détermine pas seulement, mais au sein de laquelle il est aussi inscrit. L'événement n'est rigoureusement possible que comme événementialité, en tant, donc, qu'il appartient et exprime une structure plus vaste. *L'Ereignis*, comme structure disposante agençant ouverture à l'extériorité, ouverture de l'extériorité comme intériorité, appropriation réciproque de ces deux pôles, reste, de cette façon, la façon la plus radicale – et la plus rigoureuse – de penser le nœud ultime du dedans et du dehors dont l'événementialité est un des noms<sup>243</sup>.

Construire une phénoménologie capable de se hisser « à la hauteur » de *L'Ereignis* passe alors, selon nous, par la décomposition transcendantale des structures mêmes que celui-ci implique, décomposition qui nous permettra de reconstruire, au sein du champ phénoménologique, des structures capables de rendre compte de ce dont *L'Ereignis* rend compte. L'extériorité change de cette façon de statut. Elle n'est plus donnée dans la transcendance d'un contenu, mais dans la structure de manifestation de tout contenu, dans le mode de devenir sens du sens, toujours habité d'un mouvement qui en dépasse l'intelligibilité, et au sein duquel celle-ci est ouverte. *L'Ereignis* implique en effet d'une

---

<sup>243</sup> Comme le notait très fortement Derrida dans un texte que nous avons déjà cité plus haut, « On essaierait en vain pour le sevrer de l'extériorité et de l'intériorité, pour le sevrer du sevrage, d'oublier les mots « dedans », « dehors », « extérieur », « intérieur », etc., de les mettre hors jeu par décret ; on ne retrouverait pas un langage sans rupture d'espace, langage aérien ou aquatique où l'altérité serait d'ailleurs encore plus souvent perdue. Car les significations qui rayonnent à partir du Dedans-Dehors, de la Lumière-Nuit, etc., n'habitent pas seulement les mots proscrits, elles sont logées, en personne ou par procuration, au cœur de la conceptualité elle-même. », *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique », p. 166. Il s'agit bien ici, écrit Derrida, d'une *économie transcendantale* (p. 188).

part la distinction d'un couple de pôles transcendants, la singularité et l'extériorité, et d'autre part, leur articulation mobile, dans une structure de *Pli (Zwiefalt)* – terme auquel la philosophie postérieure à Heidegger donne un rôle déterminant. Il ne s'agit pas, dans le cadre de notre problématique, de proposer un dépassement, mais, à la fois d'une déconstruction de ce que le concept d'*Ereignis* contient encore d'organicité, et d'une réinterprétation phénoménologique des structures dévoilées<sup>244</sup>.

Tout l'enjeu sera ainsi de comprendre que, si la phénoménologie ne peut poser le réel, celui-ci ne cesse pour autant d'être impliqué dans le jeu de la phénoménalisation ; impliqué, de façon inassignable, au sein d'une mobilité générale du champ phénoménologique, que l'analyse ne peut que faire « éclater », mais qui n'en est pas moins son horizon<sup>245</sup>. Nous le verrons encore ; à la fois nous ne pouvons toucher le réel, et à la fois nous y sommes toujours déjà, et l'impossibilité de le toucher n'est pas autre chose que l'envers de l'exposition originelle du champ phénoménologique à une extériorité qui n'est aussi qu'un autre nom de la genèse – aventureuse, toujours aussi improvisée – de ses phénomènes, de l'éclosion de son intériorité.

### *Synthèse*

Le mouvement que nous avons suivi nous a conduit de la phénoménologie vers ce qui l'excède, de la question de la transcendance du phénomène à celle de la phénoménalisation de la transcendance comme telle. Nous avons vu que le statut de cette transcendance est complexe ; elle est difficilement descriptible comme une transcendance pure, il y a toujours une forme d'imbrication de la transcendance et de l'immanence. Dans la section suivante, nous suivrons à présent un mouvement contraire, et tenterons de suivre le mouvement visant à réinscrire la phénoménologie dans ce qui l'excède, mais qui ne l'excède jamais qu'en l'habitant.

---

<sup>244</sup> Nous aurons l'occasion de voir en seconde partie que c'est précisément là le projet de Marc Richir. Celui-ci consacre d'ailleurs dans *Au-delà du renversement copernicien* un commentaire aigu à la question de l'*Ereignis*, et donne explicitement à sa phénoménologie le projet d'en établir la décomposition et la genèse phénoménologique.

<sup>245</sup> Là encore, c'est précisément le sens de la critique que Richir propose du concept d'*Ereignis* dans l'Avant-propos de *Phénoménologie en esquisses*. Cf. au sujet de la refonte richirienne, notre seconde partie.

---

## CHAPITRE 4. LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET SES PLIS. LA QUESTION DE L'IMMANENCE

---

*« Et il y a donc, là aussi, deux manières philosophiques de prendre en considération ces deux limites, en, allant soit de l'intérieur de la phénoménologie vers ce qu'elle doit considérer comme son extérieur (...), soit, à l'inverse, de cet extérieur, vers ce qu'elle doit considérer comme son intérieur, mais en tant que ce ne seront précisément pas les mêmes lois transcendantales qui y seront alors découvertes, mais leur retranscription en des termes objectifs, ce dont la phénoménologie ne devra pas s'étonner, puisque, en admettant qu'elle doit se faire appréhender ainsi elle-même par son propre envers, elle ne fera qu'entériner par là le fait qu'un tel envers se trouvait bien déjà inscrit depuis toujours dans l'émergence elle-même des « apparaissants ».<sup>246</sup> »*

La question de l'ouverture du champ phénoménologique sur sa transcendance, telle que nous l'avons abordée, n'envisage qu'une face de la question plus vaste du mode d'inscription du réel au sein du champ phénoménologique. L'ouverture n'est en tant que telle qu'une dimension formellement isolée. La question qui se pose est aussi celle de l'inscription originnaire de l'extériorité *au sein du phénomène*, c'est-à-dire de la profondeur intérieure du phénomène.

Nous entendons ici examiner les hypothèses communes à un ensemble de phénoménologues et de philosophes dont le point commun est la volonté de dépasser la sphère phénoménale vers un *au-delà de la phénoménalité qui l'habite en son sein propre, à la manière d'une* profondeur. Des tentatives de construire une pensée de l'apparaître non phénoménologique (comme celle de Deleuze<sup>247</sup>) seront de la sorte rencontrées, et nous tenterons chaque fois de déterminer d'une part quelles contraintes minimales elles révèlent pour l'exercice de la phénoménologie, et d'autre part ce que nous pouvons leur répondre d'un point de vue phénoménologique-transcendantal quant au statut de ce qu'elles affirment. Si *le réel n'est pas seulement l'expérience du réel, mais bien aussi le réel dont nous faisons l'expérience*, si la question du réel est bien, autrement dit, celle de la concrétude originelle du champ phénoménologique qui ne s'appartient originellement

---

<sup>246</sup> Jacques English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, p. 336.

<sup>247</sup> Ou celle de Badiou, que nous présentons en *Annexe 2*.

jamais totalement, reste en effet à déterminer quelle méthodologie permet d'en rendre compte le plus efficacement<sup>248</sup>.

## **A. Être et apparaître : une coupure transcendantale**

Un premier versant de la refonte de la phénoménologie revient ainsi à quitter le champ du phénomène pour se placer d'emblée sur celui de l'apparaître, indépendamment de tout vécu qui en serait porteur ; de passer, en d'autres termes, d'une phénoménologie de l'apparaître en et à travers le phénomène à une phénoménologie s'attachant à décrire les structures de l'apparaître en tant que tel, structures dont le phénomène n'est plus qu'un moment, un « pli dans l'apparaître ». Patocka ayant proposé à ce sujet une élaboration à la fois très claire et très précise, c'est elle que nous prendrons pour guide pour aborder la question.

### **§ 1. Du versant noétique au versant noématique : phénomène et apparaître**

Pour Patocka<sup>249</sup>, le positionnement de Husserl est dès l'origine biaisé. Pour Husserl, dès les *RL*, les formes catégoriales (le jugement, la liaison syntactique, la mise en relation syncatégorématique...) ne s'attestent pas directement à même le monde mais relèvent d'une prestation noétique : autrement dit, elles *exigent l'activité d'un sujet*. La cohérence n'est pas tout de suite inscrite dans le monde, mais nécessite un point d'appui idéal hors du monde ; ainsi les visées non remplies, les visées à vide, anticipent malgré tout une donation possible, même si cette donation est effectivement impossible. L'activité noétique subjective met idéalement en rapport la donation et la donnée<sup>250</sup> : c'est une activité synthétique qui rassemble le monde, soutient ses modes de donation déficients, sert toujours de « réserve de présence » au sein de l'absence, soutient et porte l'absence elle-même comme proto-horizon de la présence.

Chez Husserl, le poids de la transcendance est doublement porté, et par la motivation sédimenté dans les structures d'horizon, et par la consistance idéale de l'objet dans sa

---

<sup>248</sup> Il y a ainsi, dans les pensées que nous allons présenter, la volonté de nous donner une interprétation phénoménologiquement étendue de la structure de l'*Ereignis* et du *Pli*.

<sup>249</sup> *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002, p. 189-216.

<sup>250</sup> Benoist, *Autour de Husserl, L'ego et la raison*, p. 67 : « L'ego est le point invariant de ce rayonnement, donc ce depuis quoi l'image du « rayonnement » a un sens (...) ».

détermination complète qui joue le rôle d'idéal régulateur dans la téléologie de la perception. En faisant de l'esquisse, de l'apparaissant, un vécu subjectif qui doit être « propulsé » vers l'objet qu'il fait apparaître, Husserl lesterait ainsi la phénoménologie d'un présupposé idéaliste : l'intentionnalité aurait d'abord à sortir d'elle-même, et les noèses à porter effectivement le poids de la transcendance. Comment le « senti » peut-il porter l'*extériorité* de l'objet perçu et comment, dès lors, rompre avec la dualité senti/perçu (reliquat aristotélicien de la dualité *hylé/morphé*)<sup>251</sup> ?

Cette carence doit, selon Patocka<sup>252</sup>, se résoudre par une refonte de la phénoménologie du monde lequel doit pouvoir être décrit sans « l'appui » d'une réserve de présence subjective. Patocka propose ainsi d'inclure (d'intégrer) le caractère des noèses dans les noèmes eux-mêmes et de développer une *phénoménologie noématique* qui se place directement au lieu d'auto-déploiement de l'apparaître en tant que monde (ou autrement dit, d'auto-organisation du transcendantal à même son effectuation réelle). Pour lui, la noèse ne peut, en elle-même, rendre compte de la transcendance qui « guide » originairement l'exploration intentionnelle. Celle-ci n'a justement pas à « sortir d'elle-même » car elle réside originairement en son extase vers son dehors et l'apparition actuellement donnée n'a pas à être transcendée par un acte synthétique de la conscience « produisant l'objet » au-delà de son phénomène. Ainsi, Patocka affirme-t-il que l'apparition ne doit pas être considérée comme un vécu mais comme un caractère appartenant originairement à l'être lui-même tel qu'il se manifeste. La phénoménologie patockienne refuse alors d'établir une scission dans l'être, autrement dit, de prendre comme quelque chose d'absolument premier la distinction du sens d'être du sujet d'avec celle des objets. L'univocité de l'être ne doit pas être brisée par une distinction qui n'a de valeur qu'à partir d'un sens premier dont l'élucidation seule permet de comprendre les divisions qui s'y opèrent ; autrement dit, l'apparaître est ce lieu primordial d'où émergent – peuvent émerger – un sujet et un système d'objets qui lui font contre, mais c'est une nécessité ontologique de l'envisager autant pour lui-même que dans sa stratification déjà différenciée. Le dehors – l'extériorité, la distance qui ouvre au travail intentionnel et porte,

---

<sup>251</sup> En toute rigueur pourtant, l'intentionnalité n'a pas à « ouvrir » quoique ce soit dans la mesure où elle est placée en lieu et place même de l'ouverture – il s'agit seulement de décrire (et c'est tout différent) ce qui lui permet d'être ouverte.

<sup>252</sup> *Ibid.*



et la vie du sujet, et la consistance des choses auxquelles il se confronte – n'est que le fait d'une dynamique interne à l'apparaître.

Pour comprendre l'apparaître sans, d'une façon ou d'une autre, le rapporter à sa dimension « d'apparaître à », il faut alors saisir l'ambiguïté de l'apparaître dans la mesure où il s'agit d'une part, de l'apparaître tel qu'il m'apparaît, tel que je peux me l'approprier, tel qu'il est conforme aux catégories selon lesquelles je me comprends aussi, et d'autre part, de l'apparaître en tant que dimension ou champ absolu. Il y a « ce qui m'apparaît », et dans ce cas, je m'appréhende aussi toujours moi-même comme « centre », « source mobile » d'un champ perspectif auquel j'appartiens, et qui est comme « disposé » et « orienté » selon une possibilisation (passive ou active, motrice, kinesthésique, liée à « l'intérêt de la connaissance », à « l'attention », etc.). Et il y a l'apparaître absolu, le monde sur fond duquel je m'individue, aperspectif, absolu (l'expérience n'est d'ailleurs pas loin de nous laisser soupçonner qu'il y a quelque chose de juste dans cette perspective ; nous ne nous voyons – ou sentons – pas toujours voir, notre perception ne nous inclut pas toujours comme pôle de centration, et souvent nous avons bien plutôt l'impression d'être parmi des choses qui sont d'elles-mêmes, nous entourent, nous abritent). « La transcendance de la chose oblige à dire qu'elle n'est plénitude qu'en étant inépuisable, c'est-à-dire en n'étant pas toute actuelle sous le regard – mais cette actualité totale elle la promet puisqu'elle *est là...*<sup>253</sup> ».

Le concept de monde qu'élabore Patocka est fort à plusieurs titres. Le monde est une structure ontologique sur fond de laquelle je m'individue en un monde propre selon une dynamique interne ; de cette façon, Patocka élargit deux fois la structure-monde comme structure de significativité décrite par Heidegger ; l'organisation et la découpe signifiante n'a lieu que sur le fond d'une mondanité pré-objective et pré-consciente, au sein de laquelle se forment les éléments proto-perceptifs qui servent d'appui, de base, de jalons à sa mise en sens. Ainsi, le monde transcende absolument les horizons perspectifs par lesquels j'y suis exposé ; il m'entoure, c'est en lui et sur fond de ce qui paraît de lui que je prends conscience de moi-même, que je me repère et m'oriente. Trous et vides en sont eux-mêmes des dimensions constitutives. Le concept phénoménologique de monde ainsi

---

<sup>253</sup> *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964, p. 285, cité par Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, p. 9-10.

reconstruit refuse toute défaillance dans la plénitude ultime de l'être. L'apparaître est une sphère absolue qui, comme la durée bergsonienne, proscrit le néant, et dérange par-là irrémédiablement les catégories traditionnelles de l'ontologie puisque le concept d'objet en général a été historiquement gagné dans la distinction de la *res* d'avec le rien – de même, qu'à un degré de spécification inférieur, l'étant est dégagé en opposition au non étant... La dimension phénoménologique du monde ne désigne finalement rien d'autre que le contact, et le bruissement, à même la sphère de l'apparaître, de tout ce qui excède la capacité immédiate de la perception mais y insiste malgré tout. L'apparaître y est habité de la latence d'une présence potentiellement dépliée à l'infini – ou mieux, de la présence actuelle d'un infini dont le poids habite, modèle, soutient et fragilise le visible.

Ajoutons enfin que la dissolution du vécu dans l'apparaître, en dissolvant du même coup le problème de la sortie de soi d'une conscience intentionnelle, modifie considérablement la question de l'extériorité... Dans une telle phénoménologie, celle-ci n'est plus donnée : elle est l'envers de l'intériorité. Si mon vécu se forme et s'individue comme mien dans la structure monde qui est phénoménologiquement première, alors l'étoffe de cette structure monde, son épaisseur intérieure, est l'extériorité. Le risque est bien sûr celui d'un certain anonymat ; que ce soit de l'intérieur ou de l'extérieur, nous avons vu dans les parties précédentes que l'expérience phénoménologique ne peut être conçue que comme une expérience qui se rencontre, se surprend, s'arrive. Il devient alors, nous allons encore y insister, difficile de concilier la description ontologico-phénoménologique de la structure monde ainsi élargie avec la description de l'événementialité en laquelle nous y sommes chaque fois, et de saisir l'articulation de ces deux niveaux de descriptions.

## ***§ 2. De l'être au paraître ou la phénoménalisation de (dans) l'être***

L'onto-phénoménologie du monde que nous venons de présenter entend, nous l'avons vu, inclure la profondeur du monde dans la structure même du phénomène. Elle implique bien ainsi un élargissement de ce qui est compris comme phénomène en demandant comment celui-ci peut-il être considéré comme profond et quelle est la forme de cette profondeur intime. Cet élargissement (combinant ainsi une réflexion de type architectonique proche de celle entreprise par Marion à une réflexion directement

phénoménologique sur les structures de la profondeur phénoménologique) correspond par ailleurs au projet de Marc Richir que nous présenterons en seconde partie.

Paradoxalement pourtant, c'est souvent d'une autre façon que le projet onto-phénoménologique du monde est poursuivi. Celui-ci, chez plusieurs auteurs (dont Renaud Barbaras<sup>254</sup>) donne en effet lieu à un tournant qu'on peut qualifier de réaliste, même si il s'agit d'un réalisme spécifique. On entend y dépasser le phénoménologique en une *ontologie* dont il est un moment<sup>255</sup>. L'apparaître est ainsi conçu comme une face de l'être, ou mieux encore, comme le geste même de l'être. Dans les paragraphes suivants, nous entendons montrer les difficultés d'une telle conception, et montrer que la phénoménalisation de l'apparaître dévoile autant l'être qu'elle ne l'éloigne, que le phénoménologique est aussi, structurellement, coupure, absolution de l'être<sup>256</sup>, en d'autres termes, la dimension phénoménologique est irréductible et cette irréductibilité n'est pas seulement liée à une orientation méthodologique de la phénoménologie, mais à une nécessité transcendantale que la phénoménologie exprime.

#### *a. L'apparaître comme expression de l'être ?*

Pour les tenants du dépassement que nous évoquons que sont Chambon<sup>257</sup> ou Barbaras, Le paraître appartient à l'être ; l'être paraît, n'est que de paraître, et l'événement singulier de l'apparition n'est que la pulsation même de l'être accomplissant sa sortie de soi originelle. Il s'agit ainsi à la fois de penser l'apparaître, la passibilité de l'apparaître dans l'être, et le jeu de l'être dans l'apparaître. L'être nous est donné parce que quelque chose apparaît, se creuse et met en jeu sa propre origine en sa donation, mais c'est aussi l'être qui se donne à travers son apparition. Si l'apparaître n'est pas seulement le lieu qui nous confronte et nous ouvre à l'être, mais le lieu de la révélation de l'être même, alors cela veut

---

<sup>254</sup> Cf. en particulier *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2008

<sup>255</sup> A l'origine de cette perspective, un des motifs souvent invoqués (en particulier par Deleuze dans *Logique du sens*) est le refus de la duplication du plan de l'être sur celui du phénomène et la volonté de saisir le phénomène à même la naturalité dont il émerge. Ce refus procède cependant selon nous d'une mésinterprétation du sens de la constitution du phénomène, non comme double de l'être, mais comme terrain d'étude transcendantalement découvert, qui possède sa structure propre. A ce sujet, cf. par exemple Alexander Schnell, *La genèse de l'apparaître*, « Immanence et pré-immanence (Deleuze et Husserl) ».

<sup>256</sup> Cf. aussi Jocelyn Benoist, *L'idée de phénoménologie*, « L'idée de phénoménologie », « La phénoménologie ne serait peut-être que dans la mesure où et parce que l'ontologie ne serait pas entièrement possible, et/ou pour la rendre possible. », p. 131.

<sup>257</sup> Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*, Paris : Editions Jules Vrin, 1974.

dire qu'il est « de l'essence de l'être », ou qu'il est partie prenante de sa structure métaphysique d'apparaître, ou tout du moins, de pouvoir le faire, qu'il y a, dans la détermination ontologique la plus abstraite qu'on peut faire de l'être, déjà la place pour son apparaître potentiel. Il n'y a d'être concevable en effet qu'en ce que l'être est passible à lui-même, qu'en ce qu'il y a de l'être « pour l'être ». Le phénoménologique est alors intégré au mouvement de l'être, pensé comme un de ses moments. Comme l'écrit Levinas, « *Nous sommes nous-mêmes dans l'être, nous faisons partie de son jeu, nous sommes partenaires de la révélation.*<sup>258</sup> ».

Cette co-appartenance de la phénoménologie et de l'ontologie pose pourtant une question redoutable. Comment en effet penser la *passibilité* de l'être à lui-même attestée par l'apparaître, comment penser la différence d'avoir soi de l'être dans l'apparaître ? En deçà de la question du monde comme champ de l'apparaître, c'est la question de l'affection de l'être par l'être et en l'être que la phénoménologie ouvre, et que l'ontologie ne peut esquiver si elle veut penser jusqu'au bout ses conditions de possibilité. Le terme de diplopie ontologique, (emprunté par Merleau-Ponty à Maurice Blondel)<sup>259</sup>, illustre bien la difficulté à articuler, de concert, la considération des êtres et celle de l'Être sans dissoudre un des pôles dans l'autre. La résolution de cette diplopie ne peut-être que partielle et se fait à travers la discursivité qui la prononce. En quelque sorte, « l'indécidabilité » de l'ontologie comme discours devient pour lui l'expression d'une ambiguïté originelle de l'être (ou de l'Être). Mais cette résolution est elle-même ambiguë. Le phénoménologique est, nous le verrons, *ce qui ne peut que « secondariser » toute ontologie qui « diffère » toujours de ce qu'elle entend déterminer.*

#### *b. L'être et la réflexivité*

Une telle approche entend regagner les conditions de possibilité d'une métaphysique en enveloppant l'expérience au sein du mouvement de l'être, en liant, de façon originaire, l'être à la réflexivité formelle, condition de possibilité transcendante de son paraître. La difficulté d'une telle métaphysique est, on va le voir, transcendante plus qu'ontologique. Le détour métaphysico-ontologique que nous amorçons ici nous permettra alors de mieux

---

<sup>258</sup> *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « Technique phénoménologique », p. 164.

<sup>259</sup> Merleau-Ponty l'emploie pour la première fois, fin 1957, dans le recueil de travail *La nature ou le monde du silence*.

préciser le mode d'irréductibilité du phénoménologique et son rapport architectonique avec la question ontologique.

On peut très bien, comme le fait Roger Chambon<sup>260</sup>, produire une métaphysique qui conçoit les différents degrés d'expérience (humaine, animale, puis, par extrapolation, végétale, voire, minérale) comme les étapes d'un processus de complexification procédant de l'être même<sup>261</sup>. La « réflexivité » « par retours et réflexions successives d'elle-même, s'enrichit pour devenir faculté de connaître. En tant que notre expérience est expérience humaine, elle est alors la plus susceptible de se décentrer d'elle-même, de se désarmer de ses conditions d'émergence ontique pour se rendre capable d'exprimer l'être même. Comme chez Bergson, en tant qu'elle demeure par ailleurs expérience, elle retrouve, au sein de sa propre étoffe, la stratification ontologique dont elle procède et par déplacement, contiguïtés, est aussi faculté de se « projeter » à différents degrés, à différents rythmes de l'être.

Pour autant, toute la difficulté vient précisément du statut de cette réflexivité originelle et de la façon dont sa relation « transcendantale » à l'être est envisagée. Comment, en d'autre terme, justifier une telle ontologie au-delà de sa seule congruence formelle avec ce qu'elle s'efforce de penser ; comment justifier les relations de corrélation, de dépendance, qu'elle introduit fatalement entre les niveaux qu'elle dégage et qui surdétermine sans les enrichir les résultats des sciences positives ? Comment articuler la dimension transcendantale de la réflexivité à sa dimension empirique ?

---

<sup>260</sup> Cf. *Le monde comme perception et réalité*.

<sup>261</sup> Il est très évidemment tentant de penser que l'apparition d'organismes vivants capables de sentiments, de perception, etc., n'a pas signifié la création *ex nihilo* de celles-ci mais le développement d'une latence déjà pliée dans l'être. Mais remarquons que l'énigme ontologique n'est qu'en apparence clarifiée par ce changement de perspective qui ne fait que faire reculer, sans la bouleverser pour elle-même, la structure du phénomène dans l'être, voire, assimiler l'être même à la structure d'ouverture du phénomène – cela pour se heurter aussitôt à nouveau à la question de la pluralisation et à la complexification de cette structure ontologique primordiale en perception, langage, etc. Une intuition profonde – mais problématique – et d'assimiler la structure même de la réflexivité, l'épreuve singulière elle-même à la manifestation de l'être. Toute notre objection revient à dire qu'il s'agit chaque fois d'une structure transcendantale posée par la coupure de la phénoménalité, et que celle-ci n'est pas mieux expliquée lorsqu'elle est réimplantée dans l'être que lorsqu'elle est isolée pour elle-même.

Notons encore que la phénoménologie de la vie, développée par Renaud Barbaras, ne nous semble pas lever cette difficulté<sup>262</sup>. Barbaras pense la *vie* comme le mouvement de l'être sortant de soi-même, s'arrachant à soi-même et à la nuit du fondement obscur, en lequel s'articulent l'être et sa réflexivité, l'anonymat et la singularité. Mais un tel fait originaire ne fait pour nous que déplacer la contradiction transcendantale ; l'indécidabilité transcendantale qui noue l'être et sa réflexivité y est saturée, de sorte qu'elle est interprétée comme geste d'ouverture, de générosité, comme grâce par laquelle le sans fond s'accorde à la pluralité, s'abandonne au hasard et à l'événement. Le concept de vie ne fait que renommer l'impossibilité de rendre compte de la relation de l'être à son paraître en la comprenant comme l'acte insondable d'une positivité ; mais cette positivité étant à son tour inqualifiable, elle ne peut être strictement amenée au sein du discours philosophique qu'en tant qu'indétermination, ambiguïté, hésitation. La réinterprétation vitale est spéculativement neutre, elle n'exprime qu'une appréhension positive d'une même généticité abstraite<sup>263</sup>.

### c. *Le jeu de l'être et du phénomène*

En toute rigueur, on ne peut selon nous que faire jouer l'un dans l'autre être et apparaître sur la scène mobile que propose le concept de vie. Tout le problème en effet vient de ce que la question de l'être ne se manifeste elle-même qu'en rupture, en écart, que dans cet espace « blanc » qui fait que l'expérience est expérience. L'ouverture à l'être est tout autant fissure originelle de sa compacité, fragmentation, gratuité, donc, du même coup, mutité<sup>264</sup>. La structure heideggerienne de l'*Ereignis* elle-même trouve en quelque sorte sa limite dans le statut du « là » singulier qu'ouvre l'Être pour se donner sa parution. Ce « là », qui est toujours ce « là » « ici » ce « là » singularisé, *Dasein* particularisé –

<sup>262</sup> Nous sommes volontairement très succinct sur cette phénoménologie dont la problématique diffère trop considérablement de celle à laquelle nous nous rattachons pour lui consacrer le développement qu'elle mériterait.

<sup>263</sup> Il nous semble que le concept de Vie n'esquisse pas autre chose qu'une ré-interprétation de la thématique heideggerienne de l'*Ereignis* comme articulation réciproque d'une extériorité et d'une intériorité, conversion positive d'une mutité, d'une impensabilité en structure d'offrande et de jaillissement. Mais, c'est là toute la différence, l'*Ereignis* est explicitement posé par Heidegger comme énigmatique. Il y a en lui un caractère structurellement incompréhensible. La conversion interne du transcendant en donation à la parution, le « *Winken* » de l'*Ereignis* ne peuvent qu'être eux-mêmes recueillis par la parole, et non explicités par la philosophie. La Vie re-dialectise l'*Ereignis*.

<sup>264</sup> Pour autant, là est toute la difficulté, la singularité n'est pas seulement formelle ; elle a, d'une façon ou d'une autre, à voir avec l'expérience, même si elle ne s'expérimente pas. *Elle est la façon dont l'expérience se donne comme expérience et à rapport avec la phénoménalité en tant que telle*. Cf. notre Partie 1, Chapitre 5, A, §2 à ce sujet.

factuel autant que factice – ce là qu’il faut bien que l’Être se donne pour paraître, qui est toujours celui-là – celui-là qui pourrait être n’importe quel autre en tant même qu’il est irréductiblement celui-là – cette singularité irréductiblement insistante – dérange même l’organicité mystérieuse cette ouverture-là. Le « là » qui est là est « celui-là » – désigné et soustrait par sa singularité même du registre de la parution<sup>265</sup>.

Articuler être et paraître implique alors déjà quelque chose comme une destitution de l’être et la réflexivité effrite l’être autant qu’elle ne le manifeste. Replonger l’expérience dans l’être implique aussi toujours une forme de destitution de l’être lui-même abandonné au hasard qui y suscite le paraître. Une ontologie à la mesure du phénoménologique doit être une ontologie disloquée et mobile : une ontologie qui fait jeu égal avec son « reste » et ne peut être une « ontologie de la vie » – pas même une ontologie ancrée dans l’*Ereignis*. Une ontologie qui ne cesse de « renoncer à elle-même ». Bien que nous n’en partageons pas le projet, nous allons montrer qu’une telle ontologie a été développée par Deleuze de façon convaincante.

## **B. Deleuze et l’ontologie comme jeu de l’être et de l’apparaître**

Les tentatives de développer une ontologie qui rende compte de la question de l’apparaître ont été nombreuses au sein de la tradition métaphysique française (de Ravaisson, en passant par Bergson et Simondon) ; nous avons montré la difficulté, selon nous irréductible, de ces entreprises. L’ontologie de Gilles Deleuze, qui partage cette perspective, nous paraît mieux que les autres résister à la critique que nous avons formulée. Bien que nous ayons, avec Alexander Schnell<sup>266</sup>, récusé la critique deleuzienne de la phénoménologie proposée dans *Logique du sens*, nous prenons très au sérieux la contre-proposition que la philosophie de Deleuze « oppose » (même si le terme est impropre) à la phénoménologie.

---

<sup>265</sup> Sur cette implosion de la structure même de l’*Ereignis*, cf. Marc Richir, *Au-delà du renversement copernicien*. Sur l’idée du « *Dasein* », de l’Être-là et Être-le-là comme toujours aussi irréductiblement ici, cf. Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*.

<sup>266</sup> *La genèse de l’apparaître*, « Immanence et pré-immanence (Deleuze et Husserl) ».

L'ontologie deleuzienne se caractérise, comme on va le voir, par un examen rigoureux de ses propres conditions de pensabilité et de prononçabilité, et manifeste une compréhension profonde de l'approche transcendantale. Comme nous allons tenter de le montrer, Deleuze choisit d'intégrer le paradoxe transcendantal que nous avons présenté plus haut au sein même de son ontologie. De cette façon, l'apparaître n'en est plus un simple moment, mais une forme transcendantale, un plan de coupe auquel aucune place ne peut être assignée, mais avec lequel la pensée s'efforce de jouer en concevant ses déplacements et ses variations. Pour cette raison, nous avons choisi de proposer un bref parcours de la question de l'apparaître dans la philosophie deleuzienne<sup>267</sup>, parce que celle-ci nous semble être la seule philosophie systématique capable d'aborder dans un cadre non-phénoménologique des questions proprement phénoménologique et de leur donner un statut qui nous semble transcendantalement « robuste ».

Ajoutons que l'ouvrage de Pierre Montebello, que nous citons à plusieurs reprises, nous sert d'abord à cerner les principaux concepts opératoires deleuziens. Nous n'en épousons donc pas toute la perspective, la phénoménologie étant selon nous moins incompatible à la pensée deleuzienne que ne l'écrit Montebello.

### ***§ 1. Une genèse de l'apparaître non-phénoménologique***

Commençons par examiner la façon dont Deleuze réintègre la dimension de l'apparaître au sein d'une ontologie – ontologie tout à fait spécifique, nous allons le voir puisqu'elle entreprend essentiellement de concilier la pluralité des formes que l'être nous présente avec le fond essentiellement indéterminé et multiple de celui-ci.

#### *a. Être et différenciation*

Deleuze<sup>268</sup> entend, en effet, partir de la différence plutôt que de l'identité et plus précisément, de la différenciation elle-même comme terme premier. Il s'agit pour Deleuze, écrit Pierre Montebello, de se donner les moyens de penser la puissance génétique propre

---

<sup>267</sup> Nous proposons en annexe 2 une brève présentation de la pensée badiouienne de l'apparaître, et de son lien à l'être, mais celle-ci nous paraît de son côté nettement plus spéculative.

<sup>268</sup> *Différence et répétition*, Paris : Presses Universitaires de France, 1969.



du transcendantal *en construisant un « champ transcendantal réel.<sup>269</sup> »* Pour Deleuze, il n'y a originellement que du différentiel, qu'un *chaos transcendantal* qui se différencie et dont les différentielles correspondent à des *processus schématiques* qui conduisent, chaque fois, à de l'individuation.

Penser l'être comme différenciation revient à considérer qu'à la base, en deçà de l'apparaître toujours déjà ordonné, il n'est aucune entité essentielle, aucun degré ultime, aucune structure fondamentale, aucun absolu auquel on réordonnerait l'ensemble des régions du monde, qui fournirait la norme de leur hiérarchie, le canon de leur articulation. Il ne faut cependant pas penser le rapport de l'être à la forme comme *production* de la seconde par le premier ; la différence existe sur fond d'une multiplicité et qu'elle se prélève en elle par le geste de la répétition qui la soutire. On ne « remonte » pas au multiple et aux multiplicités. Celles-ci ne sont « fondement » qu'en ce qu'elles sont « effondement », en ce qu'elles ouvrent en la différence la réserve virtuelle de la différenciation. Toute forme peut être « dissoute » ou plus exactement répétée différentiellement en ce qu'elle n'est qu'une instanciation locale, un effet de surface. Toute la différence d'une ontologie de la différence, comme celle de Deleuze, et d'une ontologie de la vie réside précisément dans cette indétermination ultime de l'être ; la différence est elle-même originellement multiple ; elle circule entre l'Un-Tout et les simulacres qui s'y dessinent. En cela, elle se revendique (contrairement à la vie) comme un concept purement transcendantal (c'est-à-dire produit par la philosophie suivant les nécessités endogènes de son auto-réflexion), qui permet de penser le jeu de l'être et des êtres, c'est-à-dire aussi de penser la circulation de l'être à l'apparaître comme un jeu, d'en mettre l'aporie en mouvement plutôt que de chercher à la réduire, ou à l'attaquer directement. L'insensé y est alors toléré comme une dimension en laquelle se meut toujours aussi la pensée.

---

<sup>269</sup> Pierre Montebello, *Deleuze, La passion de la pensée*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2008, p. 20. Par ce concept, on entend un champ d'auto-organisation endogène de l'être, mais, précisément, un champ problématique. Dans notre présentation, nous insisterons à plusieurs reprises sur le fait que la généticité de l'être n'est pas conçue par Deleuze comme une puissance de l'être, mais du point de vue de sa pensabilité. Quels *concepts faut-il produire* pour rendre compte de l'être dans sa multiplicité et dans ses niveaux d'individuation ?

b. *Le sensible et l'apparaître en soi*

La question de la genèse du sensible traverse l'œuvre de Deleuze qui y consacre en particulier un chapitre de *Différence et répétition*<sup>270</sup>. Deleuze entend alors montrer que le sensible ne doit pas être pensé d'abord en son lien avec une qualité (un rapport de qualités senties), mais en son pur être sensible. Il s'agit pour lui de fonder l'esthétique non pas sur ce qui peut être représenté dans le sensible, mais sur ce qui ne peut pas l'être<sup>271</sup>, ce qui dans le sensible *ne peut être que senti*. La sensibilité, en cette acception archaïque, a une fonction directement ontologique ; elle enveloppe la perception dans une profondeur qui n'est pas suscitée au sein de cette perception, mais qui, au contraire, la met en scène, la configure. De cette façon, la racine de la sensibilité comme pure faculté n'est pas inscrite dans le senti ; elle ne s'éclaire qu'en deçà de celui-ci. S'inspirant de Kant<sup>272</sup>, Deleuze écrit ainsi que cette sensibilité pure ne peut être saisie en toute sa radicalité qu'en étant pensée comme une différence dans l'intensité. Ainsi, « L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible<sup>273</sup> » car, « C'est la différence dans l'intensité, non pas la contrariété dans la qualité, qui constitue l'être « du » sensible<sup>274</sup> ». L'intensité est de la sorte un concept *construit* afin de *rendre raison* de la sensibilité en son sens strict ; sa signification n'est pas arrêtée car il ne désigne qu'une façon efficace de penser l'être pour en saisir à la fois le mouvement de différenciation et les oppositions au sein de ses différenciations<sup>275</sup>. L'intensité est plutôt la forme de la manifestation de la différentielle que son fondement ; elle cherche à penser la dynamique même du différentiel, le différentiel dans son vif, mais ne peut à son tour être posée qu'à partir de différences constituées, stabilisées, extensivement distribuées. Ainsi que « (...) nous ne connaissons d'intensité que déjà développée dans une étendue et déjà recouverte par des qualités<sup>276</sup> », mais cela

---

<sup>270</sup> « Synthèse asymétrique du sensible ».

<sup>271</sup> Cf. *Différence et répétition*, 79-80.

<sup>272</sup> Dans l'analytique des principes, les *anticipations de la perception*, selon lesquelles toute perception a une grandeur intensive. Pour Deleuze, anticipations de la perception et axiomes ne sont pas sur le même plan : l'intensité est à la racine des intuitions sans être elle-même intuitive, elle concerne l'étoffe de l'apparaître dont l'extension n'est qu'un effet, même si celui-ci ne peut être ouvert que dans son extension.

<sup>273</sup> *Différence et Répétition*, p. 286.

<sup>274</sup> *Différence et Répétition*, p. 305. Deleuze écrit également, p. 294 que « L'intensité s'explique, se développe dans une extension (*extensio*). C'est cette extension qui la rapporte à l'étendue (*extensum*) où elle apparaît hors de soi, recouverte par la qualité ».

<sup>275</sup> Ainsi, ajoute Deleuze, la profondeur est une dimension intrinsèque de l'intensité. L'intensité se crée des différences, se crée sa propre « ligne problématique » pour se déployer comme espace.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 288.

parce que le concept d'intensité n'a de sens que relativement aux qualités déjà données qu'il entend envelopper. Réciproquement,

*« (...) il n'y aurait jamais de différences qualitatives ou de nature, pas plus qu'il n'y aurait de différences quantitatives ou de degré, s'il n'y avait l'intensité capable de constituer les unes dans la qualité, les autres dans l'étendue, quitte à paraître s'éteindre dans les unes et les autres<sup>277</sup>. »*

La qualité posée en elle-même est en effet privée de qui « fonde » son pur être qualitatif, c'est-à-dire l'intensité. Le statut de cette construction conceptuelle est intéressant : il s'agit certes d'une construction spéculative (l'intensité n'est d'une certaine façon qu'un fait de la pensée), mais elle est structurée par cette dimension, propre, selon Deleuze aux concepts philosophiques, d'intégrer en son espace propre ses propres contradictions, sa propre instabilité, et de faire, de cela même qui obscurcit sa compréhension, le moteur de sa dynamique. En ce sens, il subsume moins le réel qu'il s'y frotte, répond à ce que celui-ci propose sans se laisser saisir ; il ordonne un espace problématique rencontré à un autre niveau (celui de la perception proprement dite), et gagne sa pertinence de par son efficacité à expliciter, à donner plus d'intelligibilité aux apories et aux tensions qui le caractérisent. De cette façon, le constructivisme deleuzien, bien qu'il n'ait rien de phénoménologique, intègre dans sa dynamique la dimension indirectement phénoménologique d'une rencontre avec une concrétude dont la forme propre est problématisée par le concept construit. Il y a bien là, selon nous, la prise en compte d'une irréductibilité au sien du phénomène, même si, pour Deleuze, celle-ci rend précisément toute phénoménologie impossible (nous y reviendrons encore plus loin).

Par la construction de couplages conceptuels comme celui de l'intensité et de l'extension, Deleuze cherche finalement à penser, au sein de l'être, la « contrainte formelle » de l'apparaître sans l'assigner, autrement dit, à déployer une pensée de l'entre-deux, mouvante, toujours sautant d'un terme à l'autre. La passibilité à soi-même de l'être qu'il faut bien poser pour rendre compte de la réalité de l'apparaître, est rétro-jetée

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 308.

hors de lui-même, couplée à sa contrepartie transcendantale<sup>278</sup> dans l'être qu'est l'intensité. Cette volonté de découpler les racines de l'apparaître de son « site apparaissant » conduit alors Deleuze dans des textes ultérieurs<sup>279</sup> à développer, à la suite de Bergson, l'idée de ce que Pierre Montebello appelle *l'apparaître pour personne* (*qui, chez Deleuze, se nomme Visibilité hors du regard*), « lumineux substantiel », ou encore « invisibilité hors du regard ». Deleuze reprend d'une certaine façon à son compte la « fiction transcendantale bergsonienne » d'un monde d'images pures. A sa suite, il oppose à la présence de fait des images leur conscience en droit, partout diffuse. Pour Bergson, la perception, est définie comme une réfraction empêchée. Les images pures nous traversent tandis que nous n'en n'arrêtons que certaines. Comme l'ajoute alors Deleuze, notre « conscience de fait » est *l'opacité sans laquelle la lumière n'aurait jamais été révélée* tandis que la lumière est conscience de droit partout diffuse<sup>280</sup>. C'est le réalisme transcendantal<sup>281</sup> deleuzien lui-même qui implique de poser l'antécédence ontologique des images. De cette façon, l'être chaotique n'est pas pour autant informe, mais toujours déjà fond virtuel d'une infinité de formes possibles, latentes dans sa texture même, au sein desquelles la conscience naît et auxquelles elle reste exposée. Le virtuel décharge ainsi l'apparaître actuel de sa richesse potentielle en dégageant les traits d'une « l'apparibilité » pure (dont la perception est une concrétion.) Reste à déterminer plus précisément le rapport d'un tel concept à celui de phénomène.

---

<sup>278</sup> Nous qualifions l'intensité de transcendantale, même si l'usage du terme transcendantal peut paraître impropre, car elle répond bien à un problème de type transcendantal, donnant une forme problématique unifié à ce que Deleuze doit déterminer comme les conditions de possibilités de la genèse (cf. plus bas). En toute rigueur, le terme transcendantal est contestable – Deleuze n'entend pas seulement rendre compte d'une nécessité pensée, car celle-ci est tout aussitôt pour lui une nécessité réelle. Toutefois, il déploie bien, par ce concept, la forme problématique même de la difficulté qu'il rencontre. Il y a bien selon nous, en d'autres termes, avec le concept d'intensité, une forme d'exposition transcendantal implicite de l'énigme de la genèse de l'apparaître.

<sup>279</sup> *Image Temps, Image Mouvement*.

<sup>280</sup> *Image Mouvement*, p. 90, cité par Montebello, p. 228-229.

<sup>281</sup> Deleuze entend conceptuellement se placer dans l'élément du réel, de l'être multiple, mais toujours en explicitant la forme problématique de cette inscription. Il exprime bien en ce sens les contraintes transcendantales, les contraintes de la pensabilité d'une genèse – ce qu'on ne peut pas ne pas penser – ou poser – dès lors qu'on veut rendre compte de l'apparaître du point de vue de l'être. Ajoutons que la perspective de Deleuze n'est jamais purement « productive » : le rapport des formes apparaissantes à l'être multiple n'est pas exprimé à partir des catégories de la métaphysique classique. Deleuze entend plutôt rendre compte du caractère intrinsèquement problématique du nouage de ces deux dimensions ; en ce sens, répétons-le, il exprime une difficulté proprement phénoménologique, même s'il ne la thématise pas comme telle, et même si, nous aurons l'occasion de le redire, l'approche phénoménologique nous paraît plus efficace.

## § 2. *Le pli, le phénomène et la pensée*

Par son caractère mobile, l'ontologie deleuzienne intègre sans le dissoudre le paradoxe transcendantal que nous avons présenté plus haut, et fait de celui-ci l'aliment même de sa mobilité.

### *a. La production de son objet par la pensée et la question du paradoxe*

L'ontologie de Deleuze est ainsi volontairement provisoire ; elle n'entend pas saisir l'être, mais fournir une boîte à outil pour aider à s'y orienter, à y naviguer, à *en jouer* en exploitant ses harmoniques, en en pinçant les cordes. Son objet n'est ni de circonscrire d'une manière ou d'une autre le champ de ce qu'on peut en dire, mais il n'est pas davantage d'en penser l'intelligibilité même en dévoilant les contraintes que pose, d'emblée, l'exercice de la pensée pure s'y appliquant, comme le ferait un idéalisme classique. Il s'agit, écrit Pierre Montebello, de produire<sup>282</sup> une « (...) genèse de la pensée affectée par le réel<sup>283</sup> ». Cette production est en d'autres termes strictement conceptuelle : la philosophie se donne les moyens de *penser ce qui ne peut être que pensé* (dans les termes de Montebello), ou encore d'établir « La condition de possibilité d'une production réelle et d'une genèse réelle dans le réel<sup>284</sup>. », c'est-à-dire également les conditions auxquelles la pensée peut ménager une place à cette généticité immanente du réel sans projeter en lui ses propres reflets. Cette éclipse est néanmoins loin d'être totale, car il s'agit bien aussi d'accéder au point de contact de la pensée et du réel. « Le double refus d'attribuer le plan d'immanence à un absolu réel ou spirituel, chez Spinoza et Bergson, nous rappelle précisément à l'exigence de construire le plan. », écrit ainsi Montebello<sup>285</sup>. L'absolu, en d'autres termes, ne peut être donné, ni posé, car il n'a pas d'autre sens que philosophique et ne peut se manifester qu'en un plan ouvert comme plan du questionnement, plan au sein duquel réel et pensée sont *évidés* de toute apparence substantielle. La construction de concepts répond ainsi à ce qui se présente comme nécessité pour la pensée, tout en ménageant en eux-mêmes l'insistance d'un insensé, d'une quasi-impensabilité de fait au sein de laquelle il ne faut pas « projeter » notre pensée, mais qu'il faut au contraire y laisser éclore. D'une certaine façon,

---

<sup>282</sup> « Or répétons-le, le plan d'immanence n'est pas une chose, une nature, un absolu positif (même si c'est un « horizon absolu » pour la pensée) c'est au contraire une production », Montebello, p. 223.

<sup>283</sup> Montebello, p. 10.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 224.

l'affirmation du paradoxe, sans le surmonter, le met en mouvement, en déploie la puissance spéculative. Ainsi, Deleuze se propose d'impliquer l'impensable au sein de la pensée même : « (...) comment pourrait-elle éviter (la pensée) de penser ce qui s'oppose le plus à la pensée ?<sup>286</sup> ».

### *b. Le jeu du pli*

Le concept de Pli est au centre de ce fonctionnement spécifique. Inspiré du concept heideggérien de *Zwiefalt* (dont nous avons dit un mot plus haut), le Pli deleuzien entrecroise l'intériorité et l'extériorité, la pensée et le monde. Elle complète le commentaire esquissé par Heidegger de la monade leibnizienne qui partage avec le *Dasein* le fait de n'avoir pas besoin de portes et d'être déjà ouverture au monde dans sa clôture<sup>287</sup>. Pour Deleuze, l'être est originairement plié ; l'apparaître n'est lui-même qu'un pli de l'être, et l'âme une pliure du monde inscrite dans le monde autant que le monde est inscrite en elle. De cette façon, Deleuze entend récuser le concept d'intentionnalité (et, tout autant, la nécessité d'ouvrir la conscience au monde, de comprendre ses conditions d'accès à un intérieur qui est en fait toujours déjà inscrit en elle en cela même qu'il l'enveloppe, qu'il est sa texture même). De cette façon tout autant, le privilège de la phénoménologie est – selon Deleuze – défait, sans que sa question propre ne disparaisse. La phénoménologie se place et se fixe d'un côté du Pli tandis que la pensée deleuzienne entend le faire jouer, le déplacer, le Pli n'étant concevable qu'en ce qu'il est inassignable, qu'il traverse l'être sans y trouver un « logement » assigné<sup>288</sup>.

La pensée philosophique ici n'est donc pas sans concrétude (même s'il s'agit d'une concrétude spécifique, transcendante, une « concrétude abstraite » qui naît de la rencontre toujours fugitive et toujours *paradoxe* du sens et de l'être. Deleuze développe en d'autres termes une véritable pensée *du transcendantal en tant que tel* : elle entend ainsi exhiber le champ d'exercice indépendant, autonome du philosophe, dans la mesure où un

---

<sup>286</sup> *Différence et répétition*, p. 292.

<sup>287</sup> *Le Pli*, p. 3.

<sup>288</sup> De la même façon, la façon dont Deleuze lie, dans le même ouvrage et dans ses cours de Vincennes, l'ouverture sur l'être à la prise de perspective sur lui, la profondeur de l'être à la singularité, toujours plus profonde que le point de vue lui-même, co-originaire de sa parution, entend concurrencer et dépasser la phénoménologie sur son propre terrain. Deleuze élabore en effet un concept de singularité qui diffère de la singularité phénoménologique, car elle n'a pas besoin de s'attester dans l'étroitesse d'une auto-affection ni d'être éveillée par la donation d'un phénomène, mais est un effet structurel de la perspective. Nous verrons là encore en seconde partie que Marc Richir intègre également cette dimension dans sa phénoménologie (en particulier, cf. Partie 2, Chapitre 5, B).

tel champ est bien produit *ex nihilo* par la pensée qui se le donne comme lieu de son propre mouvement. De la sorte, la philosophie dépasse – et parfois défait – le champ de la rationalité qui présuppose une appropriation préalable du penser et de l'être à laquelle Deleuze substitue une infixable contiguïté que la philosophe s'efforce alors de *tisser*. « La philosophie commence nécessairement par le tissage de l'être et de la pensée (...) », note en effet Montebello<sup>289</sup>. Mais un tel tissage n'est qu'infinie composition, recomposition, enchaînement. Le « est » disparaît au profit d'une sorte de principe métamorphique au sein du multiple. Deleuze entend d'une certaine façon remplacer le « est » par « et » au sein d'une pensée qui ne cesse de jongler. L'opacité fondamentale de l'être, qui le rend imprévisible et insondable, n'est autre chose que l'épure de sa concrétude. La philosophie, ne pouvant saisir le pli ni se retourner sur lui, le *fait jouer*. Elle ne pense pas la puissance génétique du réel, ni même le réel comme puissance, mais se place en son sein, en l'accompagnant sans l'arrêter, en y traçant des plans de coupe.

D'une façon très forte, il ne peut y avoir de phénoménologie pour Deleuze parce qu'il ne peut y avoir, même indirectement, d'attestation d'une différenciation infiniment diffractée. Le « phénoménologique » n'est pas assignable car il a toujours déjà volé en éclat avec l'être<sup>290</sup> ; le phénomène fait question, mais est toujours déjà déchiré, n'est jamais rien d'autre que l'insistance d'un fantôme, qu'une question qui traverse indéfiniment l'être et se dissout sous la loupe du concept. Ce que la phénoménologie décrit comme loi n'est précisément déjà plus phénoménologique, parce qu'il ne s'agit plus de phénomène, mais toujours déjà des tentatives d'une pensée éclatée sur ses deux bords, déchirée entre immanence et transcendance, traversée par le réel, pour regagner le lieu de sa division. Il est de « l'essence » du pli d'être inassignable, ici et partout, toujours déjà plié, toujours indéfiniment replié, de sorte que la philosophie ne peut que le faire jouer dans de multiples combinaisons. En un sens, le pli peut être considéré comme le phénoménologique même, et la phénoménologie un approfondissement du discours deleuzien. Pour Deleuze, c'est plutôt la phénoménologie qui pose le phénomène parce qu'elle est incapable d'affronter le

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 16. Montebello renvoie à ce sujet à *Logique du sens* : « (...) la doublure est la continuité de l'envers et de l'endroit (...) », *LS*, p. 151.

<sup>290</sup> On peut paradoxalement rapprocher la position deleuzienne de la formule de Wittgenstein selon laquelle il y a des problèmes phénoménologiques mais pas de phénoménologie (cf. *Remarques sur les couleurs*, II, § 248).

pli. Le phénomène serait en quelque sorte lui-même une image spéculative du pli<sup>291</sup>, une ombre faite chair dans la prolifération indéfinie du champ transcendantal. En quelques sortes, l'impossibilité de se « décider » entre le pli et le phénomène, de trancher entre Deleuze et la phénoménologie, est elle-même encore deleuzienne<sup>292</sup>.

La pensée de Deleuze, nous aura donc mis en face d'une ambiguïté. Peut-on ne pas assigner la seule effectivité pensable de l'être au lieu de sa révélation ? Peut-on, comme le tente Deleuze, saisir par la pensée les contraintes que pose l'évidence de l'apparaître pour les désancrer totalement de cette effectivité. Quelles sont les possibilités du concept à « sauter par-dessus l'apparaître » pour dire quelque chose de l'être-même sans en exclure l'apparaître ? Dans notre perspective, l'approche deleuzienne demeure, malgré toute sa robustesse insatisfaisante<sup>293</sup>.

### **C. Immanence, auto-affection, singularité**

Les tentatives de fondation ontologique du phénomène débouchent ainsi sur un « infondement » intérieur à sa propre texture. En cherchant à penser l'être du phénomène, on y retrouve toujours déjà le phénoménologique comme cette forme de brisure originelle que la pensée ne peut ni enjamber ni réduire, qui est la source de la autant que son principal obstacle. Cette brisure en effet pose des problèmes phénoménologiques autant qu'elle semble les soustraire à toute phénoménologie possible. L'objet de notre travail est précisément de montrer qu'une élaboration phénoménologique de « la brisure du phénomène » est possible, à condition de s'appuyer sur un cadre transcendantal élargi. Avant de nous intéresser à ce cadre lui-même, intéressons-nous cependant à une ultime tentative non-transcendantale de pénétrer le phénomène en thématissant sa dimension la plus énigmatique et rétive à toute pensée : sa structure d'intériorité.

---

<sup>291</sup> « La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène », *Différence et répétition*, p. 286.

<sup>292</sup> Nous parlons ici de décision car il nous semble que le fait de partir originellement du phénomène, où au contraire de refuser de le séparer d'une structure ontologique de Pli mise en mouvement relève véritablement du choix d'une perspective philosophique. La perspective phénoménologique, nous l'avons dit plus haut, nous semble cependant plus féconde.

<sup>293</sup> Nous faisons nôtre l'affirmation de Jocelyn Benoist, dans *L'idée de phénoménologie*, p. 64 : « (...) c'est qu'il est impossible de dire quoi que ce soit sur l'être qui ne soit pas à la mesure d'un donné, ou plutôt d'une donation (...) comme celle d'une extériorité sans intériorité, du pur surgissement de l'événement comme tel. », même si nous tenons aussi, après Heidegger et Deleuze, qu'il s'agit toujours aussi d'aller au-delà de cette rencontre et de la saisir dans le jeu même de la structure qui la configure, la dispose.



La brisure du phénomène a en effet été rencontrée et pensée par Michel Henry comme épaisseur originelle de l'intériorité, auto-révélation, comme une forme de positivité intime que la philosophie transpose en différence parce qu'elle ne dispose pas des concepts capables de la révéler comme telle. Une des meilleures façons de comprendre la pensée de Michel Henry est de penser au trouble qui nous envahit parfois lorsque nous nous référons au passé, à un passé parfois bien antérieur à notre propre naissance. On ne peut pas, en effet, ne pas se sentir gêné, lorsqu'on lit une biographie par la contradiction entre l'actualité que nous postulons et saisissons de chacune de ses phases et la connaissance que nous avons pourtant du dénouement vers lequel elle tend. Cette vie qu'on nous présente en train de se dérouler est achevée. Ce qui était à venir est clos.

Pourtant, cette vie a aussi, précisément, été vécue, éprouvée, présente à elle-même<sup>294</sup>. Quelqu'un a été là, a été en train d'être là, en train de percevoir et de penser. Il y a eu *quelque chose pour quelqu'un*, que rien ne donnera plus dans son actualité ; *quelque chose y a affectivement bel et bien été révélé*. Dire que quelqu'un voit, sent, pense, dire que quelqu'un éprouve un vécu, c'est dire qu'il voit, sent, pense, éprouve effectivement : il y a une effectivité, ou encore une épaisseur de ce qu'on est en train de vivre, qui est, en quelque sorte, redoublé en soi-même. J'existe (ou bien : il a existé) veut dire ; il y a effectivement quelque chose pour moi, cela fait effectivement quelque chose d'exister, et c'est la condition de possibilité ultime de ce « quelque chose pour moi », de cette effectivité de l'apparaître dont il est ici question.

### **§ 1. Apparaître et essence de l'apparaître**

L'œuvre de Michel Henry, on l'a dit, porte toute entière sur cela que l'intériorité ne peut être conçue comme une simple forme vide. Elle est certes une forme, mais elle est également pour lui condition de possibilité réelle de la manifestation. Ainsi,

*« Si décisif soit-il, le trajet qui a conduit la phénoménologie, à travers les analyses prestigieuses de Husserl et de Heidegger, au phénomène le plus originnaire de la vérité, nous ne nous trouvons bien encore qu'en face d'un problème. Que l'apparaître pur, que la manifestation pure, que la phénoménalité pure soit la condition de tout phénomène*

---

<sup>294</sup> Alain Cugno, *Au cœur de la raison*, p. 12 : « D'autres que moi ont existé, sont nés et sont morts. J'ai vraiment compris de quoi il s'agissait, un jour, en regardant une gravure du XVII<sup>e</sup> siècle (...). (...) brusquement, je me suis rendu compte qu'en effet, incontestablement, un jour, au moins deux courtisans de Louis XIV avaient senti *pour de bon* sur leur peau la chaleur du soleil – et que de cela précisément, il ne restait *rien* ».

*possible – ce en quoi il se montre à nous et en dehors de quoi rien ne peut se montrer, en sorte qu'il n'y aurait aucun phénomène d'aucune sorte – cela place sans doute cet apparaître au cœur de la réflexion phénoménologique comme son thème unique ou son véritable objet, mais ne dit encore en aucune façon en quoi ce pur apparaître consiste.*<sup>295</sup>»

#### *a. La singularité*

L'énigme originelle, pour Michel Henry, est que *quelque chose apparaisse*. On ne peut poser l'être, on ne peut parler de « ce qu'il y a » seulement en ce que quelque chose apparaît d'abord<sup>296</sup>. Mais l'apparaître n'est pas seulement la médiation derrière laquelle on retrouverait l'être. La phénoménologie « classique » a certes su isoler la dimension de l'apparaître comme une composante irréductible de la manifestation de l'être, mais elle s'est contentée d'en déterminer les modalités relativement aux différents types d'objectités qui se dessinent à travers elle, sans véritablement se soucier d'en comprendre la *possibilité*.

L'énigme vient plutôt de ce que le champ de l'exister est tout entier ouvert à même celui de l'apparaître ; l'apparaître « précède » toute position d'un « il y a ». Il résiste aux formes apophantiques du langage philosophique, qui tend à toujours dévier vers « ce qui apparaît », ou à traiter de « l'apparaître » à partir de catégories qui ne lui conviennent pas. Pour Michel Henry, l'apparaître n'est pas seulement une dimension constitutive de la monstration de l'être. Il a une positivité, il « coïncide avec soi », il est en quelque sorte un plan d'auto-manifestation de l'être qui ne se résorbe pas dans ce qui s'ouvre en lui.

Pour penser l'apparaître, il faut penser *l'immédiateté* elle-même, alors que notre pensée assimile l'immédiat au néant et n'accorde de contenu qu'à l'articulé, au différentié. L'immédiateté de l'apparaître ne se laisse effectivement décrire qu'à partir du moment où on la rapporte à la *singularité* qui s'éprouve en elle. Il ne peut y avoir de l'apparaître qu'en ce que cet apparaître se manifeste en un singulier qui s'auto-affecte en lui.

Tout être se rapporte à un apparaître, et tout apparaître n'est pensable qu'en tant que mode d'auto-affection en qui se révèle la singularité d'un moi. Selon Michel Henry, l'apparaître doit en d'autres termes être saisi en lui-même, dans l'évidence de son auto-manifestation et dans l'épaisseur originelle de cette évidence. En cette immédiateté se

---

<sup>295</sup> *Incarnation*, Paris : Éditions du Seuil, 2000, p. 38.

<sup>296</sup> *L'essence de la manifestation*, Paris : Presses Universitaires de France, (réédition. en I volume, Epiméthée 1991), p. 270.

confondent la manifestation et le fait qu'il y ait manifestation, l'évidence du manifester comme effectivité ; cette immédiateté interdit de la sorte toute distinction (même dans la pensée) de la manifestation de son événement, par essence singulier et se manifestant comme singulier.

Il faut penser, explique Henry que tout ce qui apparaît, se manifeste, ne le fait qu'en tant qu'il s'apporte lui-même dans la manifestation, en tant qu'il est auto-donation de ce qu'il manifeste, en tant qu'il n'y a sens d'en penser la manifestation qu'en ce qu'elle s'ouvre d'elle-même, qu'elle est surgissement originaire, innocent d'elle-même, que son contenu n'est autre chose que ce surgissement qui est lui-même auto-surgissement.

Toute distance que la pensée introduirait entre la manifestation et son événement, entre l'apparaissant et l'apparition, revient à évider la manifestation de l'apparaissant du fait qu'elle est intrinsèquement apparition, à couper la manifestation du « lieu » où elle se fait, d'où seul elle peut être saisie en tant que manifestation. Il faut alors à Henry développer « (...) la problématique visant à légitimer, à fonder la co-appartenance à l'auto-apparaître primordial d'un je co-apparaissant en lui et lié à lui par quelque raison d'essence.<sup>297</sup> ». La singularité qui s'auto-affecte en elle n'est donc pas une instance d'arrière-plan mais la *modalité* même de la manifestation<sup>298</sup>.

### *b. Le sentiment*

Rappelons d'abord que « Ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité<sup>299</sup> ». Cette affectivité ne peut, selon Henry, être comprise qu'à partir du *sentiment*, dont l'essence est d'être toujours « adressé » et d'envelopper la singularité absolue de celui qui s'éprouve en lui. Le sentiment sert de paradigme pour décrire toute phénoménalité possible, parce qu'il n'est pas possible de penser un sentiment qui ne soit pas éprouvé par quelqu'un *qui s'y affecte*. J'aime, cela veut dire, je suis aimant.

---

<sup>297</sup> *Incarnation*, p. 94.

<sup>298</sup> Nous percevons, nous imaginons, nous pensons en tant que nous nous éprouvons percevoir, imaginer, percevoir. Ou plutôt ; nous n'avons affaire à nos perceptions, à ce que nous imaginons, à nos pensées, qu'en ce que nous nous y éprouvons, qu'en tant qu'ils sont des modes par lesquels la vie se révèle en nous. Nos pensées ont une existence pour nous par le rapport affectif qui nous y enchaîne ; non que nos pensées n'existent qu'à travers les affects qui les accompagnent sans leur appartenir, mais nos pensées sont un certain mode selon lequel nous nous auto-affectons. *L'affectivité appartient ainsi au « comment » de toute donation phénoménale.*

<sup>299</sup> *L'essence de la manifestation*, § 52, p. 577.

L'amour n'est pas une affection que je puisse concevoir à distance de moi-même, que je reçois sous la médiation d'un horizon qui en circonscrit la teneur. Ce n'est pas non plus un état dans lequel je me sais être. J'existe en tant que je m'éprouve en ma propre singularité à même le sentiment<sup>300</sup> ; en lui je me sens, je m'y sens en tant que j'éprouve cette existence comme la mienne. L'affectivité n'est donc ni une « information apportée par les sens », ni une « matière » qui viendrait remplir la forme vide du sens intime, mais

*« Une révélation immanente qui est une présence à soi-même (...), une expérience interne entendue au sens d'une révélation originaire qui s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, existe par elle-même, sans aucun contexte, sans le support d'aucun être extérieur et « réel »<sup>301</sup> »*

Si, comme le pense Michel Henry, le sentiment « se sait », la relation à soi en lui n'est pas une relation épistémique. Le sentiment n'est pas quelque chose que j'ai ; *je suis en lui*. Le sentiment a une positivité propre, quelque chose se manifeste en lui dont la teneur n'est pas indistincte de toute autre. Certains mots s'ajustent à lui mieux que d'autre ; ils le rendent mieux à son intelligibilité propre. Il y a, autrement dit, une appropriation originaire du langage à l'affectivité. Lorsque j'aime, ce que j'éprouve est mieux rendu à soi lorsque je dis que j'aime que lorsque je dis que je hais<sup>302</sup>. En tant qu'ils sont moi me vivant, les sentiments disent eux-mêmes ce qu'ils sont. Autrement dit, je ne sais peut être pas ce que c'est qu'être amoureux, mais je sais au moins *que* je le suis. Ici, le langage est particulièrement heureux : « je suis amoureux ».

De la même façon, il faudrait dire « je suis douloureux » ou plutôt « je suis souffrant » : je ne peux pas souffrir sans être souffrant. Lorsque je crie que j'ai mal, mes mots « j'ai mal » sont pour Wittgenstein une expression de la douleur et non une description. Il n'y a pas de connaissance de la douleur pour lui ; pour Henry, lorsque j'ai mal, malgré tout, je sais aussi que j'ai mal ; je le sais précisément parce que la douleur se sait, parce qu'en tant que douleur elle se souligne, se redouble. Il y a une profondeur spécifique de la douleur – comme il y a une profondeur spécifique de chaque sentiment qui

---

<sup>300</sup> Même l'absence à soi-même, même l'indifférence la plus pathologique est encore une façon de se sentir – précisément, de souffrir l'impossibilité de saisir dans notre être-au-monde la réalité absolue de l'affectivité, l'impossibilité que coïncident le dedans et le dehors.

<sup>301</sup> *L'essence de la manifestation*, p. 53.

<sup>302</sup> Alain Cugno, *L'existence du mal*, p. 51.

est toujours aussi sentiment de lui-même, donc, redoublement spécifique de ce qu'il manifeste.

Si l'on esquisse, à partir de Henry, une méta-phénoménologie des sentiments, c'est justement dans la forme singulière de rapport à eux-mêmes que leur phénoménalité déploie qu'on parviendra le mieux à leur caractérisation. Ainsi la douleur – c'est en cela qu'elle devient souffrance – apparaît comme plaquée sur elle-même ; elle envahit tout. Mais cette étrange impression d'être aculé à la souffrance atteste aussi bien d'une forme de distance ou d'écart du sentiment à lui-même, que la souffrance referme, que d'autres sentiments déploient. La souffrance demeure en effet étrangère ; en tant même qu'elle sature mon intimité, elle est encore autre, encore ressentie comme extérieure.

## **§ 2. *Les leçons de cette philosophie***

### *a. Une phénoménologie qui se dépossède d'elle-même*

Les opérations traditionnelles de la phénoménologie, telles que la réduction, s'appliquent assez difficilement aux analyses de Michel Henry. Henry ne distingue et n'explore la piste de la phénoménologie hylétique que pour souligner les insuffisances de la phénoménologie noématique. L'examen des problèmes que pose la *hylé* n'est qu'un révélateur des difficultés que les structures phénoménologiques décrites par Husserl ne peuvent résoudre. En fin de compte, il est bien question d'une phénoménologie matérielle. Il ne nous semble pas, ainsi, que Michel Henry propose vraiment une phénoménologie de l'impression. Dans sa *Phénoménologie matérielle*, il utilise certes le champ lexical de l'impression pour montrer l'insuffisance d'une phénoménologie strictement noématique, mais dans le cadre d'un débat avec Husserl ; il s'agit alors de trouver chez celui-ci les ressources pour outrepasser le cadre dans lequel celui-ci maintient sa phénoménologie.

Michel Henry tient le terme d'impression intentionnelle pour un non-sens. Le registre de l'impression est impuissant à atteindre ce qu'il vise, parce qu'il consacre déjà une partition qui n'a plus de sens pour le présent vivant. Il n'y a pas, comme chez Husserl, de distinction entre le plan des apparaissants/apparitions, et celui de leur auto-donation

comme présents dans le flux absolu, car cette auto-attestation doit être comprise comme immanente. Un écart méthodologique apparaît ainsi entre les deux approches.

Pour Husserl, le recul est consubstantiel de la pratique phénoménologique ; la distinction des plans vise précisément à décrire des modalités différentes de la manifestation, de rendre compte à la fois (au niveau temporel) de la manifestation comme événement singulier et, au niveau des vécus proprement dits, de l'articulation interne de cette manifestation qui conduit aussi à un savoir différencié de l'être auquel elle ouvre. Constituer la manifestation comme phénomène permet ainsi à Husserl de l'envisager selon des angles différents, de prendre acte de cette ambiguïté selon laquelle elle est toujours à la fois événement singulier, inséparable de son occurrence, et événement structuré, portant le poids d'une genèse. Pour Henry, cette partition même vient une nouvelle fois à manquer la question du « *vif* » auquel la phénoménologie ouvre pourtant une voie<sup>303</sup>. Il y a bien d'ailleurs, soulignons-le, un aspect temporel dans la méditation henrycienne de l'auto-affection ; celle-ci est moins une « touche continue », comme elle peut l'être chez Husserl<sup>304</sup>, qu'une forme d'impulsion qui conjugue, en son instantanéité, éternité et différence, préfigurant par-là la forme temporelle<sup>305</sup>.

De telles précisions sont importantes lorsqu'on cherche à cerner le champ concerné par les analyses d'Henry et à prendre la mesure des déplacements qu'il fait subir à la phénoménologie en général. Henry ne décrit pas la façon dont les choses me sont données, mais *la façon dont je suis donné à moi-même en tant que je suis en rapport avec elles*. L'auto-affection est la condition de possibilité d'une expérience mais *ne la fonde pas*

---

<sup>303</sup> Comme l'explique bien Paul Audi, « (...) en voulant, dans les frontières de la philosophie, c'est-à-dire dans les limites d'un discours rationnel, *dépasser la démarche transcendantale* qui vise à élucider le rapport du vivant à la vie en terme de fondation ou de fondement, en renonçant à cette façon de penser pour échapper au risque majeur qui guette la phénoménologie de la vie : à savoir, l'ontologisation de la vie, sa substantialisation, son identification à de l'être (ce qu'est par définition un fondement) – car la vie, soutient Henry, n'« est » pas, mais elle *advient* et ne cesse d'advenir dans son éternel parvenir en soi, dans une « auto-génération qui n'a pas de fin » –, Henry est loin d'avoir voulu prêter le flanc à quelque « irrationnalisme » que ce soit ; pourtant, et paradoxalement, il n'a pas manqué de donner le sentiment qu'il renforçait cette substantialisation de la vie en cherchant à « décrire » non plus le rapport du vivant à la vie, mais le rapport de la vie au vivant en terme de *génération*. Et il s'est trouvé alors contraint de dédoubler le sens de tous ses concepts, à commencer par les plus centraux, l'auto-affection et le Soi », Michel Henry, Paris : Les belles lettres, 2006, p. 237-238.

<sup>304</sup> On y revient en Partie 2, Partie 4, A.

<sup>305</sup> La difficulté venant de ce que cette instantanéité est plus affirmée que phénoménologiquement explicitée par Michel Henry, comme nous le verrons encore plus loin.

*dans ses modalités propres*<sup>306</sup>. *L'en-face, qu'il s'agisse de l'objet, de l'étant, de la chose, ne guide pas l'analyse* ; en un sens, celle-ci laisse l'intentionnalité indemne. Ce n'est pas en fermant petit à petit les yeux qu'on touchera l'auto-affection du voir dans la perte de la lumière ; il n'est pas question d'aller « chercher, ailleurs, sous l'expérience présente, une structure qui en rend compte. C'est dans ce qui est effectivement et immédiatement là que nous vivons, que la vie se révèle en nous. Le phénomène originaire est donc la vie en tant qu'elle est « transcendentale affective<sup>307</sup> ». Mais la thématization de cette structure transcendentale originaire conduit du même coup *hors de la phénoménologie* et de ses façons de faire ; en effet, *l'affectivité n'est pas du tout un mode de manifestation plus originaire que les autres, mais la forme même de toute manifestation*.

Comme nous le notions déjà plus haut, Michel Henry ne cesse d'affirmer la nécessité de revenir à cette intériorité dont il affirme le caractère à la fois originel et « infiniment profond », mais qu'il situe par-là hors de portée du discours. L'intériorité singulière est affirmée, appelée, exprimée, mais n'est pas phénoménologiquement exposée à partir des processus qui l'articulent à l'extériorité qu'elle double, parce que des points de contacts entre les deux niveaux, des formes primitives de concrétudes à partir desquelles l'inscription de l'intériorité dans l'extériorité, et de l'extériorité dans l'intériorité, est saisissable comme telle. Les méthodes de la phénoménologie ne sont plus appropriées à cette tâche ; en toute rigueur, la vie absolue ne peut pas « se dire », elle ne peut que se révéler dans des paroles capables d'en manifester l'énigme.

#### *b. Vers une reformulation transcendantale des questions henryciennes*

Au final, la pensée de Henry s'appuie, sinon sur une ontologie, en tout cas sur *une hénologie radicale qui ré-enveloppe aussi sa phénoménologie*. La phénoménologie

---

<sup>306</sup> Sur ce point, Michel Henry est aux antipodes de Heidegger. Il s'inspire certes des analyses de la tonalité affective, la *Stimmung*, qui est toujours *Stimmung* de monde, et qui désigne la modalité selon laquelle un Dasein est engagé dans le possible factice qu'il a « à exister ». Mais pour Heidegger c'est toujours le monde lui-même qui est angoissant, ennuyeux, inquiétant ; *et c'est du monde que le Dasein est affecté, remis à sa facticité par une*. Pour Henry, c'est bien *le moi qui est révélé à lui-même*.

<sup>307</sup> Selon une formule suggestive de Paul Audi.

construit un chemin d'accès à cette intimité « nocturne » de la manifestation comme évidence vive d'elle-même, mais le langage phénoménologique finit par céder le pas<sup>308</sup>.

Que pouvons-nous retenir de ce double parcours ? En toute rigueur, la démarche de Michel Henry n'est pas *guidée* par des nécessités proprement phénoménologiques. L'élaboration qu'il en propose cherche, tout comme celle de Deleuze et Badiou, mais par un tout autre chemin, à *quitter le terrain kantien de la réceptivité, de rappeler que l'être peut bien se donner immédiatement à lui-même sans avoir d'abord à sortir de lui-même, à se donner les moyens de penser le vif depuis son propre sein. A contrario* toutefois, ce que nous ne pouvons penser, rencontrer, saisir, ne peut légitimement faire l'objet d'une phénoménologie sans que celle-ci ne soit rapidement contrainte d'abandonner sa méthode.

Que le discours de Henry ait finalement « cédé<sup>309</sup> » devant le « logos johannique » montre qu'une telle enquête ne peut se maintenir indéfiniment sur la brèche phénoménologique. « Je suis », « il y a, » sont autant d'évidences qui n'ont besoin d'aucune attestation et n'ont de sens que « de n'en avoir pas ». Le défi de toute pensée des formes ultimes de « l'intériorité », ou « de ce qui vient après elle » n'est-il pas de se risquer dans cet impensable que « ce qui se révèle » n'est pas ce que nous sentons, que la façon dont nous nous sentons, dont un « moi » est appelé à naître du fond même d'un flux phénoménal est foncièrement « *indéterminée* ». La question n'est donc pas d'abord celle d'une latence mais bien celle d'une évidence, « d'être soi-même », mais celle-ci est d'abord une évidence floue, une *évidence dans laquelle on ne rencontre rien*, dans laquelle autrement dit, aucune structure ne se laisse rencontrer ou décrire, celle d'un pur « fait ». N'est-ce pas parce que le rapport qui nous lie à nous-même est absolument insaisissable que précisément se pose (à la manière d'un « trou »), la question, finalement détournée, de l'ipséité ?

---

<sup>308</sup> Paul Audi le note de façon particulièrement heureuse : « Ce livre [*Paroles du Christ*] établit, par-delà la reconnaissance de l'Archi-intelligibilité johannique, et en dépassement complet de toute phénoménologie et théologie possibles, la *disqualification* totale de ce genre de « discours » dont la fonction première est de produire du sens, disqualification qui s'opère au profit d'une Parole qui, plutôt que de produire ou de générer du sens, n'a plus qu'une seule ambition : régénérer, voir régénérer l'homme, parce que cette régénération fait corps avec l'*agir*, avec son auto-révélation corporelle immédiate, parce qu'elle est elle-même, comme le dit Henry, « l'hyper-Agir » qui conduit l'agir lui-même dans l'effectivité », bref, parce qu'elle s'identifie avec le Dire de l'affectivité où chaque individu vivant naît à tout moment à soi – ce Dieu ignorant par essence la différence de l'Entendre et de la Parole. », *Ibid.*, p. 242-243.

<sup>309</sup> Suivant le mot de Paul Audi, *Ibid.*



C'est bien en effet à ce couple de la singularité absolue de toute expérience phénoménologique, et de son ouverture, que nous conduit sa pensée. La dialectique que nous apercevions chez Deleuze reparaît ici différemment. La phénoménologie ne semble pouvoir ni séparer l'apparaître de la singularité de son site, ni renoncer à introduire, entre eux, une forme d'extériorité. La difficulté de la phénoménologie est bien de circuler entre deux dimensions de l'évidence, l'évidence de son au-delà et l'évidence de son immédiateté, et de les comprendre elles-mêmes phénoménologiquement<sup>310</sup>. La puissance du concept de phénomène est bien, finalement, de laisser place à ces deux pôles, de donner les moyens d'en élaborer la double nécessité, d'en saisir le statut. La question du sens apparaît alors comme le nom de la mobilité même de cette structure, de la pulsation en laquelle la singularité insiste au creux d'un espacement ou d'une ouverture, comme la forme mobile du champ phénoménologique articulant ces deux pôles transcendants que sont intériorité et extériorité. Si l'intériorité n'est pas seulement coupure, *différance*, mais *différance* déjà articulante engagée dans un processus d'épaississement, si l'intériorité elle-même est inséparable d'une épaisseur phénoménologique qui n'est rien d'autre que la dynamique, ou le clignotement, d'extériorisation dont elle est le pôle abstrait et la limite intérieure, alors la phénoménologie apparaît irréductible.

Mais il faut bien comprendre que cette irréductibilité est celle d'une mobilité, d'un processus qui doit être phénoménologiquement révélé comme tel et non seulement affirmé sans que le caractère même de sa « processualité » ne soit éclairci<sup>311</sup>. Pour reprendre l'énigmatique expérience commentée par Alain Cugno à laquelle nous faisons référence plus haut, les êtres du passé auxquels nous pensons ont certes été présents, ils ont certes vécus de façon irréductible ce qu'ils ont vécu, mais on ne peut pas dire pour autant qu'ils

---

<sup>310</sup> Singularité et extériorité ne doivent cependant pas être interprétées ontologiquement. Si l'intériorité se ressent justement dans son impossibilité à s'extérioriser tout à fait (dans le sentiment que le mot que nous choisissons n'est pas le bon, que le mot qu'on nous renvoie touche, ou manque ce que nous cherchions nous-même à dire), il ne s'agit plus de l'intériorité formellement posée par la pensée, mais d'un pôle d'un mouvement qui se déploie au sein du champ phénoménologique. Nous pressentons sans savoir au sein du mouvement qui pousse notre prémonition vers son accomplissement, nous pressentons parce que nous avons déjà su, parce que notre prémonition naît toujours aussi en nous comme réminiscence. L'intériorité, autrement dit, est un pôle d'un mouvement de temporalisation de sens, un effet d'aspiration et de rappel.

<sup>311</sup> La Vie henrycienne est en quelque sorte impulsionalité de la révélation s'auto-donnant, acte de l'infini s'ouvrant et se retrouvant, mais cette impulsionalité divine est elle-même impensable, et ne peut même être posée qu'en étant abritée au sein de l'Impensabilité Suprême de l'Agir Divin. Nous opposerons en Seconde Partie cette impensabilité à la phénoménologie de l'instant (ou plutôt de la structure de l'instantanéité) proposée par Richir.

ont été présents à ce qu'ils ont vécu. Ce qui s'est révélé à eux dans l'étreinte irréductible de leur existence, ce n'est pas un « contenu » d'expérience ou de perception, mais un processus mobile qu'il est précisément impossible de saisir en terme de donation ou de manifestation ; ils ont vécu, mais il n'y a pas de « ce qu'ils ont vécu », le vivre ne faisant finalement pas autre chose qu'habiter cette mobilité. L'intériorité, finalement, ne peut être pénétrée en son étreinte pure : elle n'est que tension, déchirure, symétrique d'une extériorité qui n'est elle-même que pluralité.

### *Synthèse*

La phénoménologie de l'intériorité rencontre ainsi deux dimensions, a priori difficiles à concilier. D'une part, il s'agit d'inscrire dans le tissu même du phénomène la profondeur du réel – de saisir le statut, mais aussi, la concrétude de cette profondeur. D'autre part, il s'agit de saisir l'intériorité comme intériorité ; en ce qui permet de la considérer comme intériorité, et dans la relation de cette dimension d'intériorité à l'ouverture phénoménale inscrite en elle. Là encore, nous verrons en seconde partie comment la phénoménologie richirienne envisage ces deux dimensions, et comment elle les articule<sup>312</sup>.

---

<sup>312</sup> A ce sujet, la très profonde remarque de LászlóTengelyi : « Parler d'une vie qui s'éprouve elle-même et *se* manifeste elle-même, d'une vie qui ne *se* sent elle-même véritablement que dans et par nos sentiments, ne peut revendiquer pour soi aucune *évidence*. Comme Marc Richir le dit à bon droit, c'est pourtant une *évidence* qu'il n'y a que *moi* qui puisse vivre *ma* vie, et que je ne peux vivre que *ma* vie. C'est donc en tant que *tertium datur* que s'offre à nous la possibilité de *concevoir* le « temps » et la « vie » à partir du « sens ». Cf. *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 17.

---

## CHAPITRE 5. LE TRANSCENDANTALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET LA QUESTION DE LA MÉTHODE

---

*« (...) n'y a pas à choisir entre ce que nous voyons (avec sa conséquence exclusive dans un discours qui le fixe, à savoir la tautologie) et ce qui nous regarde (avec sa mainmise exclusive dans le discours qui le fixe, à savoir la croyance). Il y a, il n'y a qu'à s'inquiéter de l'entre <sup>313</sup>»*

Nous avons dans les trois chapitres précédents, parcouru différents niveaux de la problématique du réel en phénoménologie. Chaque fois, notre conclusion a été que celle-ci peut être déployée avec une meilleure intelligibilité dans un cadre transcendantal, mais que la phénoménologie transcendantale de Husserl devait précisément être élargie pour tenir compte des questions auxquelles nous avons fait écho. Cette refonte passera d'abord, pour nous, par une problématique duale. Il s'agira d'une part de distinguer les questions transcendantales-pures, qui structurent ce qu'on peut considérer comme les dimensions essentielles du champ phénoménologique, et d'examiner de quelle façon celles-ci se lient aux questions transcendantales-phénoménologiques rendant compte des enchaînements de structures ou de strates proprement phénoménologiques. Mais il s'agira également, pour mieux comprendre ce dont nous parlons lorsque nous évoquons un transcendantal-phénoménologique, d'examiner plus en détail la question du discours philosophique, de sa nécessaire réflexivité interne, au regard en particulier, des avertissements donnés par la déconstruction. De cette façon, nous pourrons à la fois examiner les conditions de possibilité d'une phénoménologie capable de prendre ces avertissements en compte les difficultés d'usage de son propre langage.

Ce chapitre a pour but de poser des questions plutôt que d'y répondre. Les dimensions problématiques qu'il nous permettra d'aborder seront en effet reprises en détail dans notre seconde partie consacrée à la refondation richirienne de la phénoménologie.

---

<sup>313</sup> George Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris : Éditions de Minuit, 1992, p. 51.

## A. La possibilité pure de la phénoménologie et le transcendantal pur

### § 1. Le discours phénoménologique

#### a. La problématique canonique du kantisme et la question de la chose en soi

La problématique kantienne de la *chose en soi* prend de façon exemplaire comme objet la possibilité même de faire retour sur la façon dont le réel est spontanément mis en forme, spontanément articulé, par l'entendement qui le prend comme objet. Ce faisant, elle permet également de distinguer, d'une façon nette, la question de la façon dont la réalité du réel est pré-formée dans le discours, et la façon dont elle peut être posée, spécifiquement comme un problème. De cette façon, elle nous permet en effet d'examiner les tenants et les aboutissants de *la position du réel* comme question que le philosophe ne peut pas ne pas poser, et dont il ne peut pour autant proposer aucun traitement direct. Selon Michel Bitbol, la chose en soi. « (...) est ce qu'on ne peut pas éviter de penser, et qui pourtant, par définition, ne saurait être connu.<sup>314</sup> ».

La chose en soi est ainsi pensée d'abord comme l'origine que la pensée doit nécessairement poser pour les affections de la sensibilité. On ne peut pas, pour Kant, poser le phénomène sans poser qu'il est phénomène de, que sa phénoménalité appelle une extériorité nécessairement extra-phénoménale. Cette extériorité caractérise du même coup le décalage de l'expérience d'avec la raison dans la mesure où « (...) l'expérience ne satisfait jamais entièrement la raison.<sup>315</sup> ». Pour Kant, la position de la chose en soi comme problème est co-originaire de la position de la connaissance comme problème, c'est-à-dire de la forme de réflexion spécifique que le philosophe mobilise lorsqu'il cherche à penser la connaissance *comme telle*. La chose en soi est autrement dit posée par le philosophe dont

---

<sup>314</sup> *De l'intérieur du monde, Pour une philosophie et une science des relations*, Paris : Flammarion 2010, p. 182. L'approche de Bitbol est très instructive pour nous ; Bitbol relie en effet l'approche kantienne et l'approche wittgensteinnienne. Avec Wittgenstein, Bitbol radicalise la critique kantienne en acceptant de destituer les catégories elles-mêmes pour mettre en exergue l'irréductibilité absolue du point de vue à l'ouverture au donné ; avec Kant et des néo-kantiens, Bitbol affirme que la perspective transcendantale, mise en mouvement, permet malgré tout de s'orienter dans le magma de cette expérience dont l'essence est de n'être jamais rationalisable en tant que telle ; il est malgré tout possible de dire quelque chose de la façon dont une expérience s'ouvre et dont la question du réel se manifeste en cette ouverture ; en d'autres termes, quelque chose comme une phénoménologie reste possible, même si celle-ci ne peut dégager des lois ontologiques absolues en l'apparaître, et s'attache plutôt à produire un « mode d'emploi » permettant de s'y orienter : comment l'expérience en vient-elle à s'ordonner, comment des invariants viennent s'y inscrire, de quelle façon opèrent-ils ?

<sup>315</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 57.

l'optique scinde spontanément la question du réel en deux problématiques : le réel comme ce à quoi nous avons directement affaire d'une part, et le réel comme ce à partir de quoi nous pouvons penser le fait d'y avoir affaire. La chose en soi n'est pas au-delà du phénomène, mais n'est rien d'autre que *l'au-delà au sein du phénomène*.

Elle ne peut être posée qu'à-même l'acte de synthèse au sein duquel l'unité d'une fonction subjective est elle-même découverte, non sous la forme d'une pré-donnée mais sous celle d'une contrainte transcendantal renvoyée par l'unité de l'élaboration discursive du sensible au sein de l'entendement. En effet, « Ce n'est que dans la mesure où je peux lier dans une conscience un divers de représentations données qu'il m'est possible de me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes<sup>316</sup> ». De cette façon, la chose en soi apparaît moins comme un pôle que comme le milieu indéterminé, au sein duquel la dualité problématique du sujet et de l'objet peut être élaborée comme telle par le philosophe et explicitée dans sa dynamique<sup>317</sup>.

*b. De l'attitude dans laquelle le philosophe se tient vis-à-vis du réel, et de la pré-orientation de son discours*

La problématique kantienne peut alors être élargie ainsi : la question du langage implique la position formelle d'un réel auquel le langage est exposé, mais sans pouvoir « sortir de lui-même ». Il ne peut en d'autres termes que *se déplier lui-même* pour exhiber le type de contrainte que lui impose cette extériorité inassignable qui l'habite pourtant. De cette façon, la philosophie apparaît comme un retour réflexif sur la possibilité de la connaissance, la tentative de développer une connaissance du rapport de la connaissance à son objet.

Marc Richir propose de cette question une reformulation intéressante. C'est, écrit-il, au sein de l'ouverture spontanée du langage (du sens) au réel, d'une anticipation selon laquelle le réel apparaît comme sensé (ou susceptible d'être dit de façon sensée) que la question de la signifiante du réel en générale, du sens de ce qui fait sa réalité, peut-être posée par retour réflexif. Ainsi :

---

<sup>316</sup> *Critique de la raison pure*, B133.

<sup>317</sup> « L'image crypto-dualiste de la chose en soi et du sujet » affecté par elle ne cesse de se dissoudre à force d'être mise en demeure de s'expliciter », Bitbol, p. 186.

« Que la signifiante du réel, le sens d'être de ce qui est, fasse irréductiblement partie, selon une corrélation aussi systématique qu'énigmatique, de la signifiante en général au sein de l'institution symbolique de langage, c'est là, en vérité, la question abyssale de toute métaphysique, mais aussi de toute la pensée humaine.<sup>318</sup> »

La philosophie cherche à redoubler la question du sens en fixant, de son côté, le sens du sens, c'est-à-dire le sens de ce qui est et de ce qui n'est pas, et de ce en quoi ce qui est « est » et ce qui n'est pas « n'est pas »<sup>319</sup>. Mais ce redoublement est toujours formel, car déjà lui-même pris dans ce dont il entend s'abstraire. Toute projection d'une logique dans l'être (fut-ce, on l'a vu la logique de sa déhiscence phénoménologique originelle) reste précisément une projection<sup>320</sup>, en laquelle le langage continue à jouer avec lui-même et manque, une nouvelle fois, la façon dont il *frôle* ce dont il entend malgré tout dire quelque chose. Un tel redoublement n'est donc au contraire possible qu'au sein d'une béance, de l'extériorité d'un non-sens originellement inscrite au sein du sens, d'une éclipse interne du sens qui est le lieu architectonique du réel en lui. Le « fondement » ne peut, en d'autres termes, se « manifester » à la pensée que de façon négative, comme trace d'une altérité absolue qui l'habite. Le jeu du sens et du réel se fait en « reflets » : les deux indéterminations se déterminent mutuellement, et *c'est, comme on va le voir encore, au sein du sens lui-même que l'extériorité du réel se réfléchit positivement sous la figure de l'absolu.*

Mais, comme nous avons pu l'esquisser plus haut<sup>321</sup> et comme nous allons le voir à présent, cette négativité pour la pensée n'est pas autre chose, que le concept transcendantal pur de phénoménalité.

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>319</sup> « Dès lors que surgit l'au-delà surgit du même coup le problème du rapport (de la référence juste) entre l'au-delà et l'en-deçà, de leur ajustement réciproque au sein du logos juste, en lui-même apophantique, c'est-à-dire au sein d'un logos (à la fois rapport et dire) véritablement philosophique qui, dans son accord avec lui-même, manifesterait, en même temps que lui-même, l'au-delà de lui-même », *Ibid.*, p. 15.

<sup>320</sup> « S'il n'y avait que cela, la philosophie se serait rapidement effondrée, étouffée par le scepticisme, puisque ce n'est pas au langage, fût-il ré-institué dans une nouvelle institution symbolique, de dire quand il ment et quand il ne ment pas (...), *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble : Jérôme Millon, 1990, p. 16. En effet, les philosophes présocratiques, en quête d'un principe sans toutefois mener, ou bien une réflexion spéculative systématique sur le statut intelligible de ce principe, et sur les modalités selon lesquelles l'âme humaine peut accéder à cette intelligibilité, demeurent, en partie, dans un discours mythique. Autrement dit, « L'institution symbolique de l'au-delà comme lieu idéal ne va pas sans celle d'un certain langage dont le caractère principal doit être son *apophansis*, c'est-à-dire sa « transparence » au moins en creux par rapport au lieu idéal. La science n'est ainsi, en un sens, que le chemin *ordonné* vers la science (...) », *CSP*, p. 17.

<sup>321</sup> Cf. Partie 1, Chapitre 3, B.

## § 2. *L'économie de ce discours : le jeu de l'absolu. Conjugaisons de la phénoménologie et de l'idéalisme allemand*

### *a. La mutité de l'absolu*

La position des concepts transcendants implique, on l'a également entrevu plus haut, une sorte d'évidement de leur sens ontologique. La thématique de réel comme *l'impossible* exprime précisément l'essentielle mutité du réel pour la pensée qui le pense et ne peut le penser que comme l'impensable. La réalité du réel ne peut ainsi être pensée que comme *princiellement inaccessible*.

« *Fondement inconnu et inconnaissable, que les néo-platoniciens thématiseront presque à l'extrême, fondement autoréférentiel, non théétique de soi, transcendant et autonome, où l'institution de la philosophie arrive presque à l'expression pure de son propre sens, c'est-à-dire aussi de sa propre énigme.*<sup>322</sup> »

En toute rigueur – c'est, pourrait-on dire, l'intuition de toute hénologie – l'absolu n'est pas un concept ontologique<sup>323</sup>, car toute édification d'une ontologie le suppose. L'absolu s'absout toujours de ce qu'il fonde. En ordonnant les différentes régions d'être et les modes de leur dépendance, l'ontologie ne peut pas se placer au point de vue de leur pure positivité, c'est-à-dire dans la positivité de l'absolu lui-même, et ne décrit que la façon dont ils empruntent leur positivité relative à l'absolu. L'ontologie cherche l'absolu, cherche quel est l'absolu, l'alpha et l'oméga de son système, mais elle ne se hasarde pas à élaborer une architectonique qui explicite le rôle même de cet absolu dans la structure de son questionnement. Celui-ci est, *formellement*, au-delà de l'être, mais cet au-delà n'a lui-même rien d'outre-ontologique dans le sens où il serait seulement principe ou transcendance. Il n'est que la butée de la pensée sur elle-même, que « (...) l'excès réfléchi comme le lieu même de la division interne à toute institution symbolique.<sup>324</sup> ». En toute rigueur, c'est la dysharmonie, la négativité de l'Absolu qui ne se manifeste que de se soustraire, et non sa positivité réinstituée qui en est l'expérience. *Il y a « absorption » de l'absolu avant qu'une institution ne réinscrive positivement « ce qu'est l'absolu », ce en quoi l'absolu est l'absolu, c'est-à-dire ne détermine l'absoluité de l'absolu.*

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>323</sup> « L'énigme est sans doute, comme le disait déjà Parménide, que « c'est en effet l'excès qui est pensé » (*Ibid.*, p. 19-20).

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 20.

Absence et mutité sont des traits structurels du réel en tant que question ; toute tentative d'ontologisation, d'incorporation du voilement/dévoilement à l'être-même confond la question du réel telle qu'elle se pose avec le réel lui-même tel qu'il demeure rigoureusement et radicalement impensable. Pour notre pensée, *le réel, en son sens radical*, paraît autrement que comme une extériorité absolue, inerte, à laquelle aucune vie, aucun mouvement, n'appartiennent nécessairement, dont toute ontologisation ne peut être que secondaire et, en ce sens, dogmatique. L'ontologie ne propose jamais qu'une *image*, plus ou moins déformée, de nécessités systématiques qu'elle ne peut exhiber pour elles-mêmes et qu'elle ne fait que rencontrer, plus ou moins rigoureusement, et reproduire dans un enchaînement qui les lie « parte extra parte », extérieurement à leur propre contenu conceptuel.

*b. Le moment phénoménologique et l'impensabilité de l'absolu*

Chez Kant également, le donné sensible n'est pas donné comme un contenu, mais comme la forme d'une extériorité. Comme le note B. Longuenesse, ce qui est donné, c'est « (...) une intuition empirique encore indéterminée quant au temps<sup>325</sup> ». La forme du temps introduit des distinctions, une articulabilité, une différenciation au sein de cette sensibilité qui comme telle n'est pas encore temporelle mais articulée temporellement dans sa donation. De cette façon, la sensibilité se clive : de par les conditions de sa donation, elle est articulée, homogène aux catégories de l'entendement, susceptible de soutenir une connaissance, alors que son être « sensible » y inscrit au contraire une dimension d'extériorité immédiate qui est, en quelque sorte, le pendant expérientiel de ce qu'est la chose en soi sur le plan de la connaissance. Selon Marc Richir<sup>326</sup>, la problématique de la *Critique de la faculté de juger* n'est autre que celle de la mise en jeu de l'extériorité au sein

---

<sup>325</sup> *Kant et le pouvoir de juger*, Paris : Presses Universitaires de France 1993, p. 25.

<sup>326</sup> CSP, « L'éclatement et le statut symbolique de la métaphysique classique chez Kant ». Chez Kant, le moment phénoménal surgit avec le jugement réfléchissant, mais celui-ci ne manifeste pas, à proprement parler, de légalité *a priori* ; il permet précisément à l'entendement d'opérer pour particulariser la forme générale des lois que l'application *a priori* de la table des catégories impose lorsqu'on veut *penser* la phénoménalité de façon *objective*. Le seul lieu où la problématique du jugement réfléchissant est susceptible de se marier avec celle du transcendantalisme est l'analytique du Beau. Mais avec cette difficulté que Kant n'y parle précisément pas du *Jugement réfléchissant*, mais bien d'une forme spécifique de jugement déterminant – même si celle-ci sert précisément de légalité analogique qui sert de principe à l'application des jugements réfléchissants aux représentations.



de la sensibilité, c'est-à-dire de la mise en jeu d'un excès au sein du donné qui est précisément la source du phénoménologique.

C'est bien finalement cette concrétude impensable au sein du donné qui permet de le caractériser comme donné. Pour que le phénomène soit bien le phénomène, il doit y avoir en lui une part d'impensable qu'on peut appeler événementialité ou saturation, mais qui transcendentalement désigne ce qu'il y a en lui d'impensable. La donation, transcendentalement, n'est pas autre chose que le non-donné au sein du donné<sup>327</sup> ; mais il faut bien préciser que le statut de ce non-donné qui habite la phénoménalité est transcendantal-pur. L'impensabilité du phénomène doit donc être *constituée philosophiquement* comme impensable. Il faut en d'autres termes distinguer le concept transcendantal-pur de cette impensabilité et son concept transcendantal-phénoménologique. Le transcendantal-phénoménologique envisage la position structurelle du non-donné au sein des « processus de phénoménalisation », des modes de concrétion du champ phénoménologique : il est non-donné « relativement à un donné » (selon une structure que l'on peut rapprocher de la structure d'horizon chez Husserl, et plus encore, de celle du « sens se faisant » chez Richir que nous analyserons en seconde partie). Le transcendantal-pur envisage de son côté l'appartenance nécessaire au concept de phénomène d'une dimension d'impensabilité. Celle-ci est en quelque sorte biface : elle est constituée comme impensabilité, mais cette impensabilité n'est que la face que prend « pour la pensée pure » le fait qu'il puisse effectivement y avoir phénoménalisation parce que celle-ci est toujours déjà habitée d'une « extériorité interne » qui lui résiste, lui interdit toute transparence, toute coïncidence avec elle-même, inscrit, de façon irréductible au sein du phénomène la possibilité de sa déhiscence sur « ce dont il est, ou peut-être, le phénomène ».

---

<sup>327</sup> Notons, sans nous y arrêter, que la question phénoménologique de l'essence nous paraît, nous l'avons déjà signalé, intrinsèquement liée à cette forme transcendantale de résistance ou (même si le terme est impropre) de limitation à-même le phénomène. Avant de s'imposer positivement comme forme, l'essence s'impose négativement comme limite : on ne peut pas dire n'importe quoi, il y a en quelque sorte une évidence du non-sens de certaines « configurations » ou « associations », une concrétude intrinsèque du champ phénoménologique, même si la façon dont elle y est précisément phénoménalisée fait question. Ajoutons que cette négativité habite également l'essence elle-même. Il y a, nous y reviendrons, au sein même de l'imposition de la nécessité eidétique, mise en jeu d'un non-donné ; l'intelligibilité déployée au sein de l'essence s'enlève d'une inintelligibilité transcendantale de sa nécessité.

Cette obscurité intrinsèque du phénomène, cette discordance originelle en son sein, est ainsi, pour nous, le lieu architectonique de la question transcendantale du réel. La réalité du réel est en cela phénoménologiquement pensable : elle se constitue transcendantalement comme impensabilité et discordance, comme voilement, pour user d'un terme heideggérien. Réciproquement, sans cette impensabilité, cette discordance, ce voilement, il n'y a plus rien de concevable sinon l'auto-affection d'un acte pur sans effort, sans reste, d'un acte infiniment léger et transparent, du fantasme d'un dieu infiniment versatile. Comme nous l'écrivions plus haut, la « détermination » n'est pas « donnée » mais imposée par la forme originelle de la concrétude. De cette façon, la position de ce qui, dans l'horizon métaphysique, se donne comme l'absolu est déjà la transposition d'un effet de structure au sein de l'expérience qui ne marque pas autre chose que la place du phénoménologique.

A ce titre, l'extériorité impensable mise en jeu au sein du phénomène est corrélative, comme nous l'avons vu plus haut, d'une intériorité transcendantale-pure (pure forme réflexive) mais dont il faudra aussi penser la forme transcendantale-phénoménologique. Le phénomène est rencontré, c'est-à-dire qu'il est le mouvement de désaisissement, mais par là, aussi, de manifestation d'une singularité. Il n'y a donné qu'en ce qu'il y a à la fois limitation et ébranlement de cette limite – l'un et l'autre posés comme transcendantalement co-originaux. S'il y a intériorité, celle-ci n'est de la même façon absolue que par transposition ; absolue parce qu'elle est l'autre pôle de l'écart, de la division d'avec soi d'une compacité originelle mythique, de la dysharmonie qui se creuse en elle-même comme puissance infinie d'ouverture.

### *c. La pluralisation du phénoménologique*

Cette extériorité transcendantale-pure ne peut cependant, en tant même qu'elle est posée comme extériorité au sein du phénomène, demeurer formelle. Elle doit également pouvoir prendre un sens transcendantal-phénoménologique. De quelle façon, autrement dit, y a-t-il de l'impensable « au sein » du phénomène ? En quoi, concrètement, la phénoménalisation est-elle impensable ? Là est le point par lequel phénoménologie et idéalisme spéculatif se séparent radicalement – elle n'est extériorité qu'en tant qu'elle est

mise en jeu d'une pluralité qui se dérobe à toute forme de ressaisie<sup>328</sup>. La concrétude n'y a sens que comme multiplicité inconsistante. Le processus déductif qui entend parachever le transcendantal dans le spéculatif y est brisé à sa racine par une pluralisation qui exige qu'à la « déduction transcendantale, rendant compte de nécessités structurelles, soit toujours associée la description, attestant du mode selon lequel les choses se donnent d'abord et le plus souvent.

En quelque sorte, il y a phénoménologie parce que l'opposition primordiale du moi et du non-moi éclate aussitôt posée en pluralité indéterminée. Les structures de bases – transcendantales – d'extériorité, d'intériorité, que l'on est amené à poser pour rendre compte du champ phénoménologique ne nous disent rien sur les processus de phénoménalisation qui les mettent en jeu. La phénoménologie manifeste l'impossibilité de dialectiser les concepts transcendants et de les rendre productifs d'une connaissance ontologique.

Cette pluralisation originaire de l'extériorité, du donné dans sa concrétude originairement plurielle, apparaît ainsi comme une véritable condition de possibilité de la phénoménologie. Celle-ci n'entend pas seulement construire un donné formel, mais déterminer des lignes de résistances, de tension, bref, une structuration en son sein. L'idée d'eidétique touche de cette façon au cœur de l'idée de phénoménologie. Il s'agit en elle de rendre compte de ce que sont les choses à partir de la façon dont elles se phénoménalisent, c'est-à-dire à travers la mise en exergue d'une *contrainte qui s'exerce à même la phénoménalité*, et qui peut être rencontrée dans sa concrétion, et donc décrite, par le phénoménologue. De la pluralité transcendantale-pure à la structuration empirique des choses, la phénoménologie se donne pour champ de son étude un champ de concrétudes s'élaborant, se liant, se condensant en lignes de forces, de tensions, de résistances, jusqu'à se donner sous la forme d'un monde.

Intéressons-nous maintenant à ce champ comme tel.

---

<sup>328</sup> La logique hegelienne est donc interrompue par sa première étape. L'être se révélant comme néant éclate, non en multiplicité synthétisable dans le processus du devenir, mais en pluralité pure – en devenir pur, débridé, donc. On pourra rapprocher cette idée de ce que Jean-Luc Nancy affirme dans *La remarque spéculative*, Paris : Galilée, 1973 (cité par Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité, Derrida, Deleuze, Maldiney*, p. 40) : « (...) c'est le sens qui est passé par-dessus bord, et [...] cette perte sera toujours soigneusement ménagée au lieu d'être réparée aux moments décisifs de la spéculation (...) ».

## **B. La possibilité pratique de la phénoménologie et le transcendantal-phénoménologique**

Selon l'analyse que nous venons de proposer, la philosophie a, en tant que telle, des motivations phénoménologiques, et celles-ci apparaissent en particulier lorsqu'on prend une perspective transcendantale. La phénoménologie peut donc légitimement proposer une « relance » des questions philosophiques classiques en incarnant et déployant la problématique transcendantale, c'est-à-dire en ne saisissant plus le phénoménologique comme un moment rencontré par l'analyse, mais comme un terrain à partir duquel la déployer.

La relation du kantisme à la phénoménologie apparaît, selon notre perspective, particulièrement étroite. Le kantisme se poursuit en quelque sorte dans la phénoménologie, mais celle-ci, d'un autre côté, ne peut rigoureusement se déployer qu'en usant des outils développés par le kantisme, en distinguant les concepts transcendants et les concepts purement phénoménologiques d'une part, en ne cessant de s'interroger sur le statut exact de ce qui est décrit d'autre part.

Par sa pratique, la phénoménologie est en effet rapidement menacée de retomber dans une naïveté « pré-kantienne ». Elle n'est cependant pas réductible au kantisme, auquel elle apporte la possibilité de concevoir le transcendantal lui-même comme expérience, en d'autres termes, de saisir comme telle la concrétude du concret.

### ***§ 1. Les motivations de la phénoménologie***

Le problème posé par les conditions d'exercice de la phénoménologie n'est pas nouveau. Les philosophes sont conscients de la difficulté à *faire coïncider leur dire avec le sens de leur dire*, c'est-à-dire à réfléchir en son sein même le sens de leur discours. Dès Platon, la philosophie est « le dialogue de l'âme avec elle-même » et le texte ne peut, en toute rigueur, que mettre celle-ci en état d'effectuer ce dialogue. La question de l'écriture de la pensée, de la manière dont le sens se divise pour se faire à la fois contenu et acte, dont la contemplation s'accomplit dans le mouvement sans toutefois que l'un et l'autre coïncident, accompagne l'institution philosophique depuis son commencement. Le philosophe a toujours été effort, tension, passion de l'esprit qui habite sa dissolution et se

retient en elle. Le savoir philosophique ne s'accomplit pas dans une auto-possession inerte et définitive, pas plus qu'il ne se projette seulement à l'infini, mais en se reconnaissant à même le mouvement par lequel l'esprit accède à lui-même à même sa division.

*Husserl* n'a cessé d'interroger les *conditions de possibilité de la phénoménologie* et de travailler à établir, parallèlement à celle-ci, les grandes lignes d'une *phénoménologie de la phénoménologie*. Celle-ci doit bien sûr rendre compte de la possibilité phénoménologique des opérations constitutives de celle-ci, en particulier des conditions d'effectuation de la réduction, mais aussi, déterminer les conditions empiriques capables de conduire à sa réalisation. C'est-à-dire 1) comprendre la possibilité pratique de la phénoménologie, ce qui assure sa scientificité et celle de son langage, 2) comprendre le contexte historique, et le rapport à soi de la conscience propre à ce contexte, qui menèrent à son établissement, mais aussi 3) comprendre comment la phénoménologie peut être enseignée, comment le phénoménologue peut, pratiquement, amener le non phénoménologue à la réduction, et transmettre, par-delà l'obstacle redoutable de l'attitude naturelle, sa méthodologie et ses attitudes propres. Comme le précise en effet *Husserl*,

*« Le fait de l'attitude transcendantale, et des motifs historiques en lesquels elle a pris naissance, montre qu'à l'humanité transcendantale appartient aussi, en la forme de la naturalité, la possibilité de motivations pour la transformation de l'attitude, c'est-à-dire la possibilité de passer de l'attitude naturelle à celle transcendantale, et (...) de reconnaître le transcendantal, et dès lors aussi l'attitude naturelle, comme un mode d'être transcendantal.<sup>329</sup> »*

Le fait que la phénoménologie se soit effectivement développée, que l'humanité ait effectivement accédé à la réduction, et que cette accession se soit précisément faite dans ces conditions-là prouve d'une part que la réduction et les opérations qui y conduisent sont transcendantalement possibles, mais plus encore que les motivations qui ont entraîné sa mise en place le sont également. Pour *Husserl*, l'état de contradiction de la conscience avec elle-même dans la confusion de ses prestations, et l'absence d'éclaircissement des concepts directeurs de la science, qu'elle soit naturelle, humaine, ou logique, conduit naturellement cette conscience à faire retour, non plus sur ses contenus, mais sur le mode selon lequel

---

<sup>329</sup> *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2008, p. 155.

elle se les donne<sup>330</sup>. La réduction est ainsi motivée par les contradictions que la science ne manque pas de rencontrer sur son versant objectif, par le questionnement lié au domaine de validité de la méthode scientifique et les ajustements qu'elle doit traverser selon les champs d'objets auxquels elle s'applique (par exemple, la question de la psychologie scientifique). Elle est également guidée par les produits de la mathématique moderne et les types de raisonnement que celle-ci développe ; ainsi, la théorie des multiplicités de Riemann ouvre la possibilité d'une théorie des types de théories, tandis que le *Programme d'Erlangen* anticipe la variation eidétique en examinant les métamorphoses qu'une structure peut subir sans perdre ses propriétés fondamentales et en typifiant des objets en fonction de telles invariances<sup>331</sup>.

## § 2. Réductions et zig-zag

### a. De l'épochè à la réduction

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le chemin vers la réduction prise en son sens transcendantale traverse plusieurs étapes. La conscience est d'abord elle-même habitée par des amorces d'épochè qui la traversent, à travers par exemple le jeu de l'intentionnalité imaginative<sup>332</sup>, et plus largement à travers une forme originaire de flottement au sein de la phénoménalisation, dont Husserl semble, dans ses derniers travaux, admettre le caractère originaire et déterminant pour l'activité du phénoménologue<sup>333</sup>. Elle est également traversée par des conflits qui la conduisent à faire retour sur le sens de ce qui lui semblait d'abord évident.

L'épochè elle-même exige cependant un effort supplémentaire en ce qu'elle implique la suspension de la thèse du monde comme telle – et non simplement des zones de latences en son sein. Elle n'est à son tour que la condition nécessaire, mais non suffisante, de la réduction, et seule une conversion de regard peut, à partir de la situation à

---

<sup>330</sup> « Ou se trouve l'évidence de mon ontologie ? L'ontologie [comme] toute science est un produit subjectif. Je suis obligé de me rabattre sur le monde de la *doxa* comme source de toute *epistémé* (...). », Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 76 (trad. 168). L'ambiguïté de l'ontologie conduirait ainsi nécessairement à la phénoménologie.

<sup>331</sup> Cf. aussi notre annexe 3.

<sup>332</sup> Cf. notre Partie 2, Chapitre 3, A, §1. Cf. aussi pour plus de précisions Jacques English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, en particulier « Protée et les deux centaures ».

<sup>333</sup> Nous nous appuyons à ce sujet sur les travaux de Georgy Chernavin, présentés dans sa communication « Le primat de la concordance en phénoménologie husserlienne et sa refondation par les phénomènes de la discordance », Journées ERRAPHIS, 18, 19 février 2011, UTM, commentant les *Hua XXXIV*.

laquelle elle ouvre, ouvrir à un travail d'investigation phénoménologique proprement dit<sup>334</sup>. La réduction en tant que telle doit, pour accéder effectivement à elle-même, être thématisée selon son essence, et instituée, avec la phénoménologie, comme méthode systématique.

Comme le précise Husserl, « L'*epochè* est le moyen nécessaire pour mettre en relief la vie psychique en son intériorité pure.<sup>335</sup> » : elle joue d'abord négativement, en défaisant l'implication qui m'attache de façon irréfléchie au donné. Elle ne se résume cependant pas à une simple « indifférence » à l'existence effective de la chose perçue, imaginée, signifiée car – et c'est essentiel à signaler – la suspension des intérêts et des motivations qui nous y attachent ne nous affranchit pas encore de la réalité déjà constituée au sein de laquelle les implications ontologiques continuent à jouer à plein.

C'est bien, dès lors, la suspension de toute position d'être qu'effectue l'*epoché* : de cette façon, il y a en quelque sorte continuité de l'*epoché* à la réduction : l'*epoché* ne peut en effet se contenter de tourner l'intérêt du phénoménologue vers la vie psychologique plutôt que vers le donné transcendant, même si elle est nécessairement amenée à considérer cette opposition, même si c'est pour la dépasser ensuite. Husserl signale en effet qu'« Un départ est l'expérience interne psychologique habituelle en laquelle du psychisme vient se donner (...)»<sup>336</sup>. La prise en compte de la sphère de la vie psychologique exerce en quelque sorte le phénoménologue à se déprendre de l'évidence naïve des objets transcendants, mais cette déprise se généralise ensuite en suspendant tout ce qui a valeur d'être, quel que soit son mode d'apparaître. De cette façon, la « conscience » cesse d'être prise dans l'évidence de ses objets et devient libre de se porter également sur le fait même qu'ils apparaissent et apparaissent d'une certaine façon. La réduction réalise alors cette conversion, au sein de laquelle le flottement de l'apparaître et de l'apparition est interrompu pour être constitué comme phénomène, autrement dit, où l'apparition est elle-même prise pour thèse dans sa corrélation avec ce qui apparaît en elle. Faire apparaître le vécu comme phénomène est en quelque sorte la première étape d'un processus au sein duquel le

---

<sup>334</sup> La réduction elle-même est feuilletée, s'exerce selon différents angles. Dans *Philosophie Première* en particulier, Husserl entend thématiser les différents modes d'apparitions de la « sphère immanente » que découvre la réduction.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>336</sup> *De la réduction phénoménologique*, p. 93. « Notes et recherches sur l'*epoché* phénoménologique (9, 13 octobre 1926) ».

phénoménologue accomplit la phénoménalisation de la phénoménalité, permet la phénoménalisation elle-même de se phénoménaliser et d'apparaître.

La réduction en d'autres termes, a lieu la première fois comme événement et s'institue par après comme travail. Husserl précise bien que « *L'époché* a un sens radicalement autre au début de la phénoménologie. », dans la mesure où il lui faut d'abord *déraciner l'attitude qui fait du monde un absolu*. Une fois la réduction gagnée, le sens global du monde transcendant est modifié. Quelle que soit la force avec laquelle on s'y réengage, celui-ci a en effet perdu l'évidence d'aller absolument de lui-même. Il ne peut plus être le réel préalablement donné de façon ininterrogée, car la possibilité de le considérer en tant que corrélat habite désormais l'expérience de manière latente. Cette première fissure dans l'évidence du monde doit cependant être convertie par le travail du phénoménologue. Il s'agit de ne pas seulement être dans l'attitude phénoménologique, mais aussi d'y travailler, de découvrir « (...) l'empire de cette expérience d'un genre tout à fait nouveau.<sup>337</sup> », bref, de trouver à s'orienter au sein de ce champ. La phénoménologie n'entend pas seulement ouvrir une nouvelle expérience de ce qui est, mais bien de se donner cette nouvelle orientation sur le donné comme un *champ d'expérience nouveau*. Cette constitution du phénoménologique en expérience proprement dite implique bien, alors, l'effort du phénoménologue qui *engendre le champ phénoménologique en le découvrant*, qui se place et se maintient dans une attitude telle que la phénoménalité s'y déploie bien elle-même comme expérience à proprement parler. On ne désigne pas autre chose par le transcendantal, précise encore Husserl que ce que « (...) ne sait par avance rien désigner d'autre que ce qui est théoriquement posable et posé dans la réduction phénoménologique.<sup>338</sup> ».

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

---

<sup>337</sup> *De la réduction phénoménologique*, p. 114.

<sup>338</sup> *De la réduction phénoménologique*, p. 104.



« attitude » et pendant aussi que j'effectuais des recherches phénoménologiques, je le suis aussi dans ma vie entretemps.<sup>339</sup> ».

*b. La réduction sur le vif*

La réduction implique de déterminer par des opérations strictement phénoménologiques dans quelle mesure celui-ci, et son mode de mise en forme, appartient de façon constitutive à son essence. Selon Husserl, l'*epoché* ne peut manquer de laisser l'apparition apparaître, comme son événementialité, sa temporalité propre ; en quelque sorte, la phénoménalité est toujours déjà attestable au sein du donné. La réduction n'implique alors qu'une conversion de regard saisissant le phénomène comme thème, et non un événement absolument fortuit, gratuit, inexplicable et insensé. La structure temporelle est constitutive de la théorie husserlienne de la réduction finalement adoptée ; selon elle, comme on l'a dit, le phénoménologue peut accéder à un champ de vécus singuliers et singularisés sur lesquels il peut exercer directement son regard. Par l'intentionnalité rétentionnelle, le phénoménologue peut accéder à un vécu dont il est à la fois suffisamment dépris pour pouvoir exercer réflexivement un regard phénoménologique de type réflexif sur lui, et qui est toutefois donné « tel qu'en lui-même », de façon à ce que la possibilité d'une mise à distance n'affecte en rien sa structure essentielle, à un vécu qui se donne toujours déjà comme son propre phénomène<sup>340</sup>.

La phénoménologie ne peut jamais d'un coup, et d'emblée, prendre possession de tout le champ qui s'ouvre à son investigation. Elle est ainsi toujours distendue entre deux exigences parfois difficilement conciliables. D'une part, et même si elle n'en aura jamais fini, parcourir le champ des objets accessibles à son investigation, poursuivre son travail d'éclaircissement en s'appliquant, à elle-même, ses propres opérations pour se déprendre des préjugés qui lui restent toujours encore, utiliser toutes les ressources de l'imagination pour élargir le champ de ses possibles. D'autre part, arriver à une possession systématique de ses concepts fondamentaux pour déployer, à partir d'eux, une enquête cette fois

---

<sup>339</sup> *De la réduction phénoménologique*, p. 101.

<sup>340</sup> S'il n'a jamais accepté de suivre Fink dans la distinction que ce dernier propose d'un *ego* phénoménologisant et d'un *ego* constituant, il n'en est pas moins vrai que Husserl admet la nécessité d'une scission même si celle-ci ne peut être qu'interne au flux de conscience et qu'elle n'affecte pas l'unité essentielle de l'*ego* transcendantal.

progressive, vivant à la production d'un savoir total à systématique. Si, comme le proclame Husserl,

*« La recherche se meut pour ainsi dire en zigzag : et cette image va d'autant mieux que, en vertu de la dépendance intime des différents concepts de la connaissance, on doit toujours à nouveau retourner aux analyses originaires et les avérer en les nouvelles analyses, tout autant que celles-ci en celles-là.<sup>341</sup> »*

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

*« (...) il faut pour s'y reconnaître dans l'analyse des vécus dans l'attitude naturelle – dans l'analyse du monde vécu –, pratiquer, sur les actes et les objets intentionnels de la conscience, une réduction eidétique qui les ordonne selon leurs genres et espèces, et ce, en prenant pour « exemples » de la variation des vécus et des objets dont les rapports intentionnels sont vécus effectivement dans un présent réel ou possible – qu'il s'agisse là d'actes de perception, de souvenir, d'anticipation, d'imagination, d'idéalisation, etc.<sup>342</sup> »*

Le phénoménologue doit à la fois extraire des invariants eidétiques sur le vif du champ phénoménologique et en postuler l'existence pour justifier sa propre pratique. La structure du champ transcendantal est à la fois anticipée, comme ce à quoi la recherche doit finalement accéder, et rétrojetée, puisque c'est elle qui lui impose *a priori* l'ordre à suivre, qui est rencontrée dès le début. De cette façon, il est implicitement conduit à extrapoler l'adéquation magique de ce qu'il rencontre d'abord et qui se donne immédiatement à lui et ce qui est transcendentalement et universellement nécessaire pour se servir du fil conducteur de l'un pour accéder à l'autre. Comme cela a plusieurs fois été noté<sup>343</sup>, la variation eidétique est toujours déjà biaisée, la série des variations produites

---

<sup>341</sup> *RL I*, § 6, « Introduction ». D'où, aussi, dans les *Recherches Logiques* elles-mêmes une irréductible « *bildliche Rede* » qui y est précisément le signe et la trace de l'énigme du commencement phénoménologique.

<sup>342</sup> Marc Richir, « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 103.

<sup>343</sup> C'est une objection classique de Heidegger.

(analogiquement à cet exemple) et le passage enfin d'une série finie de variations à l'horizon infini d'une loi idéale implique une pré-détermination du regard phénoménologique.

La difficulté à laquelle la phénoménologie se heurte ici semble insurmontable : elle ne peut d'une part saisir le concret qu'au lieu où il se donne et comme il se donne, c'est-à-dire, précisément, dans une évidence inquestionnable parce que non thématique, et ne semble pouvoir rien en dire d'un point de vue qui soit autre que le sien. Comment, en d'autres termes, dire quelque chose d'effectivement phénoménologique du concret qui soit autre que lui sans être absolument autre ? Nous allons voir à présent de façon assez paradoxale, comment une pratique en apparence hostile à toute phénoménologie, comme la déconstruction, permet de produire des énoncés qui ont un sens phénoménologique tel que nous l'entendons.

### **§ 3. De la phénoménologie à la déconstruction**

Nous évoquons ici la déconstruction car elle est selon nous la critique la plus nette – prononcée au plus proche du phénoménologique – de la possibilité de toucher et de dire quelque chose de ce qui habite et soutient originellement l'expérience, de cette « essence » qui n'est plus que marque ou trace.

#### *a. L'acte, le sens et la post-modernité*

La problématique que nous venons de traverser peut-être élargie. Elle exprime en effet la question canonique de la post-modernité. Ce sont en effet *les conditions de l'effort de l'âme et les moyens dont elle dispose pour mener, effectivement, son dialogue avec elle-même que la post-modernité remet en cause*<sup>344</sup>. Pour les philosophes post-modernes, l'effort de mon âme est non seulement *divisé* mais intrinsèquement et à jamais divisé, sans réconciliation possible. L'éveil de l'âme et son acte ne coïncident pas ; c'est à son insu, qu'elle se laisse déranger et ravir. Entre le contenu qu'elle prononce et les modes de son écriture, entre l'acte performatif de son énonciation et ce qu'elle énonce, s'organise un jeu

---

<sup>344</sup> Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, « La réflexion, la communication, le style », p. 119 : « Dès cette époque, la question fut de savoir si l'adhérence de l'invisible au visible est susceptible d'intégration dans la pensée pure, c'est-à-dire objet de possession intellectuelle, de pensée de survol, de saisie de surplomb. Une philosophie qui ne domine ni la vie ni l'absolu ni la vérité est en dessous – elle en fait l'épreuve. Elle n'est ni au-dessus de l'existant, ni hors du visible ».

complexe, dans la mesure où, d'une part, il doit y avoir correspondance de l'un à l'autre, et d'autre part, malgré tout, un écart suffisant à ce que l'énoncé ne se résorbe pas tout à fait dans l'énonciation (ou, à l'inverse, l'énonciation ne s'oublie pas dans l'illusion de l'énoncé<sup>345</sup>). La passion de l'âme pour la vérité n'est jamais un mouvement plein ; elle est toujours elle-même médiatisée, articulée, ne cesse de ruser avec elle-même, de sorte que l'âme philosophante se divise pour se mettre en condition de se laisser ravir. L'effort du philosophe post-moderne est toujours pluriel ; il ne se synthétise jamais explicitement, et s'étale et se dispose en autant de livres et de perspectives qu'il est nécessaire pour qu'il ne s'endorme jamais. Il ne s'agit plus seulement de méthode, mais de stratégies d'écriture, d'une contingence matérielle irréductiblement inscrite au cœur de la démarche philosophique. De cette façon, explique Derrida :

*« Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts par jeu systématique de différences. Un tel jeu, la différance, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuel en général. Pour la même raison, la différance, qui n'est pas un concept, n'est pas un simple mot, c'est-à-dire ce qu'on se représente comme l'unité calme, auto-référente, d'un concept et d'une phonie.<sup>346</sup> »*

Notons que la philosophie post-moderne est sous cet aspect *nourrie des problématiques développées par le romantisme allemand autant que du désir de parachever le geste phénoménologique*. Nous avons évoqué plus haut la problématique kierkegaardienne de la communication de la pensée<sup>347</sup>. On peut tout autant évoquer l'influence de la théorie romantique du *symbole*, laquelle oscille entre une conception du symbole comme forme pure, intransitive, et « la recherche obstinée d'une forme nouvelle qui dirait quelque chose du monde sans toutefois en constituer une représentation<sup>348</sup> ». Le sens de cette oscillation au sein du romantisme allemand pose le caractère paradoxal de la question du sens, et de la sorte « dessine alors une place négative pour un concept qui ne se

---

<sup>345</sup> Comme le dit très bien Kierkegaard, « La forme de la communication est quelque chose d'autre que son expression. » Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 78 (« Thèses possibles et réelles de Lessing »).

<sup>346</sup> *Marges de la philosophie*, « La différance », Paris : Éditions de Minuit, 1972.

<sup>347</sup> Nous avons fait plus haut référence à Kierkegaard, mais le premier à avoir explicitement posé le problème de l'incidence de la forme de la communication de la pensée sur son contenu est Johann George Hamann.

<sup>348</sup> Cf. le fragment 116 de l'Athénéum (dont l'auteur est Schlegel), évoqué par Joëlle Mesnil, « La désymbolisation en question », p. 92.

formera que plus tard, c'est-à-dire aujourd'hui.<sup>349</sup> ». La pensée post-moderne, et particulièrement la déconstruction, sont ainsi héritières de l'idéalisme allemand qu'elles doivent néanmoins compliquer pour ne pas « répéter Léna » (pour reprendre les mots de Lacoue-Labarthe et Nancy<sup>350</sup>).

### *b. La déconstruction*

Cette préoccupation est bien exposée par la *logique de supplémentarité* évoquée par Derrida, qui répond parfaitement à l'exigence de « contamination du sens » que nous venons d'énoncer : conserver sans supprimer, certes, mais non, comme chez Hegel, en « relevant », mais plutôt en se tenant aux lisières de la structure, maintenant sa forme, mais en la laissant se mettre en mouvement, en cherchant à la saisir dans le geste de son dépôt<sup>351</sup>. Derrida affirme ne rien vouloir dire qui « (...) puisse simplement s'entendre, qui soit simple affaire d'entendement<sup>352</sup> », c'est-à-dire, ne tenir aucun discours qui semble une fois pour toute achevé et assuré de son sens. Il faut toujours, autrement dit, penser de concert le sens et la scène sur laquelle celui-ci se joue :

*« À l'intérieur de la clôture, par un mouvement oblique et toujours périlleux, risquant sans cesse de retomber en deçà de ce qu'il déconstruit, il faut entourer les concepts critiques d'un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, désigner rigoureusement leur appartenance à la machine qu'ils permettent de déconstituer ; et du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre clôture.<sup>353</sup> »*

Déconstruire, c'est toujours, pour Derrida, parler « plus d'une langue », découvrir un pays « qu'on ne connaîtrait pas encore » et qu'on ne pourra jamais connaître, amener la langue classique à manifester son autre sans le réduire à elle-même. Comme nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises, la perspective déconstructive entretient avec la phénoménologie une relation ambiguë : elle la conteste tout en la radicalisant sur son

<sup>349</sup> Cf. Mesnil, « La désymbolisation en question », p. 93.

<sup>350</sup> *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 23-24.

<sup>351</sup> « C'est qu'il y a, croyons nous, un en-deçà et un au-delà de la critique transcendantale. Faire en sorte que l'au-delà ne retourne pas dans l'en-deçà, c'est reconnaître dans la contorsion la nécessité d'un *parcours*. Ce parcours doit laisser dans le texte un sillage. Sans ce sillage, abandonné au simple contenu de ses conclusions, le texte ultra-transcendantal ressemblera toujours à s'y méprendre au texte pré-critique. Nous devons former et méditer aujourd'hui la loi de cette ressemblance. *Ce que nous appelons ici la rature des concepts doit marquer les lieux de cette méditation à venir. Par exemple, la valeur d'archie transcendantale doit faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer elle-même.* », *De la grammatologie*, p. 90 (c'est nous qui soulignons).

<sup>352</sup> *Positions*, Paris : Éditions de Minuit, 1972, p. 24.

<sup>353</sup> *De la grammatologie*, p. 25.

propre terrain, en tentant de se « garder ouverte » ou de se « rendre passible » d'un tout autre qui ne peut qu'advenir par hasard, être rencontré. Il y a dans la déconstruction la même tension vers une sorte d'excès au sein du donné, mais cet excès demeurant non-thématisable, inassignable, insaisissable, ne peut jamais se révéler à l'analyse, mais seulement y motiver des effets non-attendus. La déconstruction reconduit plus profondément le geste phénoménologique initial, mais ne l'outrepasse précisément qu'en se déclarant non-phénoménologique<sup>354</sup>. Elle se construit – on va le voir – à partir de concepts tirés de la problématique phénoménologique elle-même (par exemple, le quasi-transcendental, dont nous parlons plus bas), mais les subvertit par l'usage discursif qu'elle en fait. Pour dire quelque chose, la déconstruction ruse : elle use de l'imagination en tant qu'elle est « mouvement », qu'elle installe et maintient, au sein du figuré, une indétermination ou une latence<sup>355</sup>. Cette « tension » peut se décrire comme le mouvement même de la figuration, le dynamisme propre à la mise en figure, à la mise en scène « spatialisante » de la parole philosophique qui s'articule et se disloque, en déposant ainsi son adhésion temporelle à soi-même, mais en conservant pourtant quelque chose de la dynamique qui le conduit dans la forme qu'elle prend. C'est essentiellement dans la réflexion sur les propres conditions de sa discursivité qu'elle met en question le projet phénoménologique lui-même, sa capacité à toucher une forme de concrétude<sup>356</sup>.

### *c. Le quasi-transcendental*<sup>357</sup>

La problématique de la déconstruction est ainsi intimement liée à la problématique des conditions de possibilité de la phénoménologie. Celle-ci est selon Derrida un symptôme exemplaire de la structure canonique de la pensée occidentale qui détermine

<sup>354</sup> On pourra lire à ce sujet le très intéressant article de John Caputo, « Apôtres de l'impossible, sur Dieu et le don chez Derrida et Marion », *Philosophie* N°78.

<sup>355</sup> « La différance est à penser avant la séparation entre le différer comme délai et le différer comme travail actif de la différence. Bien entendu, cela est impensable à partir de la conscience, c'est-à-dire de la présence, ou simplement de son contraire, l'absence ou la non-conscience. Impensable aussi comme la simple complication homogène d'un diagramme ou d'une ligne du temps, comme « succession » complexe », *La voix et le phénomène*, p. 98.

<sup>356</sup> La *différance* est ainsi pour Derrida « (...) l'espèce de *chôra* ou se structurent les différences à l'œuvre dans chaque « présent » considéré », cf. George Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit, 1992, p. 56.

<sup>357</sup> Le terme de quasi-transcendental est utilisé par Derrida dans *Positions*, Paris : Editions de Minuit, 1972, p. 220 (dans *Glas*, Paris : Éditions Galilée, 1974, Derrida évoque également un simili-transcendental, p. 272, note 1) et désigne une acception élargie du transcendental capable d'englober également l'impur et l'accidental. De cette façon, un événement contingent, survenant effectivement, peut être amené à jouer un rôle transcendental.

toujours l'être comme présence, c'est-à-dire toujours à la fois comme donation réelle et comme sens, en d'autres termes comme auto-donation. Elle est le lieu où l'ambiguïté de la présence se fait sensible de par ses défaillances mêmes.

Dans la présentation de sa traduction à *l'Origine de la Géométrie* de Husserl, Derrida entend ainsi montrer que le flux de la conscience intime du temps est contaminé par une « complication originaire » selon laquelle l'impur et l'occasionnel sont participant originairement de l'ouverture d'un champ de présence sensé. L'intentionnalité n'est jamais absolument maîtresse d'elle-même car elle est toujours engagée dans un jeu inéliminable de renvois indicatifs. Pour Derrida, « L'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter.<sup>358</sup> » L'écriture est le jeu d'inscriptions pré-intentionnel qui maintient, la scène du monde ouverte à travers les défaillances de la temporalité.

La continuité des rétentions n'assure pas la continuité d'un système d'évidences et l'articulation sans faille des conclusions aux prémisses ; la pensée est tout autant, et même plus, dépendante de son inscription (voire, des supports matériels de son inscription), et du système scriptural des renvois indicatifs auquel il lui faut toujours aussi se fier ; immanence et transcendance ne sont pas des sphères *totale*ment étanches que l'on peut articuler en un rapport strict de dépendance<sup>359</sup>. De la sorte, « Entre la conscience, la perception (interne ou externe) et le « monde », la rupture n'est peut-être pas possible, même sous la forme subtile de la réduction.<sup>360</sup> »

On ne peut, en d'autres termes, jamais être absolument sûr de ce qu'on dit ; le contact du phénoménologue à son objet est menacé d'un écart qui semble infranchissable.

#### *d. La phénoménologie et la métaphysique de la présence*

L'impureté constitutive de la *présence phénoménologique* conduit Derrida à déconstruire le concept même de présence. La présence est, dans la tradition métaphysique occidentale, le nom de la forme de l'auto-donation du concret. Or, le fait même qu'on puisse donner un sens au concret, que celui-ci se donne dans un horizon de sens, implique

---

<sup>358</sup> Derrida, *Introduction à l'origine de la géométrie*, p. 84.

<sup>359</sup> Nous revenons plus en détail à la problématique derridienne de l'archi-écriture en Partie 2, Chapitre, 1, A.

<sup>360</sup> *De la grammatologie*, p. 98.

un écart entre ce sens et lui. Cet écart ne peut être attribué à aucune instance transcendante, n'être investi d'aucune fonction, habité d'aucune vie. Il n'y a de présence, de concret, de réalité qu'en tant que mise en question d'elle-même. La présence n'est jamais évidence, car elle est, on l'a dit, toujours habitée de sa propre défaillance. Elle est à proprement innommable, car elle ne se soutient pas d'elle-même sans pourtant s'appuyer sur aucun fondement caché. Le coup de force de Derrida<sup>361</sup> est en effet de considérer l'ambiguïté du sens depuis le sens lui-même ; de ne pas la remplir, la dialectiser et la vitaliser, mais bien de considérer qu'il n'y a phénoménologiquement sens que par le jeu de ce qui n'est pas même non-sens ou absence, qui n'est que le creux de la *différance* se différenciant. En quelque sorte, dans les termes de Jean-Luc Nancy, il n'y a sens que comme passage du sens et comme passage au sens.

L'acquis critique de la déconstruction n'est ainsi pas facile à nier nous la phénoménologie, car celle-ci ne remet pas en cause ses opérations à proprement parler, mais en exhibe des conditions de possibilité cachées et entend dévoiler l'inconscient de sa méthodologie. Elle peut cependant selon nous relever le gant lancé et entreprendre à son tour de donner un statut phénoménologique à ce que la déconstruction considère comme les conditions d'impossibilité de toute phénoménologie. L'impossibilité de rencontrer aucune structure fixe qui aille d'elle-même, de se fonder sur aucun pré-donné, l'ambiguïté de la présence qui n'est jamais auto-donation d'elle-même, mais toujours aussi absence de son propre fond, peuvent alors être considérés comme ce dont la phénoménologie doit rendre compte. En effet, il faut bien noter que la thématique de la *différance* est elle-même d'origine phénoménologique : c'est bien d'abord l'expérience elle-même qui est ouverte par la dramaturgie elle-même insensée de l'archi-écriture. Il s'agit bien encore des soubassements de l'expérience, même si il n'y a rien à proprement parler d'expérimentable, aucun phénomène directement attestable, et donc aucun logos de cette phénoménalité biffée sinon celui d'une écriture sans *arché* ni *télos*.

Une élaboration phénoménologique capable de reprendre de telles questions à son compte doit alors découpler nettement l'optique transcendante de la vocation

---

<sup>361</sup> Dans ses premiers travaux. Une exégèse plus détaillée de son œuvre révèle en effet une série d'évolution thématiques qui semblent l'éloigner de ses commencements phénoménologiques, lui faire accueillir ces autres centres de questionnement que sont le « don » et le « deuil », même si le voisinage phénoménologique redevient patent dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy.



fondationnelle qui s'y ajoute d'ordinaire ; il ne s'agit plus de fonder les structures de la phénoménalité, mais de se donner les moyens d'en rendre compte, de les rendre intelligibles, de leur restituer une concrétude tout en en décrivant les traits. De la déconstruction, la phénoménologie peut ainsi accepter la radicalité et faire de l'écart sa question originelle<sup>362</sup> ; elle peut alors également s'attacher à décrire ce que la déconstruction laisse indéterminée, le mouvement même selon lequel le sens se fait sur fond de son évidence ; elle peut enfin apprendre d'elle une utilisation moins parcimonieuse des ressources de la fiction, en acceptant de l'affranchir de son adhérence à une actualité qui ne fait qu'en tarir l'altérité potentielle.

Une telle refonte implique évidemment la mise au point de nouveaux outils phénoménologiques.

#### ***§ 4. Une première façon d'aller au-delà de la déconstruction : la phénoménologie constructive***

##### *a. Phénoménologie constructive et déconstruction*

La première réponse que nous envisageons à la déconstruction examine la possibilité, pour la phénoménologie, de modifier les modalités de son discours, de ne plus prétendre décrire des formes aperçues mais de construire des structures rencontrées par la pensée là-même où l'impossibilité de décrire se fait manifeste. Là où, en effet, le regard du phénoménologue ne pénètre plus, là où la stabilité des choses et du sens fait défaut, il n'y a pas pour autant rien ; et de ce concret « en deçà » du descriptible, nous pouvons au moins dire qu'il doit avoir quelque chose à voir avec lui, que quelque chose s'y passe qui n'est pas sans lien avec la forme du réel tel qu'il se présente ordinairement et le plus souvent.

Précisons que le rapport de l'idée de construction phénoménologique à la déconstruction dépasse, selon nous, celui d'une simple résonance terminologique. Là où la déconstruction considère que la pensée, définitivement, achoppe, où plus aucun *logos* ne peut avoir cours, où l'insistance du sens ne peut être manifestée qu'en creux, comme l'insistance d'une énigme à même le constat de son défaut, où la concrétude du concret ne peut qu'être frôlée, latéralement manifestée, la construction phénoménologique se risque à

---

<sup>362</sup> Nous allons le voir avec Richir en seconde partie.

affirmer quelque chose. Elle tente d'élaborer un discours sur ce qui semble se retirer à l'appréhension, se refuser *au logos*, en faisant fond sur cette impénétrabilité même. Il ne s'agit pas par-là de re-dialectiser l'archaïque, mais (et nous le verrons plus précisément encore avec Marc Richir) de cerner ce qu'on peut en dire en ce qu'il est toujours aussi le soubassement du monde mis en forme et stabilisé que nous rencontrons d'abord et le plus souvent, et la façon dont il opère.

Il s'agit en d'autres termes de constituer comme phénomène (à la façon dont nous le décrivions en Partie 1, Chapitre 1, B) un champ qui n'est plus susceptible de fournir aucune attestation directe pour en établir les caractéristiques nécessaires à la compréhension de ce qui prend fond sur lui. L'idée d'une construction phénoménologique ne renoue donc pas avec le « dogmatisme » des constructions métaphysiques que la phénoménologie a justement voulu éviter ; elle est constructive en ce qu'elle n'a pas d'accès direct à un objet dont elle ne peut comprendre la phénoménalité que de façon *indirecte*.

#### *b. L'origine de l'idée de construction phénoménologique*

Le concept de *construction phénoménologique*, développé par Alexander Schnell, vise à donner à la phénoménologie les armes nécessaires pour pénétrer dans le domaine de l'*imprévisible* et fluidifier l'interminable aller-retour qu'elle accomplit. Elle est selon nous un outil d'une grande efficacité pour tenir de concert le « décalage originel » du dire au dit et redonner un sens au concret auquel la phénoménologie reste exposée, donc d'accompagner la phénoménologie dans sa traversée – et son dépassement – de la déconstruction.

La possibilité de donner à la phénoménologie une dimension constructive est d'abord envisagée par Fink<sup>363</sup>. Celui-ci en effet entendait compléter la phénoménologie de Husserl, qui opère au sein de la multiplicité des vécus pour y dévoiler une eidétique, par une analyse systématique dévoilant, de son côté, les structurelles essentielles selon lesquelles le champ phénoménologique est nécessairement amené à s'organiser. Pour appuyer, selon le projet formulé dans la *Sixième Méditation Cartésienne*, l'analytique

---

<sup>363</sup> Pour Heidegger également, la phénoménologie est amenée à faire apparaître, faire voir ce dont elle veut traiter en construisant le cadre dans lequel elle peut lui restituer son intelligibilité. Ainsi, écrit-il, (...) « la question en vue de l'être doit être construite (*gestellt*) », *Prolégomènes*, § 15, *Être et Temps*, § 2.

phénoménologique de Husserl sur une *théorie générale de la forme monde comme forme de ce que nous avons évoqué plus haut comme l'auto-mondanisation de l'ego transcendantal*, Fink cherche en effet à reconstituer, sur la base des éléments dispersés et distincts dégagés par la méthode husserlienne, la structure générale dont ceux-ci procèdent et qui ne peut être ressaisie à partir d'eux que de façon constructive. Comment, demande Fink (en échos aux réflexions de Husserl dans les *Manuscrits de Bernau*) une sphère pré-immanente<sup>364</sup> peut-elle se phénoménaliser pour le spectateur phénoménologique alors qu'une telle sphère implique précisément la mise à jour d'une sphère non-égoïque, voire pré-égoïque ? Il s'agit, remettant en question la « compartimentalisation des niveaux constitutifs » de les saisir au sein d'une structure globale de mondanité en laquelle co-émergent et se coordonnent l'immanent et le transcendant<sup>365</sup>.

Schnell, on va le voir, ne reprend pas comme tel le concept finkéen qu'il élargit en proposant comme programme la mise en place d'une véritable phénoménologie constructive. Le concept de construction phénoménologique lui semble en effet particulièrement opératoire pour pénétrer certaines difficultés phénoménologiques – en particulier, pour comprendre le statut de certaines analyses proposées par Husserl, comme, on va le voir un peu plus bas, celles des strates les plus enfouies de la temporalité.

*c. Un exemple d'usage du terme de construction phénoménologique : la lecture des Manuscrits de Bernau d'Alexander Schnell*

Le concept de construction phénoménologique est d'abord développé par Alexander Schnell dans sa thèse<sup>366</sup>. L'idée de construction phénoménologique y sert de fil conducteur pour rendre compte d'une aporie bien connue des études husserliennes quant au statut de la conscience intime du temps. Husserl on le sait, distingue d'une part le temps objectif de la temporalité immanente inhérente aux vécus eux-mêmes tels qu'ils se déploient temporellement, et décrit d'autre part, parallèlement à cette sphère du temps vécu, les

---

<sup>364</sup> C'est-à-dire, que la réduction classique ne peut plus atteindre, mais au sein de laquelle opèrent des processus dont il faut rendre compte pour rendre compte de cela même que cette réduction classique rencontre.

<sup>365</sup> Cf. *Méditation VI*, § 5, 8, 11. Nous nous appuyons à ce sujet sur les travaux de Stéphane Finetti consacrés à la phénoménologie de la phénoménologie et présentés dans son exposé « La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink : son problème directeur, son élucidation et ses ressources implicites » présenté lors des journées ERRAPHIS, 18, 19 février 2011.

<sup>366</sup> Alexander Schnell, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, coll. « Europa Memoria » (diff. Vrin), Hildesheim, Olms, 2004.

phénomènes ultimement constitutifs de la conscience du temps comme un flux absolu traversé d'une double intentionnalité, c'est-à-dire se visant lui-même (longitudinalement) à travers la multiplicité de ses moments (transversalement)<sup>367</sup>. Mais quel rapport établir alors entre les niveaux de descriptions : comment interpréter le caractère pré-immanent du flux et sa relation à la donation immanente des objets temporels ? Le flux est-il pour eux une structure fondatrice, ou bien ne fait-il que les caractériser eux-mêmes sous un autre angle ?

La solution défendue par Alexander Schnell, à partir d'une lecture des *Manuscrits de Bernau* revient à découpler l'analyse des caractères temporels du champ phénoménologique de l'analyse des façons selon lesquels ceux-ci sont vécus, c'est-à-dire de caractériser la sphère pré-immanente comme une sphère transcendantale suscitée par l'analyse pour rendre compte de questions posées par la phénoménalité du temps, mais auxquelles rien, au sein d'une l'attestation directe de cette phénoménalité, ne pouvait répondre. La temporalité du temps est un caractère phénoménologique propre, distinct de la donation immanente des objets temporels. Elle doit pas donc être saisie comme manifeste (nous ne vivons pas la temporalité du temps), mais comme structure de la forme temporelle, à travers la décomposition phénoménologique du « phénomène temps » (des « ingrédients » nécessaires au déploiement analytique de la temporalité comme structure) dont le plan d'explicitation propre doit être compris.

La méthodologie, on le voit, est proche de celle que Fink mettait lui-même en œuvre dans la *Méditation VI*, mais, répétons-le encore, elle est ici directement thématisée comme un outil à la disposition de la phénoménologie transcendantale. Loin d'être, comme chez Fink, assujettie à l'explicitation d'une structure-monde englobante, elle devient utilisable dans différents contextes, pour l'élucidation de différentes problématiques phénoménologiques.

#### *d. Idée d'une phénoménologie constructive*

Pour Schnell, on vient de le voir, le concept de construction phénoménologique est moins directement connecté au « dépassement » de la phénoménologie transcendantale dans une *cosmologie phénoménologique* qu'à l'*éclaircissement* de sa systématique interne. Il s'agit bien pour lui de *produire* l'intelligibilité interne de la méthode phénoménologique

---

<sup>367</sup> Pour tout cela, cf. notre Partie 2, Chapitre 4, A.

en déployant la nécessité interne de ses opérations. Les « constructions phénoménologiques », procèdent ainsi à la *déduction de structures nécessaires à l'intelligibilité de descriptions faites au niveau supérieur, à l'intelligibilité du sens selon lequel la concrétude se manifeste à nous*. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive entend ainsi à la fois produire une théorie générale des constructions phénoménologiques, qu'il mettra à l'épreuve sur des questions restées patentes et profiter de l'occasion pour interroger comme tel le sens du transcendantalisme phénoménologique. Il s'agit :

« (...) des outils que le phénoménologue se donne pour rendre compte d'une teneur phénoménale déterminée et dont il ne découvre la régularité (voire même la légitimité, justement) qu'en procédant à ces constructions (...).<sup>368</sup> »

Pour justifier le recours au concept de construction phénoménologique et en circonscrire le terrain propre, Schnell distingue trois sens de la facticité rencontrés par la phénoménologie. Au sens le plus « superficiel », la facticité (qui ne mérite alors pas vraiment son nom) est celle de l'objet rencontré, ou plus exactement elle caractérise le mode de donation d'un certain type d'objectités. Au sens le plus profond, la phénoménologie est amenée à rencontrer des faits pour elle irréductibles, qui ne relèvent d'aucune nécessité eidétique, se manifestent irréductiblement au sein du champ phénoménologique et constituent le champ distinct de la *métaphysique phénoménologique* (au sens husserlien du terme). Entre les deux, l'analyse est amenée à rencontrer certains états du champ phénoménologique qui lui apparaissent comme des faits dont elle ne peut directement rendre compte parce qu'ils révèlent des *processus génétiques*, à l'issue desquels le champ phénoménologique a été amené à prendre la configuration actuellement donnée, et dont il faut pourtant saisir les modes propres.

Les constructions trouvent une forme d'attestation « de second niveau » dans leur capacité à expliciter les difficultés rencontrées au niveau supérieur, à leur donner un sens et une concrétude phénoménologiques, et en orientant les descriptions vers de nouvelles configurations phénoménales encore non élucidées. La construction fait donc bien figure d'un nouvel outil, complémentaire à la description, qui permet d'en orienter et parfois rectifier « par en bas » l'exercice, qui trouve sa légitimité dans la structure même du champ phénoménologique et des processus de phénoménalisation. Loin de signifier la faillite de la

---

<sup>368</sup> Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, p. 20.

méthode husserlienne, elle en procède directement et ne fait que chercher à en étendre l'exercice à des strates qu'elle peinerait sinon à atteindre, ou tout du moins à élucider de façon claire. Le concept de construction phénoménologique permet de la sorte d'orienter, de guider l'exercice du zig-zag phénoménologique et d'en retirer de véritables résultats, autrement dit, d'élargir le champ du transcendantalisme phénoménologique.

### ***§ 5. Un autre dépassement de la déconstruction. De l'anthropologie phénoménologique comme méthode***

Un certain usage de l'anthropologie phénoménologique<sup>369</sup> nous paraît une autre façon de répondre aux soupçons de la déconstruction. Celle-ci donne en effet la possibilité d'accéder à un accroissement considérable du domaine de la variation en proposant d'étudier les structures élémentaires de la mondanisation elles-mêmes et de décrire (construire) des formes de monde. De cette façon, on peut considérer qu'elle œuvre à revers de la déconstruction, et tente de rendre intelligible la façon même dont le réel est amené à jouer au sein des processus de phénoménalisation. Précisons bien ici que nous proposons un usage dérivé du concept d'anthropologie phénoménologique, corrélé à l'approche transcendantale, et pas une étude des élaborations qui ont effectivement été proposées sur ce terrain dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

#### *a. L'idée d'une anthropologie phénoménologique. Bref rappel.*

Commençons par rappeler l'origine du concept d'anthropologie phénoménologique, afin de préciser le sens dans lequel nous l'utilisons nous-mêmes. L'anthropologie phénoménologique se déploie historiquement d'abord, dans la tradition phénoménologique proprement dite, à travers l'œuvre de Scheler, et celle de Heidegger, qui proposent, en opposition à l'approche transcendantale de Husserl, l'élaboration d'une anthropologie phénoménologique permettant de saisir en acte les structures de la « vie factitielle ». Cette anthropologie est, surtout chez Scheler, tournée vers les formes d'inscriptions sociales,

---

<sup>369</sup> Nous utilisons ici le terme d'anthropologie à la suite de Marc Richir parce que l'usage que nous en proposons est directement inspiré de sa propre élaboration de ce concept. Cf. en particulier « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », Eliane Escoubas, Bernhard Waldenfels (éds), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*.

d'attachement au réel à travers les formes et pratiques instituées et sédimentées<sup>370</sup>. Les philosophes ayant cherchés à développer une anthropologie phénoménologique sont nombreux, leur tentative se déployant dans l'horizon de la sociologie (Schütz, Berger, Lückman), ou dans un horizon plus religieux (Blumenberg).

On peut également trouver l'élaboration d'un autre type d'anthropologie phénoménologique avec le développement de la phénoménologie psychiatrique. Celle-ci<sup>371</sup>, rappelle Joëlle Mesnil, est née dans les années 1920 du refus de la distinction cartésienne de la *psyché* et du *soma*. Elle a été liée d'emblée à une approche anthropologique, particulièrement dans les travaux d'Erwin Strauss<sup>372</sup>, de Von Gestalt ou de Minkowski. Ce premier contact d'un questionnement phénoménologique et d'un questionnement psychologico-psychanalytique se fait en d'autres termes sur le terrain anthropologique peu à peu contesté par l'influence de la pensée heideggerienne et la *Daseinanalyse* qui s'en inspire<sup>373</sup>. Comme le souligne cependant Joëlle Mesnil de façon très intéressante, la troisième phase des travaux de Binswanger, caractérisé par un retour à Husserl à travers l'analyse des *structures de la subjectivité transcendantale* peut être considérée comme la mise au point d'une nouvelle anthropologie phénoménologique envisageant les formes de l'humanité de l'homme selon une perspective transcendantale en s'appuyant sur la thématique des synthèses passives. Binswanger découvrirait de cette façon le statut transcendantal que l'on peut octroyer à la dimension d'un *inconscient phénoménologique*<sup>374</sup>.

C'est précisément cette optique, liant anthropologie phénoménologique et transcendantalisme, qui nous semble intéressante dans notre perspective. Elle nous permet, nous l'avons déjà dit plus haut, d'élargir les possibilités de variation – en quelque sorte, selon la

---

<sup>370</sup> Dans *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »*, G. Misch, H. Lipps, Amiens : Association pour la promotion de la phénoménologie, 2007, G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzu et B. Vauthier proposent une traduction de quelques autres auteurs importants de ce mouvement.

<sup>371</sup> Cf. Joëlle Menil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, pp. 643 - 664.

<sup>372</sup> Cf. en particulier *Le sens des sens*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1989.

<sup>373</sup> Selon A. Tatossian, (dans *Phénoménologie des psychoses*, cité par Joëlle Mesnil), la *Daseinanalyse* se constituerait même *contre* l'anthropologie phénoménologique. Le même point de vue est exprimé par Kuhn et Maldiney dans la préface à l'édition française des textes de Binswanger regroupés sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*.

<sup>374</sup> Thématique inspirée par les textes tardifs de Husserl (contre leur orientation propre), alimentée par la pensée de Merleau-Ponty, poursuivie par des phénoménologues comme Jacques Garelli et Marc Richir à la pensée duquel nous consacrons notre seconde partie.

terminologie que nous utilisons, de proposer des variations jouant sur la structure d'ensemble de ce que nous appelons le champ phénoménologique. Dans les paragraphes qui suivent, nous entendons le terme d'anthropologie phénoménologique en cette acception transcendantale, comme la possibilité de décrire *a priori* différentes structures ou modes de « mondanisation », de « réalisation ou d'incarnation de l'humanité de l'homme », de comprendre l'inscription de différentes « attitudes existentielles » dans des structures phénoménologiques plus profondes, et comme la possibilité d'user de cette « pluralisation » des formes d'incarnation comme d'un puissant outil de décentrement.

Dans un premier temps, nous chercherons les traces d'une telle perspective dans la phénoménologie transcendantale de Husserl, en particulier dans son idée de monade transcendantale, avant d'élargir cette thématique en présentant l'acception richirienne de l'anthropologie phénoménologique. La méthode richirienne, en proposant les moyens d'analyser les agencements de la structure globale du champ phénoménologique, nous apparaîtra ainsi bien, à l'issue de notre première partie, comme l'approche la plus efficace pour affronter les difficultés que nous avons rencontrées jusqu'ici.

*b. Chez Husserl : l'anthropologie phénoménologique comme phénoménologie transcendantale complète*

On peut rapprocher l'élaboration husserlienne, qui conjugue la perspective transcendantale avec la prise en compte de la « monade constituée » comme phénomène global, d'une forme d'anthropologie phénoménologique au sens où nous l'entendons. Comme on vient de le voir en effet, à partir des années 20, le travail phénoménologique s'est en partie déporté de l'analyse des actes individuels vers celle du champ phénoménologique comme totalité. L'idée des constructions phénoménologiques a été introduite à cet effet par Heidegger et Fink. L'étude constructive des totalités ne constitue néanmoins comme telle qu'une partie seulement d'un programme phénoménologique plus global. En effet, l'explicitation de la structure « monde » ne peut être séparée des modes concrets d'incarnation selon lesquels un *ego* est attaché à un monde, à des contextes, etc., des façons et des attitudes selon lesquelles on peut se tenir vis-à-vis du donné et la forme selon laquelle il est rencontré selon ces attitudes.



Un exemple intéressant de cette perspective est donné dans les *Idéens 2*. Husserl y distingue l'étude de l'objectivité de l'objet de celle qui explicite la façon dont cette objectivité est mise en jeu dans la relation à l'objet. L'ouvrage commence par une réflexion sur l'attitude théorique, en laquelle le regard vise non seulement l'objet mais son objectivité, sur les façons dont elle se distingue d'autres attitudes, comme l'attitude esthétique ou l'attitude axiologique, ou encore la façon dont elle peut à son tour modifier les attitudes en question, en orientant le regard sur ce qui motive objectivement le sentiment esthétique ou l'évaluation axiologique. La distinction des attitudes est considérée comme une distinction eidétique (de second ordre) et l'attitude théorique une modalité mère vers laquelle toute autre attitude peut-être transformée par conversion de regard<sup>375</sup>.

Selon qu'on se tienne vis-à-vis de lui dans une attitude théorique ou pratique l'objet ne se donne pas en effet de la même façon, sous un même horizon. Dans l'attitude pratique, il se donne nous un certain aspect, en saturant une structure d'horizon appropriée au contexte pratique au sein duquel il s'insère, de façon à ce que sa saisie soit orientée selon certaines propriétés remarquables selon l'intérêt qui l'anime. Chaque registre de la pratique, écrit Husserl, est lui-même caractérisé par la mise en place d'un contexte propre, orienté selon une norme intrinsèque, de telle sorte que le passage d'un « métier » à l'autre implique de véritables *Vollzugsepoche* désactivant les modalités spécifiques à un certain rapport au « monde-de-la-vie » pour activer celles qui appartiennent à un autre rapport<sup>376</sup>.

Cette pluralité des contextes n'implique cependant aucun relativisme ; chez Husserl, les prédicats remarquables dans le cadre de l'activité pratique ne sont jamais qu'ajoutés à une structure eidétique première, inaperçue, mais toujours réactivable par un passage à l'activité théorique. La pratique ne rajoute, en d'autres termes, rien d'autre que des prédicats à une objectivité dont l'élucidation est intrinsèquement théorique. La science reste, de ce point de vue, le métier le plus haut, même si elle reste elle-même assujettie à l'attitude naturelle dont elle mobilise et exprime cependant les propriétés essentielles. La phénoménologie, de son côté, n'est plus un métier car elle ne mobilise pas d'abord un certain regard, une certaine orientation, mais l'arrachement à l'attitude naturelle et l'ouverture du champ phénoménologique comme domaine infiniment ouvert à son

---

<sup>375</sup> De la même façon que, comme nous l'avons déjà dit plus haut, le réel constitue dans *Idées I* une modalité mère. Cf. notre Partie 1, Chapitre 2, A., §4.

<sup>376</sup> La question est par exemple abordée dans les *Hua XXXIV*.

exploration. Husserl distingue ainsi, comme une possibilité eidétique de niveau supérieure (car elle ne distingue plus des façons de se tenir vis-à-vis d'une réalité donnée, mais des façons de se tenir vis-à-vis de ce qui se donne comme réalité en général), la conversion de l'attitude naturelle vers l'attitude phénoménologique.

Husserl introduit le terme de « personne transcendantale<sup>377</sup> » pour désigner l'homme en sa concrétion, par opposition à l'*ego* qui qualifie la forme générique de la subjectivité abstraite par la réduction. Pour Husserl, l'attachement au réel n'est pas originel, ou plus exactement, il s'institue lui-même à travers un processus de phénoménalisation. L'implication de l'*ego* dans l'attitude naturelle en laquelle il considère la réalité du réel comme allant de soi, doit être saisie comme résultat d'une genèse en laquelle celle-ci a été *instituée* comme allant de soi. Comme nous le signalions déjà plus haut, l'*ego* n'est pas d'abord « être-au-monde » mais doit être compris en tant qu'il se constitue comme tel. La méthode de Husserl entend ainsi à la fois rendre compte de ce que la conscience ne peut se vivre que comme existence incarnée, et que celle-ci peut toutefois être réduite, dans la mesure ou l'implication factuellement indénouable de l'*ego* dans ses effectuations n'est pas une nécessité essentielle, mais quelque chose que l'*ego* a été amené à constituer. La mondanéisation, on l'a dit plus haut, est d'abord auto-mondanéisation, de sorte que la monade phénoménologique qu'est l'*ego* s'ancre et s'implique dans un monde au sein duquel elle s'appréhende dès lors, mais dont elle demeure transcendantale<sup>378</sup>. Comme le précise Husserl, la « personne transcendantale » est l'horizon ultime de la réduction, car, en deçà des structures immanentes du champ transcendantal, elle permet de saisir l'*ego* dans sa pleine concrétude comme auto-mondanéisation<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> Par exemple, *De la réduction phénoménologique*, texte 8, p. 153.

<sup>378</sup> Alors que pour Heidegger, l'attitude est « indériverable » et constitue le niveau élémentaire à partir duquel il y a sens de parler d'un étant rencontré comme étant, dont la possibilité même que nous avons de parler de l'étant est dérivée, et que nous devons suivre comme fil conducteur.

<sup>379</sup> Ainsi que le note Nathalie Depraz dans son « Introduction » à sa traduction de la *Sixième méditation cartésienne* (p. 39) retirer totalement l'*ego* phénoménologisant de la mondanéité, et de tous les processus de son humanisation monadique, c'est le plonger dans ce que Fink comme Husserl appellent un état de « mort transcendantale ». Ainsi donc, « La radicalisation génétique de la réduction phénoménologique exige par conséquent le ferme maintien de cette non-dualité transcendantale, par quoi demeure également maintenue l'unité dynamique de la vie transcendantale elle-même », p. 39.

c. Chez Marc Richir : *L'anthropologie phénoménologique* comme métaphysique

Introduisons dès à présent quelques éléments issus de la phénoménologie richirienne que nous développerons plus en détail plus bas. La réflexion de Marc Richir nous paraît être une tentative particulièrement éclairante pour exploiter les potentialités de l'anthropologie phénoménologique au sens où nous l'entendons ici et d'élargir le champ de l'analyse husserlienne de la monade transcendante. Richir fait précisément de l'anthropologie phénoménologique le lieu de la métaphysique phénoménologique, c'est-à-dire le lieu de l'élaboration systématique de ce qui semble excéder toute attestation possible, précisément à partir de cette impossibilité saisie, en quelque sorte, comme attestation de second degré.

Pour Richir<sup>380</sup>, la phénoménologie ne peut être ordonnée eidétiquement ; le champ phénoménologique est néanmoins susceptible de prendre des configurations, mais « (...) il n'y a aucune raison d'essence (eidétique) qui fait passer d'une *Stiftung* à une autre, mais seulement des conditions *transcendantales* d'effectuations de *Stiftung* (...)»<sup>381</sup> L'anthropologie phénoménologique permet alors la construction de métaphysiques phénoménologiques qui sont autant d'élaborations symboliques de configurations plus ou moins systématiques. Chacune d'entre elles représente un certain type de configuration possible dans lequel le champ phénoménologique peut entrer et à partir duquel il peut fonctionner et le champ phénoménologique n'est pas représentable « en lui-même ».

Pour Richir, il faut donc considérer que celui-ci est toujours déjà pris dans des configurations dont il s'agit dès lors d'explicitier plutôt les contraintes architectoniques. De cette façon, la phénoménologie devient également l'exploration méthodique des différentes architectoniques globales, qu'elle « rencontre » d'une part dans son exploration et élabore d'autre part systématiquement comme « une certaine forme de mise en ordre » d'un champ en lui-même sauvage. Il s'agit avec elle se saisir « ce qui de l'humain échappe aux ordres symboliques tout en les conditionnant comme leur matrice transcendante<sup>382</sup> », et de rendre compte des ordres qui se constituent dans ce chaos. Cependant, précise-t-il « Il ne faut donc considérer ni l'institution/élaboration heideggérienne de la facticité ni celle de

---

<sup>380</sup> Cf. notre seconde partie.

<sup>381</sup> « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 108.

<sup>382</sup> Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir ».

Levinas comme des « invariants eidétiques de second degré<sup>383</sup> », mais comme des cas de figures singuliers. » Il n'y a pas de lois permettant de construire *a priori* les types anthropologiques possibles, et ceux-ci ne peuvent à chaque fois qu'être restitués selon leur cohérence propre.

#### *d. Anthropologie phénoménologique et construction de types monadiques*

L'anthropologie phénoménologique, comme phénoménologie de la monade constituée, entend finalement décrire la mondanisation elle-même autant que de distinguer des modes (ou des types) d'incarnations, des façons d'habiter le monde. De cette façon, elle n'entend plus décrire seulement décrire la légalité d'un donné ; en prenant pour terrain la totalité elle-même, elle ouvre la possibilité d'une remise en question radicale des façons selon lesquelles se noue un rapport au donné, c'est-à-dire d'une phénoménologie s'exerçant bien au-delà de l'actuel, capable de remettre en doute les lois qui nous paraissent les plus fermement et les plus indubitablement nécessaires, de construire la fiction d'expériences désancrées de toute eidétique, de tout ce sans quoi une expérience ne nous paraît pas pensable parce qu'aucun nous ne semble pouvoir y prendre place.

Elle permet d'envisager une phénoménologie du rêve, de l'animalité, mais également de « sortir résolument » de la philosophie en revenant à cette autre altérité qu'est, au philosophe même, sa propre attitude lorsqu'il quitte sa chaire, abandonne son regard de philosophe. On peut ainsi envisager alors que se dégagent des attitudes existentielles radicalement incompatibles, inconciliables, par exemple purement indifférentes à la question de la vérité ou de l'objectivité, ou encore purement animées par une norme éthique vis-à-vis de laquelle la vérité ontologique elle-même ne compte pas. En d'autres termes, les figures construites par Nietzsche, Levinas, peuvent être érigées comme autant de formes phénoménologiques fondamentales, autant de « propositions » radicalement originales d'engagement dans le réel. Il faut bien sûr souligner qu'une telle méthode joue, dans l'horizon phénoménologique élargi que nous tentons de déployer, un rôle surtout heuristique. Elle ne peut prétendre établir des lois, mais seulement proposer des idéaux types – fatalement abstraits – lesquels aident le phénoménologue dans sa démarche de décentrement, vient à l'appui de ses efforts vers la réduction en proposant des « regards sur

---

<sup>383</sup> « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 126.

le monde » qui semblent d’abord incompatibles avec le siens, en fragilisant sa certitude tacite de l’harmonie intersubjective, en le mettant du défi d’aller là où son *ethos* même de philosophe semble l’empêcher d’aller.

L’anthropologie phénoménologique entendue en ce sens apparaît comme un intéressant prolongement la phénoménologie constructive. Là où la première construit la forme de ce que la structure des formes décrites implique, mais qui n’est, comme telle, plus accessible à une attestation directe, la seconde tente d’envisager ce que pourrait être une autre légalité du phénomène impliquée dans une autre forme de phénoménalisation. *Chassant toute adhésion à soi-même, elle entend élaborer l’altérité de l’actuel, non pour arraisonner son altérité, mais pour la comprendre comme altérité, pour comprendre en quoi elle est précisément irréductible à la légalité qui semble actuellement s’imposer au phénoménologue, en quoi celui-ci ne peut en quelque sorte pas la saisir bien qu’il soit malgré tout amené à la penser.*

### ***Synthèse***

D’une part, les concepts transcendants purs d’extériorité, d’intériorité, de pluralité, structurent le cadre auquel la phénoménologie doit répondre. D’autre part, ses propres concepts opératoires lui donnent les moyens de s’orienter dans ce qui est transcendantement, mobilité et pluralité pure, mais qui se donne concrètement toujours de façon ordonnée, stabilisée, structurée. Pour articuler cette dualité de point de vue, le réel étant transcendantement muet et volatile, mais empiriquement ferme et immédiat, la phénoménologie se donne des outils qui lui permettent de circuler sur toute la distance qui sépare les deux pôles. Ainsi, la pluralité pure n’est pas purement inconsistante puisque quelque chose se stabilise bien à partir d’elle ; ainsi, le donné est toujours aussi évidé, ambigu, instable, anonyme. A la phénoménologie descriptive s’ajoute alors une phénoménologie constructive qui quitte le terrain de l’attestation directe, pour rendre compte des « structures » œuvrant au sein de cette profondeur qui n’est, pour la phénoménologie descriptive, que latence, et une phénoménologie-fiction qui tente d’en expliciter les structures globales. Ainsi, la phénoménologie garde prise sur sa propre profondeur – plutôt que de donner statut ontologique ou théologique à ce qu’elle pressent en elle sans pouvoir le saisir encore, elle forge les concepts capables d’en rendre compte

selon la méthodologie qu'elle s'est donnée dès le départ, et sans laquelle elle cesse d'être phénoménologie.

Cet élargissement ne peut cependant avoir lieu qu'en observant, à l'égard du langage utilisé, une prudence redoublée<sup>384</sup>. La phénoménologie n'étant pas qu'auto-possession d'elle-même dans une « pensée pure », elle doit toujours aussi « sortir d'elle-même », « s'incarner », « s'exprimer », et ne peut poursuivre sa tâche d'élucidation qu'en intégrant, dans ses conditions d'exercice, une incessante mobilité.

---

<sup>384</sup> Comme le demande aussi Nathalie Depraz, « Y a-t-il une donation de l'infini ? », *Epokhe, La démesure*, « Comment prendre en charge l'épreuve phénoménologique de l'absence de présupposition sans s'interdire pour autant la formulation d'une décision philosophique ? Comment forger une architectonique qui fournisse les articulations du sens avec la neutralité requise, sans perdre de vue que celui-ci n'est jamais épuisé par celle-la, mais l'anime plutôt ? ».

---

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

---

### *§ 1. Les motivations de l'approche transcendantale chez Husserl*

Dans notre première partie, nous avons commencé par considérer les questions qui ont motivé le tournant transcendantal de Husserl. Le double problème de la signification et de l'eidétique ouvre, on l'a vu, la problématique phénoménologique par sa dimension réflexive. Ni l'essence ni la signification ne sont rencontrés dans ce qu'on appelle rétrospectivement l'attitude naturelle ; ils sont plutôt constitués par un retour réflexif sur les actes de la conscience qui les constitue alors comme tels. L'élargissement de cette réflexivité permet de déterminer la problématique du phénomène comme point d'articulation de l'apparition et de l'apparaissant, comme dimension à la fois dynamique et problématique qu'il s'agit alors bien de constituer comme thème d'une étude systématique.

Le tournant transcendantal de Husserl vise ainsi selon nous d'abord à instituer le cadre de cette systémativité à partir d'un certain nombre de concepts (la noèse, le noème) et à travers une méthodologie clairement définie. De cette façon, ce transcendantalisme ne nous semble pas corrélatif d'un foundationalisme, ni de la mise en place d'un idéalisme de production. La constitution revient plutôt, selon nous, par la mise en corrélation systématique de ce qui se donne et des actes subjectifs à travers lesquels cela se donne, à mettre en en exergue la relation intrinsèque de tout donné et de la façon dont il se donne. Elle nous paraît ainsi inséparable du tournant génétique de la phénoménologie husserlienne.

De cette façon, elle n'est en rien constitution de la réalité, mais constitution des modes d'apparition de celle-ci ; à travers cette constitution, la conscience appréhende l'extériorité même de ce vers quoi elle s'élève et l'intériorise à la façon dont elle y donne accès.

Comme nous l'avons dit alors, ce transcendantalisme phénoménologique n'est pas lié à l'eidétique, qu'il inclut, mais qu'il permet également de dépasser, puisqu'il conduit à

la mise en question du statut de celle-ci. Il ne questionne pas d'abord l'être mais le sens : en cela, il ne « menace » en rien le réel, et n'entend au contraire pas autre chose que de comprendre comment celui-ci en vient à faire question en tant que tel, comme réel.

### **§ 2. *La rencontre du réel et les dimensions de sa pensabilité***

Dans notre seconde partie, nous nous sommes intéressé plus précisément à ce statut. Nous avons vu, à travers les avatars que traverse la question du réel chez Husserl, que celle-ci ne peut se poser à partir de la seule perception, qu'elle implique la mise à jour d'une structure d'ensemble.

L'implication de la conscience dans un champ hylétique encore indéterminé, auquel s'alimentent les apparitions proprement perceptives, plaide en faveur de ce que Levinas a désigné comme une structure de co-constitution. La mise en corrélation de la forme ego et de la forme monde invite par ailleurs à élargir et à mettre en mouvement cette structure.

La pensée de Heidegger nous permet alors de penser la rencontre du réel à partir d'un mouvement originaire de transcendance dont l'intentionnalité est déjà une forme fixée, réifiée. L'évolution de cette pensée, à travers, d'abord, la distinction de la terre et du monde, puis, par le tournant vers l'analyse dimensionnelle de l'*Ereignis* nous permet d'inclure cette mobilité dans une structure plus vaste – selon nous, de caractère encore transcendantal. L'apparition est rencontre, ouverture du site de sa parution, mais rencontre articulée selon les dimensions de ce que Heidegger thématise comme *Quadripartit (Geviert)*. Toute la difficulté est alors de donner un sens phénoménologique à cette structure.

### **§ 3. *Les difficultés de la phénoménologie à outrepasser le champ du donné immédiat***

Pour tenter d'appréhender les difficultés d'un tel élargissement du terrain de la phénoménologie, nous nous sommes, dans les deux parties suivantes, intéressé à un certain nombre d'élaborations dont nous avons tenté d'explorer les forces et les difficultés. Nous nous sommes d'abord tourné en direction du mouvement mené par la phénoménologie



vers l'ouverture à la transcendance, et vers les tentatives visant à renverser la structure intentionnelle classique.

La phénoménologie de la donation développée par Marion constituant la tentative la plus radicale – et proposant un cadre pratiquement opposé à celui dans lequel nous nous situons – nous avons d'abord tenté d'en présenter les enjeux, en soulignant sa principale difficulté, qui vient selon nous du langage de son exposition. Nous avons alors marqué notre préférence pour une phénoménologie de l'événement, mais – en rupture avec les travaux de Claude Romano – qui tente de thématiser la dimension transcendantale de événementialité plutôt que l'événement, et développe l'idée d'une mobilité originelle du champ phénoménologique plutôt que celle d'un surgissement extérieur commandant ses modes de configurations.

Nous nous sommes ensuite intéressé au mouvement qui tente au contraire d'inscrire le réel au cœur même du champ phénoménologique, mouvement qui se renverse souvent en incluant le phénoménologique comme un moment de l'ontologique, et avons tenté de montrer qu'une telle réintégration se heurte à une contradiction transcendantale, selon nous insurmontable. Seule à notre connaissance l'ontologie deleuzienne, qui assume cette contradiction et la fait jouer comme aliment même de la pensée, propose une alternative satisfaisante à la phénoménologie. Malgré cela, il est apparu que la question de l'épaisseur du champ phénoménologique demeurerait inséparable de l'appréhension de celui-ci comme « intériorité ». Sans admettre l'ensemble des réquisits de celle-ci, nous avons alors montré que la phénoménologie henryienne pose des questions dont on ne peut faire abstraction, et que l'intériorité phénoménologique est bien un problème clef pour notre problématique.

#### ***§ 4. L'élargissement du cadre transcendantal et la refonte des outils phénoménologiques***

Après avoir ainsi parcouru l'ensemble des « points » par lesquels la phénoménologie rencontre la question du réel, nous avons tenté d'en ressaisir la dimension transcendantale afin de proposer un élargissement du cadre transcendantal husserlien déterminé en fin de notre premier chapitre. Nous avons ainsi, d'une part, tenté de présenter les principales dimensions transcendantales (que sont l'extériorité, l'intériorité, la mobilité originelle) qui structurent le champ phénoménologique, et d'autre part tenté de proposer des outils

phénoménologiques capables de supporter un tel élargissement. Ce sont essentiellement la thématisation husserlienne de la réduction et la dimension descriptive de la phénoménologie – déjà mise en cause par les critiques de Heidegger autant que par celles de la déconstruction – qu'il s'est agi de repenser. La phénoménologie constructive, développée par Alexander Schnell, ainsi qu'un certain usage de l'anthropologie phénoménologique (considéré comme analyse de la « monade transcendantale complète ») sont apparus comme des outils intéressants à ce titre

### **§ 5. *L'insistance des concepts transcendants***

Nous avons ainsi pu distinguer deux grands pans au sein de notre problématique.

D'un premier côté, l'insistance aux limites de l'attestable de questions clairement transcendantales, qui nécessitent la remise en cause des catégories spontanées du phénoménologue, la mise en place d'un langage spécifique : la sujet et la subjectivité, l'événementialité, la mondialité... Nous avons également vu les pièges théoriques que peuvent poser de telles questions lorsqu'on ne prend pas en compte leur caractère d'abord transcendantal.

Corrélativement, nous nous sommes intéressés aux outils à disposition du phénoménologue pour donner sens à de telles questions. Notre parcours nous a ainsi conduits à suggérer une extension du domaine du zig-zag phénoménologique, et à proposer, après Heidegger et Fink, l'usage des constructions phénoménologiques ou de l'anthropologie phénoménologique comme des outils nécessaires pour orienter et réguler le travail du phénoménologue. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est alors le *champ phénoménologique lui-même*, dont la concrétude paraît à la fois indéniable et insaisissable, qui se dérobe aux catégories du discours, aux élaborations métaphysiques, ontologiques, cosmologiques. Celles-ci ne peuvent en être évacuées, dans la mesure où elles imposent au phénoménologue d'introduire, dans la structure du champ, un certain nombre de « contraintes minimales ».

**PARTIE II :**  
**INTRODUCTION À**  
**LA PHÉNOMÉNOLOGIE**  
**GÉNÉTIQUE DE**  
**MARC RICHIR**

**PARTIE II :**  
**INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE**  
**GÉNÉTIQUE DE MARC RICHIR**

*§ 1. Les conclusions de notre première partie et la phénoménologie richirienne*

Nous avons pu constater dans le parcours qui précède que la phénoménologie husserlienne constitue un ensemble riche capable de fournir de nombreux outils pour les points mêmes sur lesquels elle donne l'impression d'achopper. A travers l'examen de l'œuvre de penseurs continuant ou contestant le travail de Husserl, nous avons pu poser un certain nombre de questions qui s'imposent plutôt à la phénoménologie comme des problèmes transcendants qu'elles ne se posent à elle comme des difficultés qu'elle aurait directement à traiter. Le couple de la singularité et de l'extériorité, dont la forme est celle d'un effet de structure du champ phénoménologique, s'impose ainsi comme structurant.

La question de l'apparaître, de son fondement ou de son infondement, de son inscription dans la forme du phénomène, ramène, au sein de celle-ci même, l'énigme d'un irréductible porte-à-faux, d'une béance dont le sens semble en tant que tel imprononçable, et qui fait échos à la pensée derridienne de la *différance*. La possibilité d'un regard phénoménologique enfin, reproduit, avec un décalage, l'énigme première du transcendantal. Le transcendantal ne désigne pas autre chose en effet que l'inscription problématique dans l'homme d'une passibilité à la sa propre mise en question, de ce que moi, homme, je peux me mouvoir dans la recherche et la possibilité d'interroger le sens. Un tel transcendantalisme formel conduit lui-même à un questionnement phénoménologique qui ne peut lui-même se déployer dans sa plaine ampleur qu'en une refonte globale du transcendantalisme phénoménologique.

Dans notre seconde partie, il s'agit pour nous d'introduire à la phénoménologie génétique de Marc Richir qui se présente explicitement comme une refondation, à la fois globale et systématique, cherchant à la fois à expliciter et ré-effectuer le détail des analyses husserliennes, à en interroger les décisions et les orientations fondatrices, et à en transposer

la méthodologie sur des plans qu'elle laisserait en friche. L'ambition de la phénoménologie richirienne est le ré-examen à la fois méthodologique et architectonique de la question phénoménologique comme telle. Richir proposera ainsi des réponses à l'ensemble des difficultés que notre premier parcours a mis en évidence. Celui-ci peut ainsi du même coup apparaître comme la justification préalable de la démarche richirienne à laquelle il s'agit alors de restituer sa pleine ampleur. Il ne s'agit pas seulement pour Richir d'envisager un nouvel objet – le sens – de faire droit à d'autres modes d'expérience, mais bien de ressaisir et redéployer la totalité de la problématique phénoménologique, de ré-effectuer la démarche husserlienne dans son intégralité plutôt que d'en chercher un dépassement rhétorique et fatalement limité.

Du projet husserlien, Marc Richir reprend en effet l'aspect scientifique et l'ampleur systématique ; il s'agit en effet pour lui aussi d'obtenir, par une méthodologie serrée et par la mise en place de « protocoles » ordonnés à leurs propres concepts opératoires, une connaissance d'un genre particulier, capable par ailleurs d'effets sur le monde naturel et ses objets. De la sorte, Richir reste en dialogue avec les sciences (essentiellement mathématiques et physiques) dans leurs développements récents, propose à plusieurs reprises des prolongements épistémologiques de sa démarche<sup>385</sup>, laquelle se déploie également sur les plans esthétiques<sup>386</sup>, politiques<sup>387</sup> et cliniques<sup>388</sup>. La connaissance qu'a Richir des problématiques de l'idéalisme allemand lui permet par ailleurs d'embrasser d'un même mouvement le détail des analyses husserliennes et la position plus générique de la position finkéenne axée sur le statut de la phénoménologie comme énigme. De cette façon, la phénoménologie n'apparaît pas comme une simple école de pensée, et joue pleinement sa vocation première de renouer avec les racines du geste philosophique comme tel.

---

<sup>385</sup> On relèvera dans la IV<sup>ème</sup> *Recherche Phénoménologique* l'analyse proposée des fondements de l'arithmétique, en regard des positions de Frege et de Dedekind, et en contrepoint des propositions de Husserl sur le même thème. On relèvera également l'épistémologie de la mécanique quantique amorcée dans *La crise du sens et la philosophie*.

<sup>386</sup> *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2008.

<sup>387</sup> *Du sublime en politique*, Paris : Payot, 1991.

<sup>388</sup> *Imagination, phantasia, affectivité*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2004.

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

La philosophie de Marc Richir on va le voir, se déploie selon deux grandes orientations. En premier lieu, cela contre Husserl, elle met en cause le privilège du positionnel (donc, chez Husserl, de l'intentionnalité perceptive qui, comme donation « en chair et en os » de son objet, constitue la clef de voute d'une théorie de la connaissance) lequel ne peut être simplement supposé et donné comme un sol phénoménologique originaire. Ce faisant, Richir développe une analyse précise du concept de phénomène, dont l'essence n'est pas, selon lui, d'être un simple « phénomène de », une voie d'accès pour un réel dont la forme est plus ou moins présupposée et par rapport auquel le phénomène est d'emblée posé comme homogène. Richir postule au contraire que tout donné, quelle que soit la typique de la structure phénoménale dont il relève, doit être pensé comme le produit d'une genèse. La phénoménalité n'ayant aucune raison, *a priori*, de donner accès au monde tel qu'il nous apparaît, il s'agit en effet de comprendre par quels processus internes le phénomène en vient à se complexifier et se déterminer jusqu'à ce qu'à ce qu'un système aussi complexe de faits, d'objets, d'événements se profile à travers lui.

*« (...) si nous ne parlons plus comme Husserl d'Ur-stiftung, c'est que précisément, le « moment » propre d'origine est introuvable, parce que la Stiftung l'est toujours à la fin de potentialités et qu'elle est originairement potentielle avant que « quelqu'un » ne s'y engage en l'effectuant dans ce qui n'est d'abord Ur-Stiftung que par là.<sup>389</sup> »*

En bonne phénoménologie, l'enquête ne concerne donc pas tant l'essence du réel lui-même (suspendu par une réduction hyperbolique) que la structure et la typique des phénomènes qui s'enchaînent et se conjuguent pour y ouvrir différents types d'accès<sup>390</sup>. En conséquence de quoi, et c'est le deuxième plan des analyses de Richir, on ne peut en aucune manière postuler la structure logico-éidétique des phénomènes, laquelle fonderait la possibilité transcendantale des sciences en caractérisant de façon essentielle les différentes objectités expérimentables. Il n'y a pas, pour Richir, de structure *a priori* mais bien plutôt une différenciation de niveaux architectoniques à partir desquels interroger le degré et le type de détermination d'un champ de phénomènes, lequel n'implique et ne supporte qu'en

---

<sup>389</sup> « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 107.

<sup>390</sup> Chez Richir, on ne peut même pas parler de la façon dont le réel « se donne » en et selon notre expérience car celle-ci précisément, et en toute rigueur, ne nous donne rien, mais nous confronte simplement au réel de façon plurielle. La question pour Richir est plutôt de savoir comment l'expérience du réel le donne à saisir selon des déterminations plus ou moins strictes, comment il se laisse saisir en son intelligibilité.

certains cas une telle classification. Le logico-éidétique constitue un type de structure qui relève lui-même d'un certain type de phénomènes et qui ne vaut qu'en et pour lui. Il n'est, autrement dit, qu'une strate parmi d'autres, qui n'épuise en rien la polysémie du réel, ne peut en aucune façon imposer sa forme aux autres strates. La phénoménologie richirienne, en résumé, ne conteste pas l'idée d'une eidétique, mais entend en situer précisément la place et la fonction. Si on ne peut considérer, comme un donné originel, la structuration logico-éidétique des vécus, il n'en reste pas moins en effet que le donné se donne à nous en des formes et des structures. L'éidétique doit donc bien être considérée comme possible, bien qu'elle ne soit pas originaire. Le champ phénoménologique n'est pas amorphe, mais toujours déjà parcouru de lignes de résistances et de tensions, de rythmes propres, traversé de concrétudes qui s'y différencient et sont la base de sa structuration ultérieure.

Ces concrétudes, qui sont amenées à se grouper et se complexifier pour former les différents niveaux de structurations du champ – ses différents registres architectoniques – sont ainsi l'objet premier de la phénoménologie de Richir. Il s'agit pour lui de se donner les concepts pour penser les formes possibles de la concrétude en tant que telle et pour y différencier des niveaux ou degrés. La phénoménologie richirienne occupe de cette façon le champ qui s'étend entre la pluralité originaire selon laquelle la réalité du réel s'impose comme telle à la pensée dans l'analyse transcendantale-spéculative – et la forme stabilisée du monde tel qu'il nous apparaît d'abord et le plus souvent, le champ, autrement dit, qui relie ce que nous appelions le transcendantal pur à l'empirique. Son « objet » ou sa « chose » s'avèrent ainsi particulièrement labiles et fuyantes, puisqu'ils sont autant à penser qu'à rencontrer, et qu'ils exigent aussi, pour être exprimés selon la façon dont ils s'imposent, la mise au point d'une terminologie spécifique. Selon Alexander Schnell

*« En vertu d'un « bouger », de « vibrations » et d'« oscillations » qui ne se laissent nullement enfermer dans une « histoire de l'être » unilatérale et finalement douteuse – bien qu'il y ait incontestablement une évolution historique dans la philosophie contemporaine –, la « chose » à penser s'est de plus en plus avérée inachevée (et ce, par principe), hétérogène à toute forme de système (celui-ci fût-il « ouvert », comme chez Husserl et Fink) et fragile et réticente quant à la possibilité de se laisser dire et exprimer dans la langue philosophique.<sup>391</sup> »*

---

<sup>391</sup> *Le sens se faisant*, p. 6.

Loin de restreindre, comme Husserl y avait tendance, la question du sens à la question du sens déterminé d'une chose ou d'une signification stable et fixe indéfiniment répétable, Richir met du même coup l'accent sur les « processus », « opérations », « effectuations<sup>392</sup> » qui se déroulent de façon anonyme au sein du champ phénoménologique, et en particulier des processus de formation de sens (*Sinnbildung*) qui sont tout autant processus de temporalisation/spatialisation (faire du sens, c'est aussi *faire du temps*<sup>393</sup>) et dont Husserl avait déjà explicité la possibilité<sup>394</sup> sans chercher à en tirer toutes les conséquences.

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

Ces deux axes (qui n'en sont finalement qu'un), l'*époque* hyperbolique et la nécessité de comprendre toute détermination comme issue d'une genèse qu'il s'agit de construire, se traduit par la création de concepts opératoires nouveaux, mais aussi par la possibilité de traiter phénoménologiquement des thèmes qui paraissent jusque-là rebelles à toute appréhension rigoureuse. Dans cette seconde partie de notre travail, nous entendons présenter (en demeurant toujours en dialogue avec Husserl) certains des résultats les plus saillants de la phénoménologie richirienne. Notre présentation est de caractère thématique : plutôt que de nous livrer à un exposé d'ensemble, nous préférons en effet prélever sur le corpus richirien un certain nombre de grands blocs que nous détaillons quitte à recroiser, par plusieurs chemins différents, les points nodaux de son œuvre. L'ordre de présentation que nous adoptons nous permet d'insister davantage sur les stratégies spéculatives de Richir que sur les objectifs explicites de sa phénoménologie. Dans la perspective de notre travail, l'élaboration phénoménologique de niveaux enfouis et archaïques de l'expérience, l'horizon conceptuel de certaines analyses (par exemple, au sujet de l'espace) nous paraît souvent aussi notable que le *telos* auquel ils sont assujettis. Ainsi, bien que nous fassions

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>393</sup> « La grande nouveauté de la pensée heideggerienne de l'*Ereignis* réside pour nous dans le fait que (...) ce qui constitue pour Heidegger (comme pour Husserl) le phénomène par excellence (...) à savoir le temps originaire (...) n'est plus simplement l'horizon transcendantal de monde en lequel ek-siste *a priori* le *Dasein* (...). Il n'est plus tout simplement la condition de possibilité *a priori* du langage, mais il se déploie, dans et à même l'*Ereignis* où a lieu tout phénomène de langage (...) », *La crise du sens et la phénoménologie*, « La « crise » des sciences européennes et le sens de l'épistémologie phénoménologique », p. 241.

<sup>394</sup> Ce que L. Tengelyi montre très clairement dans le premier chapitre de *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*. Il y a dans les réflexions de Husserl sur l'intuition catégoriale l'idée que l'expérience anté-prédicative est déjà porteuse d'une teneur de sens en quelque sorte inséparable des actes intentionnels qui conduisent à son expression.



largement référence aux *Méditations Phénoménologiques*, nous concentrons notre étude sur les premières médiations de l'ouvrage, qui portent sur les différents registres de synthèses passives et sur leur intrication dans les processus qui sous-tendent la genèse du sens, plutôt que sur les dernières qui, explicitement dédiées à l'articulation sens / signification, langage / langue, et sur la remise en chantier de la pensée merleau-pontienne de la *parole opérante*, constituent pourtant le cœur de l'ouvrage. Ce choix est également lié à la problématique globale de notre travail : celui-ci porte davantage sur la question du phénoménologique en tant que tel, et sur les ressources conceptuelles que l'on peut y consacrer, que sur les chantiers concrets (philosophie du langage, philosophie de l'art, etc.) que l'on peut élaborer à partir d'elle<sup>395</sup>.

Pour faciliter l'accès à des concepts souvent abstraits, nous n'hésiterons pas à reprendre à plusieurs reprises certaines explications, en particulier lorsque l'inscription des concepts dans différents contextes problématiques permet d'en mieux saisir le sens et l'inter-connexion. En effet, l'œuvre de Marc Richir est une recherche active, en transformation permanente. On peut y séparer trois périodes, bien qu'il y ait du début à la fin une continuité profonde dans l'œuvre richirienne<sup>396</sup>. 1) Le premier moment est essentiellement *métaphysique* : Richir y poursuit (et réforme) la problématique heideggérienne d'un dépassement des concepts de la métaphysique classique, et entend en quelque sorte relancer d'une autre manière le « pas au-delà » de l'*Ereignis*. Comme nous le signalions à la fin de notre première partie, la question que se pose le premier Richir est *d'abord* celle de l'*Ereignis*, même si les outils employés pour s'y attaquer sont davantage inspirés du kantisme, de l'idéalisme allemand de Fichte et Schelling, et du néo-platonisme. Leur horizon d'ensemble est bien posé dans les premiers chapitres d'*Au-delà du renversement copernicien*. 2) La seconde période de la pensée richirienne développe une refonte de la phénoménologie inspirée des réflexions de Merleau-Ponty (et, plus discrètement, mais de façon tout aussi déterminante, de Derrida), et connaît, après les

---

<sup>395</sup> Nous consacrons de la sorte une annexe à la question de la phénoménologie des mathématiques et réservons à des travaux ultérieurs une mise à profit de la pensée de Richir pour la philosophie de la littérature ou de la musique.

<sup>396</sup> Ce que s'attache à montrer Robert Alexander dans sa thèse. Celui-ci fait par ailleurs, comme l'indique Alexander Schnell (*Le sens se faisant*, p. 7) « (...) 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) ».

sommes que sont *Phénomènes, Temps et Êtres* et *Phénoménologie et institution symbolique* une mise en ordre décisive avec l'introduction du concept de « registre architectonique ». 3) La troisième enfin<sup>397</sup> renoue, à l'aide de concepts husserliens comme la *phantasia*, avec des descriptions plus concrètes et développant cette fois de façon systématique la *refonte* de la méthode phénoménologique et de ses concepts.

Ajoutons que dans l'œuvre de Richir, la terminologie n'y est jamais fixée une fois pour toutes, et certains choix peuvent être amenés à être révisés ultérieurement<sup>398</sup>. Si les grandes tendances et orientations qui la guident restent stables, les rencontres de l'enquête peuvent amener l'auteur à faire droit à des thèmes qu'il évitait d'abord (c'est, on le verra, le cas de la subjectivité ou de l'affectivité). La phénoménologie de Marc Richir se développe aussi en dialogue avec la tradition (jusqu'aux métaphysiques antiques) et tire également ses outils des concepts développés par celle-ci, auxquels elle cherche à donner une assise phénoménologique. On l'a vu, la métaphysique elle-même se heurte, lorsqu'elle cherche à saisir le réel, à des contraintes liées à la forme phénoménologique de ce qu'elle rencontre<sup>399</sup>. On ne peut penser la réalité du réel (ou la mondanité du monde) hors de la façon dont un réel se donne à l'expérience.

En ce sens, la métaphysique peut bien rendre d'une certaine façon compte des structures phénoménologiques de cette réalité. La pensée de Marc Richir redonne ainsi une actualité et une pertinence à des figures fournies par l'histoire de la philosophie en montrant comment celles-ci peuvent bien, à un certain niveau, rendre compte de la façon dont le réel se donne à rencontrer dans sa phénoménalité, et comment elles peuvent aussi

---

<sup>397</sup> On peut la faire commencer dès les *Méditations Phénoménologiques* (qui exploitent le concept de synthèses passives), mais c'est avec *Phénoménologie en esquisses* que cette volonté s'affirme effectivement.

<sup>398</sup> Comme le note Schnell, « (...) il arrive fréquemment que M. Richir introduit un terme (par exemple le schématisme, l'institution, la temporalisation en langage, la *phantasia*, le sublime, etc.) dans le contexte d'une analyse bien précise et qu'ultérieurement (parfois plusieurs années après), il reprend ce même terme dans un contexte élargi, voire modifié, et ce, en l'intégrant pleinement dans ses propres élaborations, c'est-à-dire en procédant à une « refonte » (...) », *Le sens se faisant*, p. 8 (note).

<sup>399</sup> On pourra rapprocher la démarche richirienne de la démarche de Jacques Garelli : « (...) sur des registres différents et en fonction de problèmes spécifiques, qui leur sont propres, la pensée platonicienne de la *chôra* comme le schématisme transcendantal de Kant font signe, selon l'originalité de leurs propres parcours, vers des zones d'obscurité originaire, d'où émergent les formes du devenir et la genèse créatrice de sens. », J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique. De la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 459.

fournir des concepts opératoires à la recherche phénoménologique lorsque celle-ci bute sur la chose<sup>400</sup>.

Nous aurons l'occasion à plusieurs reprises, pendant notre parcours, de mettre la phénoménologie richirienne à l'épreuve des questions et difficultés que nous avons relevées et analysées lors de notre première partie (l'événementialité, l'ouverture, la discontinuité, et les référents transcendants de ces phénomènes qui sont le couple singularité/extériorité, la béance originelle de la *différance*, le porte-à-faux dans lequel le réel se donne), de montrer comment elles peuvent y trouver intelligibilité et ce qui, au contraire, résisterait encore en elles.

#### **§ 4. Les grandes étapes de notre présentation**

Notre objectif ici est moins la simple présentation de la phénoménologie richirienne que l'élucidation de ses fondements spéculatifs, et, à travers eux, la clarification du sens du phénoménologique en général. Le choix de mettre systématiquement en parallèle les descriptions de Husserl et les descriptions/constructions de Richir de montrer précisément comment, derrière la similitude parfois profonde des phénomènes décrits, se distingue l'interprétation qui en est faite, nous permettra ainsi, nous l'espérons, une meilleure appréhension de la méthode richirienne. La profondeur des analyses auxquelles elle ouvre ne s'attestant pas seulement, par ailleurs, par la concrétude des phénomènes dégagés, mais aussi par l'appréhension du « niveau de questionnement » par-là rencontré, (c'est-à-dire la redécouverte d'une grande structure problématique ayant traversé l'histoire de la philosophie ou ses développements les plus récents), nous tenterons toujours aussi de comprendre pourquoi Richir est amené à recourir aux distinctions et à la terminologie qu'il emploie, et quel est précisément le statut des analyses auxquelles nous nous déferons, quel est autrement dit, leur registre de pertinence.

---

<sup>400</sup> Il y a donc là une forme d'interprétation phénoménologique de l'histoire de la philosophie qui s'oppose à celle que propose Heidegger. Pour Richir, les concepts métaphysiques ne sont pas des figures exprimant une certaine donne ou frappe thématique de l'être ; si l'économie générale des pensées exprime sans doute bien quelque chose comme des « pré-supposés éphémères », si la façon dont la pensée se comprend, se reçoit, s'interprète et se replace dans les concepts courants de son temps est bien tributaire de l'institution symbolique, il n'en reste pas moins qu'elle peut aussi frayer un accès à des concepts qui lui sont étrangers, opaques, qui font « trou » dans le tissu symbolique dont ils proviennent. Cela implique aussi, on le verra, de comprendre quel est précisément le rapport (de proximité et de distance) de la pensée à ce qui la nourrit au sein du champ phénoménal, de ce en quoi la pensée est toujours déjà « ouverte » à la phénoménologie.

Le mode d'exposition que nous avons choisi permet aussi de retrouver les mêmes thèmes de façon concentrique, puisque, partant d'une présentation générale, strictement transcendantale, nous aborderons ensuite, par les synthèses passives, le statut des degrés de concrétude du champ phénoménologique, concrétude dont nous tenterons ensuite d'explicitier la formation à travers l'étude de la *phantasia*. L'élaboration richirienne du concept de synthèse passive offre en effet un aperçu intéressant de la façon dont celui-ci cherche à accéder aux registres les plus archaïques du champ phénoménologique. Il n'y a cependant pas véritablement en elles de réflexion sur les *analyses husserliennes* mais une reprise et un développement du *concept* de synthèses passives et des possibles qu'il ouvre<sup>401</sup>. À l'opposé, la ré-élaboration de la thématique de *l'imagination/phantasia* s'accompagne d'une étude plus suivie de la genèse de la pensée husserlienne à ce sujet, de leur mise en place et de leur rôle dans l'économie générale de sa systématique. Cet arrière-plan historique renforce les analyses richiriennes qui se présentent à ce titre comme une véritable reprise des gestes instigateurs de la méthode phénoménologique au contact des obstacles et débats qui ont structuré sa mise en place. L'analyse des structures de la temporalité, complétée par celles de la spatialité qui mettra une touche finale à notre parcours en questionnant le statut de l'extériorité en tant que telle, nous permettra alors de rassembler les conclusions des précédentes descriptions en un cadre unifié. En quelque sorte, nous passerons ainsi d'une mise en ordre transcendantale des registres architectoniques du champ phénoménologique, à une première tentative d'y décrire des processus effectivement distingué et non seulement conceptuellement dégagés, puis à une seconde tentative à l'issue de laquelle Richir, en possession de concepts opératoires suffisamment efficaces, est enfin en position de proposer un « reparcours » des grandes élaborations sur le temps et l'espace qui sont l'ossature de toute la systématique husserlienne. A l'issue de cette présentation, nous proposons alors, de manière récapitulative, une analyse transcendantale de la phénoménologie richirienne en envisageant le rapport qui se noue, en elle, entre les concepts transcendantsaux purs et les concepts transcendantsaux phénoménologiques, et en nous interrogeant sur ses conditions de possibilité. Enfin, nous présenterons en annexe un parcours de la phénoménologie richirienne des mathématiques, afin de mettre à l'épreuve la méthode que nous aurons dégagée à travers l'étude d'un domaine déterminé d'objets.

---

<sup>401</sup> En ce sens, Richir est peut-être plus proche de Merleau-Ponty et de Deleuze (même s'il le refuse) que de Husserl dans ces textes.

---

## CHAPITRE 1. LA PHÉNOMÉNOLOGIE *NOVA MÉTHODO*

---

Si l'on veut résumer la démarche richirienne, on peut dire avec Alexander Schnell que celle-ci *conteste la superposition, chez Husserl, de la réduction eidétique à la réduction transcendantale*. Si le réel tel qu'il nous apparaît d'abord et le plus souvent semble structuré, si nous visons bel et bien les choses sous l'horizon d'essences qui nous permettent de les grouper, de les catégoriser et de les différencier, cela ne veut pas dire que cette eidétique puisse être interprétée comme la structure *a priori* susceptible de livrer les contours de tout monde possible. Si nous rencontrons des structures que notre réflexion interprète comme des essences, celles-ci ne peuvent être présumées comme un donné originaire, mais doivent être considérées comme le fruit d'une genèse qui ne peut se limiter à un processus *d'idéalisation* de couches « infrastructurelles » déjà dotées d'une pré-structuration homogène à ce qu'une telle conversion en explicite. Cette genèse n'est pourtant pas non plus purement empirique, car il s'agit bien de rendre compte des essences en tant que telles, de l'universalité qu'elles impliquent, qu'il s'agira alors de saisir comme une strate architectonique<sup>402</sup>. Il s'agit donc bien de penser à nouveaux frais une *genèse transcendantale*.

La remise en cause de l'eidétique comme fil conducteur de la phénoménologie est chose ancienne. Comme le soulignait Heidegger, la réduction eidétique est d'emblée méthodologiquement biaisée par l'intérêt théorique qui l'anime et qui prédétermine la façon dont son objet apparaît. Le langage philosophique exerce une fonction délimitative qui impose dans le réel des coupes et des structures qui apparaissent comme données *a priori* alors qu'elles ne manifestent que la dimension réfléchissante de la pensée. Richir insiste fortement, dans ses premiers textes, sur le caractère « *narcissique* » de tout apparaître qui n'apparaît qu'en tant qu'il est déjà adapté au regard qui le fixe. A ce titre, Richir développe le concept de *simulacre ontologique*. *Le phénomène, écrit-il, se donne au regard de manière déterminée, et cette détermination semble lui appartenir en propre alors qu'elle n'est que la focale sous l'horizon de laquelle le chaos du phénomène devient passible d'une*

---

<sup>402</sup> Voir plus bas.

*aperception. La passibilité du réel à être perçu comme tel ne lui appartient pas originellement, car le réel ne peut être visé que selon ce qu'on en anticipe comme étant sa réalité.* Le phénomène ne se groupe pas originellement et de lui-même en structure apparaissante, le sens de chose ne lui appartient pas en propre, mais ce n'est qu'en présupposant des choses que l'on prend pour fils conducteurs que l'on le fixe<sup>403</sup>. La détermination n'est en propre qu'une condition d'accès au phénomène, mais elle est saisie comme ontologiquement liée à lui. Par un processus que Richir qualifie de *déformation cohérente*<sup>404</sup>, la détermination est appréhendée comme ce à quoi le phénomène donne accès, et qui le fonde, alors qu'elle n'est en route rigueur que ce qui permet de s'orienter vers lui. La phénoménologie ne peut se déployer qu'en *reconduisant d'abord le phénomène à sa pure indétermination et à son pur anonymat*<sup>405</sup>.

En toute rigueur, le phénomène doit être découplé de toute détermination, et la phénoménologie transcendantale comprise comme une analytique de l'indéterminé (ou, dit encore Richir une *mathesis de l'instabilité*). De la sorte, il s'agit aussi de s'abstraire, non seulement de tout monde constitué, mais de toute forme légale possible, pour remonter, en deçà, vers les formes les plus primitives de concrétudes concevables. Cette démarche est qualifiée par Richir d'hyper-cartésienne et se revendique de la phase cartésienne du *doute hyperbolique*, en laquelle le philosophe décide de révoquer jusqu'aux lois logico-mathématiques les plus essentielles qui semblent s'imposer de façon indiscutable à sa pensée. Notons encore ici que Richir reprend le terme husserlien de *Stiftung* (institution) qu'il amende cependant sur deux points. 1) La *Stiftung* ne peut être détachée d'une *Stiftung* globale, et le regard phénoménologique ne peut abstraire la contingence d'une détermination donnée du noyau congruent de l'essence à laquelle il cherche à accéder à travers elle, car tout phénomène doit être considéré dans le système global de son apparition, c'est-à-dire comme phénomène-de-monde, d'un monde dont il est

<sup>403</sup> Cf. aussi, Partie 2, Chapitre V, B. §2, à ce sujet.

<sup>404</sup> « Autrement dit, si nous y réfléchissons bien, il y a déjà, par cette opposition de la détermination naturelle aveugle et de la réflexivité transcendantale de celle-ci, une déformation cohérente de l'une par l'autre en vertu de laquelle l'attitude naturelle n'est ainsi déterminée que pour rendre possible la réflexion transcendantale, circularité inévitable et déjà aporétique qui inclut déjà l'attitude naturelle dans une architectonique, tout au moins, comme c'est le cas en phénoménologie, dans une architectonique des problèmes », Marc Richir, « Doctrine transcendantale de la méthode », *Le statut du phénoménologique*, *Epokhé n°1/1990*, p. 98.

<sup>405</sup> C'est à Patockà que Richir emprunte cette idée. Selon Patockà, on l'a vu, la réduction doit également se défaire du vécu qui n'appartient pas de façon constitutive au phénoménologique, mais toujours déjà à une forme monde, pour s'acheminer vers un champ phénoménologique asubjectif.

irréductiblement solidaire. 2) La remise en cause de l'eidétique husserlienne ne signifie pas, nous le soulignons encore, l'abandon de toute eidétique, tout simplement parce que la question à laquelle l'eidétique entend répondre, à savoir la résistance du donné qu'on ne peut recouvrir de n'importe quelle idéalisation, avec lequel *on ne peut pas faire n'importe quoi*, se pose encore.

Voyons plus en détail l'élaboration que propose Richir de ces questions.

## **A. Les outils de la refonte richirienne**

### **§ 1. Le phénomène comme « rien que phénomène »**

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

Rappelons d'abord les points sur lesquels Richir conteste le plus fermement les analyses de Husserl. Selon Richir, la réduction husserlienne présuppose que la continuité du vécu à l'objet se laisse décrire à même la conscience qui s'auto-réfléchit, que la phénoménalité du phénomène soit accessible à partir de ce dont il est phénomène sans « déformation » et sans « illusion », que le phénomène soit originairement articulation d'une apparition et d'un apparaissant. Il y a dans la phénoménologie husserlienne un *privilège écrasant du noématique*, sur lequel le phénoménologique est calqué, vers lequel il est téléologiquement orienté. Une telle critique peut bien sûr sembler sévère : Husserl reconnaît lui-même que la réduction n'est jamais gagnée une fois pour toutes, et que le champ phénoménologique lui-même se « désintrie » progressivement au fur et à mesure que les strates profondes et la logique qui les relie aux strates superficielles se découvrent à l'analyse. Ainsi, écrit Dorion Cairns :

*« (...) la recherche phénoménologique ne peut, après la réduction phénoménologique, se poursuivre comme en un champ homogène et doit continuellement procéder à des réductions plus profondes à l'instant de celles que les problèmes de « genèse » impliquent. Le champ phénoménologique n'est pas du tout « là », mais doit d'abord être créé. Ainsi la réduction phénoménologique est-elle créatrice, mais créatrice de quelque chose qui possède une relation nécessaire avec ce qui est « là »<sup>406</sup> ».*

---

<sup>406</sup> Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 94 (c'est nous qui soulignons).

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

Or, qu'une forme de structuration doive nécessairement être postulée en deçà de la sphère supérieure comme sa condition de possibilité n'implique pas que la *syntaxe* que Husserl décrit soit la seule possible, ni ne permet de comprendre la façon dont celle-ci émerge au sein d'autres modes d'organisation possible. La question du rapport entre le fondé et le fondant n'est pas abordée dans toute sa complexité par Husserl, car celui-ci s'attache essentiellement à *combler un écart*. L'*a priori* de scientificité de la démarche husserlienne implique que l'on puisse toujours établir des *systèmes de corrélacions strictes*, même si celles-ci passent par des changements qualitatifs qui apportent des déterminations d'un genre nouveau, qui n'ont de sens qu'à leur niveau propre, mais dont la « structure » se transfère d'un niveau à l'autre. Richir ne remet ainsi pas en cause la phénoménologie génétique husserlienne, ni même l'idée d'une logique transcendantale, mais entend élargir le champ phénoménologique pour y comprendre les conditions de l'émergence même de cette corrélacion que Husserl prend pour donnée. Pour Richir c'est l'idée même de transmission, de validation possible, donc de l'établissement d'une *genèse « traçable » du sens* qu'il s'agit de contester.



*b. Phénomène-de-monde, subreption transcendantale et simulacre ontologique*

Richir refuse en d'autres termes de penser le transcendantal et les ontologies dans une connexion nécessaire<sup>407</sup>. Le phénomène ne paraît jamais seul, et loin de pouvoir être abstrait du faisceau d'implication dont il émerge, doit être considéré comme un phénomène-de-monde à appréhender dans sa globalité. Cette question affleure dans la pensée de Husserl même lorsqu'il s'agit de distinguer l'immanence psychologique de l'immanence transcendantale et de se donner les critères nets par lesquels s'assurer de l'essentiel et de l'accessoire dans la structure d'une apparition<sup>408</sup>. Richir lit et commente ainsi le texte n°31 des *Hua XV*, au sein duquel Husserl accède au phénomène par une série de distinctions isolant chacune des sphères qu'il s'agit d'abstraire clairement les unes des autres.

Il s'agit d'une part de distinguer la vie transcendantale de la vie psychique. La vie psychique est le résultat, la sédimentation ou encore la mondanéisation de la vie transcendantale. Richir note toutefois qu'une autre distinction vient recouper celle-là : Husserl distingue en effet la vie psychique de l'appréhension du monde en tant que monde, dans la mesure où « (...) le phénomène est une sorte de tout inchoatif et enchevêtré à l'infini, de vécus, s'effectuent la constitution et la sédimentation (les habitus, etc.)<sup>409</sup> ». La vie transcendantale universelle à laquelle m'ouvre l'*epochè* est « ce en quoi » le monde prend forme comme monde, *mais elle doit de la même façon me donner le monde lui-même*<sup>410</sup>, le monde comme phénomène-de-monde. Ces deux registres de phénoménalité, des phénomènes se phénoménalisant au sein du monde, et du monde se phénoménalisant comme monde ne sont pas nécessairement superposables. Le phénomène comme phénomène-de-monde ne peut être saisi que comme « (...) la concrétion fluente

---

<sup>407</sup> « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les études philosophiques* n°4/1998, *Le phénoménal et sa tradition*, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

<sup>408</sup> Cette critique de Richir recoupe une question que Derrida posait déjà dans l'introduction de *La voix et le phénomène* concernant le statut de la distinction d'entre la sphère psychologique et la sphère transcendantale dès lors que l'une et l'autre se donnent comme l'envers et l'endroit identiques d'une même structuration. Or, « la vie transcendantale n'est pas la vie psychique ». Comment penser la différence des deux « réductions » dès lors ?

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>410</sup> Fink posait lui-même la distinction implicite entre le phénomène, objet de la phénoménologie constitutive, et le phénomène-de-monde, objet de la « théorie transcendantale des éléments » de telle sorte que « Le *devenir constitutif*, la cosmogonie transcendantale, l'activité créatrice du monde du tout des monades sont le thème général de la *théorie transcendantale des éléments* », *Sixième méditation cartésienne*, § 2, « Le thème de la théorie transcendantale de la méthode », p. 63.

universelle du monde et de ce dernier lui-même comme *concretum* (...)»<sup>411</sup>. Le monde n'est pas seulement constitué par la coalescence de phénomènes qui existeraient comme tels indépendamment de lui.

Ainsi, la réduction ouvre bien à deux sens d'être ou deux régions d'être idéalement distinctes selon Husserl, mais qui se donnent toujours de façon enchevêtrée. Ce qui s'ouvre est d'une part sens du moi transcendantal et d'autre part sens du monde comme unité transcendantale (au sein duquel il faudra distinguer d'une part le *sum* constituant du sens d'être du monde lui-même, et d'autre part celui qui s'inscrit dans le système téléologique des étants qui s'y lient et s'y identifient). Pour Richir, le phénomène, au sens propre, ne peut être d'abord qu'un phénomène-de-monde, parce que c'est seulement au niveau du monde comme rythme et concrétion d'une sédimentation que se découpe et s'identifie un système d'étants qui ne prend sens, autrement dit, que sur fond d'une mondanité qui détermine la façon dont leur éstantité peut venir à saisie.

La « vie transcendantale universelle » à laquelle la réduction ouvre ne sera elle-même qu'une vie mondaine hypostasiée tant que le sens du monde comme phénomène-de-monde n'est pas dégagé. Aucun sens mondain ne pourra conduire l'analyse phénoménologique hors de la mondanité car « (...) la direction de leur sens, qui sera le guide de l'analyse phénoménologique, se décide toujours, à notre insu, en écho du ou des sens à faire qui sont déjà amorcés phénoménologiquement, dans leur faire<sup>412</sup> ».

Il y a ainsi une complicité originaire de la façon dont la phénoménalité du phénomène m'est possiblement donnée depuis le monde et la structure constituée de ce même monde<sup>413</sup>. Le problème est bien que le phénomène ne peut se saisir (se prélever) que « sur fond » déjà préconstitué du monde. *Il est à la fois saisi « toujours trop tard » – c'est-à-dire, de façon qu'il est toujours déjà engagé et structuré – et « toujours trop tôt » – parce qu'il n'est précisément jamais saisi comme ce qu'il est effectivement, c'est-à-dire*

---

<sup>411</sup> Selon une note de Husserl, *Ibid.*, p. 63.

<sup>412</sup> *Méditations phénoménologiques*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992, p. 21, « Introduction ».

<sup>413</sup> On notera le caractère finalement assez heideggérien de cette objection, puisqu'il s'agit bien de rappeler qu'on ne peut saisir le paraître que là où il se met en jeu et à partir des catégories autorisées par sa mise en jeu. Mais on notera réciproquement la stratégie, très husserlienne en revanche, de Richir. Husserl en effet distingue également pour sa part l'*ego* transcendantal réduit de l'*ego* transcendantal se liant à un monde au sein duquel il se projette comme s'y inscrivant par ses actes, ses perceptions. Mais la rupture avec le monde est selon Richir plus difficile à conquérir que Husserl ne semble le penser et n'a lieu qu'au prix de l'indétermination.

comme un phénomène-de-monde, mais toujours seulement comme un fragment ou un lambeau de lui-même<sup>414</sup>. Le phénomène se donne au phénoménologue « en clignotement », en porte-à-faux. Il s'agit alors, d'une part, pour accéder à la détermination théorique du phénomène comme « rien que phénomène », de développer une « epochè hyperbolique » qui permette de remonter au mouvement même de la « *Bildung* » qui configure et dispose des mondes<sup>415</sup>.

## § 2. Rien que phénomène et réduction hyperbolique

Si le phénomène tel qu'il paraît – tel qu'il s'individue – ne peut qu'être phénomène-de-monde, il s'agit alors de saisir le statut et la concrétude du phénomène « en deçà » du phénomène-de-monde, au niveau où le phénomène ne peut plus être phénoménalisation d'un apparaissant individué, où il ne phénoménalise que son indétermination. Pour descendre en deçà du phénomène-de-monde (et par là, comprendre la genèse du phénomène-de-monde), il s'agit de saisir le phénomène comme « rien que phénomène ».

### a. La conquête du rien que phénomène par la réduction hyperbolique

La première étape de la refonte phénoménologique de Marc Richir est la conquête du concept de ce qu'il nomme le « rien que phénomène », c'est-à-dire des traits du phénomène en tant que tel, en tant qu'il n'est considéré comme phénomène de rien d'autre que de lui-même<sup>416</sup>.

Pour Richir, « (...) 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 que par ailleurs ou d'ailleurs.<sup>417</sup> » En d'autres termes, il faut, pour comprendre le fonctionnement de la phénoménalité en elle-même, non seulement suspendre ce qui nous inscrit dans le monde constitué et nous y attache, mais, plus en deçà, la forme même dans laquelle celui-ci nous apparaît, que nous risquons toujours

---

<sup>414</sup> Cf. Frédéric Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970-1988)* (Paris : Éditions L'Harmattan, 2006) : « (...) le narcissisme absolu de l'absolu, lui-même illusoire, est relativisé de manière irréductible par la critique phénoménologique, puisqu'il ne renvoie plus à une présence à soi parfaite et accessible adéquatement, mais à l'*illusion* indéradicable de cette présence à soi apparaissant toujours en *imminence* », p. 30.

<sup>415</sup> *Ibid.*, « Pour une epochè phénoménologique hyperbolique ».

<sup>416</sup> Voir un peu plus loin.

<sup>417</sup> *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble : Jérôme Millon, 1987, p. 18.

d'hypostasier trop vite alors qu'il faut en toute rigueur le considérer comme le fruit d'une genèse. Rien ne peut légitimement être considéré comme un « déjà-là » par le phénoménologue. Il s'agit bel et bien de décrire les traits de *la phénoménalité en général*, en s'abstrayant d'abord de tout donné. C'est le phénomène lui-même, ou plus exactement, la phénoménalisation qui doivent être constitués comme phénomènes, constitués dans leur phénoménalité, et cette constitution passe à son tour par une désindividualisation qu'il s'agit de pousser au plus loin.

*« Si les essences ne peuvent jamais être rapportées au phénomène en tant que tel, mais à son concept, alors le phénomène en tant que tel s'absente de la structure déployée par notre réflexion, ou plutôt il ne joue qu'en tant qu'absence entre les essences et le concept. C'est en cela, plus précisément, que consiste, d'un point de vue plus strictement phénoménologique transcendantal, sa désindividuation comme phénomène, comme si la spécification de ses essences avait pour effet de l'occulter derrière son concept, c'est-à-dire derrière l'illusion en tant que laquelle il ne fait plus que paraître comme bien individué.<sup>418</sup> »*

Une telle phénoménologie s'attache ainsi en premier lieu au concept de phénomène et aux *processus de phénoménalisation*. Le poids du concret, le mode selon lequel il s'inscrit originellement au sein du champ phénoménologique, doit être compris – on le verra, construit – de façon totalement indéterminée, sous la forme d'ingrédients transcendentalement nécessaires<sup>419</sup>. Pas plus qu'à des contenus originellement donnés, le champ phénoménologique n'est exposé à une donation ou à une mise en jeu originelle du sens, même sous la forme d'une « scène » ou d'un mode originelle d'ouverture comme l'Ereignis. La détermination ontologique, l'être tel de l'objet donné dans le phénomène n'est jamais première ; tout au plus est-elle anticipée par une charge de concrétude encore indéterminée.

*« (...) la double dimension du phénomène, à la fois repris sur le compte de l'individuation dès lors toujours en voie de constitution de l'ipséité dans la facticité de tel phénomène-de-monde, et repris par ailleurs dans son anonymat phénoménologique, par une désindividuation transsubjective ou « interfacticielle ».<sup>420</sup> »*

---

<sup>418</sup> *Phénomènes, temps et êtres*, p. 133.

<sup>419</sup> Marc Richir, *Le rien et son apparence*. Richir parle également plus loin d'une « facticité résiduelle » « insurmontable » (*Ibid.*, p. 164). Cf. plus bas pour l'explication du concept d'interfacticité.

<sup>420</sup> *Phénomène, temps et être*. p. 51. Nous reviendrons plus loin sur le concept d'interfacticité.

Les premiers développements de la phénoménologie de Richir<sup>421</sup> sont en grande partie spéculatifs, puisque, dans la tradition de l'idéalisme allemand, s'attachent à détailler à travers quelles étapes se constitue le sens selon lequel le réel se présente<sup>422</sup>. Dans les *Recherches Phénoménologiques*, Richir construisait la forme abstraite des processus à partir desquels il est possible de penser le passage de la pure concrétude formelle à son individuation (à la fois quantitative et qualitative). Ceux-ci sont alors considérés comme des *processus schématiques* ou des schématismes, selon un usage détourné que fait Richir du terme kantien de schématisme<sup>423</sup>. Ces concepts construits ne sont malgré tout pas totalement déconnectés de l'expérience attestable, puisque Richir cherche d'emblée à y penser la dimension phénoménologique qu'il s'attache plutôt à isoler et à saisir conceptuellement (à caractériser à proprement l'élément du phénoménologique) qu'à rapporter, comme Husserl, à des essences concrètement et immédiatement saisies.

#### *b. Le phénomène de la phénoménalisation et le schématisme*

L'idée de *schématisme* est d'abord introduite comme opérateur phénoménologique et comme fil conducteur de l'analyse. Richir considère que toute forme de donné, tout ce qui semble se donner en un « comme tel », doit être appréhendé en tant que *Stiftung* posée par un processus schématique.

« (...) le schématisme de la phénoménalisation, comme schématisme sans concept déjà donné et déterminé (...) est ce en quoi se constitue (au sens actif du terme) le phénomène comme individu, non certes comme individu indivisible ou comme un atome phénoménal, puisque l'indivisibilité en ferait un concept ou une idée, mais comme une union provisoire et intrinsèque, radicalement contingente.<sup>424</sup> »

L'idée de schématisme et de schématisme indéterminé est centrale ; elle permet à Richir de développer une phénoménologie de la « mobilité universelle », une phénoménologie pour laquelle rien n'est jamais tout d'abord donné, où aucune chose n'est

---

<sup>421</sup> Dans ses *Recherches Phénoménologiques I à V*, dans *Phénomènes, temps et être et Phénoménologie et institution symbolique*.

<sup>422</sup> En décrivant/construisant des schématismes de la *qualité* et de la *quantité* (du nombrable), de leurs croisement jusqu'à l'apparition d'un (ou de) monde(s) déterminé. Dans la suite de notre développement, nous parlerons souvent, à propos de la démarche de Richir de descriptions/constructions, dans la mesure où celle-ci implique les deux dimensions mises en relief par Alexander Schnell d'une saisie descriptive de ce qui se donne à une attestation directe et d'une mise en relief constructive de ce qui ne s'atteste qu'indirectement mais doit être posé pour comprendre le sens de ce qui s'atteste directement.

<sup>423</sup> Voir un peu plus bas.

<sup>424</sup> *Phénomènes, temps et être*, p. 21.

d'abord saisie par elle-même, mais toujours à travers le processus génétique qui « l'improvise ». Ainsi « (...) le schématisme avec son écart (qui en atteste la concrétude phénoménologique) est pour ainsi dire la seule réponse philosophique possible à l'instituant symbolique, c'est-à-dire à l'Un ou à Dieu<sup>425</sup>». Il permet de comprendre *comment* un donné peut être rencontré dans sa détermination sans que celle-ci ne soit pensée comme « ontologique », et ainsi, d'affranchir la phénoménologie de ce que Kant désigne comme l'*idéal transcendantal* – la présupposition de la totalité des déterminations de l'être<sup>426</sup>.

Le concept de « rien-que-phénomène » est corrélatif de celui de schématisme. Il entend saisir la phénoménalité en tant que telle, hors de tout rapport à ce qui pourrait apparaître en elle. De ce point de vue, le phénomène saisi comme rien-que-phénomène ne peut être conçu que comme clignotement de son apparition et de sa disparition (apparition et disparition étant à leur tour, purement formelles à ce niveau). Schématisme et rien-que-phénomène sont ainsi deux niveaux d'analyse de « la même chose ».

Le schématisme caractérise la forme globale du processus, le rien-que-phénomène sa traduction phénoménologique. Le schématisme est ainsi d'un *schématisme de la phénoménalité*. Il ne peut par essence être aveugle ; s'il n'est encore schématisme de rien, il peut toutefois, au niveau le plus archaïque, être compris comme schématisme de lui-même. Il *n'est alors que phénoménalisation de lui-même comme mouvement de la schématisation*. Le schématisme comme schématisme de la phénoménalisation apparaît ainsi comme un concept transcendantal pur, bien qu'il serve d'abord à penser la phénoménalité<sup>427</sup>. « Avant » de schématiser quoi que ce soit, le schématisme se schématise lui-même, se phénoménalise lui-même comme schématisme, c'est-à-dire comme le geste

---

<sup>425</sup> « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n°4/2005, p. 162, 163.

<sup>426</sup> Ainsi, ajoute Richir, « La pluralité est originaire, mais aussi l'indétermination, étant entendu que cette dernière n'est pas celle, classique, de l'empirique, mais celle, bien plus profonde, du transcendantal et du proto-ontologique (...) », *Ibid.*, p. 163.

<sup>427</sup> On trouve également sous la plume de Deleuze la question de savoir comment le schématisme « se schématise lui-même comme schème » et la solution proposée par Deleuze (qui mobilise le concept de plan d'immanence) n'est pas, dans l'esprit, si éloignée de celle de Richir. Dans une autre perspective, Jean-Luc Nancy se réfère également à cette question de la « présentation de la présentation », espace interstitiel, pré-spatial, qui est le lieu de mise en jeu du sens. Mais on le voit, Richir (comme d'ailleurs Deleuze) fait plus qu'indiquer l'insistance d'un entre-deux : il le décrit au contraire comme l'espace d'une virtualité riche, d'une infinité potentielle et active, d'une immensité latente.

de toujours se reprendre et, tout à la fois, de toujours se perdre<sup>428</sup>. Pour Citer Albino Lanciani.

« (...) il y a un *concretum* au fond de la phénoménologie qui, nous le verrons, se répète chaque fois : le clignotement entre apparition et disparition, qui montre, exhibe, le phénomène comme rien que phénomène. De toute évidence ce *concretum* n'est pas de nature universelle comme le cogito, mais il est comme un battement d'aile de libellule, évanescant et toujours revenant. Il s'exprime comme clignotement. Il n'est pas pour autant « individuel »<sup>429</sup> »

Le mouvement originaire du schématisme doit être saisi comme changeant, le fluer originel du schématisme, qui n'ouvre que sur son propre fluer<sup>430</sup>. De cette façon, le schématisme est aussi « improvisation originelle », même s'il n'improvise rien à proprement parler<sup>431</sup>. Le schématisme de la phénoménalisation apparaît ainsi comme un *originel porte-à-faux*, décalé de lui-même, en retard et en avance sur lui-même, et n'est rien d'autre que ce décalage originel d'un « mouvement brisé », qui se « concrétise » par sa béance interne<sup>432</sup>.

### *c. Les strates schématiques et les registres architectoniques*

A ces réflexions sur le schématisme et son essence, s'ajoute une approche *architectonique*. Richir distingue les niveaux d'individuation et de détermination des phénomènes à partir des modes de leur phénoménalisation, et les types de questions (à

---

<sup>428</sup> La forme ne préexistant pas au schématisme, elle naît au creux du schématisme, en lui, de sorte qu'il continue à se viser lui-même en ce qu'il fait apparaître et que, comme on le verra, sa structure originelle d'anticipation et de perte configure également ce qui se forme en lui.

<sup>429</sup> Albino Lanciani, « Phénoménologie et réalité du physicien », dans Kerzberg, Mazzu, et Schnell, *L'oeuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, p. 251.

<sup>430</sup> On pourra rapprocher la décision richirienne de partir de l'écart des observations faites par Derrida aux phénoménologies post merleau-pontiennes. Ainsi, écrit-il, « Maldiney et Colette soulignent le motif dès lors décisif d'une « imminence » et d'un « pressentiment » qui annoncent ce qui n'est jamais atteint : la coïncidence, la réversibilité réflexive pure, la présence de l'être, etc. (...). N'est-ce pas de cette impossibilité qu'il eût fallu partir ? » *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, p. 230. C'est précisément, on le voit, ce que fait Richir. Mais contrairement à Derrida et Nancy, qui en quelque sorte, manifestent l'écart en s'interdisant de le dire, en retenant leur propre expression, il tente d'articuler transcendentale le langage en lequel cette impossibilité s'exprime ; la non-coïncidence, pour Richir, est une forme transcendantale-pure.

<sup>431</sup> En ce sens, seule la position formelle d'un élément extérieur dont le schématisme est le schématisme, attestant de ce que le schématisme ne crée pas *ex nihilo* ce qu'il met en forme, permet d'éviter la « réification » du schématisme en schématisme divin (selon le terme utilisé par Fichte dans la *Wissenschaftslehre* de 1810).

<sup>432</sup> Béance au sein d'un contact, amenée à prendre le caractère d'une spatialisation et d'une temporalisation à partir d'un certain nombre de transpositions. Notons, sans encore le développer, que cette description du schématisme est encore abstraite : pour se lier aux modes concrets de la phénoménalisation, elle doit encore être complétée par celle de l'affectivité qui le traverse, l'habite et l'anime, et par celle de « l'élément » dont il est le schématisme. Nous en disons quelques mots plus bas.

propos de leur mode de détermination) qui ont sens à chacun de ces niveaux. Il s'agit de rapporter les problématiques au degré de phénoménalité auquel elles ont sens, de « situer correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter (...)»<sup>433</sup> ».

Ainsi, l'apparition d'objets individués, passibles d'une saisie logico-eidétique, d'une mise en ordre mathématique caractérise le registre des phénomènes imaginatifs ou perceptifs. Comme l'explique Richir, le registre architectonique l'est de *potentialités* et ne peut être déterminé comme un « (...) registre de possibilités mutuellement structurées (...)»<sup>434</sup> » La stabilité, l'identité, la logicité, sont alors des « lois internes » de cet ordre, caractéristiques d'un mode de phénoménalisation qui en implique directement la possibilité. Aucun mode de saisie ou d'apparition ne peut ainsi fournir de loi qui épuise ou surplombe le réel. Chaque strate architectonique relève au contraire de « structures spécifiques » qui se donnent à saisir dans des expériences différenciées, nécessitent l'élaboration d'un type de discours et d'une méthodologie propre lorsqu'on cherche à en faire la phénoménologie<sup>435</sup>.

Richir décrit le mode d'articulation d'un registre architectonique sur un autre comme *transposition architectonique*. La relation de l'un à l'autre ne l'est pas de fondement à fondé mais *de base à transposée*. Dans le cas d'une fondation en effet, la relation est hiérarchique, de sorte que le fondé ne peut exister sans ce qui le fonde et en dépend structurellement<sup>436</sup>. A l'inverse, ce qui s'édifie à partir de la base est une « *Stiftung* » elle-

---

<sup>433</sup> Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 207.

<sup>434</sup> « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 107.

<sup>435</sup> « (...) l'architectonique n'est pas une écriture de l'arche, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'« exercer » ses effets (...) », « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008, p. 208.

<sup>436</sup> Cette objection contre Husserl nous paraît un peu forte. Dans le contexte des *Recherches Logiques*, la distinction fondé/fondateur ne caractérise que la connaissance que peut procurer un acte ; un acte fondé ne produit pas lui-même l'objet qu'il vise, mais doit, directement ou par un enchaînement d'actes fondés, être relié à un acte fondateur. Pour autant : 1) le remplissement n'est pas nécessairement intuitif, en particulier dans le cas des mathématiques, et 2) l'acte fondé valide une certaine prétention à l'objectivité dans l'acte fondateur, mais peut par ailleurs mener au-delà de lui-même, si les actes intuitifs sont le substrat de toute connaissance, la théorisation qui s'édifie sur eux n'en modifie pas moins, pour le meilleur et pour le pire, leur mode de fonctionnement. A cela, Richir répondrait sans doute que c'est le transfert des *structures intentionnelles* d'un registre à l'autre qu'il remet en cause, la dérivabilité des « lois de champ » selon qu'on s'élève des registres fondateurs aux registres fondés.



même « sans principe<sup>437</sup> », qui se nourrit du « matériau » que fournit la base mais institue un ordre propre et *ad hoc*. C'est rétroactivement, depuis le registre institué, que la base paraît « comme » un fondement dans lequel est alors rétro-jetée la structure instituée. Si quelque chose de la base est conservée, celle-ci est cependant déformée de façon à ce qu'aucune relation univoque ne puisse être établie entre deux : base et transposé demeurent cependant toujours *transpassibles*<sup>438</sup> de sorte que la base n'est pas entièrement recouverte par ce qui se transpose d'elle, et qu'elle insiste au sein de ses transpositions de manière virtuelle, comme passibilité d'événements dont la possibilité n'est pas inscrite dans l'ordre du registre fondé, mais qui sont néanmoins latents.

### § 3. *Archi-écriture et schématismes*

La question des schématismes resterait purement abstraite si n'était abordée la façon dont une concrétude peut se former à partir d'eux, dont par conséquent une concrétude ou une pré-concrétude est originairement en jeu à travers eux. Si le schématisme est, au sens le plus strict, schématisme de la phénoménalisation, il est cependant aussi schématisme de concrétudes. Il s'agit à présent de comprendre comment celles-ci s'agencent en lui, comment un monde, et un monde sensé, peut se phénoménaliser sur leur base.

#### *a. Wesen sauvages et rayons de mondes. Richir et Merleau-Ponty*

Les concrétudes originaires ont un statut que Richir qualifie de proto-ontologique. Elles pré-dessinent et différencient le champ phénoménologique, y laissent pointer des lignes de forces, des lignes de relâchement. Richir utilise, avec Merleau-Ponty, le terme de *Wesen sauvages* pour désigner ces concrétudes. Dans l'analyse de Merleau-Ponty, elles

---

<sup>437</sup> *FPTE*, p. 377.

<sup>438</sup> Selon les termes inspirés par la philosophie de Maldiney. La transpassibilité désigne le fait que l'existence soit essentiellement passibilité à elle-même *comme autre qu'elle-même*, c'est-à-dire passibilité à elle-même dans son autre ; elle définit, selon Jean-Christophe Goddard une capacité de pâtir de l'imprévisible, de l'excès, de se faire réceptif au plus surprenant (*Violence et subjectivité*, p. 111). Goddard note que la description fichtéenne de la pulsion peut être comprise comme une anticipation de la transpassibilité. La transpassibilité désigne de son côté le fait que les possibles selon lesquels je m'appréhende n'épuisent jamais ce qui peut survenir, autrement dit, que le pur « possible » outrepassé les possibles tels qu'ils se donnent et peut toujours aussi produire ce qui paraît comme l'impossible, mais qui relève seulement d'un autre registre de temporalisation/spatialisation.

participent de ce que celui-ci appelle *le sens sauvage*<sup>439</sup>, même s'il ne s'agit pour Richir, justement pas de sens. Ils caractérisent alors chez Merleau-Ponty les charnières les plus élémentaires des « rayons de monde », ce que qu'il présente dans les notes pour *Le visible et l'invisible* comme le processus originaire de *sédimentation existentielle* mettant en jeu des *existenciaux incarnés*<sup>440</sup>. Il s'agit à travers eux de comprendre les conditions de possibilité de la genèse d'une expérience. Comme le concevait Merleau-Ponty (et comme le conçoit aussi Richir) la vision et même la pensée sont d'une certaine façon « articulation avant la lettre (...)»<sup>441</sup>, mais cette articulation ne peut être comprise que comme la vibration rythmique d'un champ de concrétudes désarticulé, de sorte qu'il faut poser un « originaire éclaté<sup>442</sup> » Tengelyi décrit le processus dont Merleau-Ponty veut rendre compte comme l'effet d'une « *différence diacritique du sens sauvage et de la signification sédimentée* »<sup>443</sup>, caractérisation qui vaut aussi pour l'analyse richirienne puisqu'il s'agit de comprendre la façon dont de quasi-éléments pointent et différentient le champ phénoménologique.

Merleau-Ponty interprète cependant cet « originaire éclaté » comme une sorte d'adhésion charnelle, d'une inscription dans l'être. Dans la diacriticité du sens sauvage, les blancs ne sont que des moments internes, les jeux de clair-obscur d'une présence s'éclairant elle-même, qu'ils menacent moins qu'ils la mettent en relief. Dans la description richirienne, les blancs sont au contraire plus originaires que les couleurs parce que l'originaire ne peut précisément être conçu comme une adhésion, une inscription, un attachement. Le champ phénoménologique ne peut être englobé dans la profondeur naturelle de l'être, il n'est pas la contrepartie d'une ontologie voilée et la réalité à laquelle il est exposé garde en elle une dimension d'extériorité, d'étrangèreté et de mutité. Les *Wesen* sauvages ne sont précisément, on l'a dit, que proto-ontologiques. Ils sont les éléments correspondant aux conditions de possibilités transcendantales de la question ontologique.

---

<sup>439</sup> Signalons aussi que le terme de « région sauvage », dont László Tengelyi fait le titre de son ouvrage apparaît dans, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* de Lévinas, « *La Trace de l'autre* » (1949) à la p. 187 de la réédition de 1982).

<sup>440</sup> Très explicitement, il écrit : « Des concrétudes ou des *Wesen* phénoménologiques sauvages portant en eux-mêmes, en leur masse indivise, du sensible (visible, tangible, audible, etc.), de la *Stimmung*, et de la pensée. » (*Ibid.*, p. 57). *Le visible et l'invisible*, en particulier *Interrogation et intuition*. Cf. aussi, dans les *Appendices*, le concept de *rayons de monde* (p. 293-295).

<sup>441</sup> *Le visible et l'invisible*, p. 168. Merleau-Ponty parle également de « significations qui ne sont pas de l'ordre logique » *Structure du Comportement*, p. 135, se propose de développer « une nouvelle idée de la raison » (*Sens et non Sens*, p. 7), et évoque « une raison élargie », (*Ibid.*, p. 79).

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 69.

Les *Wesen* sauvages n'ont littéralement pas de sens, sont autrement dit plus gratuites, n'ancrent pas la phénoménalité dans l'être. On peut de cette façon aussi rapprocher le concept richirien de *Wesen* sauvages de ce que Derrida appelle l'archi-écriture<sup>444</sup>. Les *Wesen* sauvages ne sont pas seulement étrangères aux activités du « moi » (tout en restant, certes d'une façon difficile à penser, intentionnelles) *mais bel et bien vierges de toute intelligibilité*. Ils constituent quelque chose comme une « absence fondatrice », ouvrent la scène de la genèse. Leur mouvement propre ne peut ainsi être posé que comme absolument arbitraire et gratuit, dans la mesure où il relève du registre architectonique le plus primordial au sein duquel l'horizon du sensé en général n'est pas encore dessiné.

*b. Wesen sauvages et archi-écriture. Richir et Derrida.*

Comme Alexander Schnell le fait remarquer<sup>445</sup>, les concepts derridiens travaillent les premiers textes de Richir (en particulier, *Phénomènes, Temps et Êtres*). Marc Richir conteste en effet la lecture derridienne de Husserl proposée dans *La voix et le phénomène* mais reconnaît en revanche sa dette envers la première partie de la *Grammatologie*. Faisons à ce sujet un bref rappel.

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

---

<sup>444</sup> *De la grammatologie*, « Linguistique et grammatologie ».

<sup>445</sup> Dans son article « Temporalité et affectivité », dans Kerzberg, Mazzu, et Schnell, *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*.

Or, rappelle Derrida, l'arbitraire du signe est toujours aussi l'arbitraire du signe graphique, de l'écriture sans laquelle il n'y aurait pas parole signifiante possible, parce qu'elle en est la base, le support et la *mémoire*. En d'autres termes, l'écriture n'est jamais considérée dans sa nécessité, comme le détour irrévocable qu'elle impose à toute expressivité, et au-delà, à toute signifiante. Le système vivant de la langue n'est pas concevable sans le jeu immaîtrisable du signe matériel. Il ne s'agit pas là d'une nécessité d'appoint, mais d'une nécessité transcendante : l'idée même de signifiante, la possibilité de considérer le symbole comme symbole, le signe comme signe, de saisir les relations de ressemblance ou de consécution comme des relations signifiantes, implique une altération au sein de la présence du donné, une forme d'écart du donné avec lui-même sur fond de quoi seulement l'altérité de son lien avec autre chose que lui-même peut s'inscrire en lui. *L'idée même de sens – l'idée qu'une chose puisse ne pas se limiter à elle-même et porter en elle un rapport à une altérité qui ne lui appartient pas en propre – présuppose déjà l'arbitraire de son ouverture, la gratuité d'une signifiante que rien ne peut fonder, ni enraciner, dont la condition de possibilité est un jeu d'inscriptions, d'associations, de sédimentations, non seulement passive, mais résolument étrangères et réfractaires à toute saisie, à toute appropriation, à toute maîtrise.*

Sans l'arbitraire de cette *dimension* d'archi-écriture, rien ne pourrait être considéré jamais comme signifiant ; la signifiante n'est pas d'abord dans une adhésion ou une exposition première à l'être, mais elle naît de ce forçage qui rend le donné passible d'elle. C'est en lui-même, de par sa nature phénoménologique, que le sens est fragile et habité par le risque de l'effondrement, parce que rien ne l'assure de sa propre substance sinon une sorte de mise première tout-à-fait insensée, une mise en jeu et en scène que Derrida peut qualifier de scripturale<sup>446</sup>.

---

<sup>446</sup> L'écriture au sens derridien désigne l'ensemble de ce qu'on peut concevoir comme cette structure de mise en scène, de mise en mouvement de la présence (sans laquelle il n'y aurait même pas de présence concevable), la forme même de la structure de secondarité. L'écriture, pour Derrida, est ce qui trouble la transparence de l'eau, mais sans quoi il n'y aurait même pas d'eau car elle s'abîmerait dans sa propre transparence. Pourquoi, alors, parler précisément d'écriture ? Parce que l'écriture, au sens propre cette fois, est paradigmatique de ce détour dont Derrida entend rendre compte. Elle permet de l'exhiber comme tel. Toutefois, on peut interpréter concrètement cette écriture de différentes façons ; elle peut aussi être rythme, danse (les formes d'intégration d'une trace dans l'économie d'une organisation sociale excèdent en effet l'invention de l'écriture, à Summer et dans le Yucatan ; les danses rituelles peuvent également y être intégrées). L'ensemble de ces « écritures » au sens large implique une modulation du donné, le jeu d'un « accrochage », d'une fixation qui comme telle, est purement insensée, et de son agencement dans l'économie d'une forme de vie.

Précisons bien, avant de poursuivre, qu'il ne s'agit pas d'un emprunt conceptuel de Richir à Derrida, mais d'une analogie structurale dans la description. Pour Richir comme pour Derrida, on ne peut concevoir de strate du sens sans concevoir en deçà une strate insensée. Celle-ci n'est pas même chez Richir (on va le voir) le lieu de la genèse du sens, mais sa condition de possibilité et de pensabilité.

Il s'agit en d'autres termes d'une strate construite, et, ajouterions-nous, d'une construction qui œuvre aux limites du transcendantal pur (dont relèvent, selon nous, les concepts de schématisation et de rien-que-phénomène) et du transcendantal phénoménologique (dont relève ce que Richir appelle le sens-se-faisant, et dont relèvent les concepts de *phantasia*-affection et de *phantasia*-perceptive que nous introduirons plus bas).

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

L'élaboration richirienne de la problématique des *Wesen* sauvages emprunte le même schéma. Pour Richir, la pré-polarisation du champ phénoménologique, avant même qu'il en vienne à constituer un monde, est absolument anarchique. Richir se sépare pourtant de Derrida, en ce qu'il entend *rendre compte du passage de l'archi-écriture à la signifiante*, la genèse phénoménologique de la dimension sensée de l'expérience en décrivant/construisant la façon dont les *Wesen* sauvages s'agencent réciproquement pour ouvrir cette dimension. Pour Richir, il y a bien individuation de phases de sens (le sens se forme comme mouvement mettant en jeu sa propre ipséité, comme concrétion dynamique d'un sens, même si cette unité ne peut se dire hors de son propre processus).

S'il faut, d'un point de vue transcendantal/ontologique remettre en cause le primat de la présence et de son auto-consistance autant qu'explicitier le *sens* de cette remise en cause, il faut tout autant admettre que nous avons accès à nous-mêmes au sein de phases de présence, que la présence est bien un régime de phénoménalisation dont il faut rendre compte (mais précisément, en rendre compte comme d'un registre architectonique spécifique, caractérisé par des formes spécifiques, qu'il s'agit de comprendre).

Pour Derrida, au contraire, cette contamination originaire atteint dans son principe la possibilité de toute phénoménologie, cela parce qu'il conçoit toujours la phénoménologie comme une science qui vise à la maîtrise ordonnée et exhaustive de ses objets. La phénoménologie ne peut pour Derrida, suivant en cela un modèle plus heideggérien, que

céder la place à la déconstruction comme symptomatologie du refoulement de l'archi-écriture dans les systèmes de sens qu'elle soutient et menace. Du point de vue de Derrida, il est sans doute illégitime de se proposer, comme le fait Richir, de décrire la façon dont l'archi-écriture supporte effectivement une genèse, même de manière purement architectonique, et de donner d'une façon ou d'une autre une concrétude à ce qui est, pour lui, en deçà de toute pensabilité. Pour autant, il faut rappeler aussi que, pour Derrida, l'horizon de l'enquête est bien d'abord la présence, mais dans son ambiguïté, dans le jeu d'absence qui en fait toute la vivacité, à la fois faite de tension et de surprise. Il y a chez Derrida au sein même du jeu de la *différance* le geste d'une remise à l'insensé du sens, une forme d'adhésion sans contenu,

*« Mais à la limite, un oui étant coextensif à tout énoncé, la tentation est grande, en français mais d'abord en anglais, de tout doubler par une sorte de oui continu, de doubler même les oui articulés par la simple marque d'un rythme, les reprises de souffle en forme de pauses ou d'interjections murmurées, comme cela arrive parfois dans Ulysse : le oui vient, de moi à moi, de moi à l'autre en moi, de l'autre à moi, confirmer le allô téléphonique primaire : oui c'est bien ça, c'est bien ce que je dis.<sup>447</sup> »*

Pour prolonger ce que nous écrivions en première partie, concluons enfin que Derrida par « différence », ne vise lui-même pas autre chose que l'incommensurabilité absolue de tout apparaître structuré au « fond » de l'apparition, et corrélativement de la prononçabilité sur la prononciation.

Cette appartenance originaire de la trace et de son détour au sensé signifie à son tour que celui-ci est originairement partage : nulle évidence ne donne intelligibilité, mais toujours déjà acquiescement à une mise en forme qui extériorise et y amène l'altérité. L'espace du sens est pluriel et la présence, ne fait que *nommer* l'incommensurabilité des origines, c'est-à-dire des singularités. Elle n'est rien, cette présence, qui soit phénoménal ou même articulable, parce qu'elle est la pulsation de l'existence comme telle.

#### *d. Wesen sauvages et rythmes schématiques*

Le processus d'agencement par lequel les *Wesen* résonnent les uns avec les autres, en une cohésion sans concept, est caractérisé par Richir comme un *rythme*. L'idée de

---

<sup>447</sup> *Ulysse Grammophone.*

rythme<sup>448</sup> permet en effet de considérer à la fois le fluer et la différenciation au sein de ce fluer, autrement dit de considérer la concrétion du champ en deçà de la formation de phases de sens. Ainsi la phénoménalisation se fait au creux de « rythmes » de phénoménalisation lesquels constituent des réseaux de proto-concrétudes<sup>449</sup>. Avec l'idée de rythmes, Richir concilie le caractère insensé, fragmenté, multiple des *Wesen* sauvages et les phénomènes d'ensemble qui se configurent en eux sans les unifier de manière synthétique. Richir partage ce thème du rythme avec d'autres auteurs comme Max Loreau ou Henri Maldiney<sup>450</sup>, et d'ailleurs Derrida lui-même.

Dans sa conférence « Esthétique des rythmes », Maldiney écrit que c'est par le rythme que « s'opère le passage du chaos à l'ordre ». Le rythme peut bien être caractérisé comme « simultanéité de l'enveloppement et du détachement dans une même configuration<sup>451</sup> ». Jean-Christophe Goddard souligne que *Ruthmos* veut dire forme, et de cette façon, chez Maldiney « (...) le rythme désigne (...) la forme dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant et fluide. Plus précisément : à cette configuration instantanée, la forme rythmique ajoute la continuité interne d'une durée, de telle sorte qu'en elle l'opposition de l'instant et du temps se supprime<sup>452</sup> ».

Le rythme apparaît ainsi dans la phénoménologie de Maldiney – comme dans celle de Richir – comme un « double mouvement de diastole et de systole<sup>453</sup> ». Si le rythme n'occupe pas la même position architectonique pour les deux penseurs – pour Maldiney, le rythme est directement un *concept ontologique*, en tant que mouvement de genèse et de dislocation de la forme au sein d'une mobilité informe, pour Richir le rythme est un *concept transcendantal* désignant le caractère du champ phénoménologique de pouvoir s'enrouler sur lui-même, de pouvoir être « phénoménalisation » – le schème conceptuel du

---

<sup>448</sup> Selon un modèle auquel se réfère aussi Derrida, pour qui la rythmique est le paradigme de la façon dont la philosophie peut appréhender le sens du réel après la déconstruction, comme inscription de la *différance* dans une résonance au sein de laquelle elle joue, mais qui joue également d'elle. Comme le montre par ailleurs Robert Alexander dans sa thèse, l'intérêt de Richir pour la question des rythmes s'inspire de la pensée de Max Loreau (en particulier *La Genèse du phénomène. Le phénomène, le logos, l'origine*), laquelle a également influencé Derrida.

<sup>449</sup> Dans *Phénomènes, temps et êtres*, Richir utilise ainsi le concept merleau-pontien d'*essence « sauvage »*, laquelle doit être assimilée comme une « cohésion sans concept » plus que comme un invariant immuable et idéal.

<sup>450</sup> En particulier *Regard, Parole, Espace*, Paris : L'Âge d'Homme, 1973.

<sup>451</sup> *Violence et subjectivité*, p. 123.

<sup>452</sup> Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité*, « Nietzsche à Sils Maria », p. 98.

<sup>453</sup> *Ibid.* p.100.

rythme semble bien le même dans les deux cas : désigner la forme archaïque de la genèse du sensé au sein de l'insensé.

### *Synthèse*

Les concepts que nous venons de présenter constituent en quelque sorte l'armature transcendantale profonde de la pensée richirienne. Ils ne constituent pas encore une phénoménologie, mais configurent le cadre dans lequel celle-ci peut être élaborée. Les descriptions/constructions à caractère génétique que nous avons esquissées (à propos des Wesen sauvages et de leur agencement en rythmes schématiques) sont elles-mêmes à la limite du transcendantal phénoménologique et du transcendantal pur : elles rendent compte des conditions de possibilité d'une genèse dans le cadre conceptuel ouvert par Richir, mais ne nous disent rien de celle-ci, ni ne lient cette « genèse générique » à aucune forme, même secondaire, d'attestation, dans la structure des phénomènes rencontrés dans le réel tel qu'il se donne d'abord et le plus souvent à nous. Ces concepts n'en ouvrent pas moins le champ, on l'a dit, à une phénoménologie non-intentionnelle capable d'appréhender des phénomènes concrets mais complexes. Elles ouvrent essentiellement le champ d'une phénoménologie du sens (dans son rapport et son opposition à ce que Richir appelle la signification). Disons maintenant quelques mots du concept richirien de « sens se faisant ».

## **B. Le sens et le symbolique : la genèse de la présence et l'idée de lacunes phénoménologiques**

Nous entendons ici donner quelques indications sur le concept de sens élaboré par Richir dans son opposition à la signification, et présenter les enjeux majeurs de sa conception, tant en ce qui concerne le sens en tant que tel qu'en ce qui concerne sa relation avec les registres du hors-langage d'un côté, de la signification de l'être, qui le bordent.

### *§ 1. Vers un concept phénoménologique de sens*

#### *a. Le concept de sens*

Pour Richir, la question de l'extériorité qui transite la structure de la phénoménalité (quelque chose se donne à travers son phénomène) n'est pas celle du sens tel qu'il la



formule. La question du sens<sup>454</sup> franchit un degré supplémentaire dans l'ordre de la phénoménalité<sup>455</sup>. Le sens caractérise moins, nous le disions dès l'introduction générale, l'exposition originelle à l'extériorité qu'un certain accès au « contenu » de cette extériorité. Il est bien, d'une façon complexe, une forme *d'intériorisation de l'exposition à l'extériorité*, une « donation de contenu » à l'extériorité, même si le contenu en question n'est pas fixe, n'est que mouvement vers soi-même.

Pour Richir, le sens n'est pas donné par l'extériorité, ni ne devient sens à partir d'elle, mais il est nourri et alimenté par elle, il est (même si les termes sont impropres) un enroulement de l'intériorité sur elle-même qui reflète et répercute l'extériorité. Ainsi, le sens est moins l'espacement lui-même, l'ouverture d'une latence, que *le mouvement en auto-contact qui y est attisé et l'habite*. Le sens est précisément la concrétion de cet espacement, le « milieu » par quoi passe notre accès à l'être ; il est le geste par lequel l'espace vide est amené à faire corps, le mouvement de concrétion active du phénoménologique en parole, ce en quoi la « transivité » pure se fait pensée qui « s'auto-affecte ». *Nous savons d'une façon ou d'une autre que nous pensons*, que nous cherchons à penser quelque chose, et par ailleurs, nous savons suffisamment de ce quelque chose pour savoir que nous nous en approchons ou le manquons. Dans le mouvement du sens, le « a » indéterminé du « passer » s'ipseise<sup>456</sup>, s'ouvre à la possibilité de son auto-réflexion, à la possibilité de sa distinction en un « quelque chose ».

Répetons au passage qu'il s'agit là d'une décision philosophique d'importance : pour Richir, *le sens relève de l'auto-contact de la pensée qui se cherche*, et non d'une exposition sans réserve. L'infinité qui travaille le sens lui vient d'ailleurs – des profondeurs du hors langage – et non de lui-même – mais le sens se tient précisément dans l'effort de demeurer en contact avec elle sans s'y perdre. Nous ne sommes pas si éloignés, à ce point, de Levinas pour qui la signifiance est certes ouverture à la transcendance absolue de l'altérité,

---

<sup>454</sup> Certes, après l'élargissement, proposé par Husserl, du sens à tout le champ des actes intentionnels (avec l'idée du « sens noématique »), la phénoménologie a à maintes reprises cherché à rompre la complicité, jugée trop grande, du sens et de la signification. Mais, on le voit, *le sens est aussi un concept opératoire nécessaire qui nomme l'insistance d'un problème*, même si celui-ci reste mal défini, mais qu'il s'agit de construire phénoménologiquement de façon rigoureuse.

<sup>455</sup> Comme en atteste notre propre expérience du monde.

<sup>456</sup> Richir introduit ainsi le concept « d'ipséité du sens » qu'il distingue de celui « d'ipséité du moi ». Cf. en particulier PartieSection II, Chapitre 4, B, §2.

mais précisément en ce qu'elle réveille la transcendance au sein des significations instituées, du déjà-là rendu à l'infinité de son exigence éthique<sup>457</sup>.

*b. Le sens se faisant et son expression*

La conception que Richir propose du sens est là aussi influencée par la pensée de Merleau-Ponty, même si, nous avons déjà eu l'occasion de le voir, Richir se sépare de ce dernier par la façon dont il en situe le lieu architectonique. Richir se réfère au concept de *parole opérante*<sup>458</sup>. Merleau-Ponty propose on l'a dit dans *Le visible et l'invisible* une réflexion sur le concept de sens sauvage<sup>459</sup>, et entend « amener l'expérience muette à l'expression ». Il s'agit, comme l'explique Lazslo Tengelyi<sup>460</sup>, de comprendre le langage pris à l'état vivant, c'est-à-dire de saisir le mouvement même selon lequel la parole en naissant phénoménalise « l'originaire éclaté » en sens<sup>461</sup>.

« (...) notre expérience du langage, et plus particulièrement du langage qui fait sens – et pas « signe » au sens de « signe » d'une information, d'un état-de-faits ou d'un état-de-chose –, mais montre que le sens se faisant est toujours une aventure » dont « le commencement est une énigme qui, étrangement, nous requiert (...), et la fin, non moins étrangement, une énigme que (...) nous espérons rendre un peu moins inscrutable<sup>462</sup> »,

écrit également Richir cité par Robert Legros qui commente : « (...) nous ne savons pas encore précisément ce que nous voulons dire, puisque nous cherchons à le dire, et cependant nous le savons déjà, puisque nous ressentons que les mots qui nous viennent à l'esprit n'expriment pas vraiment ce que nous voulons dire<sup>463</sup>. »

La description/construction richirienne de la genèse du sens culmine dans les *Méditations Phénoménologiques*. Richir entreprend d'y comprendre la co-appartenance de l'expérience et de l'expression (pour reprendre les termes de Tengelyi), et de penser le sens tel qu'il est à la fois ouvert dans l'expérience et engagé, de façon pluriel, dans le « système

---

<sup>457</sup> Nous sommes beaucoup plus loin de Nietzsche à qui la connaissance, au sens classique, importe moins. Pour lui, je ne suis jamais une idée mais l'incarne en m'effaçant dans cette incorporation (disons qu'il court-circuite l'ipséité du sens pour passer directement de la profondeur des affects à son insémination dans la langue).

<sup>458</sup> *Le visible et l'invisible*, p. 201.

<sup>459</sup> *Le visible et l'invisible*, p. 203.

<sup>460</sup> *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, p. 64-65.

<sup>461</sup> *Le visible et l'invisible*, p. 167.

<sup>462</sup> *Médiations Phénoménologiques*, p. 28.

<sup>463</sup> Robert Legros, « Sur la fidélité de Marc Richir à l'inspiration husserlienne », dans Kerszberg, Mazzu, et Schnell, *L'oeuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, p. 83.

de concrétudes phénoménologiques » que forment les rythmes de la phénoménalisation, système rythmique qui sert de « relais » au sens. Le mot est chargé d'équivocité invincible car sa référence n'est pas un objet (déterminé ou indéterminé) mais ce que Richir appelle un phénomène-de-monde. Le sens se faisant agence une multitude d'amorces de sens. Il est traversé par l'extériorité du hors-langage (des concrétudes agencées en deçà de lui)<sup>464</sup> et a de cette façon quelque chose comme une « chair » dont les rythmes lui sont coextensifs<sup>465</sup> et est indissociable des accidents de son énonciation. On peut dire à ce titre qu'en « la sphère du sens » se poursuit un processus de « retour » ou « d'invagination » de la parole vers son origine phénoménologique, mais tout autant de « symbolisation » du phénoménologique. Le sens est d'abord *sens se faisant*, se poursuivant, s'aventurant. Ainsi :

*« Le schématisme phénoménologique n'est soumis, pour nous, à aucune prédétermination, il est seulement cela où s'inscrit sans avoir « créé » le sens de toutes pièces, la temporalisation/spatialisation du sens en son ipséité.<sup>466</sup> »*

### *c. Langage et langue*

La sphère du sens est également un espace d'échange puisqu'elle s'appuie et se ressource à la fois des concrétudes phénoménologiques « muettes » au sein desquelles elle se forme, et des significations symboliques instituées qu'elle utilise comme autant de balises et de repères. Elle est ainsi à la fois travaillée par des « prothèses<sup>467</sup> » et orientée vers la langue instituée. La co-appartenance du sens et son expression se traduit également dans les choix terminologiques que fait Richir pour la décrire. Les phases de sens sont caractérisées comme des phénomènes-de-langage, et la sphère du sens comme la sphère du schématisme-de-langage, par opposition à celle du schématisme qu'il qualifie de hors langage. Notons qu'en caractérisant les phases de sens de phénomènes-de-langage, Richir

---

<sup>464</sup> « (...) le sens ne peut trouver son amorce qu'en amont de lui-même, dans ce qui, pas encore en amorce du sens en question, est déjà amorce de sens pluriels, et amorce de sens pluriels indéfinis tout en « potentialité », à la frontière instable entre langage et hors langage. C'est là, en effet, que, du côté du langage, le langage touche à ce qui n'est pas lui », *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace*, p. 24.

<sup>465</sup> « Il n'y a donc pas de temporalisation/spatialisation en présence d'un sens sans rythmes qui lui soient propres, c'est-à-dire sans condensations et dissipations, sans concentrations et dissolutions qui découpent les protentions et les rétentions dans leurs métamorphoses. Du point de vue archéotéléologique classique, ces rythmes sont significativement inessentiels au sens, de simples accidents de la finitude. Nous pensons au contraire avoir montré que sans eux il n'y aurait pas de sens, mais seulement des « constellations » de significativités identitaires », *FPTE*, p. 27.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>467</sup> Pour reprendre le concept derridien.

permet aussi d'en expliciter mieux la forme phénoménologique, le rôle que les signes jouent dans la résonance des amorces de sens.

Cependant, on l'a vu, la genèse du sens ne met précisément en jeu que ce que Richir appelle des signes, des concrétudes qui amorcent un mouvement de sens mais n'ont aucun rapport institué à un quelconque contenu de sens. Le langage, à ce niveau, est *expressif*. Il faut le distinguer de ce que Richir appelle la langue, c'est-à-dire de ce dont la linguistique traite classiquement comme système structuré. En effet, les signes phénoménologiques sont multistratifiés par des renvois non-règlés entre eux, tandis que les significations constituant le registre de la langue sont intentionnellement visées, balisées, polysémie réglée<sup>468</sup>.

Phénoménologiquement, *la langue ne relève pas du même registre architectonique que le langage* et se distingue de lui par un certain nombre de caractéristiques : stabilité de la signification qui se détache de tout schématisme, indépendance du système logique et grammatical<sup>469</sup>, co-originarité de ce système et de la structuration de l'apparaître en unités perceptives distinctes, stables, porteuses de déterminations.<sup>470</sup> Ajoutons cependant que la langue ne cesse bien sûr d'être transpassible au langage, et que cette perméabilité des deux registres est analysée en détail par Richir dans la perspective d'une phénoménologie de l'écriture et de la parole poétique<sup>471</sup>.

---

<sup>468</sup> « Langage et institution symbolique. », *Annales de phénoménologie*, 2006. Phénoménologiquement, la question est plus complexe, car le registre de la langue est, d'une part, constitué par des visées de significations instituées, et d'autre part, d'un système linguistique. Mais ce n'est pas notre objet ici.

<sup>469</sup> De fait, il n'y a acte de signification qu'en ce qu'il y a phase de sens, même si le contenu de l'acte paraît, et se donne comme indépendant de la phase temporelle dont il naît.

<sup>470</sup> La langue autrement dit est inséparable pour Richir de la genèse de la perception au sens husserlien du terme ; l'une et l'autre sont les deux faces d'une même transposition du schématisme-de-langage. S'il y a une appropriation réciproque de la langue logique et de ce qui paraît comme son référent perceptif, s'il y a co-fonctionnement de la prédication et de l'objet de la prédication, c'est que l'un et l'autre participent d'un seul et même registre architectonique. Reste alors à rendre compte de sa genèse, ce que nous ferons en Partie 2, Chapitre IV, B, §3, 4 et 5.

<sup>471</sup> Réflexion amorcée dans *Phénoménologie et institution symbolique*, fortement développée dans les *Méditations Phénoménologiques*, puis reprise et raffinée dans les Fragments phénoménologiques sur le langage, et dans des articles récents, en particulier « Langage, poésie, musique », dans *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, p. 57-82.

*d. Remarques supplémentaires sur le registre de la langue. L'idée et le concept*

Notons encore que dans des recherches plus récentes<sup>472</sup>, Richir raffine son analyse phénoménologique de la langue, qu'il conçoit comme « lieu » de rencontre et de « collaboration » des deux mouvements distincts que sont le schématisme-de-langage et les opérations linguistiques. Il distingue alors, au registre de la langue, différents « objets phénoménologiques » qu'il entend caractériser. Il distingue en particulier ce qu'il appelle les idées et ce qu'il appelle les concepts. Ainsi, explique-t-il, « Les idées (...) sont des condensés complexes de phénomènes, les concepts sont des parties abstraites d'un certain registre architectonique de phénomènes (le présent par saturation « momentanée » du sens).<sup>473</sup> ». Richir associe ces idées aux « idées esthétiques » kantienne, et ce qu'il appelle les concepts aux idées de la raison, selon la classification kantienne de la Critique de la faculté de juger, au § 49<sup>474</sup>.

Le concept, précise-t-il, paraît de son côté intemporel. Dans les termes de Richir, il se phénoménalise comme « sens saturé », comme si il s'était détaché du schématisme. Dans le concept, il y a ainsi quelque chose de mort, dans la mesure précisément où le concept paraît totalement assuré de son sens, dans la mesure où il ne porte en lui-même aucune ambiguïté, où sa phénoménalisation n'est traversée d'aucun mouvement de retour vers son propre contenu, où, donc, le concept se donne « sans auto-réflexion ». Le concept se donne, écrit Richir, comme un déjà-là, comme quelque chose qui clignote entre une illusion de saturation du sens et une absence de sens. Il paraît clôturé en lui-même comme un cercle, écrit également Richir, en évoquant Hegel. Le sens du concept est su, sans qu'on sache ce qu'on sait en lui, comme si le concept était « dégagé » de toute relation à notre expérience, comme si quelque chose d'un passé absolu, d'un passé effondré, mort, se phénoménalisait en lui. Il ne surgit dans le champ phénoménologique que comme trace ou dépôt de l'évanouissement du sens par l'illusion de sa saturation.

Le concept, cependant n'est pas seulement trace, il est phénoménalisation d'une trace, phénoménalisation d'une lacune dans la présence, mais d'une lacune, qui, par effet

---

<sup>472</sup> *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble : Jérôme Millon, 2008.

<sup>473</sup> *Fragments phénoménologiques sur le langage*, p. 178.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 167.

d'écho, apparaît comme la trace d'un sens supposé, même si, à proprement parler, non donné.

Dans le présent, le concept se phénoménalise comme lacune ou vide affectif, trace du sens qui s'est fait. Ainsi, ajoute Richir, « (...) il n'y a de concept que par interruption et effacement du schématisme-de-langage (...)»<sup>475</sup>. Les concepts sont des aires d'indéfinition, qui sont des temps de repos ou des temps morts de la pensée (ce qui de la pensée ne se temporalise pas en présence). De cette façon, le rôle d'une phénoménologie du concept est de réajuster le concept à la concrétude dont il provient et dont il paraît s'absoudre<sup>476</sup>.

Ainsi, le sens, se spécifiant en concept, produit lui-même ce qui l'autonomise, le sépare de ce qui le nourrit, suscite l'illusion d'un langage échappant à tout ancrage, à toute inscription dans les concrétudes phénoménologiques qui le nourrissent.

## **§ 2. La dualité du phénoménologique et du symbolique**

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

Il faut enfin relever la distinction que souligne Richir entre la *genèse phénoménologique*, et l'*institution symbolique*. La question de l'institution symbolique déborde en effet celle de la langue, bien que celle-ci en relève aussi pour part (la langue est bien un système institué, mais cette institution demeure liée à sa base phénoménologique). La thématique de l'institution symbolique traverse l'ensemble de l'œuvre richirienne de part en part : la philosophie, par l'orientation selon laquelle elle se porte vers les choses comme par son usage d'une langue qui la précède, est en effet d'emblée exposée à la question du symbolique. Toute tentative d'élaboration du « sens du sens », toute tentative de prononcer un sens des choses et de l'être en général (et l'usage même de l'être comme catégorie rectrice de l'enquête) se meut en effet dans l'horizon symbolique d'une prédétermination de ce en quoi les choses sont tenues pour ce qu'elles sont, et du type de questions qu'on tente de leur poser. Cette pré-détermination symbolique doit cependant être distinguée de la pré-détermination phénoménologique de l'apparaître en tant que phénomène-de-monde que nous évoquions plus haut. Il ne s'agit plus ici de méthodologie phénoménologique (de la

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>476</sup> Notre chapitre suivant, consacré aux synthèses passives,, donne quelques éléments à ce sujet.

question des concepts opératoires de la méthode phénoménologique), mais bien d'horizon symbolique, c'est-à-dire de la structure des concepts et de catégories philosophiques en lesquelles le phénoménologue *interprète et exprime* les descriptions/constructions auxquelles il procède. La structuration proprement phénoménologique de l'apparaître se double ainsi d'une structuration symbolique qui détermine la façon dont celle-ci est dicible.

Richir souligne alors que le plus souvent, le champ symbolique *ne se phénoménalise pas pour sa part*. La dimension symbolique se caractérise d'abord comme *lacune phénoménologique*, même si elle n'est pas sans influence sur le champ phénoménologique, cette influence ayant la particularité d'être sans attestation phénoménologique. Richir distingue à ce titre ce qu'il désigne comme *l'inconscient phénoménologique*, tout ce qui, dans le champ des phénomènes, n'est pas identifié, passible d'une visée consciente, qui habite le champ sans s'y attester intentionnellement tout en y exerçant des effets virtuels (la base de toute transposition architectonique), et *l'inconscient symbolique* (l'inconscient de la psychanalyse) qui se caractérise de son côté par son caractère parfaitement aveugle et mécanique, dénué de tout fondement phénoménologique, même le plus archaïque. Richir parle à ce sujet d'un « trou dans l'être au monde<sup>477</sup> », d'une lacune dans l'exercice de la liberté phénoménologique<sup>478</sup> ou encore de l'« irruption de la non-phénoménalité dans la phénoménalité des phénomènes<sup>479</sup> ».

La façon dont ce non-phénoménologique est introduit au sein du phénoménologique est intéressante à décrire. Ce n'est pas, écrit Richir (contre Binswanger) le hors-langage qui introduit cette lacune, car le hors-langage est lui-même phénoménologique. C'est au contraire le sens qui en est la source. L'idée de trou, de lacune, ne peut être introduite que dans la dimension du sens. Ce n'est que sur fond de la temporalisation des phases de sens

---

<sup>477</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble : Jérôme Millon, 1988, p. 36.

<sup>478</sup> Richir prend l'exemple de l'analyse freudienne de l'homme au loup (Freud) et note que, dans le rêve relaté par le patient en question, ce qui suscite l'angoisse du sujet, *ce n'est pas que le sujet se sente terrorisé mais qu'il ne comprenne pas pourquoi, ne comprenne pas le sens de cette terreur*. Le symbolique, note-t-il, est ainsi une sphère « hors phénoménologique », une sphère qui n'est pas seulement de non position, mais d'absence absolue dans la mesure où aucune attestation d'aucune sorte ne peut en être faite puisqu'il s'agit précisément de ce qui œuvre de façon automatique, mécanique, ce en quoi l'humain est menacé de l'intérieur de lui-même par la machine qu'il est aussi. « (...) ce qui se *répète* dans l'automatisme n'est pas de l'ordre du phénomène et du phénomène-de-monde, mais au contraire est *de l'ordre de la lacune au phénomène, et en particulier au phénomène de langage (...)* », *Ibid.*, p. 36.

<sup>479</sup> Cité par Joëlle Mesnil, Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 643-664.

que l'idée d'une véritable absence, de l'influence d'une non-phénoménalité est pensable, parce que la temporalisation du sens est structurée de façon à ce qu'elle vise ou poursuit quelque chose, mais quelque chose qui n'est rien, qui n'a aucune base phénoménale. Le symbolique apparaît en quelque sorte à travers le sens *comme l'ombre que celui-ci projette, comme ce qui, dans le sens et depuis le sens, est insensé, alors même qu'il participe de son mouvement.*

Comme le précise Richir, « Ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme rien que phénomène (qui est donc pour nous l'équivalent du *réel* lacanien).<sup>480</sup> », mais cette rencontre manquée n'est que l'ombre de la constitution du sens, et sa dimension « pathologique » ne relève que d'un certain agencement architectonique (que l'anthropologie phénoménologique peut décrire) au sein duquel la temporalité propre du sens est court-circuité, et le schématisme obnubilé par ses lacunes. Inversement, Richir lie la question des lacunes *de la phénoménalité* à celle des multiples amorces que les phases de sens temporalisent, c'est-à-dire à la dimension événementielle, la surprise que porte toujours aussi la genèse du sens. Le sens est toujours aussi habité par l'écho de ces amorces qui hantent le sens comme un autre sens, mais précisément caché, introuvable, « indonnable », mais cette autre lacune est de son côté constitutive de la *vie du sens*. Comme le note Joëlle Mesnil de façon très perspicace

*« Il est clair en effet qu'une phénoménologie qui ne pense pas séparément pour les articuler la dimension phénoménologique et la dimension symbolique de l'expérience ne peut penser l'événement. La phénoménologie symbolique est une phénoménologie sans événement.<sup>481</sup> »*

Mais cette événementialité ne peut à son tour être pleinement saisie qu'en comprenant les liens du phénoménologique au symbolique à la fois comme une césure et comme une intrication.

---

<sup>480</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 34.

<sup>481</sup> Joëlle Mesnil, « Aspects de la phénoménologie contemporaine. Vers une phénoménologie non symbolique », *L'art du Comprendre n° 3*, Paris, 1995, pp. 112-129, p. 127.



### b. Une césure et une intrication

Cette césure, dont Richir souligne la radicalité, est d'abord posée de façon méthodologique. Au sein de l'expérience, symbolique et phénoménologique s'intriquent. Le symbolique à des points de jonction avec le phénoménologique, ne serait-ce qu'en ce qu'il a lui-même des origines phénoménologiques, qu'il relève de processus phénoménologique enfouis. Le point de contact essentiel entre le phénoménologique et le symbolique est la *langue*, le réseau des sens stabilisés et fixés en significations – qui paraissent valoir dans l'absolu, indépendamment de toute genèse – et qu'il distingue du langage, c'est-à-dire du mouvement de temporalisation dont co-émergent le sens et l'expression du sens. La question est tout autant par conséquent de comprendre comment le champ phénoménologique peut produire du symbolique (et du conceptuel), et comment le symbolique peut pénétrer le champ phénoménologique, y loger, s'inscrire dans ses processus de condensations et de métamorphoses.

Dans ses premiers écrits, Richir amorçait dans cette optique une typologie des institutions symboliques, opposant la démocratie, capable de réfléchir sa propre vulnérabilité, d'inscrire visiblement la trace de sa genèse en son fonctionnement, aux grandes institutions aveugles qui, en masquant l'abîme du phénoménologique, sont les victimes volontaires d'un abîme symbolique autrement plus mortifère. L'interrogation portant sur le jeu du langage et de la langue, du langage dans la langue, de l'inscription symbolique de la langue, qui a depuis lors relayé ce questionnement initial, nourrit également une abondante réflexion sur l'essence de la création et de la langue poétique. L'un et l'autre se ressource, le symbolique porte toujours aussi la trace de l'instabilité phénoménologique qui le supporte. L'institution se préserve, par les formes qu'elle prend, de la volatilité de ce sur quoi elle fait fond tout en se laissant pénétrer par lui. L'institution symbolique s'organise elle-même en répondant aux rythmes phénoménologiques, qu'il s'agisse de se prémunir contre leur violence ou d'y répercuter la trace<sup>482</sup>.

---

<sup>482</sup> On retrouvera ici à nouveau une forte résonance de la pensée de Merleau-Ponty. Comme le signale Etienne Bimbenet, « (...) on reconnaîtra (...), en revenant à la lettre de *La Structure du comportement*, que la « conscience naturée » y est présentée comme inséparable de la « conscience naturante », que par conséquent la vie en nous est inséparable de la fonction « symbolique » ou « catégoriale » qui est dite en sublimer intégralement le sens, que dès lors un corps humain, aussi vivant soit-il, n'est plus rien d'animal, enrôlé qu'il est dans la sphère de « l'esprit » et de la « connaissance d'un univers », qu'enfin « le problème de la perception est tout entier dans cette dualité » *La Structure du comportement*, p. 190-191 ».

L'intrication est tout aussi forte entre l'inconscient phénoménologique et l'inconscient symbolique. La psychanalyse irrigue ainsi l'œuvre richirienne qui propose à son tour, comme l'explique très bien Joëlle Mesnil, une conception précise, technique, de la façon dont s'articulent les dimensions phénoménologiques et symboliques. Le symptôme de la psychopathologie, écrit Mesnil<sup>483</sup>, s'institue au carrefour d'une ligne associative de *Wesen* sauvages hors langages et d'une ligne associative symbolique : quelque chose d'archaïque est ainsi ramené dans la langue par les *Wesen* sauvages, quelque chose qui ne peut précisément s'y manifester *que* comme lacune<sup>484</sup>.

Toute institution symbolique du réel est d'une certaine façon tautologie symbolique, c'est-à-dire réflexion d'elle-même et des lois qu'elle pose. Cette tautologie symbolique, qui est le lot de toute élaboration de sens, de toute science, de toute pensée, n'est donc pas figée car elle est tautologie symbolique du phénoménologique qui agit en elle et en déplace les enjeux. En d'autres termes, il y a dans l'institution symbolique à la fois la place d'une créativité et le risque d'un enfermement : lorsque l'institution symbolique fonctionne trop bien, lorsqu'elle ne laisse plus rien hors d'elle-même, le phénoménologique est en quelque sorte occulté, et la tautologie symbolique se ferme en une véritable *tautologie logique*. Le terme de machination, que nous utilisons plus haut, nous semble ainsi d'autant plus approprié que Richir voit dans le jeu caché du symbolique l'équivalent du *Gestell* heideggérien.

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

Richir donne cependant à cette machination une ampleur qui prolonge et même outrepassé le cadre des analyses heideggériennes. De façon profonde en effet, il lie la question de l'inconscient symbolique à celle de l'animalité, ou plus précisément de la naturalité de l'homme. Joëlle Mesnil écrit à ce sujet que Richir substitue à l'opposition binaire nature-culture l'opposition phénoménologique-symbolique, et au sein de ces deux

---

<sup>483</sup> « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir ».

<sup>484</sup> On peut noter une certaine homologie entre ce Lacan pose comme le réel et Richir comme le hors-langage (la transcendance physico-cosmique) ; il y a du hors langage que le langage ne rencontre pas comme tel, mais l'automatisme de l'inconscient symbolique enraye ce contact ; lacune de la phénoménalisation en langage, mais pour Richir, elle accompagne nécessairement la phénoménalisation mais ne l'engloutit pas tout à fait, et le réel n'est l'impossible que vu d'un langage qui prétendrait arrêter son propre mouvement. Dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan décrit par ailleurs l'inconscient comme *non-réalisé*, idée que la construction richirienne reprend également.

dimensions, réintroduit l'opposition nature culture. Il y a pour Richir une nature et une *Stiftung* symbolique, une nature et une culture symbolique, toujours par ailleurs enchevêtrées. Le symbolique n'est autre, pour Richir, que *la naturalité de l'homme se poursuivant au sein même de ce qui l'arrache à sa naturalité première*, au sein même de sa capacité à poser du sens. Le symbolique fonctionne de façon tout à fait aveugle : en cela, il est bien la trace de l'animalité en lui<sup>485</sup>.

Le dialogue avec Heidegger est fructueux dans la lecture que Richir propose des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* et dans son utilisation des réflexions et remarques des fondateurs de l'éthologie. Richir propose dans le même texte une passionnante tentative d'élaborer une phénoménologie de l'expérience animale. Il distingue chez l'animal un « double schématisme ». D'une part, un schématisme auto-coïncidant, de fonctionnement, ou encore de pure automaticité, circuit de pur réflexe. D'autre part (tout du moins pour les animaux dont le système sensori-moteur est élaboré, car Richir hésiterait sans doute à tenter de décrire un *Umwelt* de la tique) un proto-schématisme de phénoménalisation, en différence avec lui-même, même s'il ne s'élève jamais (sinon peut-être, dans le cas exceptionnel de certains animaux domestiqués) à la temporalisation de phases de sens<sup>486</sup>. Il montre alors que cette dualité se retrouve chez l'homme de façon transposée, dans la mesure où le schématisme de la phénoménalisation y est toujours schématisme-de-langage (de sens), de telle façon que le circuit réflexe de l'animal n'habite plus seulement la motricité humaine, mais toujours aussi son langage. En quelque sorte, l'inconscient symbolique est l'animalité « vue » depuis le langage.

---

<sup>485</sup> « (...) il se pourrait fort bien que l'institution symbolique qui, en un sens, est un caractère intrinsèque de l'humanité, la distinguant de l'animalité, ne soit peut-être, en un autre sens, que la reprise humaine de l'animalité dans l'humanité, pour ainsi dire la poursuivre des oeuvres de la nature par d'autres moyen, à savoir la poursuite, par le moyen de l'institution symbolique, de l'automatisme de répétition (...) », *Ibid.*, p. 78.

<sup>486</sup> On notera que de la même façon, Maldiney oppose la passibilité animale à la passibilité humaine qui est précisément transpassibilité. Il détermine la première, à partir du concept heideggerien de l'*Umwelt* en terme et de la notion développée par Von Weizsäcker de *Gestalt*, comme lieu – lui-même auto-mouvant, de la rencontre d'un organisme et de son *Umwelt* (cf. Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité*). Cette conception n'est pourtant pas totalement homogène à celle de Richir qui, pour sa part va jusqu'à compromettre la possibilité de décrire une expérience animale, l'expérience n'étant possible qu'en tant qu'il y a schématisme, donc, non-coïncidence, donc, liberté. Toutefois, Richir reconnaît bien que, dans le cas des animaux évolués, il s'agit moins d'un schématisme auto-coïncidant qu'à une dualité entre la part schématique et la part programmée, telle cependant que la part schématique reste trop inconsistante et figée pour qu'il puisse y avoir effectivement reprise, *pour que la liberté puisse y avoir un avenir*.

La façon dont Richir introduit cette dualité schématique est d'autant plus intéressante qu'elle entre profondément en résonance avec le courant dont nous avons traité en première partie pour lequel l'apparaître de l'être se fonde sur une fondamentale dissymétrie. Certes, l'approche de Richir est différente, puisqu'il s'agit seulement pour lui de trouver le mode descriptif le moins éloigné de ce dont il entend rencontre compte, et que la distinction d'un schématisme clos et d'un schématisme décalé est la façon transcendantale la plus juste de situer la question du phénoménologique, ce qui n'a de sens qu'en opposition au non-phénoménologique qu'est le symbolique.

Cette élaboration a également le mérite de contribuer à mieux situer le *statut phénoménologique du biologique*. Si le soubassement biologique n'est pas en lui-même un problème phénoménologique, s'il ne peut en aucun cas jouer un rôle de fondement – quelle que soit, selon nous, la subtilité des stratégies de naturalisation utilisées – la nature animale et biologique de l'humain n'en est pas moins une question que la phénoménologie transcendantale ne peut esquiver parce qu'elle doit bien se soucier aussi de comprendre le rapport des résultats de ses propres analyses avec ceux des sciences positives lorsque leurs objets se « recourent<sup>487</sup> ».

Le biologique ne peut être considéré seulement comme soubassement toujours déjà rejeté en dehors des analyses phénoménologiques, *car il n'intervient pas seulement à l'extrême origine de la genèse, mais s'insinue au sein du champ phénoménologique à toutes les étapes de la constitution*. Le biologique – le non-phénoménologique – se transpose d'une certaine façon parallèlement au phénoménologique, ne cesse de réintroduire en lui la dimension d'un fonctionnement aveugle sans lequel il ne pourrait y avoir de genèse, mais qui menace aussi toujours les institutions symboliques de se muer en leur propre caricature.

---

<sup>487</sup> Le modèle du processus biologique (de la vie artificielle ou des automates cellulaires de Wolfram, par exemple), de plus en plus prisé pour sa force heuristique, est en effet caractérisé par un profond effet de « dé-transcendantalisation » de l'approche épistémologique. La modélisation par automate cellulaire ne donne aucun surcroît d'intelligibilité, aucune prise globale sur les résultats qu'elle fournit. La technique, en quelque sorte, s'y autonomise au point de redevenir elle-même un processus naturel. En d'autres termes encore, le modèle biologique joue, dans l'épistémologie contemporaine, un rôle similaire à celui que Richir lui fait jouer dans l'économie transcendantale de sa phénoménologie.

Notons que l'élaboration proposée dans *Phénoménologie et institution symbolique* (au demeurant tout à fait fascinante) n'a jamais été reprise Richir qui semble plutôt, lorsqu'on l'interroge à ce sujet, avoir abandonné cette voie<sup>488</sup>.

### *Synthèse*

La phénoménologie richirienne du sens se faisant clarifie ainsi les élaborations proposées par Merleau-Ponty à ce sujet. Elle donne un statut phénoménologiquement et transcendentalelement compréhensible au concept de sens – insistance et concrétion au sein de cette insistance, ouverture, et incarnation de ce qui est appelé en elle. La double distinction du sens et de la signification, et du sens au symbolique, permet par ailleurs l'ouverture d'un dialogue fécond de cette phénoménologie avec la psychanalyse. Elle ouvre tout autant, on l'a vu, des pistes profondes en direction d'une phénoménologie de l'animalité, d'une phénoménologie de la technique, et donne des outils efficaces pour penser, après Husserl, ce qu'on peut appeler la « crise du sens » contemporaine, dont la désymbolisation est, pour Richir, un volet essentiel. Si la forme phénoménologique selon laquelle le sens peut être pensé apparaît éclaircie, les processus phénoménologiques qui oeuvrent au sein de sa genèse demeurent cependant mystérieux. Notre chapitre suivant, consacré à l'usage richirien du concept de synthèses passives, entend expliciter ceux-ci plus avant.

---

<sup>488</sup> Il est toutefois remarquable que Richir ait tenté d'étudier l'influence phénoménologique de ce qui n'est en aucun cas phénoménologique, et dont il faut pourtant que la phénoménologie tienne compte : le biologique, qui est à la fois le soubassement ou le substrat de la genèse phénoménologique, et qui, en quelque sorte, loin de demeurer extérieure à ce champ, continue de l'habiter de l'intérieur, de sorte que l'humain est toujours menacé par la marionnette qu'il est toujours déjà et qu'il ne cesse jamais d'être.

---

## CHAPITRE 2. LES SYNTHÈSES PASSIVES

---

Les synthèses passives constituent un premier grand massif husserlien que Richir réinvestit. Elles sont en effet un outil adapté à la problématique richirienne des concrétudes primitives et de leurs degrés d'élaboration. Là où Husserl, obligé, en quelque sorte, « à son corps défendant » à faire place aux synthèses passives au sein du système intentionnel, préfère analyser, sur un certain nombre d'exemples précis (anticipation, déception, identité, etc.) et à travers des outils préalablement dégagés, un fonctionnement qu'il tente d'appréhender en termes de lois, Richir ajoute ainsi une strate plus profonde et chaotique.

Il ne s'agit pas pour lui d'examiner la façon dont les synthèses passives « préparent » le terrain aux synthèses actives, orientent et canalisent l'activité strictement intentionnelle, constituent des formes d'associations primitives et orientent des faisceaux d'actes partiels vers des objectités potentielles, mais d'examiner les différents niveaux de constitution de la concrétude elle-même, autrement dit, les strates les plus enfouies de la formation des « phases de sens » en deçà de toute appropriation ou « pré-orientation » vers des objectités individuelles ou des significations pré-découpées.

En un sens, on va le voir, Husserl a lui-même dégagé le terrain pour de telles analyses en s'intéressant aux formes les plus enfouies d'associations qui demeurent « étrangères » ou tout du moins « aux lisières » des activités du moi, pré-forment la *hylé* primitive pour l'amener vers une forme de consistance, ménagent, en quelque sorte, le terrain de l'objectité à venir en constituant les bases de l'expérience.

Les différences sont toutefois notables. En premier lieu, on le sait, le stade le plus enfoui des synthèses passives reste chez Husserl intentionnel, même s'il s'agit d'une « intentionnalité de pulsion » qui traverse l'ensemble de l'édifice conscientiel, depuis les systèmes pulsionnels d'instincts jusqu'aux formations les plus élaborées de l'intentionnalité théorique. En second lieu, il s'agit pour Richir de « feuilleter » les formes originelles de la concrétude, et de proposer ainsi plusieurs niveaux d'organisation ou de consistance,

entre la constitution de la facticité elle-même, son agencement en « mondes », et la genèse d'une forme de « réflexivité » dans ces mondes. La démarche de Richir est en grande partie *constructive* puisqu'il s'agit davantage, pour lui, de construire le chemin qui conduit de l'indéterminé au déterminé, et de montrer comment, de par ses processus de formation, le sens est toujours irrigué et menacé par un non-sens qui le nourrit.

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

Rappelons en premier lieu que, dans la phénoménologie de Husserl, les synthèses passives jouent un rôle qui, au départ, peut sembler paradoxal. La conscience active et éveillée ne peut à elle seule constituer toute la réalité d'un monde dont le cours concordant guide l'exploration, dont les zones « de pertinence » sont toujours déjà circonscrites, dont les affinités locales pré-ordonnent la sphère du sensé<sup>489</sup>. Ainsi, les synthèses passives signifient d'abord l'élargissement de la sphère intentionnelle à des « actes » non directement téléguidés par le moi, mais que le moi est en quelque sorte amené à *constater*.

### **§ 1. Vers les synthèses passives**

Dans la phénoménologie intentionnelle de Husserl, le concept de synthèse passive occupe une place complexe, dans la mesure où il semble résister à la constitution dont il permet ainsi un élargissement. L'activité synthétique peut paraître relever du travail de constitution active par lequel le moi édifie des objectités complexes à partir d'objectités simples. Dans ses premiers travaux, encore pré-phénoménologiques, Husserl distingue (« (...) la synthèse comme *acte* de représenter et la *synthèse dans le contenu* de la représentation.<sup>490</sup>», mais le sens de cette distinction est alors *ontologique* et non phénoménologique.

---

<sup>489</sup> « Ce sont des synthèses que le moi n'a pas instituées activement, mais qui au contraire se constituent dans la pure passivité et peuvent alors se constituer elles-mêmes lorsque les vécus singuliers entrant en liaison ont surgi dans l'activité du moi. Le plus simple est de nous en tenir d'emblée au domaine qui nous intéresse à présent exclusivement, celui des représentations passives en tant que matériau pour des synthèses se développant de manière passive. Il s'agit de façon générale de ces synthèses dans lesquelles quelque chose qui est représenté renvoie au-delà de lui-même à un autre quelque chose représenté. », *Hua XI*, p. 76.

<sup>490</sup> Bruce Bégout, *La généalogie de la logique*, Paris : Editions Jules Vrin, 2000, p. 77.

Elle caractérise la différence entre les relations d'appartenances perçues à même les objets, qui ne résultent donc pas d'une activité de la conscience, mais de la légalité d'un « tout métaphysique » qui ne peut qu'être constaté, et celles qui résultent d'actes qui les mettent effectivement en relation. La liaison collective des « collections d'objets » auxquels s'applique (par exemple) un acte de dénombrement ne réside pas, explique Husserl dans les objets qu'elle rassemble.

Elle implique au contraire une médiation catégoriale, puisqu'elle exprime précisément la capacité de la conscience à se dégager de tout contenu concret en l'envisageant à travers la catégorie de l'objet en général. Inversement, le lien de la couleur à l'étendu relève (à ce point de la réflexion de Husserl) de la structure métaphysique de l'apparaissant. La distinction des synthèses actives et des synthèses dans le contenu constitue en quelque sorte l'axe de la première philosophie de Husserl ; elle est cependant amenée à se compliquer par la suite, ce qui permet à Husserl de développer l'idée d'une synthèse qui ne soit ni active ni métaphysiquement impliquée dans la structure de l'apparaissant.

La façon dont Husserl détermine la « synthèse dans le contenu » évolue en effet lorsque Husserl, se séparant de Brentano, cesse de concevoir les contenus primaires comme des données physiques, pour les envisager à leur tour comme des vécus de conscience. Dès lors, il peut envisager une forme d'association intrinsèque aux vécus, qui vient en quelque sorte « remplir » l'espace laissé « libre » entre le flux temporel et les prestations actives du moi. Il s'agit alors pour lui de saisir *de l'intérieur* ce qui assure la cohésion de l'expérience, anime encore, dans leur sommeil, les représentations vides qui frangent l'actualité consciente. Comment, se demande Husserl, l'anté-prédicatif est-il disposé pour pouvoir orienter, guider, et soutenir l'activité thétique du moi ? Plus simplement, comment le moi (pur) prend-il conscience de ses vécus passés en tant qu'ils sont précisément les siens ? Cette synthèse est cependant avant tout envisagée dans le cadre d'un élargissement et d'une fondation de la logique<sup>491</sup>.

La thématique des synthèses passives trouve d'abord son champ d'application dans la question de la constitution des aperceptions (d'abord perceptives, mais, transitivement, de

---

<sup>491</sup> À ce sujet, Bruce Bégout, *Ibid.*



tout ce qui s'édifie ensuite sur elles). Celles-ci sont en effet caractérisées par un mode de saisie par horizons qui se prête bien à la problématique de la constitution passive. Comment se forment les pôles d'identification que la conscience pourra ultérieurement reconnaître, comment s'exercent les motivations qui conduisent, ou non, à l'activation de ces identifications ? Qu'est-ce qui, d'une part, conduit à l'enrichissement progressif du vécu s'enroulant sur lui-même par associations, affinités, résonances, et d'autre part, qu'est-ce qui permet de maintenir le sens constitué non seulement identique (ce qu'il reste même dans le sommeil des représentations vides), mais également vivant et prégnant (pouvant, en d'autres termes, s'éveiller et intervenir dans un acte thétique actuel ou proposer un horizon protentionnel à une perception actuelle à laquelle il s'associe par analogie) ? Comment, même, la différenciation du sens se maintient-elle par-delà l'oubli et le sommeil, et de quelle façon, la réactivation, surgissante, ou volontaire, d'un noyau objectif, éveille-t-elle du même coup tout un réseau modal et associatif ? Il n'y aurait pas même, écrit Husserl, de sentiment de progression dans la conscience du temps sans l'association. De la sorte, écrit-il de façon percutante, « (...) il ne s'agit ici rien d'autre [avec la question des synthèses passives] que de ce problème fondamental : élucider les conditions de possibilité fondamentales de la subjectivité elle-même.<sup>492</sup> »

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

La réflexion de Husserl rejoint ici celle des empiristes, en particulier de Hume, qu'elle tente d'enrichir et de reprendre, de façon plus scientifique, en lui donnant un caractère transcendantal. *L'association* est ainsi l'organe principal (on peut aller jusqu'à dire le seul) des synthèses passives. Celles-ci peuvent être immédiates ou médiates, se font souvent par des chemins qui ne sont pas remarqués. Ainsi :

*« Dans une conversation, un superbe paysage marin nous traverse l'esprit. Si nous réfléchissons à la manière dont il est venu, alors nous découvrons qu'une tournure de la conversation nous en a immédiatement rappelé une autre semblable, qui a été émise au cours d'une réunion l'été dernier au bord de la mer.<sup>493</sup> »*

---

<sup>492</sup> *Leçons sur les synthèses passives*, p. 197 (124).

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 195 (122).

L'exemple donné est intéressant à plus d'un titre, car, dans ce cas, c'est plutôt une consonance d'atmosphère, de goût, de style qui semble ici en jeu. Le lien entre le phénomène présent et le passé qu'il rappelle n'est pas nécessairement un lien fondé sur une parenté objective dans la mesure où « (...) toute la conscience du passé est co-éveillée, conscience à partir de laquelle se détache la singularité éveillée et reproduite dans sa particularité.<sup>494</sup> » Malgré cela, dans le texte de 1921, l'association passive emprunte des modalités essentiellement objectales, en liant des contenus les uns aux autres par l'intermédiaire de « membre ponts » (la forme triangulaire de deux objets, la couleur rouge, etc.) et se conçoit essentiellement comme une association de *reproduction*. La question des affinités profondes (qui ne sont plus des affinités entre objets mais entre affects ou tendances affectives) n'y est pas encore approfondie. Ainsi, écrit Husserl,

*« La doctrine de la genèse des reproductions et de ses formations, c'est la doctrine de l'association au sens premier et propre du terme. À cela se rattache inséparablement, voire là-dessus se fonde une étape supérieure de l'association et de sa doctrine, à savoir une doctrine de la genèse qui lui est étroitement liée, des aperceptions, dont font partie les horizons des attentes effectives et possibles.<sup>495</sup> »*

Il faut toutefois comprendre que la reproduction prend pour Husserl un sens bien plus large de ce qu'il pouvait être chez les empiristes du XVII<sup>e</sup> siècle. Elle désigne tout autant la manière dont une unité de sens se maintient à même une pluralité de phases donatrices, autrement dit, la façon dont un objet « se ressemble suffisamment » pour être identifié comme tel. Husserl l'analyse en deux temps et distingue les associations primaires des associations secondaires. Les premières s'effectuent (semble-il) en deçà de l'affectivité<sup>496</sup> (ou, tout du moins, de l'affectivité comprise en son sens ordinaire) et ne relèvent dès lors originairement ni d'aucune activité du moi, ni même d'aucune excitation passive qui s'exercerait sur lui ; dès lors, Husserl décrit les processus de l'association primaire comme l'effet de lois d'essences. Au plus profond s'effectuent les synthèses de la conscience intime du temps ; il ne s'agit pas ici, précisons-le, de la synthèse de la matière temporelle, mais de la constitution de ce qui dure, de l'unité d'identification immanente selon laquelle se constitue une phase qui sera vécue comme homogène. Nous nous situons au niveau de la sphère immanente et pas encore à celui de la sphère pré-immanente<sup>497</sup> qui

---

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 195 (122).

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 193 (119).

<sup>496</sup> Dans le texte de 1921 !

<sup>497</sup> Voir pour ces concepts Alexander Schnell, *Temps et Phénomène*. Voir aussi notre Partie IV.

sera également envisagée en termes de synthèses passives dans des textes ultérieurs.

Ainsi :

*« (...) l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation n'est, depuis le début, qu'une analyse abstraite. Elle ne s'intéresse qu'à la forme temporelle nécessaire de tous les objets singuliers et de toutes les pluralités d'objets, ou plutôt, elle ne s'intéresse qu'à la forme des multiplicités constituant ce qui est temporel. Un objet, c'est quelque chose qui dure, en tant qu'il se constitue de telle ou telle manière en conformité avec la conscience. Mais c'est quelque chose qui dure quant à son contenu (...).<sup>498</sup> »*

En toute rigueur, indique Husserl, cette synthèse de continuité elle-même n'est possible que parce que la phénoménalité possède originairement la forme temporelle ; mais sans la synthèse par ressemblance qui habite originairement le champ phénoménologique, cette temporalité serait vide, parce que rien d'individué ne s'y constituerait, et donc ne s'y succèderait<sup>499</sup>. La synthèse en question est donnée par une forme « d'affinité » (affinité qui semble pré-eidétique plutôt qu'affective ici) qui pousse les multiplicités constituantes des vécues à fusionner selon leurs contenus. Ainsi, l'enchaînement de phases d'un vécu de rouge (fatalement sujettes à des variations) se traduit-il, si rien ne vient contrecarrer ce mouvement, par la constitution d'un vécu unitaire donnant accès à la perception d'une surface rouge. De la même façon, les vibrations sonores fusionnent dans la perception d'un son qui dure, puis d'un ensemble de sons qui peut lui-même se complexifier pour devenir une mélodie.

Il faut bien comprendre qu'à ce niveau, Husserl ne décrit pas l'association de datas distincts, mais le processus continu selon lequel des multiplicités sensibles sont amenées à fusionner, de sorte que leur association conduit à des synthèses d'unités, puis d'unités distinctes. Les termes, autrement dit, ne précèdent pas la relation. Il n'y a d'ailleurs pas tant ici relation que résonance, qu'une tendance immanente aux champs sensibles à constituer des phases unies dans l'association primaire. De la sorte, les processus de l'association ne sont pas descriptibles, car l'analyse phénoménologique ne peut s'appuyer que sur les lois selon lesquelles des noyaux déjà constitués (ou pré-constitués) peuvent en venir à s'apparier. La complicité tout-à fait originelle que le sensible (en ce sens tout à fait indéterminé) noue avec lui-même est en quelque sorte un postulat de départ. Ainsi :

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 199-200 (128).

<sup>499</sup> Mais comment comprendre l'extension temporelle de ce qui n'a pas encore la *forme* de la durée ?

*« C'est la synthèse la plus générale et la plus primordiale, à savoir celle qui lie nécessairement tous les objets particuliers qui dans la passivité deviennent originellement conscients comme étant, quel que puisse être leur contenu et ce par quoi ils sont constitués par ailleurs comme objets unitaires dans leur contenu.<sup>500</sup> »*

La description phénoménologique proprement dite commence au niveau où apparaissent des objets immanents déjà détachés, des singularités, voire, « (...) des groupes, ou tous, unitairement clos, (sont) constitués, (sont) articulés en parties explicites.<sup>501</sup> » C'est à ce niveau, déjà observable, que Husserl puise les principes qu'il tentera d'étendre aux sphères plus « archaïques ». Les exemples qu'il donne impliquent souvent des objectités déjà formées et complexes (par exemple, le triangle rouge), car les associations qui s'y déroulent sont les premières accessibles pour nous (Husserl se réfère explicitement à la distinction d'Aristote du premier en soi et du premier pour nous, lorsqu'il s'interroge sur les conditions de possibilité d'une phénoménologie des synthèses passives). Comment une conscience du singulier et des singularités explicites peut-elle devenir une conscience de pluralité et de totalité ?

Inversement, comment une conscience de plusieurs choses peut arriver au fusionnement ? Telles sont les questions posées ici, de sorte que l'origine des singularités elles-mêmes n'est pas claire (sont-elles produites par un niveau inférieur de la synthèse, pré-données, signes d'une forme de finitude ou d'assignation perceptive pré-intentionnelle ?), mais le travail effectivement formalisable des synthèses passives commence avec elles.

C'est, écrit Husserl, la ressemblance qui constitue le cœur de l'association de sorte que la synthèse passive est en premier lieu une synthèse par homogénéité. Celle-ci peut s'opérer selon les caractères saillants des phénomènes et constituer des séries de paires qui permettent de lier une série « d'objets » dans l'unité d'une loi et constituer des tous mutuellement articulés qui ne cessent de se complexifier. La parenté qui lie deux objets entre eux peut être plus ou moins forte : l'horizon de la synthèse d'homogénéité est toujours la similitude : les deux objets réunis sous l'horizon d'un trait commun tendent à être vus comme identiques, et la différence qui persiste entre eux (ils sont simplement réunis par

---

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 200.

ressemblance) s'oppose au fusionnement total mais n'acquiert elle-même de positivité phénoménologique que sous l'horizon de commensurabilité qui les unis d'abord.

Le contraste, selon Husserl, n'a de sens qu'à partir d'une forme préalable de synthèse qui seule donne sens à la distinction<sup>502</sup>. Ces formes générales s'appliquent alors de façon distincte selon la spécificité du champ sensible dans lequel on se place. Si l'unité synthétique formée à même la succession temporelle est le sous-bassement de tous les phénomènes de constitutions passives, celle-ci ne se traduit pas, ensuite, selon les mêmes légalités. Ainsi, la spatialité du champ visuel est un système de place bi-dimensionnel (puis même tridimensionnel une fois achevée son intégration kinesthésique au corps propre) : le système de relations qui peut s'y sédimer entre les *datas* qui l'occupent est beaucoup plus complexe que celui qui structure le champ acoustique. Les lois primitives de la synthèse d'homogénéité en général se pluralisent ainsi selon les champs sensibles, et peuvent fonder, selon Husserl, une véritable phénoménologie, non seulement de leur constitution, mais des événements qui peuvent venir s'y inscrire (quel sens donner, écrit-il par exemple, à la limite, à ce par quoi l'homogénéité est rompu, à ce par quoi la synthèse continue est, non pas interrompue, mais traversée par une différence ?).

Il faut chercher là les bases de toute idéalisation possible, en particulier, semble-t-il, celles qui conduisent à l'établissement de la géométrie.

### § 3. *Association et affectivité*

L'*affectivité*, si l'on suit l'ordre des analyses proposées, n'intervient pas au premier niveau des synthèses passives, ou tout du moins *son rôle n'y est pas constitutif*. Pour Husserl, « l'affection présuppose le détachement » de sorte que c'est toujours le détachement premier d'une saillance qui vient *exciter* l'affection. La question est donc celle du *mode de propagation* de l'affection. Pour autant, on ne peut pas établir les lois eidétiques de son fonctionnement : elle dépend certes de la « grandeur relative du contraste<sup>503</sup> », mais d'autres facteurs entrent également en jeu, par exemple les « préférences pulsionnelles, originairement instinctives » qui privilégient certaines

---

<sup>502</sup> Cette idée est développée au moins depuis les *Recherches Logiques*. Ici, elle est seulement « descendue » d'un cran.

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 218 (150).

configurations relativement à d'autres. Husserl est donc bien obligé de concéder que l'affection explicite présuppose la possibilité d'affecter, dont que l'affectivité œuvre déjà à des niveaux inférieurs sans qu'il ose encore y aventurer ses analyses.

*« Des datas sensibles (et par là même des datas en général) envoient en quelque sorte des rayons de force affective vers le pôle-moi, mais dans leur faiblesse ne l'atteignent pas et ne deviennent pas effectivement pour lui une affection qui s'éveille.<sup>504</sup> »*

Au contraire, précise-t-il, on ne peut, dans le processus concret de formation des unités hylétiques, se passer du rôle de l'affection, même si celle-ci a été dans un premier temps mise de côté au profit d'une description de nature eidétique. En particulier celui-ci est capital pour décrire, non plus la synthèse propre à chaque champ sensible, ultimement fondée dans l'unité temporelle, mais la synthèse qui associe entre eux des *datas* qui relèvent de champs différents. L'affectivité est donc présupposée comme la force de liaison selon laquelle le temps constitue une seule unité d'écoulement, et le présent un seul massif synthétique, qui est le même pour toutes les séries qui se synthétisent à partir de lui.

*« (...) il ne se constitue pas une temporalité pour soi pour chaque datum de cette sorte, temporalité qui n'aurait rien à voir avec celle d'un autre datum. Il se constitue un maintenant, qui confère au maintenant de l'un et de l'autre datum l'unité d'identité.<sup>505</sup> »*

Ainsi, demande Husserl,

*« (...) les lois d'essence de la formation de l'unité immanente, que nous avons décrites, et celles de la formation d'objets individuels et détachés pour soi, de tous, de groupes, de configurations, n'expriment-elles pas de simples conditions de possibilité d'unités semblables, tandis que l'avoir-lieu effectif de ces unités elles-mêmes dépendrait de l'affection et de l'association ?<sup>506</sup> »*

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

---

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 217 (149).

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 199 (127).

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 220-221 (153).

« Tout constitué quel qu'il soit est prédonné dans la mesure où il exerce une excitation affective ; et il n'est donné, dans la mesure où le moi a donné suite à l'excitation, s'est tourné vers elle dans l'attention et la saisie.<sup>507</sup> »

Pour que cela soit possible,

« (...) des unités affectives hylétiques doivent, en premier lieu dans la sphère hylétique, c'est-à-dire de nouveau dans le présent vivant, advenir selon une nécessité d'essence, et s'entrelacer les unes aux autres de manière homogène.<sup>508</sup> »

En d'autres termes, l'affection ne peut d'une part être exclue de l'association originaire, mais telle qu'elle est introduite et décrite dans *De la synthèse passive*, on voit difficilement de quelle façon elle peut opérer à un niveau où ce qui la nourrit et lui permet d'exercer ses effets (c'est-à-dire la distinction d'unités, les *saillances* et les *effets de contraste*, etc.)<sup>509</sup> n'est pas encore constitué. Pour résoudre ce problème, Husserl sera obligé de refondre radicalement sa théorie de l'affection en envisageant une inscription non-égoïque des affections tenus en unité dans un système d'instinct, ce qui le conduira dans les années 30 à développer la problématique de l'*intentionnalité pulsionnelle (ou de poussée)*.

Notons enfin que chez Husserl, *la richesse de la sphère passive se subordonne toujours à l'unité thématique dans laquelle la conscience active s'exprime*. En d'autres termes, les affections se contrecarrent et se refoulent les unes les autres car elles ne peuvent pas toutes ensemble éveiller un intérêt ou une attention elle-même susceptible de se traduire en ressaisie active. Plusieurs choses de nature hétérogènes ne peuvent pas être remarquées en même temps avec la même vigueur. La zone d'éveil est caractérisée par son homogénéité, et les affections qui ne s'y rapportent pas peuvent, au moins, exciter une conscience d'arrière-plan trop floue pour engendrer un véritable conflit thématique. De la sorte, elles sont amenées à être repoussées dans l'inconscient, mais n'y perdent pas pour autant leur affectivité, puisqu'elles sont toujours passibles de revenir à la surface si les conditions de polarisation de la conscience éveillée changent. Peuvent-elles néanmoins, comme le décrit la psychanalyse, exercer, depuis leur oubli, une influence qui dépasse

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 228, (162).

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 228, (162).

<sup>509</sup> Bruce Bégout, *La généalogie de la logique, Husserl*, p. 189 à 198, « Affection et formation d'unité ou le *circus vitiosus* de la passivité ».

l'éveil et le rappel de l'endormi ? Pour Husserl, il ne semble pas : le retour du refoulé n'a d'autre sens que celui d'un réveil, sans qu'une réarticulation du sens puisse avoir lieu de façon cachée, en profondeur. La phénoménologie des synthèses passives, dans ses premières formulations, refoule l'inconscient psychanalytique.

#### § 4. Vers l'intentionnalité de poussée

##### a. Extension de l'analyse au-delà de toute attestation

Les manuscrits tardifs ont pour triple objectif d'élargir le champ des synthèses passives, de repenser l'affectivité et de refondre les modes de leur articulation mutuelle en décrivant une intentionnalité de pulsion qui deviendra la clef de voute de tout le système intentionnel<sup>510</sup>, en portant sa première ouverture au monde<sup>511</sup> d'une part, et d'autre part, en fondant sur elle l'instinct d'objectivation qui porte toute monade à se mondanéiser pour rejoindre la communauté inter-monadique dans la dimension supra-subjective d'une histoire transcendante. Dès lors, le champ des synthèses passives s'étendra en profondeur, non seulement pour condenser un horizon de sens possibles (en attirant l'attention de la conscience sur des contenus saillants, guidant ses pressentiments, etc.), ni même pour engager instinctivement le sujet percevant dans une pré-objectivité et sous-tendre la constitution d'unités sensibles, mais pour permettre la constitution du ressentir lui-même dans la *hylé* primitive.

Cette *hylé* primitive n'a pas le même statut que la *hylé* sensible et ne peut pas être pensée indépendamment du système pulsionnel. S'il faut se garder de confondre la *hylé* primaire informe et les tendances affectives qui la traversent (sous peine d'abolir totalement l'*aithesis* dans l'affectivité), de concevoir la *hylé* primitive comme originairement affective, il faut tout aussi bien noter qu'il ne s'agit plus là de *datas*

---

<sup>510</sup> Pour Husserl comme pour Fink, il n'y a dans cette régression aucune remise en cause du thème de l'intentionnalité. « Je demandai si cette remarque s'appliquait au niveau de la constitution originaire, niveau au sein duquel le donné hylétique est sensé être constitué comme moment identifiable. Il est douteux, répondit-il, de supposer le donné hylétique constitué comme identique à soi avant une répétition <Wiederholung> active » (*Conversations avec Husserl et Fink*, p. 49 (trad. 137).

<sup>511</sup> L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hambourg, Meiner, p. 83 (cité par Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2007, p. 226).



phénoménologiques directement attestables, mais d'une refonte globale (et en partie constructive) de la théorie intentionnelle<sup>512</sup>.

Originellement elle-même brute et sans contenu, l'affectivité primitive portée par le système pulsionnel originel se différencie à travers la *hylé* en tendances elles-mêmes portées à l'association<sup>513</sup>. Husserl souligne qu'il faut distinguer « (...) la *tendance sensible* « complètement dépourvue de moi » : *tendance sensible de l'association et de la reproduction*, par quoi sont déterminées des formations d'horizon.<sup>514</sup> », de ce qu'on peut appeler l'affectibilité première du moi qui l'éveille, même si ces tendances sensibles sont elles-mêmes organisées au sein du flux intentionnel (ou tout du moins pré-intentionnel) de l'intentionnalité pulsionnelle ou de poussée. Il faut souligner nettement que la décomposition des ingrédients de cette intentionnalité est ici structurelle et transcendantale et se garder, par conséquent, de parler d'affection par la *hylé*. *Hylé* et affectivité sont des ingrédients nécessaires à l'intelligibilité d'ensemble du phénomène qui ne peuvent être dotés d'aucun rôle pleinement constituant.

La thématique de l'intentionnalité de poussée complexifie également celle de l'impression originelle en permettant de mieux saisir la « structure interne de l'affectivité<sup>515</sup> » : l'impression originelle est *impressionnalité*, aspiration affective au sein de laquelle s'effectue le groupement de ce qu'on peut seulement alors appeler data hylétiques.

Le statut de ce « système pulsionnel » archaïque est particulièrement difficile à cerner. D'abord, parce que ce n'est précisément, plus du senti qu'il configure, mais la base

---

<sup>512</sup> Cf. J-L Petit, « Dans cette ligne de recherche génétique, apparaissent des références à la psychologie du développement qui soulignent une continuité et une gradualité de l'intentionnalité depuis l'instinct « un mode de l'effort vide encore dépourvu de la représentations du but » (*C 16, IV*, p. 11) jusqu'à la volonté, dont l'intention est orientée par cette représentation. », « La constitution par le mouvement », *Naturaliser la phénoménologie*, Paris : Éditions du C.N.R.S, 2002, p. 287.

<sup>513</sup> Il y a donc d'une part l'intentionnalité opérante, qui coordonne selon l'unité de l'*ego* transcendantal les champs sensibles et permet aux systèmes kinesthésiques de s'y installer comme *habitus*, et d'autre part la proto-intentionnalité de poussée qui porte les tendances elles-mêmes à l'association.

<sup>514</sup> *Hua. XXXIII*, 275-276, « Dann haben wir in der ersten immanenten Zeitordnung Empfindungsdaten und sinnliche Gefühle. Sinnliche Triebe sind Affektionen auf das Ich hin, und passives Gezogensein des Ich, ebenso « sinnliche » Realisationen, « Triebhandlungen » sind passive Reaktionen, aber passiv, nichts kommt da aus dem Ich her, ihm selbst entquellend als *actus*. Das ist also die Sphäre der « Reize » und Reaktionen auf Reize : Irritabilität. Aber diese wollen wir nun <auch> noch ausschalten, denn es bringt das Ich mit ins Spiel. Nämlich von diesem Gebiet unterscheiden wir die « völlig ichlosen » *sinnlichen Tendenz* : *sinnliche Tendenz der Assoziation und Reproduktion*, dadurch bestimmte Horizontgebilden. », traduit par T. Sawada dans l'introduction de sa thèse.

<sup>515</sup> Le terme est de Tetsuo Sawada.

non objectivable de toute manifestation dont il constitue l'étoffe ou la qualité positive. Husserl parle d'une association originaire d'affects différenciés dans la *hylé* ; mais ces affects ne sont d'abord reliés à rien et sont des affects en quelque sorte refermés sur eux-mêmes, puisque c'est la structure du système pulsionnel qui ouvre, en les poussant à l'association, leur dimension affective au sens courant. En d'autres termes, le « système pulsionnel » est ce par quoi l'extériorité se donne en une teneur, une certaine qualité affective, ce par quoi le monde est pré-intentionnellement ouvert en un « être-orienté-vers », en quoi l'extériorité est originairement *extériorité d'une différenciation*, donc pluralité.

*b. Une poussée de présent à présent*

Husserl tente d'unifier la refonte formelle de la question de la constitution de la conscience intime du temps issue des *Manuscrits de Bernau*, et la problématique de l'association originairement affective au sein des synthèses passives d'autre part. En deçà de l'identification perceptive, les synthèses primitives différencient l'expérience en noyaux qualitatifs dont le sens transcendant n'est certes, pas encore donné, mais qui guident déjà l'intentionnalité dans son développement. Il semble ainsi qu'il y ait chez Husserl une pulsion intentionnelle qui *pousse à l'individuation*. Le vécu, même le plus archaïque, adhère à lui-même et à ses proto-objets qu'il cherche seulement à « rejoindre ». L'intentionnalité est « pulsion vers la transcendance », et comme telle, jamais assouvie par ce à quoi elle ouvre. *Les affinités naturelles ne font que guider l'exploration intentionnelle du monde*, et celle-ci est au contraire poussée à outrepasser ses bases sensibles pour le ressaisir, du point de vue de leur infinité potentielle, dans le registre du sens<sup>516</sup>. De la sorte, l'intentionnalité, avec tous ses niveaux, ses différenciations, ses façons de s'entremêler, peut même faire figure de « sas » de conversion, de machine à produire du sens à partir du

---

<sup>516</sup> L'intentionnalité pulsionnelle constitue donc une extension de la logique de l'intentionnalité pour la rendre capable d'intégrer ce sur quoi elle semblerait devoir achopper. La question des synthèses passives pourrait toutefois aussi donner lieu à une véritable déchirure du système intentionnel, dès lors précisément, que le pré-donné ne serait plus considéré comme le fruit d'une synthèse. Comme l'explique très bien Guy van Kerckhoven, on peut ainsi préférer au concept husserlien de synthèses perceptives (même animées par des tendances associatives) celui d'une pré-polarisation du champ phénoménologique autour de noyaux saillants, de configurations prégnantes, lesquelles n'auraient pas à être constituées. Mais cette « naturalisation » du sens pose des problèmes redoutables à une phénoménologie qui se veut transcendantale. Elle est en revanche particulièrement féconde pour une phénoménologie qui ne cherche pas à remonter aux sources absolues du phénomène et se limite à interroger les formes de notre « être au monde », et de notre « attachement à lui ».

vital et à raviver le sens en y réveillant l'expérience enfouie du vital<sup>517</sup>. Comme on le verra plus loin, c'est particulièrement l'idée d'une intentionnalité pulsionnelle<sup>518</sup> qui « pousse » de présent à présent que Richir conteste. Il faudra au contraire selon lui penser une affectivité elle-même en écart<sup>519</sup> modulée à travers le schématisme, l'habitant, et du même coup le chargeant de concrétudes<sup>520</sup>.

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

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

Par les synthèses passives, Richir entend se donner les moyens de proposer une description/construction interne de la genèse des concrétudes phénoménologiques (même si elle ne prend pas encore l'aspect rigoureusement phénoménologique que la découverte du thème de la *phantasia* lui permettra d'adopter), et sans doute aussi d'y introduire « organiquement » l'énigme de la genèse du *logos*, d'autant plus difficile à penser pour lui qu'elle ne s'ancre justement pas dans un pré-*logos* passif.

---

<sup>517</sup> C'est la lecture que propose Jacques English dans « *Sur l'intentionnalité et ses modes* ».

<sup>518</sup> *Triebintentionalität* que Richir traduit par « intentionnalité de poussée ». En traduisant par « intentionnalité de poussée » (poussée à laquelle Richir de son côté dénie le caractère intentionnel), Richir insiste sur son caractère « aveugle ». La poussée aveugle est la poussée de l'affectivité qui « habite » l'écart à soi du schématisme et s'y distribue en donnant aux *phantasia* leur caractère d'affections multiples ; elle en est le moteur aveugle et anonyme. La pulsion, de son côté, est directement « tension vers » ; elle contient déjà, autrement dit, l'extériorité en elle, dont elle ouvre la scène et investit les objets. Elle est déjà « sortie de soi », tandis que la « poussée aveugle » de son côté n'est « qu'ouverture », « écart », « aspiration infinie » qui ne cesse de s'échapper.

<sup>519</sup> Ce que dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*, il appellera la « poussée aveugle » de l'affectivité. Cette idée de poussée aveugle, irrésistible, est fortement inspirée du concept développé par Fichte d'une semblable poussée aveugle dans l'*Assise*, cf *Assise fondamentale*, Partie III, § 10, point 4.

<sup>520</sup> Voir plus bas, et aussi *Partie IV*.

C'est bien, selon nous, pour assurer la continuité à la fois verticale (des différentes strates de la genèse, du fond informe du rien-que-phénomène à la langue instituée) et horizontale (de la *hylé* aux processus qui l'agent), autrement dit, bien parce que l'objet de l'ouvrage au sein duquel il en traite principalement<sup>521</sup> est le langage que Richir choisit d'envisager le « phénoménologique » sous l'angle des synthèses passives. Notons encore qu'il s'agit là d'une étape datée de la pensée richirienne. La mention de la problématique des synthèses passives est devenue rare dans les derniers textes édités. Si sa pertinence n'est pas récusée, il s'agit la plupart du temps de rappels isolés.

### **§ 1. La question des phénomènes discrets**

#### *a. Discrétion et continuité*

Chez Richir comme chez Husserl, la question des synthèses passives est intimement liée à celle de la temporalité, ou plus exactement, de la temporalisation/spatialisation. Pour Husserl, l'horizon qui permet d'intégrer les synthèses passives dans une phénoménologie du logos est la *continuité* que Husserl postule sur les deux versants de l'analyse. Pour Richir, la question des synthèses passives débouche au contraire sur celle des *phénomènes discrets*, et de leurs structures temporelles<sup>522</sup>. Le problème de Richir est précisément de descendre au niveau des phénomènes discrets, de leurs multiplicités propres. La continuité, écrit-il, ne doit pas être considérée comme la donnée ultime du champ phénoménologique. Elle est elle-même le fruit d'une constitution. Les lambeaux de sens (et, encore en deçà, les « *Wesen sauvages* » qui leur donnent chair) ne sont pas originellement liés les uns aux autres dans la continuité d'un flux. C'est au contraire une certaine façon qu'ils ont de se lier ensemble dans un mouvement de temporalisation/spatialisation qui leur permet d'engendrer celle-ci par *transposition architectonique*<sup>523</sup>.

L'association, conformément aux indications données par Husserl lui-même (mais en rupture manifeste avec sa pratique) doit être pensée comme association à *distance*. Chez Husserl, semble-t-il, l'association à distance ne peut concerner que des niveaux déjà fondés de la conscience et s'appuyer sur la synthèse d'homogénéité préalable qui constitue les

---

<sup>521</sup> Cf. *Méditations phénoménologiques*.

<sup>522</sup> « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », dans *Husserl*, Richir et E. Escoubas (éds), Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1990.

<sup>523</sup> Cf. plus loin.

champs sensibles<sup>524</sup>. Husserl ne peut penser la discrétion phénoménologique autrement qu'en la détachant d'une continuité préalable : la synthèse de l'association à distance ne s'exerce que sur le fond d'une commensurabilité première. On pourrait nous objecter qu'une des forces de Husserl est de passer outre la distinction canonique du continu et du discret en refondant ses analyses sur une notion de contenu empruntée aux mathématiques, à savoir, celui d'une multiplicité structurée. Mais le présupposé de la conception husserlienne demeure. La continuité du temps, pour Husserl, signifie essentiellement l'intégration de tous les niveaux du donné à une architecture élargie de la raison logique ; d'une certaine façon, tout est sensé, parce que fusion et association s'auto-manifestent tout en s'exerçant. Penser véritablement les phénomènes discrets implique de remettre en cause la pensée de Husserl sur trois aspects majeurs en disant 1) que *l'unité (individuation ou quasi-individuation) d'un phénomène n'est pas coextensive de son appartenance à un seul cours temporel*, que les phénomènes appartiennent à des temporalités multiples, elles-mêmes fondées sur des résonances ou des familiarités plus profondes, 2) que *le présent impressionnel n'est pas le coeur et l'origine de toute association affective*, 3) que le sens se constitue bien au sein d'une dimension elle-même insensée, et qu'il demeure travaillée par elle.

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

La question des phénomènes discrets<sup>525</sup> pose par ailleurs celle de l'unité du champ phénoménal dès lors d'aucun flux absolu ne l'assure plus. Richir décrit celle-ci en termes de *cohésion sans concept* et de rythmes. Certains phénomènes, comme celui d'une mélodie complexe jouée par un orchestre, fournissent de bons exemples pour éclairer les structures de la temporalisation passive. Contrairement au son monotone, la mélodie jouée par l'orchestre combine plusieurs séries sonores qui sont à la fois suffisamment distinctes pour faire entendre un rythme propre, et suffisamment liées à l'ensemble pour y participer

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 208 : « Toute région sensible est dès lors une région unitaire pour soi : tout élément visuel est lié par une homogénéité visuelle, tout élément tactile par une homogénéité tactile, tout élément acoustique par une homogénéité acoustique, etc. (...). Tout ce qui est détaché pour soi dans un champ est détaché de quelque chose d'appartenant au même champ. »

<sup>525</sup> C'est entre autres pour éclaircir cette question de la discrétion que Richir introduit le concept des « *Wesen sauvages* ». Dans le cadre de notre problématique, on peut les imaginer comme une sorte d'écume, ou comme les bulles qui éclatent à la surface d'un verre de champagne (on ne peut pas les identifier chacune à un phénomène identifié, mais « ça bulle » malgré tout) ; le *Wesen*, autrement dit, doit être compris au sens verbal ; ils « *wesen* » à proprement parler, leur être n'est rien d'autre que de « *wesen* » Alexander Schnell, « Temporalité et affectivité », dans Kerzberg, Mazzu, et Schnell, *L'oeuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*.

pleinement; un morceau de musique n'est pas fait d'une seule cadence et chaque instrument déploie un son propre dans une temporalité spécifique.

Loin donc d'être central, le maintenant doit être pensé comme originairement spatialisé dans sa temporalisation. En d'autres termes : plusieurs choses se passent dans un même présent, et ont chacune leur temporalité propre. Tout le problème est de comprendre ce que cela peut bien vouloir dire qu'elles se passent « dans le présent », alors qu'on ne peut pas vraiment dire qu'elles se passent « en même temps ». Comment définir le présent alors que les différents moments du flux ne se définissent pas à partir de la même temporalité<sup>526</sup> ?

*« Il n'y aurait donc pas de présent originaire de l'unité en écoulant sans cette synthèse spatialisante de multiplicités. Autant dire pas de temporalisation en présent d'une unité phénoménologique sans spatialisation, sans mise en rapport les unes avec les autres des séries rétentionnelles transversales dans des séries rétentionnelles longitudinales intrinsèques aux unités phénoménologiques. »<sup>527</sup>*

Les dimensions du phénomène sont pour Richir plurielles et prises dans les processus de temporalisation eux-mêmes pluriels<sup>528</sup>. Le phénomène doit être analysé selon plusieurs aspects qui correspondent à des registres architectoniques différents. Le champ phénoménologique est, dans sa forme archaïque, un champ de lambeaux. Ces lambeaux, à un niveau ultérieur de la genèse, se groupent en phénomènes-de-mondes (pluriels) au sein desquels ils présentent une cohésion propre. Pour autant, les phénomènes-de-mondes ne font que se constituer sur la base des lambeaux qui continuent à résonner entre eux indépendamment de leur appartenance à l'un ou l'autre phénomène-de-monde ; de cette façon, les phénomènes-de-mondes clignent les uns dans les autres à travers les clignotements des concrétudes qui s'agencent en eux. Il faut comprendre qu'il s'agit là de deux registres architectoniques distincts auxquels participent les concrétudes. La concrétude phénoménologique appartient ainsi au phénomène-de-monde, mais ne s'y

---

<sup>526</sup> Nous reviendrons longuement sur la question dans notre quatrième partie.

<sup>527</sup> Husserl, « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », p. 15-16.

<sup>528</sup> Une expérience courante peut nous aider à mieux comprendre le sens de ce flottement phénoménologique. Lorsque nous arrivons dans un pays étranger, nous voyons à la fois le défilé du détail et l'horizon toujours brouillé, instable. Nous ne reconnaissons rien – ou peu (seuls des traits assez profonds et archaïques demeurent et nous gardent en prise avec un espace dont l'organisation et les traits saillants propres sont vagues), aussi le regard ne sait précisément pas où prendre appui. Il dérive sans disposer d'*habitus* assez stables pour saisir immédiatement les détails dans leur agencement, sans saisir de réelle continuité, de réelles structures, comme si les concrétudes s'agençaient pour lui en « guirlandes ».

absorbe pas et continue par ailleurs d'appartenir au champ archaïque des concrétudes primitives qui exerce ainsi ses effets au sein du phénomène-de-monde. Il s'agit donc pour Richir de caractériser deux niveaux synthétiques, deux strates de synthèses passives, pour le champ des concrétudes primitives et pour celui des phénomènes-de-mondes, afin de comprendre comment ceux-ci opèrent et quelle relation ils entretiennent.

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

## § 2. *Synthèses passives de troisième et de second degré*<sup>529</sup>

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

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

Les synthèses passives de troisième degré sont les plus archaïques et les plus difficiles à décrire ; elles glissent d'un degré architectonique par rapport aux descriptions de Husserl et relèvent d'un registre où il n'y a absolument plus rien d'assignable, celui que nous décrivions plus haut comme le schématisme transcendantal de la phénoménalisation.

---

<sup>529</sup> Nous commenterons essentiellement la II<sup>e</sup> Méditation, « Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes », et la IV<sup>e</sup>, « De l'infini et des mondes ».

Elles forment la concrétude première du champ phénoménologique, « concrétude pure », quasi-transcendantale, que nous décrivions en introduction générale comme la forme phénoménologique de l'extériorité comme pluralité pure. Les synthèses passives de troisième degré sont ainsi le lieu d'accueil de la contingence radicale de la phénoménalité. La phénoménalité se rencontre, est « passible d'elle-même dans sa contingence », donc se rencontre comme autre qu'elle-même. En d'autres termes, écrit-il encore, les synthèses passives de troisième degré relèvent de ce que Maldiney appelle la *transpassibilité* : *elles sont originellement ce en quoi le phénomène touche au phénomène, est en contact avec le phénomène, quelque soit son degré de constitution*. Des régions hétérogènes du champ phénoménologique peuvent ainsi exercer des effets les unes sur les autres, de sorte qu'un monde peut être dérangé par quelque chose qui ne lui appartient pas.

*« Pour reprendre la belle distinction de H. Maldiney, nous pourrions dire que les synthèses passives de troisième degré relèvent de la transpassibilité, alors que les synthèses passives de second degré seraient de l'ordre de la passibilité, à condition de préciser que transpassibilité et passibilité s'articulent de manière réglée l'une à l'autre.<sup>530</sup> »*

Notons à ce titre qu'il ne faut pas confondre le schématisme lui-même et la transpassibilité qui s'exerce à partir de lui aux différents niveaux du schématisé. *Les points de rencontre entre schématisme et transpassibilité sont architectoniques*, écrit en effet Richir. La transpassibilité est une caractéristique interne du champ phénoménologique, tandis que le schématisme est le mode descriptif/constructif choisi pour en rendre compte. En d'autres termes, schématisme et transpassibilité ne relèvent pas exactement du même ordre descriptif ; ce qui fait « lien » entre les deux, précisément, ce sont les synthèses passives de troisième degré qui mettent le champ phénoménologique en contact avec lui-même, mais de façon à ce que les différents niveaux de la phénoménalité demeurent transpassibles les uns avec les autres. *Les synthèses passives de troisième degré sont en quelque sorte la forme la plus archaïque du schématisme hors-langage, mais « vue de l'intérieur », non en tant que quelque chose y prend forme, mais en tant qu'il est un processus*. Ainsi :

---

<sup>530</sup> *Méditations phénoménologiques*, p. 50.



« Ce qui fait communiquer (...) la réceptivité transmissible de la facticité de l'« événement » et le schématisme phénoménologique de la phénoménalisation, c'est, selon l'expression de Maldiney déjà citée, « la transformation qui seule motive l'ouverture à l'événement » : cette « transformation » ne relève ni de l'activité de la conscience, ni du projet ontologique existentiel des possibilités d'exister le monde au sens transitif, mais précisément d'une activité passive schématisante.<sup>531</sup> »

En quelque sorte, les synthèses passives sont précisément ce lieu de rencontre, puisqu'elles sont l'opération du schématisme. Passer d'une description en termes de schématisme et de *Wesen* sauvages à une description en termes de synthèses passives permet d'insister sur le caractère processuel de la genèse. Le concept de schématisme est « formel », en quelque sorte vide de contenu phénoménologique propre, alors que celui de synthèses passives de troisième ordre introduit une dimension d'organicité en soulignant l'effet de champ au sein du/desquels les *Wesen* sauvages pointent et résonnent entre eux, ou plus exactement ne pointent qu'en tant qu'ils résonnent.

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

Les synthèses passives de second degré forment de leur côté les *phénomènes-de-mondes*. Elles sont l'équivalent des synthèses passives que décrit Husserl, à cela près qu'elles n'obéissent pas, comme chez lui, à une légalité déjà orientée vers la pré-logification du champ. Comme le rappelle Richir, la réflexion de Husserl sur les synthèses passives a ses sources dans la question des « multiplicités sensibles » de type « allée d'arbre »<sup>532</sup>, à propos desquelles il développe sur les traces de Stumpf le concept de *fusionnement*. L'allée d'arbre est en effet bien appréhendée comme une allée *d'arbres*, comme une multiplicité d'arbres qui ne sont pas chacun identifiés, ni-même visés, mais qui apparaissent bien comme des *arbres*, comme des « apparaissants » d'un même *style*, d'une même structure, même si cette structure ne fait que participer à la structure plus vaste d'un ensemble. Or, déclare Richir, cette forme spécifique d'unité d'ensemble excède le schéma husserlien orienté vers le seul *logos* ; le rapport des arbres l'un à l'autre, et à la structure d'ensemble, alors que ni les uns ni les autres ne sont jamais visés et donnés pour eux-mêmes se laisse bien mieux décrire en terme d'un rythme, d'une concrétion d'ensemble

---

<sup>531</sup> *Méditations Phénoménologiques*, p. 54.

<sup>532</sup> Le passage des *qualias* aux essences proprement dites implique une institution symbolique qui fasse du même coup passer de la facticité – le monde est – à la factualité (le monde est étant). Celles-ci ne relèvent plus vraiment, par conséquent, du phénoménologique, mais déjà du symbolique.

implicant à la fois attitudes et dispositions affectives<sup>533</sup>. L'allée d'arbre est plutôt en effet l'environnement au sein duquel des apparitions s'agencent qu'un état-de-chose au sens que Husserl donne à ce concept dans les *Recherches Logiques*.

« Alors que les synthèses passives de troisième degré concernent la rencontre interfacticielle de factivité à factivité (ou encore de monde à monde, ou plutôt de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde, alors qu'elles supposent une pluralité phénoménologique des mondes, ou plutôt des phénomènes-de-mondes, les synthèses passives de second degré concernent les recouvrements ou empiètements de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde, c'est-à-dire encore ce qui, depuis le lieu ouvert par l'événement ou l'émergence de l'autre, peut lui-même survenir, à l'intérieur du sens de l'événement, comme concrétude de monde, comme relevant d'une *Stimmung* sensible (...)»<sup>534</sup> »

Si les synthèses passives de troisième degré permettent la constitution des mondes et leur transpassibilité mutuelle en agençant leurs éléments de base, les synthèses passives de second degré élaborent les formes – mondes elles-mêmes. En elles se constituent des phénomènes « (...) sur lesquels nous nous entendons tous sans avoir à nous en informer.<sup>535</sup> », c'est-à-dire aussi, les phénomènes sur la base desquels l'expérience peut se partager. En cela, elles sont le « lieu » d'une sorte d'« eidétique transcendantale sans concepts ». Il y a bien en effet une cohésion et une cohésion interne (les fragments du phénomène-de-monde sont relativement individués les uns par rapport aux autres), mais cette individuation est plurivoque (nous ne percevons pas un arbre, mais une série indéfinie d'images et d'impressions non forcément concordantes (les apparitions de l'arbre ne sont identifiées et attribuées à l'arbre comme porteur de toutes leurs variations que par l'effet rétroactif d'une institution symbolique).

Si l'on veut parler le langage de la tradition, disons que les synthèses passives de second degré sont à l'origine des *qualités* (indistinctement, du point de vue phénoménologique, premières et secondes), mais ces qualités ne peuvent être comprises comme qualités qu'en ce qu'elles résonnent en cohésion en un phénomène-de-monde. Ces qualités empruntent leur étoffe aux concrétudes pré-mondaines, mais ces concrétudes ne se

---

<sup>533</sup> Selon nous, le concept de phénomène-de-monde pourrait jouer un rôle dans les tentatives d'explicitations phénoménologiques de ce que révèle l'éthologie du comportement de certains animaux « supérieurs » en raffinant le concept d'*Umwelt* ; cela aussi parce que les termes issus de ces analyses, les concepts de prégnance, de saillances, sont analogiquement les plus efficaces si l'on veut tenter de rendre intuitif ce que Richir entend par phénomène-de-monde.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>535</sup> *Méditations phénoménologiques*, p. 161.

condensent elles-mêmes en qualités qu'à travers des processus de groupement structurés. Cette double origine permet Richir de donner un éclairage intéressant à la question classique des qualités ; les *qualias* synthétisées dans les synthèses passives de deuxième degré sont à la fois appropriées à un monde<sup>536</sup> et en *dissidence* par rapport à lui puisque (d'une façon qui reste à établir) l'agencement des concrétudes qui leur permettent d'apparaître au sein des synthèses passives de troisième degré résonnent encore en elles. Les *qualias*, déjà condensés avant d'être groupés en mondes<sup>537</sup>, conservent dans leur mondanité, des traces de cette sauvagerie originaire.

Ainsi, le phénomène-de-monde<sup>538</sup> qui m'apparaît résiste en partie à mes efforts d'appropriation, est hantée par une frange d'anonymat, de sorte qu'il n'est pas réductible à un rêve cohérent, qu'il est fondamentalement caractérisé par une dimension passive, une profondeur. 1) D'une part les *qualias* me paraissent d'une part venir d'un monde qui est déjà là, m'est extérieur, et se montre comme étant sans moi ; les *qualias* viennent du monde, paraissent loger en lui (de sorte que la question classique, de distinguer ce qui relève de lui et ce qui lui est surajouté dans la relation que j'ai à lui, se pose). 2) D'autre part, les *qualias* sont ce qui me permet de percevoir le monde qui n'est dès lors que ce qui m'apparaît, qui se donne à moi et accède à l'être par moi<sup>539</sup> : ils n'ont l'aspect de qualités que pris au filtre d'une réflexion démantelante et sont à ce niveau caractérisés par leur dimension passive, qui échappe à la transparence de l'activité du sujet<sup>540</sup>.

---

<sup>536</sup> Elles constituent son « empiètement sur lui-même », écrit Richir.

<sup>537</sup> De tous les *qualias* de monde, seuls *certain*s sont reçus dans le monde.

<sup>538</sup> On ne peut chez Richir parler de monde car ce qui m'apparaît n'est pas un monde, mais un entrecroisement de phénomènes-de-mondes, déformés par le réseau des institutions symboliques.

<sup>539</sup> « Si les *qualias*, en effet, sont comme des traces des mondes absents (...), cela signifie que ces traces sont, comme telles, *désaccordées* ou *désancrées* par rapport à ce monde, même pris dans son anonymat phénoménologique, donc y flottent comme des « éléments » de la phénoménalité en lesquels glissent, en absence, comme réminiscences et prémonitions, d'autres mondes jamais vus et jamais visibles ; ils y glissent comme des rythmes ou des éléments de rythmes « évoquant » d'autres accords ou d'autres harmoniques qu'il serait vain de rechercher dans la positivité toute apparente du monde (...) », *Ibid.*, p. 152.

<sup>540</sup> La dualité du versant subjectif et objectif du vécu est dès le départ au cœurcoeur de la pensée husserlienne (une objectivité se donne à moi dans l'apparaître du monde – ce qui m'apparaît outrepassa sa teneur vécue). Mais il faut quitter la « naïveté » husserlienne, ne plus chercher, ni à distinguer *a priori*, au sein du vécu, ce qui relève de moi, et ce qui révèle en lui de l'objectivité, ni à établir une corrélation stricte entre les deux versants. L'important est de découvrir comment la corrélation peut *a posteriori* s'instituer.

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

Pour Richir, les synthèses passives de second degré sont de *deux* sortes. Il distingue celles qui articulent les phénomènes-de-monde *hors langage* et celles qui articulent les phénomènes-de-mondes *de langage*. La définition heideggérienne du monde comme un *système de significativité* n'est en effet pas satisfaisante pour Richir, car la mise en langage présuppose elle-même un agencement qui l'excède, la nourrit, la déborde. Ainsi, le phénomène-de-monde est d'abord rythmique et n'est pas intrinsèquement signifiant. Le phénomène-de-monde de langage n'est de son côté qu'une variété, qu'une complication interne du phénomène-de-monde hors langage. La différence essentielle entre les deux « variétés » de phénomènes-de-mondes est donnée par le mode de rapport à eux-mêmes noué en eux.

1) Les phénomènes-de-monde hors langages sont porteurs d'une simple *réflexivité* ; ils sont en contacts avec eux-mêmes, mais ce contact n'est pas temporalisant (seulement proto-temporalisant, écrit Richir<sup>541</sup>), n'a *aucune mémoire*, ni même aucune prise sur lui-même, il est *inconscient de lui-même comme contact*. Les phénomènes-de-mondes hors langages ne reflètent pas en eux-mêmes la question de ce qu'ils sont (ils sont en quelque sorte anonymes, même si cela n'implique pas qu'ils soient aveugles à eux-mêmes<sup>542</sup>, mais seulement qu'ils soient aveugles à eux-mêmes *comme question*).

2) Les phénomènes-de-mondes de langage sont de leur côté articulés autour d'une véritable ipséité<sup>543</sup>. Ici, par conséquent, l'analyse de Richir décrit un véritable décrochement : nous passons de concrétudes, de différents niveaux certes, à la naissance d'une possibilité de retour sur soi et d'épaississement de ce retour sur soi au sein et sur la base de ces concrétudes. La distinction des phénomènes-de-mondes-hors-langage et de langage entend autrement dit préciser le statut même du sens, et les structures phénoménologiques qu'il faut exhiber lorsqu'on entend envisager un phénomène de sens. Il y a de cette façon, au sein même des phénomènes-de-mondes, un clivage capital, que la

---

<sup>541</sup> Nous verrons en partie 2, chapitre 4 ce que cette distinction implique en terme de structure temporelle.

<sup>542</sup> Les phénomènes-de-mondes hors langages, écrit Richir, relèvent aussi de « la situation ek-statique horizontale du phénomène » (*Ibid.*, p. 154).

<sup>543</sup> Même, comme on l'a déjà noté et comme on le reverra plus loin, d'une double ipséité, ipséité du soi d'une part, ipséité du sens d'autre part. Précisons que cette distinction n'est pas encore introduite par Richir au niveau des textes auxquels nous nous référons ici, et que la thématique du soi n'émerge que tardivement dans l'œuvre richirienne.

phénoménologie ultérieure de Richir développera d'ailleurs bien davantage que celui qui distingue, constructivement, les phénomènes-de-mondes des concrétions de non-mondes qui les soutiennent.

Ainsi, le sens se sait lui-même comme quelque chose qui se cherche. Les phénomènes de langage *ne coïncident jamais avec eux-mêmes, mais se phénoménalisent en visant cette coïncidence*. Les phénomènes-de-mondes hors langage, eux, sont « habités d'un porte-à-faux encore plus fondamental », et sont « (...) indéfiniment ouverts (...) à une ou des hémorragies infinies qui les rend infiniment transpassibles à tout autre phénomène hors-langage, mais aussi, faut-il ajouter, à tout phénomène-de-langage (...).<sup>544</sup> » Il y a dans le phénomène-de-langage, c'est-à-dire le sens, une forme d'enroulement sur soi-même en auto-affection. Le phénomène-de-langage, pour le dire improprement, ne sait pas seulement « qu'il est », il sait aussi « ce qu'il est », même si cette prise sur soi-même ne se maintient que de se poursuivre, qu'elle ne conduit jamais à la possession d'un contenu, mais qu'elle se nourrit de son propre mouvement.

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

Il faut comprendre que phénomènes-de-mondes de et hors langages ne sont pas deux choses distinctes ; les phénomènes de langage naissent pour ainsi dire au creux des phénomènes hors langage (d'une conversion de leur *réflexivité* en *ipséité*, donc d'une complication de leur mode d'auto-contact), et ceux-ci constituent autant une ressource qu'une menace pour eux. Ainsi « (...) la pluralité et la plurivocité originaires des sens (de langage) est comme l'écho transposé de la pluralité et de l'irréflexivité (du point de vue d'un *ipse*) originaires des mondes.<sup>545</sup> » D'un côté, en effet, les phénomènes de langage tendent à se ségréguer des phénomènes hors langages, à se fermer sur eux-mêmes comme s'ils étaient indépendants de ce qui les ressource (de sorte que le sens paraît, en illusion de lui-même, comme une création *ex nihilo* sans assignation ni dehors). De l'autre, la masse des phénomènes hors langage clignote au sein des phénomènes de langage, au sein de leurs blancs, de leurs temps morts.

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 156, ou encore « Il y a déjà, dans les phénomènes de langage, la double réflexivité de l'ipséité du sens et de la phénoménalité sans ipséité, et c'est cette dernière qui menace la première de ce que nous avons nommé une hémorragie du sens », *Ibid.*, p. 161.

Ainsi, le sens en amorce est toujours pluriel<sup>546</sup>. Les phases de sens sont constituées d'une multiplicité d'amorces de sens mutuellement transposables, elles-mêmes relayées par de ce que Richir nomme les signes du sens (au sens non linguistique) constituées au sein des concrétudes arrangées dans les phénomènes-de-mondes hors langages, et qui ne sont elles-mêmes pas autres choses que d'autres amorces de sens avortés<sup>547</sup>. De cette façon, les phases de sens portent elles-mêmes une masse de sens latent qui peuvent aussi s'éveiller, déployer ce sens latent en une phase à part entière. Le sens est *risque* et *surprise* parce qu'il n'est pas autre chose que temporalisations des sens en amorces, qu'il est un « faire sens » et un faire sens à partir de ce qui appelle déjà la question du sens sans se déployer encore en une phase sensée<sup>548</sup>. Le sens se poursuit à travers des lambeaux eux-mêmes porteurs d'autres sens, dans lesquels clignent les prémonitions et réminiscences d'autres sens ; le sens est toujours en quelque sorte hanté par la potentialité d'un autre sens encore absent, qui à la fois l'habite, travaille en lui, peut venir s'y déployer par transpossibilité, mais peut aussi le faire éclater jusqu'à l'*insignifiance*.

Les phénomènes-de-mondes hors langages étant eux-mêmes agencement de lambeaux, eux-mêmes déjà proto-temporalisation, la genèse du sens n'est pas autre chose qu'une forme de lissage, une réinscription au sein d'un processus plus ou moins continu d'un écart plus originel<sup>549</sup>. De la même façon, le sens est toujours aussi non-sens, parce que les signes du sens qui « soutiennent » sa temporalisation sont aussi de pures concrétudes agencées au sein des synthèses passives de troisième degré, qu'elles ont comme on la dit une dimension d'anonymat constitutif. La temporalisation d'une phase de sens a son rythme de tensions et de relâchements, que le sens a ses *blancs*, ce qu'avec Derrida, Nancy

<sup>546</sup> Nous revenons plus en détail sur le passage d'un phénomène d'amorce de sens à celui d'un sens en amorce en partie 3.

<sup>547</sup> « Ce qui constitue le nœud de l'articulation entre les deux versants des synthèses passives de second degré, c'est précisément le fait que les « signes » phénoménologiques comme lambeaux de sens sont aussi, toujours, plus que cela, à savoir amorces de sens avortés, qui n'ont eux-mêmes jamais eu le temps, et ne l'auront probablement jamais, de se déployer en présence, ce qui en fait justement des *Wesen* sauvages de langage, susceptibles, néanmoins, d'être éveillés ou réveillés. (...) C'est bien de la sorte, en effet, que se laissent discerner, derrière ou à revers des arrangements des lambeaux de sens (...), les arrangements des synthèses passives du second degré qui précisément, y résistent, dessinent souterrainement les chemins de ce qu'on a classiquement conçu, jusqu'à Husserl lui-même, comme les « associations » – la « ressemblance » (à distance) et la « contiguïté » ne se faisant pas depuis les « associations » mais *faisant* les « associations » comme les témoins d'une homogénéité phénoménologique plus profonde, celle des *Wesen* sauvages, sur laquelle se découpe, depuis le langage, ce qui paraît s'associer par devers lui (...), *Ibid.*, p. 163.

<sup>548</sup> L'entremêlement des sens aux sens est le versant visible depuis le langage des synthèses passives de second degré.

<sup>549</sup> Cf. pour cela notre § 3.

ou Jocelyn Benoist, nous pouvons appeler ses *prothèses*. Répétons, même si nous avons déjà à plusieurs reprises insisté sur cette question que,

« (...) le sens ne peut être sens d'autre chose que de lui-même – donc sens des phénomènes-de-monde hors langage – que si son écart interne par rapport à lui-même s'articule intrinsèquement à un écart externe, qui fait la multitude complexe de ses références à travers ses « signes » phénoménologiques, et qu'il est depuis toujours impossible de combler, de faire entrer dans la présence.<sup>550</sup> »

Pour résumer : un sens se faisant inclut toujours une multiplicité de différentes amorces de sens, celles-ci renvoyant à différents phénomènes-de-monde ; un monde est un ordre de cohérence, de résonance, de rythmes propres sur lesquels un phénomène de langage peut embrayer ; les concrétudes mêmes dont sont faits les mondes sont articulées par les synthèses passives de troisième degré, qui œuvrent hors mondes, de sorte que ce sont toujours aussi différents mondes qui résonnent au sein des signes du sens.

### § 3. Schématisation et synthèses passives

#### a. Les horizons et les moments temporels

La caractérisation des différents niveaux de synthèses passives permet à Richir de reprendre, de façon féconde, la problématique finkéenne de la temporalisation comme structure de dépré-sentation originaire. Rappelons, avec Alexander Schnell<sup>551</sup> que pour Fink, l'analyse structurelle de la temporalité n'est complète qu'à condition que celle-ci soit ouverte à partir d'une « dépré-sentation ». Celle-ci diffère de la présentification parce qu'elle n'est pas un acte, mais ce qui répond « (...) des horizons qui englobent chaque acte selon l'avant et l'après.<sup>552</sup> » La présentification n'a de sens en effet que si ce qu'elle ramène en présence a d'abord été mis à distance. De la sorte « Ces dépré-sentations sont donc des horizons, et ce n'est que sur la base de ces derniers que peuvent se donner le passé et le futur dans leur détermination (*Bestimmtheit*) relevant d'un contenu.<sup>553</sup> »

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 180. Comme nous le signalions à la fin du premier chapitre, l'extériorité qui nourrit et menace le sens est donc déjà celle d'une concrétude articulée dans des synthèses passives de troisième et de second degré, d'une forme d'« en face » qui n'est pas donnée *sui generis* mais bien, à sa façon, constitué.

<sup>551</sup> « La phénoménologie du temps d'Eugen Fink », *Annales de Phénoménologie* n°7/2008.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 91.

Fink ne donne pas au concept d'horizon le sens, somme toute restreint, que lui donnait Husserl. L'horizon n'est pas seulement, pour lui, une modification interne au rapport intentionnel établi avec un objet ; l'horizontalité au contraire, relève de la « transcendance » heideggerienne comme ce qui ouvre à la fois toute temporalité mondaine et la rencontre de tout étant intra-mondain. De la sorte, le présent lui-même n'est plus l'énigmatique « instant impressionnel », mais il est lui-même ouvert et étendu de sorte que la dépréparation lui appartient en propre.

Décrivons à présent comment les différents niveaux de synthèses passives que dévoile Richir constituent des horizons temporels semblables à ceux qu'entend caractériser Fink, et la façon dont ces horizons configurent différentes formes de temporalisation. Ce phénomène, que Richir caractérise comme réinscription schématique, nous introduit d'emblée dans une des innovations les plus marquantes de la phénoménologie richirienne. Comme nous le verrons en détail plus loin, celle-ci conçoit le temps à partir d'un *écart* originel, formel, qui se transpose en temporalité par concrétion et transposition.

#### *b. L'écart et le problème de la réinscription schématique*

La question de la genèse des phases de sens nous a amené à nous intéresser à ce que Richir appelle la ré-inscription schématique. Par ce terme, Richir désigne la ré-inscription de la structure d'un schématisme dans la structure du schématisme de niveau supérieur. Ce phénomène est essentiellement envisagé par Richir en termes de temporalité. Sans nous avancer trop loin à ce sujet<sup>554</sup>, faisons quelques remarques, car c'est de ce point de vue que l'articulation des différents types de synthèses passives peut être comprise. Il faut d'abord noter que

*« (...) l'entretissage du passé et du futur transcendants dans les Wesen sauvages est bien comme l'écho, tout autant originellement retardé qu'originellement avancé dans la transpassibilité, de l'entretissage schématique lui-même, c'est-à-dire des synthèses passives de troisième degré.<sup>555</sup> »*

La temporalité doit elle-même être envisagée de façon différente selon le registre architectonique auquel se place l'analyse. Au niveau du schématisme en tant que tel, on ne peut encore parler que d'un *écart schématique* auquel on ne peut penser de dimension

---

<sup>554</sup> Cf. pour plus de détail notre Chapitre IV.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 173.



proprement temporelle. La temporalité peut être considérée comme une transposition de cet écart en laquelle celui-ci est amené à se complexifier<sup>556</sup>. La temporalité est ainsi elle-même « feuilletée » et l'analyse doit distinguer le niveau des structures temporelles profondes, c'est-à-dire de l'émergence du passé et du futur comme *horizons temporels*, des structures secondes caractérisant la temporalisation des phases. Le schématisme, en tant qu'il se schématise lui-même, est en effet toujours déjà différencié ; il se phénoménalise comme fluer, comme « passage » et cette différenciation première<sup>557</sup> est ainsi elle aussi phénoménalisée : ce « devenir différent de soi » est la forme transcendantale première de la temporalité<sup>558</sup>. L'écart schématique prend ainsi un caractère temporel au sein des résonances qu'agencent les synthèses passives de troisième degré ; ces *horizons temporels* de futur et de passé, que Richir qualifie de transcendants<sup>559</sup> structurent le champ phénoménologique à la manière de *pôles attracteurs invisibles* ; ce sont en quelques sortes les concrétions premières de l'écart schématique, qui maintiennent l'horizon du temps ouvert.

Ces horizons ne sont pas originellement articulés entre eux : le passé n'est pas immédiatement passé du futur, mais subit néanmoins « l'attraction » de l'horizon futur (et réciproquement). De cette façon, les horizons passés et futurs se clivent en « passé au passé du passé » et « futur au passé du passé » d'une part et « passé au futur du futur » et « futur au futur du futur » d'autre part (ce qui engendre une proto-temporalisation, propre aux phénomènes-de-monde hors langage). Cette complexification de la division primitive correspond à la proto-temporalisation (et à la proto-spatialisation) d'un phénomène-de-monde ; la résonance n'est plus tout-à-fait aveugle, passé et futur ne sont plus seulement

<sup>556</sup> Cf. notre Chapitre IV pour une analyse détaillée. Notons avec Alexander Schnell que Richir s'inscrit par cette conception dans une tradition qui remonte à Fichte, ou d'une autre façon, à Maine de Biran. Ainsi, « Maine de Biran (avec son concept de l'« effort ») et Fichte (dans le « *Streben* » et le « *Sehnen* » à la fin de la *Grundlage* de 1794/95) ont été les premiers à percer dans cette direction-là (voir aussi par exemple la *Wissenschaftslehre nova methodo* où Fichte parle de l'activité intérieure de l'esprit qui n'est pas encore temporelle) », cf. *Le sens se faisant*, p. 103.

<sup>557</sup> Pour user de termes deleuziens, il devient différent de ce qu'il a été, ce qui veut dire aussi qu'il est autre chose que ce qu'il devient, même s'il faut ici comprendre cette double articulation comme pure différenciation sans rien qui ne diffère en elle.

<sup>558</sup> On pourrait qu'on ne pas penser la nécessité de cet écart schématique autrement que temporellement, qu'en quelque sorte l'idée de temps précède la forme temps et qu'en quelque sorte c'est elle qui impose d'introduire la forme schématique. Mais on peut aussi bien répondre que l'idée que l'on peut transcendentale abstraire en deçà de toute forme temporelle n'a en elle-même plus rien d'intrinsèquement temporel, de sorte que Richir fait preuve d'une véritable rigueur phénoménologique en posant la question de l'écart à la racine de celle de la temporalité.

<sup>559</sup> On verra plus loin comment le double écart du schématisme et de l'affectivité articulent le champ phénoménologique selon ses deux horizons.

des *horizons* mais déjà des *dimensions* selon lesquelles se structurent la phénoménalité des phénomènes. Les *Wesen* agencés en mondes ont en quelque sorte un avenir et un passé, même si cet avenir et ce passé demeurent encore fugitifs. Du point de vue de la temporalité, il faut que « passé au futur du futur » et « futur au passé du passé » se recollent pour que ces amorces soient effectivement temporalisées en présence au sein d'un phénomène de langage.

La béance qui traverse et anime phénomènes-de-monde hors langage et de langage n'est qu'un écho déjà transposé, de l'écart originel du schématisme par rapport à lui-même, et celui-ci n'est à son tour compréhensible qu'à partir des synthèses passives de troisième degré qui l'articulent. En ce sens, la « réinscription » schématique n'est rien d'autre que la « *transposition* » des synthèses passives de troisième degré *dans* les synthèses passives de second degré<sup>560</sup>. L'articulation des phénomènes-de-mondes hors et de langage traduit la relation des synthèses passives de troisième degré aux synthèses passives de second degré qui se « basent » sur elles<sup>561</sup>.

À ce niveau se joue également la question de la « survie » du sens puisque la présence « s'efface » sans toutefois s'anéantir, de sorte que quelque chose du sens qui a été temporalisé en présence demeure dans son ensevelissement, et peut, sinon être ranimé comme tel, du moins être « rejoué ». Il en va certes d'une part de l'inscription du sens dans la langue codée de l'institution symbolique, mais tout autant de la possibilité de « redonner vie » à celle-ci et d'y réveiller quelque chose de ce qui s'est prononcé à travers elle, d'accéder, autrement dit, à une certaine a-temporalité, constitutive de la temporalisation du sens. Celle-ci, on le verra plus loin, est liée par Richir à la question de l'affectivité dont il ne traite pas encore dans ses *Méditations Phénoménologiques*.

---

<sup>560</sup> C'est bien par des éléments qui, pris à part, ont du sens, qu'une sorte de halo de sens peut-être forcé au tout de la phrase par une sorte de résonance qui ne vient d'aucun horizon d'intelligibilité constitué, mais d'un « fond » plus archaïque.

<sup>561</sup> Notons encore – même si Richir n'en parle pas dans le texte que nous commentons – que l'affectivité joue elle aussi un rôle dans ce processus. Mais c'est tardivement, et par de tout autres chemins que ceux de Husserl que Richir est amené à proposer une théorie de l'affectivité ; celle-ci est absente de la description qu'il propose des synthèses passives.

## *Synthèse*

La phénoménologie richirienne des synthèses passives apporte trois éléments nouveaux. En premier lieu, elle permet l'élargissement de ce qui était déjà l'élargissement husserlien du concept de logos, en construisant la forme d'une sorte de « logos disloqué » qui sous-tend la constitution du sens. À travers la question des synthèses passives, Richir propose en fin de compte une architectonique cohérente du champ phénoménologique. L'architectonique husserlienne est une architectonique du logos, de l'unité de la raison, même s'il s'agit d'un logos élargi et d'une raison dont l'empire est bien plus étendu que celui de la rationalité classique.

Cette phénoménologie éclaire de la même façon le statut du sens se faisant, son processus, son mode d'inscription dans ce qui l'outrepasse. Elle propose enfin une construction convaincante de la profondeur phénoménologique et de la façon dont elle habite de champ de l'actuellement donné, en permettant de comprendre comment celui-ci est « basé » sur un champ plus vaste qui le dépasse, le moule, le configure.

Il est notable que le schéma global des schématismes de la phénoménalisation décrit par Richir est inchangé depuis la rédaction des Recherches Phénoménologiques au début des années 80. Le passage par les synthèses passives aura permis à Richir d'identifier de nouveaux points de contacts entre la pensée et le champ phénoménologiques, de préciser les lieux problématiques où se joue le sort des analyses qu'il propose, en particulier la relation des structures de la temporalité aux différents registres architectoniques, et du caractère central d'une véritable phénoménologie de la question du temps, même s'il ne la mettra en œuvre que beaucoup plus tard, dans ses Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace.

---

### CHAPITRE 3. IMAGINATION ET *PHANTASIA*

---

« (...) la fiction est la source où s'alimente la connaissance des vérités éternelles (...).<sup>562</sup>»

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

« Car il ne fait pas de doute, d'une autre manière, que la phénoménologie de la *phantasia* – elle-même symptomatiquement absente, ou c'est tout comme, de la pensée heideggérienne –, est susceptible, à tout le moins, d'entrer en résonance avec ce qui, au terme de nos parcours dans la « métaphysique-fiction », s'est finalement présenté, dans l'architecture phénoménologique, comme le registre le plus archaïque ou le plus primitif de la phénoménologie (...). L'ambition de cet ouvrage est donc aussi, nous n'avons pas à le cacher, de trouver, dans la phénoménologie de la *phantasia*, comme l'attestation (*Ausweisung*) phénoménologique, dans notre expérience – et cette attestation fût-elle indirecte –, de ce qui se joue, sans que nous arrivions à le saisir par « intuition », au registre le plus archaïque de la phénoménologie (...).<sup>563</sup>»

De la sorte, les analyses que nous allons évoquer à présent participent d'un *double mouvement*. Il s'agit d'une part de décrire, à un niveau proche des dimensions supérieures de la conscience intentionnelle, un type de phénoménalité qui renvoie à des processus de phénoménalisation aptes à confirmer ses « constructions », mais il s'agit aussi d'y trouver le *chainon manquant* permettant la « remontée » des analyses purement constructives traitant des schématismes et de leurs ingrédients au monde de l'attitude naturelle, peuplé d'objectités qui paraissent stables, identiques à elles-mêmes, et qui relèvent de la phénoménologie descriptive. Le concept de *phantasia* est l'outil par lequel les analyses de Richir sont « phénoménologisées », par lequel la nature des concrétudes formellement déterminées est envisagée. Il ne s'agit plus seulement dès lors de décrire le statut des registres architectoniques de la genèse, mais d'en expliciter les modalités.

---

<sup>562</sup> Husserl, *Idées*, § 70, p. 227.

<sup>563</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 31-32. Cf. aussi, p. 182 : « (...) la *phantasia*, avec ses caractères propres phénoménologiques, est, de notre vie consciente ou subconsciente, la plus proche de ce que nous nommerons la dimension phénoménologique radicale ou « archaïque. »

Avec le thème de la *phantasia*, Richir se place explicitement sous le patronage de Husserl, auquel il ne se borne plus à emprunter des outils, mais dont il reprend dans son détail la *méthodologie*. Contrairement à l'élaboration de la question des synthèses passives, l'étude richirienne de l'imagination et de la *phantasia* s'appuie sur une lecture et une analyse détaillée des textes husserliens, et se double d'un véritable et profond travail d'historien et d'éditeur visant à situer la place et l'importance de cette thématique dans la réflexion du fondateur. C'est à partir de cette lecture même que Richir développe sa propre pensée, aux points précisément où il décèle des apories ou des impensés. La stratégie de Richir est de montrer que la *phantasia* telle que l'introduit Husserl semble impliquer la description d'un régime de temporalisation spécifique, non réductible au flux absolu de la conscience, puis que ce second régime doit en réalité être pensé comme « plus archaïque » de sorte que les apories du premier ne se laissent finalement résoudre qu'en ce qu'il est constitué à partir de lui. La *phantasia* apparaît en quelque sorte comme l'indice d'une autre phénoménologie, que Husserl tente, sinon de refouler, du moins d'intégrer à la sienne, tandis que Richir en fait le point de départ de sa refondation.

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

La pensée strictement husserlienne de l'imagination est par elle-même particulièrement profonde et novatrice, et renouvelle en profondeur la réflexion philosophique consacrée à ces thèmes. L'imagination, qui a été l'un des premiers apports de la phénoménologie concrètement répercuté et commenté en France, a été par la suite laissée pour compte dans les études phénoménologiques et husserliennes. À la suite d'un certain nombre de travaux, cette thématique est redevenue centrale pour la phénoménologie qui y découvre à la fois le chemin d'une alternative originale au massif heideggérien et les voies d'un dialogue possible avec les problématiques de la philosophie analytique ou du pragmatisme. Les développements et complexifications de la thématique de l'imagination transcendante (au-delà et en deçà du seul kantisme), cruciaux au cours de années 70-80, n'ont pas manqué en effet d'influencer la phénoménologie. Un certain

nombre d'études ont été réalisées ces dernières années, auxquelles nous renvoyons pour compléter notre présentation<sup>564</sup>.

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

### *a. L'imagination comme acte intentionnel*

Le caractère *double* de la théorie husserlienne de l'imagination, la synthèse que celle-ci propose entre une vision inspirée de la pensée aristotélicienne et une approche plus platonicienne ayant été l'objet de travaux approfondis ces dernières années, nous nous contenterons de brefs rappels. La réflexion de Husserl tient d'une part de la conception aristotélicienne de l'image comme image interne ou *phantasmata*, pour laquelle l'imagination est d'abord *un acte psychique lequel joue le rôle d'une faculté intermédiaire entre la perception et les idées*<sup>565</sup>. Elle tient de la conception platonicienne de l'image physique comme *eidolon* ou copie, dans la mesure où le produit d'acte d'imagination reste toujours dépendant des perceptions qui y sont imaginées. L'apport théorique principal du Husserl concernant le *fonctionnement* de l'acte d'imagination est cependant la prise en compte de son aspect *intentionnel*. Imaginer, ce n'est pas avoir en tête une image présente qui *renvoie* à quelque chose d'autre ou *représente* quelque chose d'autre ; l'imagination comme la perception donne accès à un objet qui se présente de lui-même « en chair et en os », doté de son sens d'être et d'être tel. L'imagination n'est pas non plus la simple *modification doxique* d'une intentionnalité perceptive et *possède une structure intentionnelle spécifique et des modalités propres qui définissent le champ de rapports possibles dans lesquels elle peut entrer et de position que l'on peut prendre vis-à-vis d'elle*. En d'autres termes l'objet imaginé se présente « comme objet », mais également « comme imaginé », de telle façon que son « être image » fait structurellement partie du rapport intentionnel dans lequel il se donne. L'énigme vient bien de ce qu'il m'apparaît comme si je

---

<sup>564</sup> On se référera ainsi au livre de Samuel Dubosson, *L'imagination légitimée*, ou à la thèse de Délia Popa, *L'imagination et l'origine du sens*, soutenue à l'université de Nice en octobre 2007. Plus en deçà, on peut citer l'ouvrage de M.M. Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, qui propose de son côté une interprétation platonicienne de la théorie husserlienne de l'imagination qui semble fortement démentie par la publication des textes du tome XXIII des *Husserliana*. Le thème a également été traité par Marc Richir lui-même lors de son séminaire de 2006-2007 sur la « *phantasia perceptive* » à Paris XII/Paris VII.

<sup>565</sup> C'est en particulier la question du passage des sensibles propres aux sensibles communs, traitée dans le *Peri Psyché*.

la percevais en chair et en os alors qu'il n'est pas là, et que cette absence est immédiatement inscrite en lui.

Par sa structure spécifique, l'acte d'imagination met en exergue la question du phénomène<sup>566</sup> en offrant à l'analyse un objet dont la donation introduit *une articulation duale au sein de l'apparition*. Ainsi, la phénoménologie de l'imagination joue un rôle clefs dans la constitution des principaux *concepts opératoires* de la phénoménologie d'une part, dans l'élaboration de la théorie de la connaissance que celle-ci soutient d'autre part. Comme le rappelle Delia Popa<sup>567</sup>, on peut ainsi rapprocher la fonction architectonique de l'imagination dans l'édifice husserlien de celle qu'elle occupait déjà dans la théorie de la connaissance d'Aristote. La distinction du *phantasmata*, vécu d'imagination, et de l'*aisthesis*, vécu sensible, qu'on retrouve chez Husserl (et chez Richir) de même que la question de leur proximité troublante sont en effet d'origine aristotélicienne. Aristote propose ainsi de définir l'imagination comme « un mouvement de la sensation en acte<sup>568</sup> » sans lequel la sensation ne pourrait accomplir aucune fonction épistémique. Il précise toutefois qu'on ne peut toutefois assimiler la *phantasia* à la part active de la sensibilité car celle-ci peut également déraciner la sensation de son site et susciter à partir d'elle autre chose.

Est-elle alors un accident de ce mouvement ? Selon Delia Popa, Aristote caractérise la *phantasia* comme un « (...) mouvement qui gagne la sensation en acte pour la détacher de ses objets (...).<sup>569</sup> », mouvement sans lequel la sensibilité resterait aveuglément attachée à ses sensibles propres, mais qui peut aussi y introduire une part de néantité dont on peine à établir la nature et le critère distinctif. Avec les nouveaux outils dont il dispose avec la théorie de l'intentionnalité, Husserl rencontre donc une question ancienne d'autant plus explosive pour sa pensée qu'elle en implique le véritable cœur opératoire.

---

<sup>566</sup> Cf. notre Partie 1, Chap. I, B.

<sup>567</sup> *L'imagination et le problème du sens*.

<sup>568</sup> Aristote, *DA*, III, 3, 428b.

<sup>569</sup> Delia Popa, p. 73. Celle-ci écrit encore « A la ségrégation logiquement nécessaire de l'être et du paraître, la *phantasia* oppose ainsi la possibilité de les embrasser ensemble, au sein d'un même point de vue unitaire ».

### *b. Le croisement des modalités intentionnelles*

Pourquoi Husserl accorde-t-il à l'imagination un tel privilège épistémique dans la méthode phénoménologique ? Répondre à cette question implique de mieux cerner ce qui la lie intrinsèquement à l'essence, en d'autres termes, en quoi les analyses phénoménologiques de l'imagination éclaircissent-elles la question de l'essence et de sa nature. Depuis deux décennies, une nouvelle génération de phénoménologues<sup>570</sup> s'est appliquée à reconstruire dans le détail sa naissance son évolution en le replaçant à la fois dans le contexte des débats de la philosophie autrichienne de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début XX<sup>e</sup> (avec Brentano, Twardowski, mais aussi avec les conceptions kantienne et néo-kantienne), et dans l'horizon problématique propre des analyses husserliennes et leur évolution. Ces travaux ont ainsi contribué à mettre en lumière la façon dont celle-ci participe à la mise en place d'une « théorie générale de l'intentionnalité » et l'inflexion qu'elles ont contribué à introduire dans ce projet. L'imagination a acquis, aux côtés de la perception et de la signification, le statut de modalité « canonique<sup>571</sup> » de l'intentionnalité.

Dans le cadre de la phénoménologie génétique l'imagination joue le rôle de pivot ou de sas de conversion sans lequel aucun passage entre perception et signification ne serait possible, et aucun acte signitif ne pourrait jamais être accompli dans le cours d'une existence attachée sans distance à l'enchaînement aveugle des perceptions des perceptions. De façon kantienne, l'imagination est la faculté qui permet de mettre à distance les données perceptives et d'y introduire une indétermination qui facilite leur « jeu », autrement dit leurs combinaisons et leurs compositions.

Elle est en cela une plasticité ou un pouvoir de plasticité au sein du système des intentionnalités (perceptives entre elles, perceptives et signitives) leur permettant de mieux s'adapter au réel et aux défis qu'il lance, mais également de mieux s'adapter entre elles, en développant des modalisations partielles qui leur permettent de ne pas renoncer à leur

---

<sup>570</sup> Dans le cadre d'une tradition qui remonte à Fink. Selon ce dernier, « Husserl confond encore, quoique non grossièrement, l'imagination avec la conscience d'image <Abbildbewusstsein>. La distinction entre l'activité neutralisée (activité de jeu <Spieltätigkeit>) et le contenu neutralisé est cruciale pour l'étude de la neutralité », Cairns, *Conversation avec Husserl et Fink*, « 24/11/31 », p. 48-49 (trad. 137). Selon Fink (et cette remarque mérite d'être notée), plusieurs exemples incitent à distinguer bien plus nettement que ne le fait Husserl imagination et neutralisation. *Dans le cas du rêve, explique-t-il, l'imagination possède une modalité doxique ; en d'autres termes c'est bien d'abord l'opposition de monde, voire, de mode de mondanisation, qu'il s'agit de penser.*

<sup>571</sup> Selon la formule de Jacques English.



contenu sans pour autant se contredire. Comme l'explique Jacques English<sup>572</sup>, l'imagination permet dans la systématique intentionnelle d'introduire un « écart » au sein des vécus d'abord « écrasés » sur des données perceptives et incapables d'en saisir (donc d'en constituer) la transcendance. C'est son pouvoir de variation, de plastification du donné, qui extrait des invariants à partir des proto-perceptions que l'intentionnalité constitue spontanément<sup>573</sup>. C'est l'intentionnalité imaginative qui permet le passage des proto-objets perceptifs et de leurs proto-horizons aux objets différenciés, eidétiquement structurés, d'organisation interne riche, du monde humain tel que nous le connaissons. S'il est excessif (et sans doute faux) d'affirmer qu'il n'y a, pour Husserl, de perception vierge d'imagination, on peut dire sans trop de risque qu'il n'y a pas de perception supérieure sans que des horizons imaginaires (et même d'ailleurs signifiants) y travaillent.

L'imagination met enfin l'accent sur la phénoménalité, ouvrant ainsi le champ d'un domaine en quelque sorte affranchi, ou sinon allégé, du poids de l'ontologie. Comme le note Husserl, la phénoménologie de l'imagination introduit au domaine *esthétique*, lequel se caractérise par une modification de l'*intérêt* qui ne porte plus seulement sur l'objet, mais sur sa phénoménalisation, c'est-à-dire sur l'apparaître comme tel en sa vie, son mouvement.

Là encore, la phénoménologie est en quelque sorte *préparée par l'activité artistique* dont le terrain est précisément l'ambiguïté originaire de l'apparaître à-même l'apparaissant. Cette dimension de « libre jeu<sup>574</sup> » peut ainsi irriguer une phénoménologie renouvelée de la perception, habitée et travaillée par les « mouvements » de l'imagination, en tant qu'elle est aussi ce champ délivré de la tension vers l'objectivation, qu'elle n'est pas nécessairement d'abord identification et typification, mais jeu d'enracinements, d'inscriptions, d'empreintes et d'échos.

---

<sup>572</sup> *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « Protée et les deux centaures ».

<sup>573</sup> Cf. aussi notre première partie.

<sup>574</sup> Husserl revendique une proximité avec la doctrine kantienne et décrit l'attitude esthétique comme « intérêt à l'apparition » (p. 145, trad. p. 168), motivé par le mode d'apparition de l'objet plus que par son contenu objectif.

Pour certains interprètes de Husserl<sup>575</sup>, l'imagination et la perception s'entrecroisent même originairement ; la perception est toujours donnée dans une sorte d'écart (l'écart originel de la temporalisation) qui implique immédiatement sa modification possible en imagination, laquelle n'a plus qu'à « réaliser » cette latence. L'imagination serait alors constitutive de la phénoménalisation elle-même.

### *c. Imagination et phantasia : deux modèles ontologiques*

Husserl distingue on le sait deux modalités de l'intentionnalité imaginative<sup>576</sup>. 1) la conscience d'image proprement dite (un objet représenté à travers un autre objet, une image interne ou externe), et 2) la *phantasia*, la visée pure et simple d'un contenu imaginaire sans objet pour le représenter (je me représente un centaure). Le sens de cette distinction est d'abord *ontologique*. L'imagination est l'acte de représenter un objet existant absent ou au moins un objet potentiellement existant. La *phantasia* vise de son côté un objet purement fictif dont elle force en quelque sorte l'existence dans un monde lui-même purement fictif. Ainsi, c'est le type d'existence de l'objet visé qui permet de caractériser le mode intentionnel selon lequel il est donné. L'objet représenté en imagination appartient au monde réel et y possède une identité bien déterminée : son sens objectif n'est pas suscité *ex nihilo* mais représenté par la médiation d'autre chose qui y donne accès. A l'inverse, l'objet phantasmé est une *pure création* de la conscience intentionnelle ; s'il peut emprunter sa forme à des éléments du monde réel (comme le centaure), il y est sans existence propre.

La distinction *phénoménologique* de l'imagination et de la *phantasia* n'empêche cependant pas l'entremêlement *de fait* des deux types de visées. L'objet créé par la *phantasia* peut s'instituer à travers une tradition, une histoire, etc., acquérir par là une forme d'existence intersubjective. Réciproquement, si j'imagine Nessus, mon imagination ne se contentera certes pas de se le représenter en train de violenter Déjanire, mais très vite elle le mettra en mouvement, l'enrichira par une accréation d'autres détails, et finalement fera « vivre » la scène qui basculera, de fait, dans la *phantasia*. Il y a ainsi une gradation

---

<sup>575</sup> Cf. Rudolf Bernet, *Conscience et existence*, p. 110 : « Il faut donc dire que la *phantasia* pure est une conscience reproductive neutralisée qui présente intuitivement un objet dont l'irréalité a la forme d'une existence fictive. ».

<sup>576</sup> Husserl, *Hua XXIII, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Hrs. Eduard Marbach, 1980, tr. fr. par R. Kassis et J.-F. Pestureau revue par J.-F. Pestureau et M. Richir, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002 (abrégé *PCS*).

entre les deux modalités : la représentation de *phantasia* d'un phantasme connu (comme le centaure ou la sirène) aura tendance à fonctionner comme un acte d'imagination, tandis que l'imagination d'un objet réel, mais particulièrement mal connu mobilisera une forte composante phantasmatique.

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

Nous nous inspirerons dans les lignes suivantes de la présentation proposée par Marc Richir dans la première section de son ouvrage *Phénoménologie en Esquisses*. Notre objectif est moins le compte rendu strict de la pensée de Husserl que la description des outils qu'elle propose et l'interprétation qu'en fait Richir dans la perspective de sa propre pensée. En analysant les structures de phénoménalisation de l'imagination et de la *phantasia*, Richir montre que cette dernière introduit une véritable altérité au sein de la systématique intentionnelle husserlienne. Elle y esquisse en effet une forme de temporalité étrangère à celle décrite par Husserl dans ses Leçons, indériverable à partir d'elle, et que Richir rapproche de sa propre idée d'une temporalisation en présence sans présent dont nous avons déjà fait état plus haut.

### *a. La visée imaginative et son extériorité par rapport au monde*

Husserl distingue trois dimensions au sein de la conscience d'image : 1) la chose physique à partir de laquelle s'élabore la conscience d'image (la toile peinte et les couleurs, la photographie, etc.), 2) L'image comme objet-image, le *Bildobjekt*, en d'autres termes la chose physique intentionnellement modifiée et saisie comme l'image d'autre chose, 3) le sujet-image, le *Bildsujet*, autrement dit la chose représentée elle-même à travers la chose physique<sup>577</sup>. Cette analyse casse ainsi le préjugé traditionnel qui distingue seulement la chose physique et la chose représentée par elle. La décomposition phénoménologique de l'acte imaginatif met à mal l'idée de « contiguïté » du représentant au représenté : elle entend rendre compte du fonctionnement effectif d'un tel acte en distinguant les « moments » liés dans le *tout* qu'il forme et en les décrivant chacun selon leur rôle.

---

<sup>577</sup> Husserl prend le cas de l'image externe pour fil conducteur de ses analyses car celui-ci permet de distinguer clairement les modalités constitutives de la conscience d'image.

La difficulté principale de cette décomposition vient du statut de ce que Husserl appelle le *Bildobjekt*. Celui-ci n'est pas autre chose que la chose physique prise comme image du *Bildsujet*, que la chose physique en tant qu'elle est appréhendée comme l'image du *Bildsujet* visé en elle. Il ne peut, de ce fait, être fixé mais n'est pas non plus l'image de la chose représentée. De cette façon, souligne Richir, il n'est rien d'autre que de disparaître dans le *Bildsujet* auquel il donne accès. Ainsi, écrit Husserl « (...) véritablement, le *Bildobjekt* n'existe pas, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas d'existence en dehors de ma conscience, mais aussi qu'il n'a pas d'existence à l'intérieur de ma conscience, qu'il n'a tout simplement pas d'existence.<sup>578</sup>»

La conscience d'image s'articule ainsi en deux appréhensions (*Auffassungen*) édifiées l'une sur l'autre, la première constituant l'image comme *Bildobjekt*, la seconde visant le *Bildsujet* à travers le *Bildobjekt*, ces deux moments étant enchevêtrés et constituant un « tout concret »<sup>579</sup>. La modalité même de la visée d'image implique par ailleurs que les deux intentionnalités *demeurent séparées*, sous peine de tomber dans l'illusion (prendre quelque chose pour quelque chose d'autre), ou de revenir au cas de la perception simple. Il y a ainsi dans la fonction représentative des traits qui *contrecarrent* la mise en image<sup>580</sup>. Ceux-ci distinguent le *Bildobjekt* du *Bildsujet* et empêchent le court-circuit du premier dans le deuxième, la dissolution de la fonction imaginante dans une perception fautive<sup>581</sup>. Il y a de cette façon *clignotement* de l'image physique au *Bildobjekt*<sup>582</sup>, c'est-à-dire 1) d'une part saisie partielle de la chose elle-même, mais en une perception non complète, non

<sup>578</sup> *Hua XXIII*, 22, traduit par Richir, *PE*, p. 63.

<sup>579</sup> Cet ordre descriptif très structurel ne prétend en aucune manière rendre compte des motivations de la visée et des modalités réelles selon lesquelles s'effectue un acte précis : il n'est pas question d'affirmer que la conscience de la chose précède dans les faits celle du *Bildsujet*, ou qu'à l'inverse l'anticipation de celui-ci va conduire à la modification de celle-ci.

<sup>580</sup> « (...) quelque chose qui empêche l'apparition (ici, le *Bildobjekt*) d'être apparition-de-soi (*Selbsterscheinung*), et qui, dédoublant l'intentionnalité induit un dédoublement (*Zwiespältigkeit*) de la conscience (cf. *Hua XXIII*, 33) : mais ce dédoublement n'est pas absolu puisqu'il implique un recouvrement (*Deckung*) par similitude des moments de l'apparition qui, apparaissant à même le *Bildobjekt*, paraissent du même coup comme moment caractéristiques du *Bildsujet*, et donc comme moments de sa *Darstellung* intuitive. » *Ibid.*, 65-66.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 64. « (...) dans le cas où il y a chose image, il y a quand-même perception de l'image sur la base, par *Fundierung*, de sensations qui nous sont *données*, encore que, et Husserl y reviendra, ces sensations n'y soient pas prises comme sensations d'une chose (*Ding*) perceptive, mais déjà comme soumises à la « modification » (de neutralité) de ce qui, dans ce cas, est déjà imagination (*Imagination*) ».

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 69. « (...) l'image comme phénomène se phénoménalise dans le clignotement entre la chose en plâtre qui tend à l'abolir dans la choséité et la figure humaine blanche qui tend à l'effacer dans l'intentionnalité qui vise le *Bildsujet*. (...) ».

thétique, qui ne s'insère pas dans le cours continu de l'horizon perceptif, et 2) d'autre part constitution du *Bildobjekt* et, à travers lui, du *Bildsujet*.

Le tableau est *d'abord* saisi comme objet du monde auquel il est soustrait. Le *Bildobjekt* se constitue alors comme un *rien* au sein du monde perçu, comme une sorte de trou à travers lequel quelque chose qui n'appartient plus au monde peut apparaître. De la sorte, écrit finalement Richir, un non-présent (*le Bildsujet*) est exposé par un non-présent (*le Bildobjekt*)<sup>583</sup>. L'image reste isolée sur le fond d'un monde qu'elle « troue » ; elle se phénoménalise en se ségrégant de lui, en s'en échappant, dans sa différence avec lui.

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

La *phantasia* semble pouvoir créer des formes bien plus inhabituelles que des centaures et aller jusqu'à contrevenir aux lois essentielles de ce monde. La chose de *phantasia* apparaît « (...) dans un tout autre monde, tout à fait séparé du monde du présent actuel (...).<sup>584</sup> », et relève de ce que Husserl appellera « *Phantasiewelt* », d'une dimension qui ne s'oppose pas seulement localement à la cohésion du cours continu de la perception, mais s'en distingue globalement<sup>585</sup>. Les apparitions de *phantasia* sont « (...) directement, *apparition d'un non-présent* et non apparitions en image (*Bildobjekt*) qui « représente » un non-présent.<sup>586</sup> » Elles ne font pas seulement apparaître un non-présent par la modification d'un « présent », mais semblent bien faire apparaître un ou des objets qui s'affranchissent complètement du présent : « (...) de la manière dont elles se tiennent là, elles ont pour nous la valeur de *ce qui n'est pas (nichtseiend)*.<sup>587</sup> » La question est alors de *savoir si la non-*

---

<sup>583</sup> PE, p. 71.

<sup>584</sup> Hua XXIII, p. 57-58, souligné par Richir.

<sup>585</sup> Hua XXIII, p. 67, « (...) c'est tout le champ de la *phantasia* qui est en conflit avec tout le champ de la perception, et cela sans pénétration. » Reste à savoir, bien sûr, jusqu'à quel point va la liberté au sein de la *phantasia*, si celle-ci reste assujettie à une contrainte de cohésion donnée (à défaut de pouvoir s'insérer dans ce monde, tel qu'il est défini non seulement par des structures eidétiques, mais par des critères factuels de concordance d'expérience, doit-il au moins obéir aux contraintes qui régissent la forme monde en général) ou si elle est totalement libre de toute contrainte définie *a priori*.

<sup>586</sup> PE, p. 74.

<sup>587</sup> Hua XXIII, p. 66, cité par Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 76. Selon Husserl, cette non-présence se traduit essentiellement 1) par l'aspect protéiforme des apparitions de *phantasia* (celles-ci ne forment pas un enchaînement cohérent), 2) par la discontinuité de leur surgissement (elles jaillissent d'un coup sans que rien ne les anticipe), et enfin 3) par leur intermittence (elles apparaissent et disparaissent, et ne se stabilisent pas dans une présence continue). Pour plus de précisions, Husserl distingue encore 1) la *phantasia* claire, dans laquelle un objet déterminé apparaît malgré tout, et 2) la *phantasia* vague, qui ne laisse apparaître qu'une sorte de magma éclaté de formes à peine définies aux contours changeants et fugaces.

*présence est un caractère originaire des apparitions de phantasia*, dotée dès lors d'un mode de temporalisation spécifique ou si cette non-présence est « un caractère dérivé ». Cette temporalité se distingue en effet de la temporalité canonique décrite dans les *Leçons*<sup>588</sup>.

La question est compliquée par la similitude structurelle de la *phantasia* et de la perception. Dans le cas de la *phantasia*, la visée d'image s'édifie sans médiation, même si – ce sera toute la difficulté – la *phantasia* n'est pas création *ex nihilo*. L'image de *phantasia* possède une forme spécifique de « matière », un *phantasmata*, mais celui-ci n'est pas fourni par un objet physique et ne se laisse pas décomposer de l'intérieur comme si un « représentant » sensible y renvoyait à un objet identifié par ailleurs. « (...) l'apparition de *phantasia* n'est pas aussitôt, immédiatement ou *ipso facto*, apparition de *Bildobjekt* renvoyant à un *Bildsujet* – même si nous le verrons, elle peut l'être, mais précisément de manière médiate.<sup>589</sup> » En toute rigueur, l'objet phantasmé ne reçoit son existence qu'au sein de l'acte qui le vise. La structure de l'acte de *phantasia* se rapproche ainsi de celle de la perception dont il s'agit de la distinguer<sup>590</sup>. Pour Husserl, c'est la plus faible stabilité, la plus grande volatilité du *phantasmata* sur la base duquel s'érige la *phantasia* qui le distingue résolument de l'*Empfindung* perceptive. Mais, comme nous allons le voir, cette caractérisation négative demeure insuffisante.

## **B. *Phantasia*, sensibilité, temporalité**

On va le voir, toute la difficulté est pour Husserl, de tenter de fonder la temporalité des apparitions de *phantasia* sur la temporalité canonique des perceptions, et de distinguer, de façon claire, les *Empfindungen* perceptives des *phantasmata*. Pour Richir, il faut

---

<sup>588</sup> Selon Husserl, ce n'est pas la perception qui a en elle-même le caractère du présent. La perception n'est pas directement position de présent *mais elle l'est en ce que l'acte perceptif est lui-même visé et constitué comme présent au sein du flux absolu.*

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>590</sup> Husserl semble penser que l'apparition de *phantasia* procède, comme la saisie perceptive, d'une donation « en esquisses », que ce qui apparaît n'est pas le « tout » de l'objet visé mais en propose différentes facettes, même si les esquisses ne s'enchaînent pas selon un ordre de dévoilement progressif, mais l'ordre de cette progression ne peut en aucune façon être donné par une règle *a priori*.

constater au contraire que « (...) l'un ne peut pas se dériver de l'autre (...)»<sup>591</sup>, « (...) au moins dans le cas de la *phantasia*»<sup>592</sup>»

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

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

Richir porte d'abord son attention sur les efforts de Husserl pour rapprocher structurellement les deux modalités distinguées en tirant la *phantasia* vers la conscience d'image. Si la *phantasia* laisse apparaître un (ou des) objets dont le propre est d'être non-présents, d'être délivrés du présent, elle n'en reste pas moins pour Husserl un *vécu*<sup>593</sup> *présent* : je peux savoir que je « fantasme », je ne suis pas dans un délire absolu. Husserl cherche à penser l'apparition de *phantasia* comme une conscience d'image traditionnelle dans laquelle le présent serait « court-circuité » ; ce vécu enjambé apparaîtrait de la sorte après coup, dans une forme de ressouvenir, et je pourrais reconstituer la totalité de l'acte dont l'apparition de *phantasia* n'aura été qu'un moment. L'appartenance de cette apparition à la temporalité classique s'attesterait par la forme de sa reproduction : pour Husserl, je me souviens d'avoir été « en train de phantasmer » et pas seulement « de ce que j'ai phantasmé ». Le phantasme lui-même ne serait pas vécu en propre, mais « à l'aveugle » dans la « *Selbstvergessenheit* » ; il serait « englué » dans l'objet phantasmé et indistinguable du *phantasma* par lequel on le viserait. *L'ectoplasme à corps de cheval qui m'apparaît dans mon phantasme est le centaure lui-même, ou du moins le centaure tel qu'il y apparaît. Je le vois « comme » le centaure que je phantasme, et c'est seulement dans l'après-coup, une fois sorti du phantasme (une fois celui-ci « neutralisé ») que je peux défaire cette intrication et ressaisir le phantasma (l'ectoplasme) comme l'image qui m'est apparue d'un centaure.*

De cette façon, c'est par la médiation de l'imagination que la *phantasia* s'assimile à l'image et s'affirme pour un temps « contre le champ perceptif ».

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>593</sup> Le terme est de Husserl mais Richir serait méfiant. Il n'y a pas à ce niveau quelque chose de directement identifiable et assignable, mais un complexe d'apparitions vagues et flottantes qu'on ne peut, à proprement parler, considéré comme vécu, parce qu'on ne peut pas dire *ce qui*, précisément, y serait vécu.

« (...) l'objet, détaché de son apparition en *phantasia* par la médiation de la fixation en image, est « pourvu d'une fonction imaginative », en laquelle l'imagination complète en quelque sorte le caractère éclaté, vague, obscur, fragmentaire de l'apparition pour constituer l'image plus claire comme *Bildobjekt* lui-même encore fuyant et fictif d'un *Bildsujet*.<sup>594</sup> »

L'imagination complète l'apparition de *phantasia* et « fixe un tout » à partir de ses fragments plus ou moins disparates<sup>595</sup>.

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

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

« (...) quant au contenu, mais pas quant à la structure, il y a quasi-identité de la conscience d'image et de la conscience de *phantasia* : l'objet aperçu dans la *phantasia* est quasi-identique au *Bildsujet*, et les *phantasmata* sont quasi-identiques aux *aisthémata*, aux *Empfindungen* elles-mêmes modifiées.<sup>596</sup> »

---

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>595</sup> Richir assimile l'activité de l'imagination au phénomène de « transposition architectonique » qu'il décrit par ailleurs et considère la fixation de l'image sur la base de l'apparition de *phantasia* comme une « déformation cohérente » qui « ajoute » à celle-ci des éléments qui ne lui appartiennent pas à l'origine.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 87.



L'objet physique ne peut lui-même être constitué comme *Bildobjekt* qu'en étant prélevé du cours perceptif et mis en conflit avec lui. S'il y a modification, c'est que la *phantasia* est déjà entrée en jeu pour ouvrir un autre rapport à cet objet, ou plus exactement pour introduire dans ce rapport l'indétermination d'un « tremblement » ou d'un « bougé ». En ce sens, celui-ci (ou plus exactement les contenus qui l'appresentent) jouent le rôle de *phantasmata* pour la visée de *phantasia*. On peut aller jusqu'à dire que l'objet n'est qu'une occasion, une matière parmi d'autre, un support qui permet à l'apparition de *phantasia* de se stabiliser. L'objet physique retient la *phantasia*, l'encadre au sein d'horizons et d'*habitus* déjà sédimentés, lui assure par ailleurs la base de formes plus ou moins stables et fixes<sup>597</sup>.

Il y a donc ici réversibilité entre la conscience d'image et la l'apparition de *phantasia*<sup>598</sup>. Dans la transposition de l'apparition de *phantasia* en image, la *phantasia* joue le même rôle que la perception modifiée en *Bildobjekt* dans la visée d'image ordinaire. Elle est elle-même constituée comme le *Bildobjekt* d'un *Bildsujet* qui en est dégagé, et la matière du *phantasmata* apparaît, en déformation, comme l'équivalent de la matière sensible. Loin de se laisser dériver de l'imagination, la *phantasia* semble être nécessaire pour sa constitution. L'image semble être un mode appauvri (réduit) de la *phantasia* dont elle fixe l'indétermination constitutive en la faisant clignoter entre les deux pôles de l'objet physique et du *Bildsujet*. La tentative husserlienne de dériver la *phantasia* de la conscience d'image échoue.

---

<sup>597</sup> Le cas des « *phantasia* non claires », qui se laissent mal comparer aux images, est autre encore puisque celles-ci sont le plus souvent trop vagues pour se transposer en images de sorte qu'« (...) il n'y a pas, en elles, d'intuition véritable d'objet, et ce, en vertu de ces mêmes caractères des apparitions. (...) l'intuition de l'objet (...) y est plutôt en amorce (...) dans une ombre d'intuition. » *Ibid.*, p. 90. Ou encore, p. 92 : « Mais, si nous nous rapportons à ce qu'a dit Husserl du « renforcement », par éclats dispersés, de l'aperception de conscience qui consiste à *faire* de la présence, à *se temporaliser en présence sans présent assignable*. S'il y a acte, il est, à ce niveau, *originellement dispersé*, c'est-à-dire paraît, au pluriel originaire, pour la réflexion phénoménologique, comme autant de « moments » abstraits d'un « agir » ou d'un « faire » plus global, qui est celui de la temporalisation en présence, où jamais la conscience ne coïncide avec elle-même dans le *Jetzt*, le maintenant temporel de l'acte. »

<sup>598</sup> « (...) je puis, sans m'en rendre compte, transmuier (encore une fois, il s'agit d'une transposition architectonique) l'apparition de *phantasia* en apparition propre à un *Bildobjekt* imaginaire (...) tout comme à l'inverse, mais cette fois de façon consciente (...), le *Bildobjekt* imaginaire, par le conflit qui surgit de son fait avec l'environnement perceptif, peut quitter le présent de la représentation, et se transmuier en apparition non-présente de *phantasia*. », *Phénoménologie en esquisses*, p. 87.

## § 2. *Sensibilité et phantasmata*

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

### a. *La matière du phantasmata*

Notons tout d'abord que Husserl s'interdit<sup>599</sup> de considérer la différence de contenu appréhendé comme expliquant la différence de structure des actes. On ne peut pas, au risque de contrevenir aux principes de l'analytique intentionnelle, supposer une différence essentielle au niveau des contenus appréhendés. C'est au niveau de la façon dont ceux-ci sont appréhendés, de la façon dont ils sont inscrits dans le tout de l'acte, que l'analyse phénoménologique doit pouvoir les distinguer.

Husserl s'interdit tout autant de considérer comme un contenu « hylétique » ordinaire qui *représenterait* dans la conscience l'effet sensible qu'aurait le phantasme s'il était réel. Comme le note Richir, une telle forme de fusion extérieure entre *phantasmata* et acte de *phantasia* ne rend pas compte de la phénoménalité spécifique d'un acte de *phantasia*. Le contenu d'un tel acte peut aussi, en effet, être appréhendé comme une image. Je dois pouvoir décomposer le « tout » de l'acte<sup>600</sup> et me tourner, par réflexivité interne, vers les éléments directement qualitatifs de ce que je phantasme. Si je me projette un Centaure, je dois pouvoir aussi considérer la couleur de sa barbe. En d'autres termes, le Centaure que je me projette en *phantasia* doit déjà être d'une certaine façon incarné. Je n'ai pas besoin de chercher ailleurs une matière pour remplir la visée de couleur interne à

---

<sup>599</sup> Dans le cours de 1904/1905, Husserl examine deux possibilités : 1) au § 51, il suggère que la distinction soit fondée dans une « caractérisation de la conscience » qui confère à cette conscience le caractère « présent » ou « présentifié », et 2) au § 52, se demande si la distinction vient d'une différence qualitative de ce qui est perçu. En d'autres termes, les sensations et les *phantasias* sont-ils, quant à leur matière, des contenus sensibles identiques qui subissent des appréhensions différentes ou bien des contenus qualitativement distincts ?

<sup>600</sup> Ainsi, l'imagination d'un objet coloré ne met pas directement en jeu une représentation de couleur, celle-ci ne pouvant au contraire être visée que dans l'après coup à partir d'une réflexion interne à l'imagination. L'objet imaginé l'est d'emblée en une certaine complexion qui implique également des données sensibles, qui ne sont donc pas d'abord des sensibles imaginés, mais des « simili-sensibles » opérant au sein d'un acte global.

mon phantasme. L'acte de quasi-imagination, par lequel je procède à des visées internes à mon phantasme, ne va pas chercher sa matière ailleurs que l'acte de *phantasia* dont il procède ; il le transpose *tout d'un coup*.

L'aporie vient finalement, écrit Richir, de ce qu'on essaie de comprendre la transposition du *seul phantasma* en matière pour une visée imaginative, alors que *cette matière est en vérité introuvable*, indiscernable de l'acte de *phantasia* tout entier. « (...) ce n'est pas le *phantasma* qui est perçu, mais (...) c'est l'acte tout entier (avec « son contenu » et son sens) d'imagination qui est quasi-perçu (...).<sup>601</sup> » C'est le type de tout que forme l'acte de *phantasia*, la façon dont ce qu'on appelle le *phantasma* y participe, qu'il s'agit alors d'analyser. La décomposition husserlienne noèse/noème/hylé correspond à la structure d'une visée perceptive dont l'essence est précisément de permettre que ces différents éléments soient distingués. Pour comprendre le statut de la matière d'un acte de *phantasia*, il s'agira de mettre en place un autre schéma, donc, d'envisager une refonte de l'ensemble de l'édifice husserlien.

#### *b. Les deux spécificités du phantasma*

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

1) Dans la *phantasia*, l'acte n'est pas décomposable comme un tout noématique. Le *phantasma* n'est pas, comme l'*Empfindung*, le correspondant d'une visée noématique, de sorte qu'il correspondrait strictement à cette visée et qu'il serait en quelque sorte « ce que cette visée vise ». Comme on ne peut pas identifier un apparaissant objectif au sein de la *phantasia*, on ne peut plus non plus procéder à une décomposition analytique pour en abstraire un élément matériel correspondant. La matière et la visée sont ici indécomposables ; l'acte est à lui-même sa propre matière, est tout à la fois formation et matière de cette formation. Au niveau de la *phantasia*, on ne peut pas identifier de contenu vécu au présent qui soit le corrélat d'un acte. On ne peut même plus parler d'acte tant la structure d'acte que décrit Husserl s'avère « statique » (un ceci est perçu) et tributaire d'une temporalité basée sur le présent seul.

---

<sup>601</sup> PE., p. 107.

2) Comme l'affirme Husserl lui-même, l'acte de *phantasia* et l'acte d'imagination ne sont pas donnés de la même façon qu'un acte perceptif à la conscience. Alors que l'acte perceptif est « perception du contenu qu'il perçoit », *l'acte imaginatif et l'acte de phantasia sont eux-mêmes « perçus » en tant qu'actes*<sup>602</sup>. Mais, ajoute Richir, contrairement à l'acte imaginatif simple, l'acte de *phantasia* n'est pas saisi par un acte de perception interne, n'est pas auto-donné dans le flux de la conscience absolue, mais est perçu *horizontalement*. Ce n'est plus le présent se visant lui-même à l'infini à travers le cortège de ses rétentions qui redouble l'être-perçu de l'acte. Celui-ci est bel et bien constitué en son appartenance au flux, mais, on le verra plus loin, *par d'autres phantasiai qui se visent et se perçoivent ainsi mutuellement*<sup>603</sup>. Le flux des *phantasiai* « se vise lui-même » en écart. Il faut penser la *phantasia* comme une multiplicité de surgissements s'entrelaçant et s'enchevêtrant, en laquelle l'individuation n'est pas la norme mais l'exception.

Comme on le voit, la structure de cette auto-perception du flux des *phantasiai* est totalement distincte de l'auto-donation des actes au sein du flux absolu. Pour Richir, elle est non seulement irréductible à la temporalité classique, mais *plus originaire qu'elle*.

---

<sup>602</sup> D'une certaine façon, selon Richir, chez Husserl également, c'est la perception de l'acte dans sa totalité qui atteste l'être-image de ce qui est visé, parce que l'acte d'imagination est perçu dans son ensemble comme l'acte de se représenter, de s'imaginer un contenu, et non comme la simple perception de ce contenu. Chez Husserl en effet, je « présentifie » un acte d'imagination. Dans l'imagination, l'acte est lui-même perçu. Il ne se projette pas vers le dehors pour percevoir quelque chose. Imaginer quelque chose n'a pas la même structure que le percevoir ; dans l'imagination, l'acte d'imaginer est lui-même perçu. Le « *phantasma* » ne se donne pas comme séparable de l'acte. Je perçois mon voisin par les apparitions que j'ai de lui, par contre le centaure ne m'apparaît pas grâce à elles, mais au contraire comme inclu dans l'acte de me le représenter. Les apparitions sont partie-prenantes de l'image du centaure et non ce par quoi j'ai cette expérience. Dans un cas, je vais à l'expérience par ces *Empfindungen*, dans l'autre, elles font partie de l'expérience que je me donne. Je me donne ainsi l'expérience telle qu'elle serait si je la vivais, je me donne l'image de l'expérience, ou encore, l'expérience comme image. Ces distinctions sont par ailleurs capitales pour la conception des actes imaginatifs, perceptifs, etc., que Richir développera dans ses *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. En effet, il faudra voir alors que la *phantasia* sera, par transposition, partagée en imagination et affect, lesquels, selon les formes de leur ajustement ultérieurs, formeront un acte d'imagination « normal », délirant, voire un acte perceptif. Nous redirons un mot de cette question lors de notre parcours des analyses richiriennes portant sur la temporalité.

<sup>603</sup> Ce que Richir éclaircira en développant le concept husserlien de « *phantasia perceptive* ».

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

Nous avons montré par quelles voies passait Marc Richir pour « transposer » les analyses de Husserl en partant d'un commentaire interne et rigoureux sur le concept de *phantasia*. Richir entame sur cette base une refondation phénoménologique poussée et complexe. Plusieurs points essentiels de cette refondation seront repris plus loin<sup>604</sup>.

Dans les paragraphes qui suivent, nous développons quelques questions essentielles liées à la problématique, désormais centrale, de la *phantasia*. Nous évoquons d'abord le rapport de la *phantasia* à la question de l'incarnation, puis, à travers le concept de «*phantasia perceptive*», décrivons la façon dont elle intervient dans la genèse du sens, avant de nous intéresser à son rôle pour l'institution de l'idéalité.

### § 1. Quelques concepts clefs

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

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

La distinction entre la *phantasia* pure et la *phantasia* perceptive (sur laquelle nous revenons plus loin) permet de préciser de telles nuances. Il ne faut plus, dès lors, parler de concrétudes, ni même de *Wesen* sauvages, mais d'actes de *phantasiai*. Ceux-ci donnent ce qu'on peut appeler la forme concrète des *Wesen* sauvages qu'ils interprètent selon une structure (archaïques) d'actes. Dès lors, les *Wesen* sauvages ne sont plus seulement des

---

<sup>604</sup> Richir consacre à ces questions un ouvrage entier, *Imagination, phantasia, affectivité*, dans lequel il examine les différents rapports d'incarnation qui peuvent se nouer, tout en nourrissant ses analyses d'un dialogue avec la psychopathologie, en particulier de Binswanger ou de Winnicott.

constructions transcendantales. La *phantasia* permet de comprendre la façon dont elles sont concrètes, d'y distinguer la double dimension d'une intériorité et d'une extériorité.

Richir souligne en effet, dans un article ultérieur<sup>605</sup>, que la *phantasia* doit être pensée comme originairement chargée d'affectivité. Au niveau des *Wesen* sauvages, écrit Richir, il n'y a pas à distinguer entre *phantasia* et affection, ni entre sentir<sup>606</sup>. La *phantasia* est ainsi construite comme *phantasia*-affection. Elle a de cette façon deux sources distinctes qui « se concrétisent » en elle. D'une part, elle procède de l'affectivité qui la traverse et l'anime, et d'autre part, de ce que Richir, après Platon, appelle l'*aisthesis*, d'une sorte de hylé primitive (purement formelle) qui fournit en quelque sorte la concrétude même de la concrétude<sup>607</sup>. Cette *phantasia*-affection est alors amenée à ce transposer, de façon à ce que sa dimension affective et sa dimension hylétique se ségréguent. L'affectivité se condense ainsi en affections, et la *phantasia*-affection se transpose en imagination (puis perception) et affect. Ces processus de clivages sont à la base des processus de l'incarnation, et tout autant, de ses ratés.

#### *b. Phantasia et incarnation*

Richir, après Husserl, s'intéresse donc à la question du *Phantasiewelt*, du « monde » (ou du pré-monde) de *phantasia*. Or, si celui-ci implique bien une forme de corporéité (une situation, des kinesthèses ou proto-kinesthèses, un proto-moi), il n'en implique pas pour autant l'incarnation. Au sein de la *phantasia*, le proto-moi n'est pas assigné à un espace précis, à un *Körper*. Autrement dit, il faut accentuer à ce niveau la distinction entre le *Leib*, foyer de l'appropriation de la spatialité, et le *Körper*, qui est le lieu physique au sein duquel celle-ci s'ancre pour se donner effectivement les moyens d'agir, d'effectuer ce « sentiment d'incarnation »<sup>608</sup>. La corporéité « phantasmatique » n'est pas une spatialité dérivée, mais la forme originaire de la *Leiblichkeit* se constituant, laquelle demeure par conséquent toujours en écart avec le corps, le lieu physique dans lequel elle vient s'ancre, toujours habitée

---

<sup>605</sup> « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n° 3/2004.

<sup>606</sup> Ainsi, ajoute Richir, « la *phantasia* concrète est « hors présence » dans la mesure où elle ne met encore aucune altérité en jeu (cf. un peu plus loin).

<sup>607</sup> Nous consacrons notre Partie VI à ce problème.

<sup>608</sup> Nous consacrons notre Partie V à ce problème.

d'une forme d'auto-survol<sup>609</sup>. La *Leiblichkeit* est en quelque sorte une capacité flottante, de sorte qu'elle est à la fois incarnée, et dans une forme de dépassement par rapport à son incarnation. De cette façon (c'est la seconde conséquence de la refonte richirienne), la *Leiblichkeit* apparaît comme « clivée ». La *Leiblichkeit* originaire, comme « foyer flottant », se scinde avec l'incarnation. Elle s'apparaît d'une part comme *liée à un corps* qu'elle institue et ressent comme foyer à partir duquel elle s'appréhende comme position, et d'autre part comme liée à un « corps imaginaire » totalement détaché, lui, du *Leibkörper*, et capable de se projeter librement dans des mondes imaginaires. Cette réécriture permet d'ailleurs à Richir une ré-interprétation forte, à ce niveau, de la problématique de l'intropathie. En effet, c'est bien le caractère flottant, originairement « libre » de la *Leiblichkeit*<sup>610</sup>, qui lui permet de multiplier les « foyers d'incarnation possibles »<sup>611</sup>.

La réécriture richirienne permet également un dialogue fécond avec la psychanalyse. Pour Richir, l'incarnation n'est pas, contrairement à ce que pensait Binswanger, un donné, et le corps une compacité qu'imagination et langage viendraient dans un second temps fracturer. La *phantasia* est au contraire constitutive de l'incarnation, l'étude de la *Phantasieleiblichkeit* indispensable pour comprendre le fonctionnement de la *Leiblichkeit* et le nouage du corps à l'imaginaire originaire. Richir, sur les traces de Husserl (texte n° 16 de *Husserliana XXIII*), introduit ainsi une distinction entre les différentes façons qu'on peut

---

<sup>609</sup> Cf. aussi *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : Jérôme Millon, 2006, p. 288 : « Il y a donc un irréductible écart entre le *Leib* et le *Leibkörper*, entre le lieu et le tout qui s'y trouve, et sans qu'ici, où il n'est pas question de physique, on puisse introduire les raffinements aristotéliens distinguant la continuité de la contiguïté (...) ». Nous reviendrons plus loin sur la question du *Leibkörper*.

<sup>610</sup> *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* : « Le moindre des paradoxes n'est pas qu'il semble que la *Leiblichkeit* (et la *Phantasieleiblichkeit*) paraisse transcendentale à l'antérieur au *Leib* alors même qu'il ne peut en être question sans *Leib*, de même qu'il semble que celui-ci (et le *Phantasieleib*) paraisse transcendentale à l'antérieur au *Leibkörper* alors même qu'il ne peut être attestable que par le *Leibkörper*, de même encore qu'il semble que celui-ci porte en lui-même une intériorité « psychique » (*leiblich*) seule propre, du point de vue transcendantal, à le faire exister comme *Leib*, alors même qu'il est doté d'une autre intériorité, toute physique, qui est la seule à même de constituer le *Leibkörper* comme tout (*holon*) par lequel le *Leib* comme lieu devient concret (limite immobile de l'enveloppe d'un *Körper*), mais concret comme lieu *physique* », p. 308.

<sup>611</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 149 : « Si j'« habite » le corps d'autrui de l'intérieur, ce n'est pas que j'y sois, ni que j'aie réussi littéralement à me « mettre dans sa peau », mais c'est que je l'habite par transpassibilité, parce que je suis transpassible à son intériorité bien que celle-ci soit pour moi indéterminée et infigurable, parce que cette intériorité, vacillant ou clignotant comme *Nullpunkt*, point cependant non-point parce que lui-même corporellement insituable, est cellule de spatialisation seulement partiellement spatialisée et en expansion, comme un creux « phantastique » d'où « mon » espace (primordial, selon les termes tardifs de Husserl) s'organise autrement, se spatialise aussi de *là-bas* et non plus seulement de l'ici, mais ce, pour ainsi dire comme l'espace *lui-même*, en deçà ou derrière l'espace de mes vues perspectives dans les perceptions que j'aie des choses du monde ».

avoir de « phantasmer » au sein du *Phantasiewelt*<sup>612</sup>. Ces différentes possibilités sont l'indice de ce que le clivage des deux moi n'est lui-même pas originaire, mais produit par la genèse. La situation indistincte – en laquelle, dans l'exemple qu'il donne, j'éprouve réellement un sentiment de deuil – est selon lui la plus archaïque. Le moi qui y éprouve ce deuil n'est pas le moi réel (sinon, on ne pourrait pas le distinguer d'un deuil réel), mais une forme indéterminée du *Phantasie-Ich*.

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

### a. Le concept de *phantasia-percetive*

Si, pour Richir, le champ phénoménologique doit être compris comme un flux de *phantasai*<sup>613</sup> se visant l'une l'autre, c'est bien aussi que ce champ *se perçoit*. Le thème de l'enroulement sur soi du phénomène, de ce que Richir qualifiait dans ses premières œuvres<sup>614</sup> de narcissisme de l'apparaître, traverse l'ensemble de la méditation richirienne<sup>615</sup>. Si la thématique de la *phantasia* fournit un modèle pour l'indétermination mouvante et mobile du champ phénoménologique, *il lui reste encore à déterminer comment cette phantasia peut participer à un schématisme*, comment quelque chose peut se structurer et se déterminer en elle. Comment le flux de *phantasia-affections* peut-il devenir effectivement formant ? Comment, autrement dit, une *phantasia-affection* peut être perçue par une autre comme « plus » qu'elle-même, comme faisant apparaître en elle quelque chose d'autre<sup>616</sup> ? L'interprétation strictement phénoménologique de la problématique, présente depuis les premiers ouvrages, de la dimension *formante* du schématisme, apparaît dans toute sa rigueur avec la question de ce « plus ». Il ne s'agit ici de rien d'autre que du

---

<sup>612</sup> Husserl imagine en effet une situation de *deuil* et distingue alors trois cas : 1) je m'imagine moi-même comme un personnage en deuil (dans ce cas, mon Moi en deuil est partie prenante de la situation de deuil), 2) je me représente une personne *qui n'est pas moi* en deuil, 3) je ne me représente pas le deuil en *phantasia*, mais je le « ressens » *sur la base de la représentation* : je ne suis pas *vraiment* en deuil, mais ce que je me représente me fait me sentir *comme si* j'étais en deuil.

<sup>613</sup> Plus précisément selon lui de *phantasiai* affections, car la *phantasia* doit originairement être comprise comme chargée d'affectivité. Cf. « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de Phénoménologie* n° 3/2004, p. 155-200.

<sup>614</sup> Cf. en particulier *Au-delà du renversement copernicien* La Haye : M. Nihoff, 1976.

<sup>615</sup> Streicher distingue un narcissisme absolu de la métaphysique et un narcissisme relatif, structurel, qui est celui de la phénoménologie : « (...) le narcissisme absolu de l'absolu, lui-même illusoire, est relativisé de manière irréductible par la critique phénoménologique, puisqu'il ne renvoie plus à une présence à soi parfaite et accessible adéquatement, mais à l'illusion indéracinable de cette présence à soi apparaissant toujours en imminence », p. 30.

<sup>616</sup> C'est bien par exemple le cas lorsqu'une *phantasia* en perçoit une autre comme un regard porté sur elle, car elle paraît bien dès lors comme « le phénomène » de ce regard.



projet originaire de sa phénoménologie qui passe enfin ici de l'état de programme à sa réalisation ; l'ensemble des analyses que nous avons développées dans les chapitres précédents se trouve réinvesti pour une refonte globale à partir des développements que nous allons esquisser maintenant.

Pour comprendre ce processus de formation, Richir s'intéresse en effet à ce qui a été décrit par Husserl comme la « *phantasia perceptiva* ».

« Introduit par Husserl dans le texte n°18 de *Hua XXIII*, le terme de *phantasia perceptiva* désigne ce type particulier de *phantasia* en lesquelles il y a « perception » (*Perzeption*) de quelque chose qui est au-delà (ou en deçà) du réel (perçu en *Wahrnehmung*) et du fictif (...).<sup>617</sup> »

Husserl introduit ce concept à l'occasion d'une analyse sur l'expérience du spectateur de théâtre. De quelle façon, demande Husserl, le personnage est-il appréhendé à travers le comédien qui l'incarne. De quelle façon le comédien est-il saisi, non comme représentant le personnage, mais comme l'incarnant, comme le devenant d'une certaine manière, mais tout en restant lui-même ? Le personnage, écrit Husserl, est incarné par le comédien de façon *infigurable*<sup>618</sup> : le changement de mode d'appréhension du comédien ne le dépasse pas. Ainsi, la « *phantasia perceptiva* » n'imagine pas ses objets, mais transpose le réel en *simulacre de réel* (et non en simulacre d'image). Il ne s'agit pas, en effet, souligne Husserl, d'une simple intentionnalité imaginante car le personnage n'est pas un *Bildsujet* qui serait représenté par le jeu de l'acte. *L'acteur ne disparaît pas dans son personnage* ; son apparence ne s'abîme pas en lui, mais se transfère à lui, l'incarne. Le personnage de théâtre est perçu sur le mode du « comme si », il est « quasi-perçu ». Dans la *phantasia perceptiva*,

« (...) le réel y est en transition infinie entre la réalité qui abolirait la représentation théâtrale et le « phantastique » (qui n'est pas l'imaginaire) où il est pris, c'est-à-dire lui aussi perçu, et qui le fait participer à la représentation.<sup>619</sup> »

---

<sup>617</sup> *FPL*, p. 15.

<sup>618</sup> L'article, « Imagination et *Phantasia* chez Husserl », dans *Lectures de Husserl*, est un bon résumé de la façon dont Husserl introduit le concept de « *phantasia perceptiva* » et sur l'analyse que Richir en propose.

<sup>619</sup> *FPL*, p. 16. Comme l'écrit par ailleurs Alexander Schnell de façon très éclairante : « C'est la notion déjà introduite plus haut de la « *phantasia perceptiva* » qui désigne le type de « conscience » lequel nous rend la *Leiblichkeit* accessible. La *phantasia perceptiva* schématise de façon infigurable, c'est-à-dire qu'elle « perçoit » quelque chose dont une partie peut éventuellement être figurée mais dont l'essentiel n'est pas figurable », « Temporalité et affectivité », dans *Kerzberg, Mazzu, et Schnell, L'oeuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*.

Richir tire profit de ces descriptions et les étend au-delà du simple théâtre. Il propose une phénoménologie des différents types d'expériences artistiques basée sur la *phantasia*-affection, mais, comme c'est souvent le cas, ces analyses esthétiques envisagent d'abord l'art comme un champ d'expérience paradigmatique, parce que manifestant des processus et événements enfouis dans les profondeurs du champ phénoménologique. Celles-ci servent d'illustrations à une enquête généralisée sur leur rôle dans la genèse des différents degrés de la phénoménalité.

Les « *phantasiai perceptive* » interviennent au sein du flux pour percevoir « plus » que d'autres *phantasiai-affections*, pour percevoir « quelque chose d'autre » à travers les *phantasiai-affections* et y ouvrent ainsi l'espace du sens. C'est dans le cadre des analyses sur la genèse des phases de sens que le concept de « *phantasia perceptive* » s'avère le plus opératoire. Dans ses *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Richir en propose une description particulièrement détaillée. La *phantasia perceptive*, explique-t-il, met en jeu une consistance, une *Sachlichkeit* de ce qui est perçu, même si, précisément, cette *Sachlichkeit* n'est pas *Realität* et encore moins positionnelle. Elle est perceptive de son support transitionnel et « aperceptible de l'infigurable<sup>620</sup> ». Elle « sait » qu'elle perçoit quelque chose, même si elle ne sait pas ce qu'elle perçoit, et en cela, engage déjà une relation à une extériorité (ou plus exactement, à une *altérité*). Ainsi, la « *phantasia perceptive* » implique « (...) (non intentionnellement) la *Sachlichkeit* d'une *Sache* infigurée et infigurable.<sup>621</sup> »

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

Introduire le concept de « *phantasia perceptive* » implique de redéfinir celui de *phantasia* dont il s'agit de le distinguer. La *phantasia*, écrit Richir, n'est pas intrinsèquement perceptive. Il y a des *phantasiai* qui ne sont pas perceptives. *Ces dernières ne sont pas pour autant totalement aveugles, mais n'impliquent pas en elles la structure de l'en-tant-que*. Dès lors qu'on se place dans une perspective génétique, il faut supposer que ces *phantasiai* ne sont pas d'abord affectives et comprendre comment elles sont amenées le devenir.

---

<sup>620</sup> *FPL*, p. 115.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 120.

Richir interprète la « *phantasia perceptive* » comme la forme primitive de ce qu'on appelle le regard. La structure de la « *phantasia perceptive* » est originairement celle du regard, la fonction que joue celui-ci en philosophie depuis Platon est liée à l'inscription de cette structure dans les processus élémentaires de la phénoménalisation. Le thème du regard, que Richir lie depuis ses premiers ouvrages à la question métaphysique du narcissisme de l'apparaître, est ainsi réintroduit. Richir, dans ces analyses, se situe au plus près de Lacan – qu'il cite cependant peu. D'une façon différente, c'est bien, pour lui comme pour Lacan, le regard dans sa forme primitive – regard comme chargé d'affectivité – qui ouvre le réel comme question, constitue le dehors comme espace habité, désirable.

Un regard, souligne Richir, ne se saisit lui-même comme regard, comme *ouverture à l'espace d'une vision*, qu'en tant qu'il est lui-même regardé, pris pour objet. Inversement, l'espace de la vision auquel il s'ouvre en se déployant comme regard n'est pas autre chose qu'un autre regard : *un regard éveille un regard et s'éveille par-là à lui-même*. Interprété en termes phénoménologiques, cela signifie qu'une *phantasia* ne devient affective qu'en tant qu'elle est visée par une autre *phantasia*. Pour le dire métaphoriquement (mais il est difficile d'aller au-delà de la métaphore), la *phantasia* se sent perçue et devient elle-même perceptive de ce qui la perçoit (ou techniquement, l'affectivité qui court au sein du flux des *phantasiai* se différencie, et cette différenciation affective lie les *phantasiai* les unes aux autres en les « enfonçant » les unes dans les autres<sup>622</sup>).

Ainsi, la *phantasia perceptive* est à la fois ce qui perçoit et ce qui est perçu. La « *phantasia perceptive* » saisit une altérité en ce qu'elle perçoit parce qu'elle se saisit elle-même comme « regardée » par une autre « *phantasia perceptive* ». Le contact de soi à soi de ce qui se schématise à travers le jeu des « *phantasiai* perceptives » comme « phénomène de langage » réside alors en une forme « d'*Einführung* mutuel » des *phantasiai*. De cette façon,

« (...) être conscient de soi, ce n'est pas se prendre soi-même pour objet dans une perception interne, mais tout au contraire porter implicitement en soi la *phantasia*-affectio « *perceptive* » (le regard) d'autrui sur soi (...).<sup>623</sup> »

---

<sup>622</sup> La transition d'une sensibilité brute, animale, à une structure de regard, de « *phantasiai* perceptives » n'a de sens qu'au travers d'un événement affectif qui vient différencier et moduler la pure poussée affective. Cf. plus bas.

<sup>623</sup> *FPTE*, p. 335.

Pour compléter l'analyse et saisir comment la forme d'une extériorité (et non seulement d'une altérité) se constitue à travers le jeu des *phantasias*-perceptives il faudra s'attacher à mieux comprendre la modalité du rapport qui se noue, en son sein même, entre la « *phantasia perceptive* » et ce dont elle est perceptive, ce qui est amené à se former en elle<sup>624</sup>.

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

Les *phantasiai* pures représentent le degré minimal d'auto-aperception du schématisme. C'est en elles que naissent, au niveau de ce que nous décrivions plus haut comme le schématisme de monde hors langage (ce qui s'agence au sein des synthèses passives de second degré), les « amorces de sens ». Le processus par lequel une *phantasia* pure devient perceptive est celui du revirement d'une « amorce de sens », de la saillance ou du détachement d'une concrétude « faisant question », en un « sens en amorce<sup>625</sup> », c'est-à-dire de la reprise de cette « question » au sein d'une phase nantie de sa propre ipséité et de ses propres rapports de tension internes. Cette forme de contact en déphasage est la forme la plus archaïque du schématisme-de-langage ; elle implique, on va le voir dans la partie suivante, la « reconnexion » des horizons de passé et de futur à travers ces *Einfühlungen*, et par là l'institution de la continuité d'un « mouvement temporel »<sup>626</sup>.

L'ouverture d'une phase de sens mobilise ainsi un double processus. Il faut d'abord qu'une *phantasia*-affection, plus vive que les autres, se *détache* du flux des *phantasia*-affections agencées dans le schématisme hors-langage pour se transposer en amorce de sens. Cette scission doit être distinguée de la genèse de la présence elle-même, qui met en jeu l'altérité qu'ouvre la « *phantasia perceptive* » par un véritable travail d'accouchement du sens à partir du matériau proposé (et déjà, d'une certaine façon, pré-articulé par des tendances, des lignes de forces, des rythmes), du schématisme hors-langage. Comme nous l'écrivions plus haut, il faut noter aussi qu'une amorce de sens peut servir de *relais* au sein d'une phase de sens se faisant. Si une *phantasia*-affection peut être amorce de sens, et cette amorce être elle-même reprise comme relais d'une phase de sens qu'elle n'a pas initiée,

---

<sup>624</sup> Cf. notre partie 2, chapitre 5.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>626</sup> C'est bien par exemple le cas lorsqu'une *phantasia* en perçoit une autre comme un regard porté sur elle, car elle paraît bien dès lors comme « le phénomène » de ce regard.

c'est bien que le champ même des *phantasia*-affections est déjà lui-même pré-concrétisé, qu'il est déjà un schématisme de monde, que quelque chose comme une mémoire ou une emprunte schématique y est donc inscrit dans ses rythmes, tensions, associations, etc.<sup>627</sup>.

Le mouvement du sens se faisant est donc double. Les « *phantasiai* perceptives » s'entre-perçoivent, mais elles restent aussi engagées au sein des *phantasiai*-pures. Celles-ci les traversent dès lors comme une extériorité, une concrétude qui ne dépend pas d'elle et dont le mouvement les emporte pourtant. *Le schématisme de langage est aussi une reprise du schématisme-hors-langage « à l'intérieur de lui-même »*. La *phantasia* pure apparaît comme la concrétude phénoménologique de la pensée pure, en elle-même infigurable, même si *pouvant donner lieu à de multiples figurations*. En d'autres termes, des *Wesen* sauvages (des *phantasia*-pures) peuvent être dédoublées en amorce de langage, dans la mesure où ils sont à la fois perçus en tant qu'ils soutiennent les *phantasias-perceptives* et en tant qu'ils participent au flux. L'altérité du hors-langage par rapport au langage est ainsi double, écrit Richir, car elle est à la fois 1) celle du hors-langage dans sa *concrétude*, 2) et celle de la « *phantasia* *perceptive* » autre par laquelle la « *phantasia* *perceptive* », autrement dit, qui éveille la dimension de l'altérité au sein de laquelle seulement l'extériorité peut-être parlante, paraître susceptible d'avoir du sens, susceptible d'être dit, rapport de signe<sup>628</sup>.

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

Les concepts de *phantasia* et de «*phantasia* *perceptive*» permettent enfin à Richir une refonte extrêmement éclairante de la question des essences phénoménologiques. Il faut penser en effet, que les essences sauvages se transposent en essences fixes (ou paraissant fixes), en essences susceptibles d'être idéalisées. S'appuyant sur les analyses que nous venons de présenter, Richir propose une description/construction précise de cette transposition<sup>629</sup>.

---

<sup>627</sup> C'est-à-dire la résonance des synthèses passives de troisième degré au sein des synthèses passives de second degré, la concrétion du rythme schématique se phénoménalisant d'une certaine façon lui-même dans sa rythmicité.

<sup>628</sup> Comme le rappelle Richir, il n'y a, même à ce niveau, de structure de signe que *collective*, ici des grappes ou de magmas de *Wesen* en rythmes mutuellement compatibles.

<sup>629</sup> Dans *L'institution de l'idéalité. Des schématismes*, Beauvais : Mémoire des Annales de Phénoménologie, 2002. La théorie proposée est ensuite complétée dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*.

### a. *L'essence et la variation eidétique*

L'orientation husserlienne, dont nous avons dit un mot en première partie, n'est pas suivie par Richir, pour qui on ne peut déterminer une hiérarchie fixe de genres et d'espèces. Pour autant, la caractérisation phénoménologique de l'idéalité demeure *indispensable* pour rendre compte de la possibilité même des sciences de la nature. La problématique husserlienne de la *Krisis* est en effet explicitement reprise par Richir<sup>630</sup>, même si, contrairement à ce qu'explique Husserl dans un passage connu du § 9 de son ouvrage, l'idéalisation du monde ne procède pas par extraction d'invariants déjà pré-inscrits dans l'être-même des choses, mais par l'ontologisation d'une structure d'invariance en vérité transcendentale seconde. S'il y a idéalité (plutôt qu'essence<sup>631</sup>), il faut comprendre comment celle-ci *s'institue comme telle*, comment autrement dit, l'idéalité est amenée à être reconnue comme telle, et quelle est son extension. L'idéalité, indique Richir, est à la fois le fruit d'une genèse, et à la fois effectivement une essence (et non le simple résultat d'un processus de généralisation par habitude, comme le pensent les empiristes).

Une autre difficulté est de parvenir à une description de cette essence, de circonscrire son extension, de déterminer la structure de ce qu'elle recouvre en exprimant sa propre structure comme essence. Pour Husserl, la variation eidétique ne peut partir que d'un *Vorbild* jugé exemplaire dont elle varie alors les traits. Les objections à cette méthode sont connues et nombreuses. Comment choisir un *Vorbild* exemplaire sans avoir déjà une prédétermination de l'essence à partir de laquelle il peut être jugé comme tel, comment déterminer le point auquel l'essence ne recouvre plus les images parcourues par la variation, et comment une série forcément finie d'images parcourues peut-elle prétendre épuiser l'extension totale de l'*eidos*? Richir montre cependant que la méthode husserlienne aussi bien que les critiques court-circuitent le processus génétique à l'issue duquel l'idéalité est amenée à s'instituer. Il est, on va le voir, de « l'essence de l'idéalité » de se phénoménaliser à partir d'un *Vorbild*. Celui-ci n'est jamais pris au hasard pour « exemplifier » une structure essentielle ontologique, mais l'origine de l'institution d'un « plan de coupe », d'une « prise de point de vue » sur le champ phénoménologique. Le

---

<sup>630</sup> En particulier dans *La crise du sens et la philosophie*.

<sup>631</sup> En parlant d'idéalité plutôt que d'essence, Richir refuse, dans sa terminologie même, l'ontologisation husserlienne.

modèle de l'essence est selon Richir « archétypique », ou « hypothypique », et non logico-mathématique.

*b. La relation du Vorbild à ses Nachbilder*

Comme le rappelle Alexander Schnell<sup>632</sup>, l'*eidōs* pour Richir n'est pas un type d'image, bien que l'idéalité ait bien à voir avec la transposition en imagination. L'*eidōs* est en lui-même insaisissable, « Tout simplement parce que ce qui est *fixé* lorsqu'on essaie de saisir l'*eidōs*, ce n'est pas cet *eidōs* lui-même, qui est fuyant, fluctuant, intermittent, mais sa *présentification en image* !<sup>633</sup> » Toute tentative de fixer l'*eidōs* (par exemple, dans le jeu de la variation, dans la fixation d'un *Vorbild*) ne saisit en fait qu'une sorte d'image de l'*eidōs*, que Schnell qualifie d'image de second degré. *Il n'y a pour Richir à proprement parler pas d'eidōs (de donation concrète d'un eidōs), mais son anticipation en image.* Non que l'*eidōs* soit caché ; l'image n'est pas image de l'*eidōs*, mais elle se donne comme image de l'*eidōs*, elle se donne comme reflétant une idéalité qui n'est elle-même qu'un effet de structure, qu'une déformation de la mobilité du champ phénoménologique déformée depuis le point de vue de l'image dont elle paraît comme le modèle. L'*eidōs*, en ce sens, n'existe pas ; son idéalité n'est pas autre chose que son inexistence reflétée dans l'image. L'*eidōs* est l'horizon, lui-même indonnable, sous lequel le *Vorbild* est envisagé.

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

Une telle conception explique par ailleurs phénoménologiquement le caractère toujours aussi intuitif de l'activité mathématique<sup>634</sup>, dans la mesure où

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

---

<sup>632</sup> *Le sens se faisant*, p. 81.

<sup>633</sup> *Le sens se faisant*, p. 64.

<sup>634</sup> Cf. notre annexe 3.

*signification, catégorialement formée, peut aller puiser indifféremment aux différents registres architectoniques que traverse le registre de l'idéalité.<sup>635</sup> »*

Le milieu de l'idéalité étant en lui-même vide de toute concrétude, il est par là même riche de toutes les concrétudes formées (ou non) à tous les registres architectoniques. La généralité de l'idéalité n'est pas seulement catégoriale : elle est un certain horizon, une dimension, non pas originelle, mais constitutive de l'expérience humaine, sous l'horizon de laquelle toute concrétude peut être envisagée, et par là, trouver un autre statut.

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

L'institution de l'idéalité n'est pas pour autant gratuite. La structure d'un détachement (*Einfall*) sur fond de tendances et de rythmes inscrits au sein du champ, que nous décrivions déjà dans le cas de la genèse des phases de sens, opère également ici, quoique d'une façon différente. Il n'y aurait pas d'institution de l'idéalité sans la prise sur soi-même (ou la reprise en soi-même) du schématisme, c'est-à-dire sans la *mémoire ou l'empreinte schématique*, sans cette anté-forme qui guide déjà des parcours au sein du schématisme, y trace des voies, y dessine l'ombre des formes. Ainsi, l'idéalité apparaît comme unité rythmique se ressaisissant, mais ce ressaisissement est précisément un saut et une coupure, car les chemins de la variation, s'ils sont *motivés* par les rythmes primitifs du schématisme, ne sont en revanche guidés par rien d'autre qu'un élément arbitrairement détaché, qui devient par là le support à travers lequel se maintient la transposition, dans l'intelligible, d'un rythme. Les *eidè* sont ainsi des

*« (...) nœuds (noyaux) de lambeaux de sens condensés par superposition en empilement, c'est-à-dire [d]es nœuds d'empreintes schématiques où se recroisent des lambeaux schématiques indéfinis incitant à une pluralité à jamais potentielle, donc virtuelle de phénomènes de langage enchevêtrés par leur superposition et confondus, en leur virtualité, dans la « verticalité » du Vorbild, celui-ci étant par-là quelconque quant à sa figurabilité<sup>636</sup> »*

Terminons enfin ce parcours en notant que ni son caractère « archaïque », ni le caractère dérivé de l'imagination et, *a fortiori*, de la perception, ne font de la pensée de

---

<sup>635</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 508.

<sup>636</sup> *FPL*, p. 161, cité par Schnell, *Le sens se faisant*, p. 81. Comme le conclut alors Schnell: « Dans la mesure où ce schématisme de la répétition se répétant constitue la « forme » des noyaux d'empreintes schématiques autant que du prisme temporel sur la base duquel s'instituent les *eidè*, nous avons effectivement – telle est la thèse centrale de toutes les réflexions de M. Richir sur l'institution de l'idéalité et la nouveauté au moins par rapport aux *Recherches Phénoménologiques*, si ce n'est même par rapport à *l'Institution de l'idéalité* – une institution « endogène », « intérieure », « immanente », de l'idéalité (...) » .



Richir une théorie des « pouvoirs » de la *phantasia*. Celle-ci ouvre en effet un champ d'indétermination ou de détermination partielle qui menace et ressource à la fois ce qui est strictement déterminé, mais la détermination elle-même dépend également de son insertion dans les institutions symboliques dont la vie propre, les mouvements, les variations, sont à la fois lents et discrets. Les chemins d'accès à ce qui nous apparaît comme la part immobile et solide du réel peuvent certes varier, mais cette variation est toujours imperceptible, ne se manifeste qu'à travers des événements sporadiques et volatiles. En d'autres termes, le primat « architectonique » de la *phantasia* ne nous donne en rien la maîtrise de l'institution symbolique et nous délivre encore moins d'avoir à assumer le poids de ce qui nous apparaît collectivement comme étant « là ». On ne décide pas, répète Richir de l'institution symbolique, on ne peut au mieux que concourir à sa dérive en amenant au jour un peu du « chaos » d'en bas, en faisant, en « replongeant » vers lui, bouger les lignes de crêtes du possible et de l'impossible, du logique et de l'illogique.

### *Synthèse*

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

La décision richirienne est ici radicale ; il ne se borne pas, comme le font d'autres auteurs, de distinguer, au sein de la phénoménalisation, un régime de présence et un régime de « déprésentation », une source commune de la perception et de l'imagination, mais considère la perception comme la forme la moins immédiate – et la plus dérivée – de phénoménalisation. Cette refonte entraîne alors un ré-examen complet de la phénoménologie de la temporalisation et de la spatialisation, comme nous allons le voir maintenant.

---

## CHAPITRE 4. L'ENIGME DE LA TEMPORALITÉ

---

Dans sa refondation, Richir est amené à proposer une nouvelle élaboration phénoménologique des grandes questions que sont le temps et l'espace. Certes, celles-ci ont été à plusieurs reprises rencontrées par ses analyses et c'est souvent à travers elles que les enjeux de la pensée richirienne s'éclaircissent. Dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, que nous nous proposons d'étudier en détail dans les deux chapitres suivants, il s'agit toutefois d'une confrontation pièce-à-pièce à la pensée husserlienne. Nous nous attarderons aussi nous-même sur cet ouvrage, dans lequel l'ensemble des questions rencontrées par Richir est repris, ré-élaboré, au sein duquel de nombreuses thématiques que nous avons croisées à plusieurs reprises gagnent enfin leur véritable intelligibilité.

Le temps est à la fois la clef de voûte du système husserlien et l'aspect le plus discuté de sa pensée. Pour Husserl, le flux absolu est « l'absolu transcendantal » ; il permet la constitution de la phénoménologie en phénoménologie transcendantale et en *théorie de la connaissance* systématique, mais également ce qui *universalise l'analyse phénoménologique*, fait, au-delà des descriptions relatives à la conscience individuelle, de l'histoire, de ses productions, de ses institutions l'objet légitime – et peut-être la destination ultime – de la phénoménologie. De la sorte, plus qu'ailleurs, les points sur lesquels Richir conteste les analyses de Husserl pourront être éclaircis par la confrontation de leurs conceptions du temps. L'idée richirienne de mobilité universelle pose en effet un défi aigu à la phénoménologie de la temporalité. Comment ressaisir la temporalité une fois déconstruite sa forme canonique, métaphysique – la temporalisation en présent ? Comment comprendre qu'il y a du présent, une fois admise l'hypothèse d'une mobilité universelle ? Comment articuler les uns aux autres les registres de temporalité que l'analyse exige que l'on construise ? Pour éclaircir ces questions, nous proposons ici une description détaillée des analyses husserliennes afin de comprendre précisément à quel niveau Richir s'en détache.

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

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

#### *a. La conscience constituante du temps*

Les analyses de Husserl portent sur la *conscience intime du temps*. Il s'agit pour lui de comprendre les actes à travers lesquels se constitue cette conscience – en termes phénoménologiques, *les phénomènes à travers lesquels se constitue la conscience de la temporalité*. Le temps n'est pas déterminé par Husserl comme un donné originaire mais comme quelque chose que la conscience constitue<sup>637</sup>. Ce point est peut-être la plus grande originalité de l'analyse, car la temporalité, chez Husserl n'est plus considérée à partir des trois axes présent/passé/futur, mais à partir des moments de conscience qui permettent leur différenciation. L'asymétrie même qui la caractérise est décrite à partir des structures intentionnelles qui l'articulent.

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

---

<sup>637</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996 (1ère édition 1964), p. 15 : « (...) ce sont les *vécus* de temps qui nous intéressent ». Mais il s'agit aussi, corrélativement, de faire subir un sérieux remaniement au concept phénoménologique d'acte intentionnel.

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

Élève de Brentano, Husserl conteste la perspective de Herbart et de Lotze<sup>638</sup>. Le présent n'est pas un simple contenu ponctuel, il a lui-même, comme le disait déjà Augustin<sup>639</sup>, une extension. Les actes de conscience dans lesquels les objets mondains sont saisis ont eux-mêmes une temporalité, la temporalité fait partie de leur essence phénoménologique, et l'essence même de l'appréhension consciente de la temporalité mondaine ne peut être saisie si on n'élucide pas la forme de cette temporalité immanente<sup>640</sup>. L'élucidation de cette forme importe pour au moins deux raisons :

1) D'abord, parce que la temporalité objective est donnée à travers la temporalité des actes immanents, mais aussi

2) Parce que la structure même de ces actes, leurs relations réciproques (la façon dont ils fusionnent pour produire un vécu d'identification, ou se différencient pour produire une négation<sup>641</sup>, etc.) nécessite la compréhension de leur être temporel. Tout vécu, même le vécu d'un objet qui ne dure pas (même un vécu d'acte visant une idéalité mathématique), a sa durée propre<sup>642</sup>.

---

<sup>638</sup> *Leçons*, p. 33-34 : « Cette idée est la suivante : pour qu'on pût saisir une succession de représentations (*a* et *b* par exemple), « il serait nécessaire qu'elles fussent les objets radicalement simultanés d'un savoir qui les mette en relation et, de façon parfaitement indivisible, les rassemble en un acte unique et uni ». (...) Il semble aux tenants de cette conception que la supposition selon laquelle l'intuition d'un laps de temps a lieu dans un présent, en un instant, est évidente et absolument inévitable ; il leur semble, d'une façon générale, qu'il va de soi que toute conscience qui se dirige vers un tout quelconque (...) enveloppe son objet en un instant indivisible (...) ».

<sup>639</sup> *Confessions*, Livre XI, chapitres 13-28, cité dans une remarque célèbre de Husserl : « Les chapitres 13-28 du XI livre des *Confessions* doivent être aujourd'hui encore étudiés à fond par quiconque s'occupe du problème du temps ». Le temps chez Augustin est d'abord *distentio animi* (distension de l'âme) mais l'articulation effective en présence de ses trois dimensions passe par l'*attentio* (l'attention), quand le mouvement naturel de l'âme dans sa détente la pousse à s'éparpiller dans le simulacre d'éternité qu'est le sensible (XI, 30, 40).

<sup>640</sup> Ainsi, la conscience de succession (A, B) implique par exemple la conscience de A, celle de B et celle de leur rapport de consécution. Or celle-ci n'est pas un acte supplémentaire qui vient s'ajouter à la conscience de A et de B. En effet, les actes dans lesquels A et B sont saisis sont des actes temporels qui se modifient et passent l'un dans l'autre ; ce n'est pas seulement A qui devient B, mais l'acte qui donne A qui se modifie et se transforme en un acte qui donne B. Le schéma appréhension/contenu d'appréhension, opératoire pour décrire d'autres niveaux de la phénoménalité, est difficilement applicable ici. (cf. § 1, « Toute constitution ne possède pas le schéma contenu d'appréhension / appréhension »).

<sup>641</sup> Cf. entre autres *RL VI*.

<sup>642</sup> Et d'ailleurs, « l'éternité » de l'idée est comprise par Husserl comme une *omni-temporalité*, laquelle prend sens précisément dans la relation en quelque sorte soustractive qu'elle porte à l'inscription temporelle du vécu d'acte par lequel elle est visée. Cf. *Expérience et Jugement*, § 64 : « la relation nécessaire au temps (...) appartient nécessairement à tous les objets. »

Pour sa description Husserl choisit de porter son attention sur l'exemple de la mélodie, c'est-à-dire d'un « objet immanent », autrement dit, un objet pour lequel appréhension et contenu d'appréhension sont adéquats, pour lequel ce sont effectivement et uniquement les contenus hylétiques apprésentants qui sont saisis dans l'acte d'appréhension<sup>643</sup>. Comme le remarque Husserl,

*« Dans l'audition immanente d'un son, je peux diriger mon appréhension de deux manières : d'une part sur ce qui est senti dans le flux temporel, et d'autre part sur ce qui se constitue dans ce flux, tout en étant immanent. »<sup>644</sup>*

Du point de vue de l'analyse, il faut distinguer l'audition du son lui-même, dans sa temporalité, et la façon selon laquelle le son se donne. Mais le changement de perspective, dans le cas d'un son, semble facile, celui-ci se donnant directement dans une temporalité dont la structure immanente est en quelque sorte directement lisible, à même son appréhension. C'est-à-dire, que je peux porter mon attention soit sur le son lui-même, qui est bel et bien d'abord un « objet » que j'appréhende en son caractère objectif (pour dire les choses simplement : je me contente d'écouter le son qui dure), soit sur l'objet immanent considéré comme phénomène temporel, lequel, précisément, se « modifie » continuellement, tout en (si, tout du moins, on prend le cas d'un son fixe), restant lui-même identique dans sa modification. Comme le précise Alexander Schnell : « Alors que les premiers ne font « que » s'écouler, les phénomènes constitutifs de la *conscience* du temps donnent la manière *dont* ils s'écoulent : l'objet n'est pas seulement, il est dans un *comment*. »<sup>645</sup>

Cette modification du regard fait cependant naître une nouvelle duplication au sein même de la temporalité immanente ainsi dégagée. Le phénomène temporel en son immanence se donne comme durée, mais si l'on interroge son articulation temporelle, celle-ci se phénoménalise comme modification, auto-renouvellement permanent du son qui dure, et dont la durée se constitue dans ce fluer. L'étude du son comme « objet temporel » conduit à celle du caractère directement phénoménal de la durée, de la phénoménalité propre des caractères temporels, pour lesquels Husserl les concepts « d'objet-temps » ou

---

<sup>643</sup> Un objet immanent n'est donc pas un pur datum hylétique, tout simplement parce que la *hylé* est ce qui est perçu par la conscience interne, ce qui donne une matière à ce qui est effectivement perçu, et non le fait de le percevoir qui est encore un acte. Prétendre percevoir directement la dimension hylétique, c'est enjamber la conscience.

<sup>644</sup> *Leçons, Supplément XI*, p. 168.

<sup>645</sup> *Temps et phénomènes*.

de « tempo objet<sup>646</sup> ». Ainsi, la méthode phénoménologique exige qu'on rende compte de la temporalité constitutive de la temporalité de la sphère immanente, du mode d'apparaître de cette temporalité elle-même<sup>647</sup>. De la sorte, le phénoménologue est amené à poser un *flux absolu*, au sein duquel se constitue la temporalité elle-même, et dont les rapports à la temporalité immanente sont complexes à déterminer (s'agit-il de la même chose vue d'une autre façon, et la temporalité se constitue-t-elle directement au sein de la sphère immanente, ou faut-il distinguer le flux absolu et la sphère immanente ?). Cette question est centrale lorsqu'on entend déterminer le statut des analyses phénoménologiques de la temporalité, et les éclaircissements qu'elle nous amène à apporter tout aussi capitaux pour saisir le sens de la démarche de Richir que nous exposerons plus loin.

## § 2. *Le flux absolu*

La régression vers un niveau constituant plus profond semble impliquer l'auto-constitution du flux de conscience en tant que flux absolu. Quelle légitimité phénoménologique donner à cette idée ? Dans les *Leçons*<sup>648</sup>, Husserl parle d'un « flux absolu » qui se constitue lui-même au sein d'une « conscience absolue<sup>649</sup> », pour la description duquel la thématization de l'intentionnalité *réentionnelle* est décisive. Elle décrit en effet le mode de liaison du « tout juste passé » au présent, et permet l'élaboration d'un formalisme plus précis quant au mode de glissement des moments temporels. L'intentionnalité réentionnelle, en tant qu'elle retient un tout juste passé dont le caractère essentiel est d'avoir été, à son tour, un présent et une origine absolue. En langage non phénoménologique : mon présent tient en lui-même la réention d'un tout juste présent, du moi que j'ai été en lui, et ainsi de suite.

Les déterminations temporelles de la conscience sont mutuellement articulées à partir du présent. Le souvenir est visé comme ayant été présent, le futur est attendu comme un présent-à-venir. Les actes d'anticipation et de remémoration eux-mêmes sont bien

---

<sup>646</sup> Le terme de tempo-objet, introduit par Granel, est le plus souvent utilisé. Le terme objet-temps, utilisé par Desanti, a de son côté le mérite d'insister sur le caractère « constitué » de la temporalité elle-même ; l'objet temps, c'est bien le temps en tant qu'objet.

<sup>647</sup> *Leçons*, p. 36, § 7 : « Ensuite se pose la question toute nouvelle : comment, à côté des « objets temporels », (*Zeitobjekten*) immanents et transcendants, se constituent le temps lui-même, la durée et la succession des objets ? ». Voir pour cela Alexander Schnell, *Temps et phénomène*.

<sup>648</sup> § 34, p. 97 dans l'édition Dussort.

<sup>649</sup> La notion de *conscience absolue* apparaît dès le cours d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* de 1906-1907.

évidemment vécus au présent – c’est moi, présent, qui me remémore ce que moi, passé, j’ai été, et anticipe ce que moi, futur je serai ; le rapport au passé comme au futur est une sorte « d’altération » du rapport à soi présent, et qui s’appuie sur lui. Le flux se vise lui-même longitudinalement à travers la série de ses rétentions, autrement dit, se vise dans sa mêmeté – ou peut-être plutôt, vise sa mêmeté en tant que sa continuité impressionnelle et transversalement, il vise les objets passés et rétentionnellement retenus en lui<sup>650</sup>. Tous les souvenirs n’ont pas, dans la façon dont ils sont vécus, le caractère de la présentification (la plupart d’entre eux sont des « souvenir surgissant ») : la conscience passe directement à l’objet transcendant remémoré en court-circuitant le vécu donateur et sa reproduction impressionnelle dans le flux<sup>651</sup>. Mais cette distinction ouvre néanmoins sur des questions difficiles. De quelle façon le flux « s’instancie-t-il » dans ses différents moments, dès lors que son statut architectonique interdit qu’on le confonde avec n’importe quelle forme de continuité immanente ou *réale* ?

De fait, l’intrication des deux faisceaux de l’intentionnalité rétentionnelle, longitudinale et transversale<sup>652</sup>, a nourri d’importants développements, dans la phénoménologie postérieure à Husserl. Si, en effet, la continuité du flux ne s’atteste qu’à même la durée immanente des objets qui s’y donnent, si la continuité est toujours aussi – irréductiblement – continuité du plan constitué, alors le flux absolu n’est pas lui-même intemporel, il « n’est pas lui-même absolu », ou, en tout cas, n’est pas pur de toute contamination d’avec ce qu’il est censé constituer. Ricoeur a, on le sait, formulé l’interprétation qui a dominé la phénoménologie française post-husserlienne : chez

---

<sup>650</sup> « Pour Husserl, il n’y a pas de familiarité prolongée du sujet avec ce qu’il a été lui-même indépendamment d’une familiarité avec la durée passée des proto-objets, et inversement, pour qu’un proto-objet puisse apparaître comme appartenant au passé, il faut que le sujet s’appréhende lui-même comme l’aboutissement de ce qu’il a été », Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, p. 199.

<sup>651</sup> Bernard Besnier, *Annales de Phénoménologie* n° 3/2004, « La conceptualisation husserlienne du temps en 1913 » suggère (dans une note p. 103) de distinguer les modes de l’implication du moi dans ses différents actes et l’auto-donation impressionnelle de leur appartenance à un même flux. Cette suggestion extrêmement intéressante renforce, nous semble-t-il, le caractère formel de la continuité du flux – qui relève plutôt du « continu mathématique » susceptible de porter l’individuation différentielle de multiplicités de natures diverses. Mais si cette mêmeté formelle ne dit, en effet, plus de quoi elle est mêmeté, si elle tend à se rapprocher de l’unité sans identité, alors, les transpositions architectoniques de Marc Richir nous semblent d’autant plus légitimes en tant que variations phénoménologiques sur les moyens de penser la discontinuité et la multiplicité à même la forme la plus archaïque du continu.

<sup>652</sup> L’un et l’autre ne se sont pas dégagés en même temps dans les analyses de Husserl. Celui-ci a d’abord introduit la conscience absolue sur son versant transversal (vers 1907), avant de s’apercevoir (en 1908-1909) que, pour conjurer le risque d’une régression à l’infini, il ne faut pas *seulement* que le vécu retenu soit visé comme un moment du flux, mais *aussi* que le flux se vise lui-même – ou vise en lui sa mêmeté.

Husserl, « la modification précède la différence », tandis que pour nombre de ses successeurs au contraire « la donnée originaire du présent du flux de conscience a le caractère d'une différence originaire<sup>653</sup> », et la présence à soi du flux elle-même ne s'atteste que dans son fluer – fluer qui n'est déjà plus seulement naître, mais aussi passer – autrement dit dans l'intrication originaire du présent et de sa rétention. Husserl lui-même introduisait une discontinuité<sup>654</sup> au niveau du temps objectif (« (...) on devra aller jusqu'à dire que les instants de la perception et du perçu tombent toujours en dehors les uns des autres.<sup>655</sup>») mais refusait de l'introduire au sein du flux, dans lequel « (...) nous avons (...) une simultanéité rigoureuse de la perception et du perçu.<sup>656</sup> », coïncidence entre le « contenu » – l'impression originaire – et la forme – le présent de la conscience absolue.

L'impression originelle témoigne pour Husserl d'une nécessité fondamentale. Elle est ce qui assure qu'une objectivité se donne effectivement dans l'expérience, ce qui fait « sortir le vécu de lui-même » pour attester positivement en lui d'une transcendance intentionnelle. En d'autres termes, le présent est dit absolu parce que cette adhésion à soi dépossède le vécu de lui-même, pour en faire une source de connaissance, le fondement du rapport à l'objectivité qu'il vise. L'impression originelle fait « sortir le temps de lui-même » ; en quoi, elle a moins le rôle d'en fonder l'auto-possession que celui de se poser elle-même « dans l'absolu », c'est-à-dire de dépasser la contingence de son contenu simplement sensible. De sorte, le vécu, non seulement porte à l'objectivité, mais celle-ci s'impose à nous en lui. En ce sens, il y a bien – nous l'objectons par avance à ce que nous allons dire par la suite – une sorte de nécessité à ce que l'absolu transcendantal du temps se laisse lire d'une manière ou d'une autre dans le vécu lui-même, et donc une forme d'impressionnalité au sein du présent lui-même. On pourrait dire que l'auto-possession du flux dans l'impression originelle ouvre la transcendance dans le vécu, le porte presque nécessairement vers l'intelligible. Dès lors que cet arrachement à soi-même du vécu dans le présent n'est plus originairement inscrit dans la forme temporelle, il faudra comprendre comment il y advient pourtant – ce que nous tenterons plus loin de faire avec les travaux de Richir.

---

<sup>653</sup> R. Bernet, « Introduction » à Husserl, *Textes pour la phénoménologie de la conscience intime du temps 1893-1917*, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2002.

<sup>654</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Supplément V, « De la simultanéité de la perception et du perçu ».

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 146-147.



**§ 3. La remise en cause de l'impression originare et l'abandon de l'idée d'une « intentionalité d'acte au sens faible »<sup>657</sup>**

*a. Une description formelle*

Un certain nombre de difficultés persistantes conduisent néanmoins Husserl à reformuler ses analyses dans les *Manuscrits de Bernau*. L'analyse temporelle des leçons est en effet trop abstraite. La phénoménologie du temps ne doit plus prendre le flux temporel en le figeant à un point fixe donné, mais le considérer dans sa dynamique. Husserl entend alors passer d'un diagramme statique à la représentation de ce que Schnell désigne comme l'*histoire d'un moment temporel*<sup>658</sup> ou d'une phase temporelle.

Dès lors, le présent est originarement considéré à partir de son imbrication avec le futur et le passé. Être présent, c'est avoir été protentionnellement visé, et c'est devenir passé. L'analyse acquiert ainsi une plus grande complexité. De cette façon, Husserl se concentre sur l'étude du caractère formel de la temporalité, en décrochage (au moins relatif) avec l'analyse de la façon dont le temps est effectivement vécu. De la sorte, il dégage de façon systématique la sphère d'une temporalité pré-immanente, laquelle concerne la constitution originare de l'être temporel en général. L'horizon temporel est de cette façon envisagé pour lui-même, en deçà de la temporalité spécifique des vécus déjà constitués, et, en quelque sorte, indépendamment d'elle (non pas, sans égards par rapport à elle, mais au contraire de façon à proposer, à un autre niveau, des réponses aux apories qu'elle suscite dans sa sphère propre).

---

<sup>657</sup> L'ensemble du passage qui va suivre reprend pas à pas l'analyse proposée par Alexander Schnell dans *Temps et phénomène*, et reprise dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, des *Manuscrits de Bernau*. Le terme d'« intentionalité d'acte au sens faible » est introduit par Schnell pour rendre compte des modifications progressives que Husserl apporte à sa conception de la structure intentionnelle pour l'adapter à l'analyse de la conscience intime du temps. Pour Schnell, Husserl abandonne peu à peu le « schéma appréhension/contenu d'appréhension » qui distingue la structure d'acte et ce qui est visé en elle. Ce schéma est d'abord maintenu dans une version plus « faible » avec les analyses du flux absolu dont nous venons de rendre compte ; puis c'est l'analytique intentionnelle dans son ensemble qui est refondue dans les *Manuscrits de Bernau*, comme nous allons le voir maintenant.

<sup>658</sup> Schnell prend sur ce point appui sur Fink (*Manuscrit Z-IV*, p. 79A-79b) qui exige de prendre en compte la dimension génétique des moments temporels eux-mêmes.

*b. Deux distinctions majeures : la protention et l'enchevêtrement des protentions et des rétentions*

1) En premier lieu, la protention n'est pas clairement étudiée pour elle-même dans les *Leçons* de 1905 et les textes qui y font suite ; elle est le plus souvent décrite à partir de la rétention, sans que ce qui l'en distingue soit explicité. Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl consacre une analyse spécifique à la dimension protentionnelle du flux. La protention est décrite comme une intentionnalité par esquisses, tendue vers un horizon vide, au sein de laquelle le glissement vers le présent correspond au remplissage maximum. Le remplissage des protentions est continu<sup>659</sup>. Il y a ainsi une continuité protentionnelle, caractérisée par une nouveauté d'engendrement en son sein. En d'autres termes, il n'y a pas de nouvelles protentions, mais celles-ci glissent et se modifient continuellement<sup>660</sup>. Comme l'affirme Husserl, cela veut dire qu'il est de l'essence de cette conscience d'être continuellement remplissable, de façon à ce que chaque remplissage soit en même temps une intention pour un nouveau remplissage<sup>661</sup>.

2) Le schéma est compliqué parce que ce qui est protentionnellement anticipé est un futur présent, donc un présent qui sera retenu, qui aura son faisceau rétentionnel et sera pris dans un faisceau. Réciproquement, ce qui est retenu est un présent qui a été attendu, qui s'est temporalisé au présent à travers un flux de protentions. En d'autres termes, chaque protention est elle-même visée comme future rétention, chaque rétention comme ayant été en protention. La structure d'une phase temporelle comporte ainsi un véritable enchevêtrement de protentions et de rétentions. L'analyse se complique encore si l'on rappelle qu'on ne parle ici que de la structure d'un moment temporel en tant qu'il est temporel. On ne parle ici que d'un objet temps qui peut lui-même être visé en protention ou en rétention. Si on prend le flux temporel en totalité, il faut alors le décrire comme un flux de phases, un flux d'objets temps qui peuvent être futurs ou passés tout en ayant eux-mêmes cette articulation tripartite. La description comporte ainsi deux étapes : d'abord rendre compte du caractère temporel d'un objet-temps en général, puis du caractère temporel global du flux temporel. On ne parle plus à ce niveau de protentions et de rétentions, mais d'un flux protentionnel et d'un flux rétentionnel caractérisés chaque fois

---

<sup>659</sup> *Temps et phénomènes*, p. 136.

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>661</sup> *Hua XXXIII*, p. 24, cité et traduit par Schnell, p. 138.

par la structure des objets temps, selon qu'ils sont au futur ou au passé. Ces analyses ont le mérite d'atténuer le poids excessif accordé jusque-là à la rétention, et de fournir une « description » intéressante de la structure de la protentionnalité, et de ce qui constitue formellement l'asymétrie fondamentale du temps, comme on va le voir à présent.

### *c. Du flux au progrès originnaire*

Husserl décrit le processus originnaire comme un processus que Schnell qualifie de *protentionnel omni-intentionnel*, qu'il s'agit d'envisager à la fois du point de vue noétique<sup>662</sup> (du point de vue de l'acte constituant la temporalité) et du point de vue noématique (c'est-à-dire de l'organisation originelle des objets-temps eux-mêmes). Il ne s'agit plus ici des objets-temps, *mais des phénomènes par lesquels ils apparaissent* ainsi que des modes d'apparition de ces objets-temps. L'intentionnalité dont il est question ici n'est plus une intentionnalité d'acte<sup>663</sup>. Comme nous l'écrivions déjà en Première Partie, il s'agit alors selon Schnell de *construire* une intentionnalité capable de rendre compte de la constitution de la temporalité pour la conscience, c'est-à-dire de saisir, selon des modalités intentionnelles, les caractéristiques de la forme temporelle (modes selon lesquels le temps est donné dans les différents objets-temps), du « sens temporel » lui-même (c'est-à-dire l'être temps de l'objet-temps), et de la *hylé* temporelle (c'est-à-dire ce qui soutient l'être temps de l'objet temps. Mais ces trois niveaux sont en vérité construits pour l'analyse et, dans les faits, ne composent qu'un seul processus.

Le procès originel est un continuum de phases protentionnel, chaque phase étant caractérisée comme continuum « rétentionnel » et « protentionnel ». La phase originnaire n'est plus caractérisée par une impression, mais en tant qu'elle est un « noyau refermé intentionnellement », ou encore une « conscience saturée<sup>664</sup> ». Au fur et à mesure qu'ils glissent vers le passé, les noyaux sont partiellement évidés, leur degré de remplissage s'abaisse au gré de leur éloignement. Un « présent » E0 ne glisse pas seulement pour se transformer en rétention de E0 ; en glissant, il se transforme en un nouveau contenu, qui n'est pas copie rétentionnelle de E0, mais « phénomène d'évanouissement » de E0 (l'évanouissement s'inscrit dans le contenu rétentionnel de E0 lui-même qui « apparaît »

---

<sup>662</sup> *Hua XXXIII, n°11.*

<sup>663</sup> Cf. « Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension », *Annales de phénoménologie* n°1/2002, p. 181-233, Introduction et traduction par Jean-François Pestureau.

<sup>664</sup> Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, p. 184 et suivantes.

comme E0 s'évanouissant). De cette façon, au fur et à mesure de son glissement, E0 s'évanouit de plus en plus, mais les différents degrés de son évanouissement, qui constituent chaque fois autant de nouveaux phénomènes d'évanouissements, sont eux-mêmes retenus.

Il y a à la fois un phénomène d'évanouissement de E0 et un *phénomène d'évanouissement du phénomène d'évanouissement* de E0 qu'il ne faut pas confondre avec lui ; la description du processus rétionnel se complique entre rétentions. Tout phénomène, en tant qu'il est temporel, est bordé par une structure d'évanouissement (*Abklang*) qui ne relève pas de l'intentionnalité rétionnelle, mais de la matière même du temps. Le champ temporel n'est plus directement structuré selon la tripartition présent/futur/passé. Le présent correspond au remplissage absolu mais « cohabite » avec les phénomènes d'évanouissement de présents passés, lesquels constituent des phénomènes à part entière, qui appartiennent au champ temporel et co-constituent, en tant que présence du passé, le champ élargi de la présence temporelle, ainsi qu'avec les noyaux non encore remplis (indéterminés) qui caractérisent les protentions.

C'est strictement au niveau noético-noématique que se caractérise la différenciation temporelle, et non plus au niveau des contenus d'appréhensions – il n'y a d'ailleurs plus ici, à proprement parler, de contenu d'appréhension. *Le passé comme le futur sont essentiellement des moments du champ temporel, définis par un type de remplissage spécifique – autrement dit, qu'ils co-appartiennent au champ temporel lequel les enveloppe tous à la façon d'une sphère élargie.*

*d. L'énigme de la hylé temporelle<sup>665</sup> et la question du flux archi-hylétique*

La description que nous avons faite à partir des analyses d'Alexander Schnell envisage le niveau noétique du procès originel. Il s'agit donc aussi d'en décrire le niveau noématique de cette constitution, autrement dit du *contenu temporel* lui-même, ainsi que sa contrepartie hylétique. Si le temps apparaît selon différentes modalités – dont la structure en noyau permet de rendre compte – comment comprendre la forme noématique du temps – l'être temporel lui-même – le « noyau de sens » constituant originellement l'être

---

<sup>665</sup> *Leçons*, § 31.

temporel et qui traverse de façon identique les différentes modifications selon lesquelles il se donne ?

Dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Schnell ajoute que ce contenu noématique (« l'être temps du temps ») doit lui-même être distingué de la *hylé* temporelle (ce qui permet au temps d'être temps). Une telle distinction est complexe à formuler, car elle ne doit pas aboutir à un clivage : la *hylé* temporelle n'est rien d'autre que le temps lui-même, qu'il s'agit seulement de saisir d'une part selon son être de temps, et d'autre part selon sa matière. Reste alors la question : qu'est-ce qui porte ultimement l'*extension temporelle* elle-même, et comment comprendre le lien de cette *hylé* à la forme noématique qu'elle porte ? C'est ici, précisément, qu'interviennent les synthèses passives, comme nous le signalions déjà plus haut :

« (...) *l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation n'est, depuis le début, qu'une analyse abstraite. Elle ne s'intéresse qu'à la forme temporelle nécessaire de tous les objets singuliers et de toutes les pluralités d'objets, ou plutôt, elle ne s'intéresse qu'à la forme des multiplicités constituant ce qui est temporelle. Un objet, c'est quelque chose qui dure, en tant qu'il se constitue de telle ou telle manière en conformité avec la conscience. Mais c'est quelque chose qui dure quant à son contenu (...).*<sup>666</sup> »

La thématique de l'intentionnalité pulsionnelle ou de poussée (*Triebintentionalität*) qui pousse comme on l'a dit plus haut, de « présent à présent »<sup>667</sup> entend fournir le principe de cette déformalisation ré-inscrivant les analyses noético-noématiques des *Manuscrits de Bernau* dans une structure concrète. Il est pourtant difficile de comprendre comment un tel flux archi-hylétique participe bel et bien de la constitution de l'*extension temporelle*, et surtout de parvenir à une description (ou à une construction) qui s'appuie sur des nécessités phénoménologiques internes aux données mises en jeu, et non à une simple « reconstruction » *a posteriori* de ce flux. Le terme même de « *hylé* temporelle » est trompeur : le flux hylétique ne peut être considéré lui-même comme temporel, car l'enjeu de la description husserlienne est bien celle du « devenir temporel » de la conscience, c'est-

---

<sup>666</sup> *Synthèses passives*, p. 199-200 (128).

<sup>667</sup> « Ne pouvons-nous pas et ne devons-nous pas présupposer une intentionnalité de poussée universelle, qui fait tout présent primitif comme temporalisation qui se tient, et qui continue de pousser de présent à présent de manière à ce que tout contenu est contenu de remplissement de poussée et est intentionné avant le but (...) ? », *Hua XV*, p. 595, texte n° 34 (1933), traduit par Marc Richir, *FPTE*, p. 46 - 47. Cairns signale également la méfiance de Husserl pour les spéculations qui pousseraient à concevoir un flux conscient dans lequel il n'y aurait plus aucune motivation pour l'appréhension d'identités (*Entretiens avec Husserl et Fink*, 14-15, trad. 98).

à-dire de la *constitution* de l'extension temporelle du vécu à partir du flux. Le flux archi-hylétique n'est pas le flux temporel. En d'autres termes, il ne fait que fournir une matière temporelle à une forme préalablement décidée<sup>668</sup>, celle-ci étant d'emblée reconnue comme forme normale de toute temporalisation<sup>669</sup>. Nous approfondirons ce point précis un peu plus bas, à partir des analyses de Marc Richir.

## **B. La réécriture richirienne de la question du temps**

Malgré les réécritures formelles engagées dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl est réticent à analyser les conséquences de la distinction des moments intra-temporels et des horizons qui ouvrent la temporalité elle-même. Il ne remet pas en cause le primat de la présence dans la description de la temporalisation. Comme nous avons eu l'occasion de le signaler plus haut, le thème du présent absolu et la façon dont Husserl thématise celle-ci est constitutive de sa phénoménologie. *L'abandon du thème de l'impressionnalité menace la phénoménologie husserlienne dans son principe même en court-circuitant tout rapport d'ajustement entre conscience et facticité*, c'est-à-dire en supprimant toute possibilité d'attestation directe. La facticité des choses elles-mêmes s'éloigne et « s'atmosphérise » (pour prendre un terme richirien) lorsqu'on s'affranchit du lieu où nous semblons accéder à leur mode de donation le plus ferme, c'est-à-dire le présent de la perception au sein duquel la donation est *auto-attestation*.

La refondation proposée par Marc Richir entend précisément prendre la mesure de « (...) l'excès de la facticité de la certitude factice d'exister sur ses contenus contingents.<sup>670</sup> » Nous avons déjà à plusieurs occasions présenté ses enjeux principaux. Il s'agira pour nous, dans la présente section, de donner un aperçu plus systématique de l'élaboration de Richir, ce qui nous permettra également de mettre d'une autre façon en lumière les enjeux de sa

---

<sup>668</sup> Le flux *archi-hylétique* n'est pas là pour fonder le système intentionnel mais pour lui fournir une matière vivante ; il n'y a pas de sens, pour Husserl, à décrire une forme pré-intentionnelle, et l'élargissement de l'intentionnalité en intentionnalité pulsionnelle n'a pour objectif que de rendre commensurables flux hylétique et flux temporel, et certes pas de décrire ou construire, au-delà de la nécessité de proposer une analyse complète de la constitution de la conscience intime du temps, une structure enfouie.

<sup>669</sup> La difficulté, comme le signale très justement Richir, est bien que pour maintenir à ce niveau la forme intentionnelle, Husserl est obligé de postuler que les deux flux sont parallèles, que les maximas d'intensité du flux archi-hylétique correspondent précisément aux maximas de remplissement des tempo-noèmes qui constituent intentionnellement le présent vivant. Cf. plus bas.

<sup>670</sup> *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 150. Voir plus bas.

phénoménologie. Les aspects génériques ayant été évoqués plus haut, notre présentation sera essentiellement technique.

## § 1. *Le flux héraclitéen*

### a. *L'écart schématique et l'affectivité*

Nous l'avons dit, le schématisme n'est, en lui-même d'aucun temps et ne peut, en lui-même, faire temps, mais seulement amorcer la forme temporelle qu'un autre processus concomitant doit encore venir concrétiser. La forme du temps est lovée dans l'articulation schématique, mais il faudra encore, pour reprendre le langage de Husserl, u'autre chose lui donne matière, c'est-à-dire n'anime et ne remplit la scansion horizontale du flux. Pour reprendre une formule avancée par Richir dans les *Méditations Phénoménologiques*, il faut qu'un processus conduise à « l'horizontalisation du schématisme ». Nous avons eu l'occasion de décrire plus haut comment l'écart schématique<sup>672</sup> ouvre, écrit Richir, les horizons d'un passé et d'un futur transcendantaux<sup>673</sup>.

Parallèlement au schématisme, il faut considérer l'affectivité qui le traverse<sup>674</sup>. En effet, le schématisme est ce en quoi se constitue toute concrétude, en quoi le flux des « rien que phénomènes » se détermine et accède à la « saisie de soi-même ». Il n'est donc à proprement parler qu'un moment abstrait du flux, qu'il faut distinguer de l'affectivité<sup>675</sup> qui

---

<sup>671</sup> Dans les *FPTE*, du chapitre intitulé *Variations cycliques sur la temporalisation/spatialisation*, et en particulier de son A), *Schématisme et affectivité : De la non coïncidence originare*. On reconnaîtra cependant les traits de descriptions déjà amorcées dans les *Méditations Phénoménologiques* et dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*, que nous citerons parfois.

<sup>672</sup> *FPTE*, p. 313 : « Rappelons que cette dernière (la non coïncidence du schématisme phénoménologique) ne consiste en rien d'autre que dans le fait que le schématisme est à la fois en retard et en avance originaires par rapport à lui-même, ce « même » ne pouvant être défini que par l'impossible coïncidence du schématisme par rapport à lui-même – coïncidence qui le figerait en son statut classique de schématisme toujours déjà défini de l'idéalité elle-même toujours déjà définie. »

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 313 : « Cela signifie que le schématisme ne rappelle rien et n'anticipe rien tout en impliquant les horizons d'un passé transcendantal où rien d'ayant été ne s'est jamais passé et d'un futur transcendantal où rien de devant-être ne se passera jamais (...) ».

<sup>674</sup> C'est une donnée beaucoup plus récente de sa phénoménologie, mentionnée dans *Phénoménologie en esquisses*, et développée dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*.

<sup>675</sup> Dans *Phantasia, Imagination, Affectivité*, Richir parle par ailleurs « d'impressionnalité affective » (p. 260) et réfère celle-ci à ce que Husserl appelait « *Leibhaftigkeit* ». Comme l'écrit Alexander Schnell, « D'une façon générale, la *Leibhaftigkeit* se réfère à tout ce que Heidegger appelle des *Stimmungen* (jusqu'à l'angoisse). M. Richir emprunte cette notion à Binswanger : dans les psychoses, la *Leibhaftigkeit* « en sécession » correspond aux profondeurs affectives qui relèvent aussi du *Leib* (par exemple la nausée ou la joie, le bonheur, etc.) et qui ne sont pas purement intellectuelles », cf. « Temporalité et affectivité », dans *Kerzberg, Mazzu, et Schnell, L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*.

œuvre en lui mais n'en procède pas. En toute rigueur, elle doit être analysée pour elle-même, comme un caractère originaire de ce qui constitue le flux, et sans lequel aucune genèse n'advierait en lui. Celle-ci

*« (...) aussi bien « interne » qu' « externe », ou indifféremment les deux (« endogène » et « exogène »), correspond architectoniquement à l'autre source, « esthétique », de la phantasia, c'est-à-dire concrètement, tout d'abord aux rythmes biologiques dont l'étude échappe à la phénoménologie tant que les « impressions » correspondantes n'ont pas été reprises, en phantasiai, dans les schématismes de phénoménalisation.<sup>676</sup> »*

Rappelons que Richir distingue ce qui relève purement de « l'aisthesis » au sens platonicien (qui sera, après coup, caractérisé comme *datum* sensible) et ce qui relève de l'affectivité. L'affectivité elle-même doit alors être décrite comme contact et décalage avec elle-même. Ce contact et ce décalage n'ont de sens qu'en ce que l'affectivité est toujours déjà variation, qu'elle ne peut être elle-même pensée qu'en écart. L'affectivité *se sait elle-même*, c'est-à-dire est en contact avec elle-même, sans que ce contact soit lui-même coïncidence. L'affection, écrit Richir n'est « précisément pas un état », même si cette non-coïncidence

*« (...) ne signifie pas, malgré sa fugacité, sa dispersion dans une diversité hétéroclite : cette non coïncidence n'exclut donc pas que dans sa mobilité, l'affection ne demeure pour ainsi dire en contact avec elle-même, mais c'est un contact à travers l'écart qui se creuse en elle-même, entre elle-même et son excès, dans son devenir que ne régit aucune loi a priori. Autrement dit, sa naïveté ou sa nudité est celle d'un enjambement aveugle de tout instantané qui pourrait, en la fixant, la saisir pour ainsi dire au vol et sur le vif<sup>677</sup>. »*

Ainsi

*« Si l'on s'interroge sur la phénoménologie de l'affection, il vient que celle-ci paraît originairement innocente ou naïve, qu'elle ne se reprend pas ou se rattrape pas, sinon plus tard ou trop tard, dans l'affect, donc qu'elle surprend, ou « trahit » quelque mouvement inopiné de l' « âme », et que, cependant, dès lors qu'elle se reprend, elle se « sait », sait que c'est elle qui s'est transposée dans l'affect correspondant, lequel est présent, ou au présent (...).<sup>678</sup> »*

Plus précisément, le flux héraclitéen est déjà mixte de schématisme et d'affectivité : schématisme et affectivité n'y sont isolés que par l'action d'une réflexion « démantelante » ;

<sup>676</sup> *Phantasia, Imagination, Affectivité*, p. 260.

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 312. On développera un peu plus bas la thématique de « l'enjambement de l'instantané ».

<sup>678</sup> *FPTE* p. 311, ou encore, « Il n'empêche que se passe cette chose étrange que, malgré son caractère, fugace et naïf, l'affection, puisqu'elle se reconnaît dans l'affect – quoique cette reconnaissance ne soit pas nécessaire en général –, se sait, ou tout au moins se « sent », donc qu'elle est pourvue de réflexivité (sans que sa « réflexion » puisse être identifiée à sa reprise en affect) », *Ibid.*, p. 311.



le schématisme n'étant que sa mise en mouvement à travers l'affectivité, et l'affectivité n'étant que ses modulations à travers les concrétudes du schématisme. L'affectivité n'est pas plus la source du contact que le schématisme a avec lui-même dans son écart que le schématisme n'est l'origine de l'écart de l'affectivité avec elle-même<sup>679</sup>. Affectivité et schématisme sont les deux faces complémentaires que la phénoménologie construit pour rendre compte de la forme la plus archaïque du champ phénoménologique, en deçà de toute temporalité ou spatialité constituée.

Notons à ce propos que ni le schématisme ni l'affectivité ne sont par eux-mêmes temporels, mais qu'ils portent l'un et l'autre les structures élémentaires de la temporalité amenées à se concrétiser au sein d'un processus génétique ; le schématisme agence et différencie des concrétudes, tandis que l'affectivité inscrit en lui une dimension non-temporelle, en quelque sorte éternelle, même si cette éternité y est diffractée<sup>680</sup>. Il s'agit dans la description/construction des processus de phénoménalisation du temps, de suivre, formellement, en quoi la structure temporelle procède de l'intrication d'une structure schématique et d'une structure affective, description d'autant plus difficile à mener (et à comprendre) que « (...) ce lien paraît d'autant plus difficile à analyser qu'il paraît indissoluble (...).<sup>681</sup> »

#### *b. Le double écart*

Affectivité et schématisme sont ainsi deux faces d'un processus originaire qui n'ont l'un et l'autre de sens que pensés en écart. Pour autant, *l'écart affectif n'est pas l'écart schématique*, et les deux écarts doivent eux-mêmes être pensés comme déphasés, comme en écart l'un par rapport à l'autre. Ce « décalage » (qui est une nécessité transcendantale ; si on ne le posait pas, affectivité et schématismes se refermeraient sur eux-mêmes et la contrainte de l'extériorité ne se phénoménaliserait pas : il n'y aurait même pas de monde) des écarts affectifs et schématiques est précisément ce par quoi le champ phénoménologique est amené à se structurer et en particulier ce par quoi il y a

---

<sup>679</sup> Ainsi, précise par ailleurs Richir « Une « vie » qui serait réduite purement à la pure impressionnabilité ne serait plus une « vie » humaine, mais le cas-limite, architectonique (...) d'une « chair » à vif exposée sans médiation à toutes les souffrances (les pathè purement « impressifs » ou « subis ») (...) » *Ibid.*, p. 260.

<sup>680</sup> « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affection », *Annales de phénoménologie* n° 3/2004.

<sup>681</sup> *Phantasia, Imagination, Affectivité*, p. 260.

temporalisation. C'est seulement en tant qu'ils sont investis par l'affectivité que les « *Wesen* sauvages » schématiques, peuvent effectivement être caractérisés comme des *phantasiai*-affections (*en eux-mêmes* ils sont une construction formelle).

Ainsi « (...) l'affection est toujours déjà et toujours encore « prise » dans les schématismes phénoménologiques (...) »<sup>682</sup> et c'est précisément, comme on l'a dit, l'articulation de ce double écart, de l'affection avec elle-même et des schématismes avec eux-mêmes, qui fait la temporalité du temps. « (...) les *Wesen* sauvages de mondes comme réminiscence et prémonitions transcendantales schématiques sont toujours déjà et toujours encore chargées de profondeur proto-ontologiques<sup>683</sup> ». De la même façon, c'est la diffraction de la poussée affective à travers les concrétudes schématiques qui tend à les condenser comme concrétudes proto-ontologiques. Le proto-ontologique paraît ainsi comme mouvement ou aspiration à combler l'écart interne du schématisme, c'est-à-dire, selon Richir, comme la forme la plus archaïques de l'affectivité.

L'affectivité en elle-même doit, on l'a dit, être conçue comme atemporelle. De cette façon, elle paraît au sein du schématisme comme témoin d'une immortalité qui ne se pose pas comme telle. Elle est ce par quoi l'improvisation schématique peut être temporalisante, ce qui, d'une certaine façon, persiste au sein de la variabilité absolue qu'il est. L'affectivité est ainsi ce par quoi le schématisme s'horizontalise<sup>684</sup>, et « (...) l'affectivité paraît réunir ce que le schématisme paraît séparer en le distinguant.<sup>685</sup> ». Elle est à la fois elle-même par ce qu'elle anime, prise dans les horizons schématiques de passé et de futur transcendants (qui ne s'ouvriraient pas sans sa poussée), et, par sa propre structure, affranchie de toute structure temporelle, c'est-à-dire sans origine et sans fin. En l'affectivité, quelque chose passe et quelque chose reste, reste à même cette insaisissabilité, précisément en elle. C'est elle, écrit Richir qui « recoud » les horizons transcendants de passé et de futur de la phase de proto-présence schématique, c'est-à-dire qui, selon le processus que nous décrivions plus haut, inscrit le futur dans le passé et le passé dans le futur et disloque le

---

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>683</sup> « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », p. 155.

<sup>684</sup> Les affections, écrit Richir, sont les « modes finis » de l'aspiration infinie, mais cette finitude vient de la finitude schématique elle-même ; rappelons-nous en effet que le schématisme n'est posé qu'en ce qu'il n'est pas « divin », qu'il n'est pas la source de ce qui s'agence en lui.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 313.

schématisme entre les horizons de passé et de futur transcendants et la division interne de ces horizons.

*« Et c'est cela même qui l' « inscrit » dans le schématisme, dans la mesure même où, ne coïncidant pas avec soi, elle « concrétise » le passé transcendantal schématique sans y avoir lieu et « concrétise » de même le futur transcendantal schématique sans devoir y avoir lieu (...).<sup>686</sup> »*

Ce qui est à suivre ce qui a été, et ce qui est sera suivi par ce qui sera. Cette complexification temporelle est caractérisée par Richir comme genèse d'une proto-présence : futur du passé et passé du futur ne s'articulent pas en elle. Ce qui sera n'est pas l'avenir de ce qui a été, pas plus d'ailleurs, que ce qui a été n'est le passé de ce qui sera. La proto-présence schématique est seulement articulée, sur ses deux bords, aux horizons qui la structurent : la différenciation est ainsi nouée à elle-même, le schématisme affecté par son propre écart.

Ainsi, le schématisme « se retient » et « s'anticipe ». Mais pour autant, les horizons de futur et de passé transcendants ne sont pas seulement remplis et recollés à la proto-présence ; si quelque chose du passé s'articule à elle comme futur au passé du passé, quelque chose de lui en reste au contraire résolument sauf. Passé et futur se clivent ainsi à leur tour, entre ce qui d'eux se noue en la proto-présence, et ce qui lui résiste<sup>687</sup>.

*« En d'autres termes, ce qui « fait » l'écart est le passé et le futur transcendants schématiques, mais ceux-ci paraissent eux-mêmes « en épaisseur » ou en écart du fait de l'affection (de la phantasia-affection) qui y paraît à la fois, d'une part entre le passé et le futur au passé de ce passé transcendantal schématiques, et d'autre part mais dans le même mouvement (le mouvement du chiasme), entre le passé au futur et le futur au futur de ce futur transcendantal schématiques.<sup>688</sup> »*

Le passage de la proto-présence à la présence modifie cette structure temporelle en introduisant une véritable relation à soi du temps, la mise en jeu d'une *ipséité* (on va le voir, d'une double *ipséité*) en lui. La présence implique en effet, par reconnexion du futur et du passé, un changement total de perspective. Au sein d'une phase de présence, la

---

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>687</sup> « Mais dans le même mouvement, en vertu de son « éternité », l'affectivité se « perçoit » (...) tout à la fois comme encore plus vieille que le futur au passé du passé, donc comme sise sous l'horizon d'un passé transcendantal absolu (passé au passé du passé) et comme encore plus jeune que le passé au futur, donc comme sise sous l'horizon d'un futur transcendantal absolu (futur au futur du futur). », *Ibid.*, p. 313-314.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 315.

temporalité est *vue* depuis la présence. Le futur apparaît comme futur de la présence, le passé comme passé de la présence ; au sens rigoureux, c'est à ce niveau seulement qu'on peut les qualifier de passé et de futur. Au niveau de la proto-présence, on ne peut en fait parler que de pôles du schématisme, de la phénoménalisation de l'écart schématique. Celle-ci n'est elle-même pas autre chose que la phénoménalisation de ses rythmes, c'est-à-dire des concrétions (de la masse schématique) en lesquelles il s'anticipe, et en lesquelles il se retient, comme des pôles formels de sa résonance interne

## §. 2 *La temporalisation en présence sans présent assignable*

### *a. L'ipséité du sens et l'ipséité du soi*

Nous avons déjà évoqué le statut phénoménologique du sens à plusieurs reprises, nous nous contenterons donc de quelques remarques ici. La nouveauté des analyses proposées dans *Phantasia, Imagination, Affectivité* et reprises dans les *Fragments* vient de ce que Richir décrit la temporalisation en présence à travers une *double* ipséité ; 1) celle du « sens se faisant » et 2) celle du soi « faisant le sens ». Le sens autrement dit, ne se fait pas tout seul, les lambeaux et les amorces qui émergent spontanément du hors langage ne s'agencent pas d'eux-mêmes en phase de sens sans qu'un soi viennent en habiter le mouvement.

Comme le souligne Richir, faire du sens est aussi un effort. Le sens n'émerge pas de rien mais se propose, à travers ses amorces, à travers le balisage des prémonitions et des réminiscences transcendantales agencées dans les schématismes-hors-langage. Il y a en effet toujours aussi une dimension d'auto-référence dans le langage, une dimension de court-circuit vis-à-vis de la concrétude, d'évidement de la concrétude, qui ménage précisément la place du soi, appelle et attise son effort. Phénoménologiquement, au sein du schématisme-de-langage, certaines *phantasiai*-affections ont pour référent d'autres *phantasia*-affections du même schématisme, et non leur source hors langage.

De cette façon, il y a toujours un certain idéalisme du langage, ce qui motive Richir à accorder une place plus importante au « moi » faisant le sens dans ses derniers travaux. Il faut en quelque sorte que quelque chose « pousse » ce « champ idéal et autotélique » vers la concrétude. Le sens se fait aussi à travers ce qui troue le schématisme hors-langage, à

travers donc, une dimension « contra-rythmique », en ségrégation vis-à-vis de ce qu'il poursuit. Il se fait en tant qu'il est assisté, porté dans sa naissance, même si, réciproquement, le soi ne fait pas tout non-plus, joue avec le schématisme hors-langage, se laisse prendre en lui autant qu'il ne lui résiste.

Le soi, écrit Richir, doit être décrit comme une condensation d'affectivité. Il n'est pas lui-même – comme d'ailleurs chez Husserl à proprement parler temporel, mais soutient la temporalisation en présence et « l'assiste dans sa naissance ». Celui-ci, précise Richir « (...) est donc plutôt « vie » ou « vivre » qu'« être », à moins que l'être soit pris verbalement ». La nature de se soi est essentiellement affective (Richir parle de condensation de l'affectivité). Elle est corrélative de l'ouverture du champ de la temporalisation en langage. De cette façon, ipséité du sens et ipséité du soi doivent être distinguées ; il est de l'essence du soi de faire du sens, mais l'ipseité du soi est générique, tandis que celle du sens est plurielle. De multiples phases de sens peuvent être temporalisées, alors que la dimension du soi, affective, ne peut, par essence être pluralisé.

La genèse du soi, qui est aussi genèse du champ de la temporalisation en langage, implique selon Richir une expérience du sublime qui interrompt le flux affectif et pousse celui-ci à s'enrouler sur lui-même. L'expérience sublime doit être comprise comme une interruption de l'affectivité que suscite un affect excessif, que Richir qualifie d'affect sublime : celui-ci arrache en quelque sorte l'impression à elle-même, la met hors d'elle-même, et suscite du même coup son « retour sur soi » sa condensation. Richir parle, pour qualifier cette interruption, d'un excès d'affectivité, qu'il décrit également comme la *surprise d'exister*<sup>689</sup> : celle-ci est interruption affective, mais également interruption du schématisme. L'enroulement sur soi de l'affectivité est en effet du même coup « recollement » du passé avec le futur, en d'autres termes enroulement sur soi du schématisme. La condensation du soi n'est alors pas séparable d'une reprise temporalisante des schématismes-hors-langage en schématismes de langage. En d'autres termes, l'ipséisation du soi est ipséisation d'un « acte » en auto-contact qui est précisément acte de faire du sens. Si l'ipséité du soi et l'ipséité du sens ne coïncident pas, l'ipséité du soi n'est pas autre chose que le « faire du sens » d'une affectivité condensée. Il faut noter que

---

<sup>689</sup> Il s'agit d'un *événement transcendantal* qui n'est pas assignable dans le cours d'une vie mais le « hante ».

l'événement sublime demeure en fonction au sein de l'ipséité du soi, que celle-ci ne se « maintient » que de garder la trace de cette expérience tout autant traumatique qu'extatique<sup>690</sup>.

### b. La présence mobile

Nous serons bref sur ce point que nous avons déjà plusieurs fois évoqués. Le *paradigme* du sens se faisant est la poursuite d'une idée<sup>691</sup>. Une idée n'est pas réductible à son énonciation dans une formule, ni non plus à une illumination qui la révélerait dans l'atemporalité d'un instant. Il faut au contraire la considérer comme une « phase de présence », de sorte que « (...) les protentions et les rétentions ici en cause ne sont donc pas, comme chez Husserl, protentions et rétentions d'un présent (vivant) mais précisément protentions et rétentions internes à l'« idée », et qui la constituent comme écart interne.<sup>692</sup> » Notons que cette temporalisation en présence n'est pas seulement le fait des « idées » au sens classique, mais elle est la façon dont je me cherche et m'accueille moi-même comme être humain<sup>693</sup>.

La temporalisation en présence est temps d'un sens qui est à la fois toujours plus vieux et plus jeune que lui-même, à la fois déjà là, possédé, donc passé, et à venir. Il faut bien comprendre que cette temporalisation interne à la phase n'y est que la réverbération interne de ces horizons de passé et de futur transcendants qui structurent sa constitution.

---

<sup>690</sup> Cet événement, note Richir « (...) joue comme un impossible introduisant l'écart (lui aussi hors espace et temps) dans l'affectivité, l'empêche pour ainsi dire de coïncider avec elle-même, mais comme ouvrant du même coup à l'horizon du *sens* dans ce qui est déjà schématisme de cet écart, c'est-à-dire aussi au « milieu » du sens dans le schématisme phénoménologique du langage ». *Langage, Poésie, Musique*, p. 60-61.

<sup>691</sup> Pour saisir l'énigme de ce niveau temporel, Richir propose l'analogie de la *durée* bergsonienne, qui est « poussée » en « cohésion », sans toutefois qu'il y ait « arrêt » sous la forme de la coexistence spatiale parte extra parte. La structure phénoménologique de ce degré quant à elle relève d'une reprise de la structure heideggerienne de l'*Ereignis*, à cela près qu'il est investi d'une énergie affective qu'il module et qu'elle anime en retour (Richir préfère au terme « d'intentionnalité de pulsion » celui « d'aspiration infinie »).

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>693</sup> Quelle différence avec l'articulation des trois extases heideggeriennes ? Tout d'abord, que, chez Heidegger, cette articulation s'agence dans le « point », ou encore « l'intervalle » de l'instant ; dans un rapport authentique au temps, on se rapporte au futur sous la forme du « devancement » (*Vorlaufen*), on s'assume dans un futur qui vient, qu'on ne contrôle pas, qui n'est pas un futur présent, on s'assume dans un à-venir qu'on fera notre et le point de croix de cet abandon/tension est l'instant comme division du temps d'avec lui-même. Chez Richir, l'instant intervient à deux registres ; il relève d'une part, comme instant institué, du maintenant, donc, du présent et non de la présence ; et d'autre part, comme contact ou réflexivité sans ipséité, du flux des *phantasiai*-affectives, donc d'un niveau soit plus tardif, soit plus profond. C'est, selon Richir, une faute architectonique d'accorder l'instant à l'ipséité ; il faudra au contraire l'accorder à l'unité, précisément en tant qu'il n'en va plus ici de l'être. Cf. plus bas.

De sorte, en effet, que ce qui y paraît sous l'horizon du passé (ou du futur) n'y paraît précisément que comme l'écho d'un immémorial (ou d'un immature) qui n'a jamais (ou ne sera jamais) vécu, mais qui n'en exerce pas moins son influence sur la façon dont le vécu s'apparaît et se déploie<sup>694</sup> ». C'est bien cette division, dans la forme même du flot primitif, qui inscrit l'imminence de l'avenir et le poids du passé au sein de la phase de présence et la distend ainsi doublement par rapport à elle-même. Rappelons, comme l'écrit Richir, que

*« L'amorce de sens n'est pas encore de langage dans la mesure où, en elle, n'a pas encore eu lieu la division ou l'écart entre protentions et rétentions, donc, dans la mesure où la réflexivité qui la « détache » comme telle est précisément celle, encore sans ipséité, de l'avance et du retard à l'origine d'ordre schématique ; cette réflexivité renvoie, non pas à des protentions et des rétentions d'un sens se faisant, mais à des prémonitions transcendantales schématiques sans telos de l'à jamais immature et à des réminiscences transcendantales schématiques sans arche du pour toujours immémorial, c'est-à-dire à ce que nous nommons des horizons proto-temporels (proto-spatiaux) du passé et du futur transcendants schématiques, qui ne sont pas a priori ceux d'un sens ou de sens ayant été ou devant encore être en présence. »<sup>695</sup>*

De la même façon, les horizons temporels du sens se faisant sont mutuellement enchevêtrés (c'est, comme on l'a dit, cet enchevêtrement qui constitue la cellule de présence). Le futur attire le passé, le passé attire le futur, promesse et exigence s'entremêlent et se répondent. Autrement dit encore, la phase de présence est vivante : le sens est effectivement en train de se faire par une sorte de passage progressif de ce qui nourrit le futur dans ce qui nourrit le passé, jusqu'à ce que le passé semble avoir entièrement avalé le futur et que le sens paraisse (même si c'est une illusion et qu'un événement quelconque peut toujours le ranimer) achevé. Pour comprendre précisément ce qui fait cette vie, écrit Richir, il faut « (...) comprendre les métamorphoses des protentions et des rétentions et le fait, corrélatif, que faire du sens « prend du temps » (...).<sup>696</sup>».

Mais le schématisme n'en est pas moins toujours déjà à la base, en contact avec lui-même, de sorte qu'avant même sa concrétion en phénomène de langage, il se sait

---

<sup>694</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 457 : « Or, cela implique que la présence sans présent est déjà articulée, en elle-même, en passés rétentionnels et en futurs protentionnels qui, ne pouvant tirer un sens de l'écoulement d'un présent vivant, ne peuvent le faire que sous des horizons encore plus archaïques d'un passé et d'un futur originaires. Ces horizons ne pouvant comme tels faire partie de la phase de présence, puisque c'est par eux que les rétentions dans la phase de présence doivent leur sens de passé et leur sens de futur, ils tombent hors d'elles comme les horizons en lesquels elle se fait et s'inscrit, et ce sont dès lors des horizons plus archaïques qu'elle, ceux de ce que nous avons nommé la proto-temporalisation ».

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 22.

déjà d'une manière obscure<sup>697</sup>. Il y a ainsi une circularité phénoménologique entre les descriptions du flux héraclitéen (dans lequel schématisme et affectivité se mêlent originairement) et celles de la temporalisation en présence sans présent assignable. En un sens, ces deux s'éclairent et se complètent l'un par l'autre, sans qu'ils ne soient à proprement parler directement attestables ; la nécessité transcendantale phénoménologique, rencontrée dans la description/construction de la temporalisation en présence du sens se faisant, implique la nécessité transcendantale pure de penser le double écart originaire du flux, lequel ne prend réciproquement de sens phénoménologiquement compréhensible qu'à travers sa transposition dans la temporalisation en présence.

### § 3. La subreption mathématique husserlienne dans la conception du présent

Le régime de la présence n'exclut pas cependant celui du présent selon les traits qu'en donne Husserl. Le monde dans lequel nous vivons d'abord et le plus souvent, au sein duquel nous avons rapport sur un certain mode à des choses qui se donnent elles-mêmes d'une certaine façon est en effet structuré autour de lui. Il faut seulement comprendre que ce présent n'est pas une donnée originaire, mais le fruit d'une genèse dont les traces restent inscrites en lui. Le présent à proprement parler, comme évidence d'une auto-donation, d'une auto-possession, et du même coup de la donation d'une chose perçue qui se donne elle-même comme indépendante et cause de son apparition, relève du registre architectonique *le moins originaire*. La phénoménologie se doit donc de décrire les caractéristiques propres de ce présent, mais tout autant de comprendre comment il en vient à s'instituer.

#### a. La dualité du flux dans les analyses husserliennes.

Pour préciser sa propre pensée, Richir commence par reprendre les analyses de Husserl<sup>698</sup> pour en dévoiler les présupposés, et, de là, les insuffisances. Comme Husserl le constate lui-même, la description noético-noématique du procès originaire doit se doubler

---

<sup>697</sup> « C'est cette réflexivité sans ipséité qui, tout à la fois, constitue les métamorphoses des protentions et rétentions, et sous-tend de l'intérieur la temporalisation en présence de langage. Si, pour faire du sens, il faut partir à l'aventure, c'est que, dans la réflexivité s'amorçant du sens, il y a une réflexivité qui la déborde de son innocence, autrement dit un mouvement relativement aveugle, que nous disons schématisme phénoménologique, qui est juste un peu en avance et un peu en retard à l'origine par rapport à lui-même, sans que cette avance ne soit déjà déterminée par un *telos* et que ce retard ne soit déjà déterminé par une *arche*. L'avance, ici, ne retient rien, sinon à nouveau le mouvement (...). », *FPTE*, p. 23.

<sup>698</sup> *FPTE*, « La doctrine husserlienne de la temporalisation en présents », p. 29-37.



d'une description/construction de ce qui fait la *hylé* temporelle. Celle-ci, portant l'extension temporelle, ne peut elle-même être considérée comme temporelle au sens formel. En effet, « (...) le « contenu » du temps est constitué par le relatif dehors de l'impression (*Impression*), de la sensation (*Empfindung*), ou, de façon plus complexe, de l'« événement » (*Ereignis*) (...).<sup>699</sup>» Elle doit néanmoins être pensée comme étant *compatible* avec la forme temporelle. De cette façon, la dimension hylétique du procès originaire est elle-même décrite par Husserl comme un flux à son tour. Celui-ci ne peut, à proprement parler, être mis en position fondationnelle<sup>700</sup> mais comporte néanmoins une structure que l'analyse phénoménologique construit en correspondance avec la structure dégagée au niveau noético-noématique.

Or, montre Richir *c'est précisément cette correspondance du flux intentionnel et des impressions qui en fournissent la matière qui pose problème*. Il s'agit en effet pour Husserl de construire la forme d'une *impressionnalité du passé et de l'avenir*, de décrire les correspondants impressionnels de la rétention et de la protention, leurs « représentants » dans la conscience au maintenant. La forme de la conscience constituante est ainsi « figurée » dans le maintenant de la conscience comme celui de *l'écoulement* du maintenant dans le passé. La diminution d'intensité de chaque « maintenant » prend, dans l'intentionnalité rétentionnelle, le sens du passé.

Comme nous l'écrivions plus haut, celle-ci est caractérisée par Husserl comme « phénomène d'évanouissement », comme structure de croissance et de décroissance intensive de tout moment temporel. Il doit alors, pour Husserl, y avoir *correspondance structurelle* entre les phénomènes d'écoulement et la temporalité protentionnelle et rétentionnelle.

La question est d'autant plus délicate que la structure des phénomènes d'écoulement caractérise également *les phénomènes constitués au sein des rétentions* : les rétentions de rétentions sont en même temps, du point de vue impressionnel, « évanouissement d'évanouissement ». Répétons encore une fois que les phénomènes d'écoulement de l'impression doivent être conçus comme possédant eux-mêmes une structure temporelle :

---

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>700</sup> Même si la déformalisation qu'opère la thématique de l'intentionnalité pulsionnelle implique, *de facto*, de mettre l'accent sur le versant hylétique.

ils ne fournissent pas seulement une matière à la mise en forme intentionnelle de la temporalité, mais ils possèdent une forme propre déjà homogène à cette mise en forme<sup>701</sup>. Ainsi, l'impression elle-même se « divise » continuellement, de sorte que ses phénomènes d'évanouissement ont eux-même leurs évanouissements<sup>702</sup>. C'est en cela, précise Richir, que le rapport de la *hylé* rétentionnelle à l'intentionnalité rétentionnelle ne peut pas être compris comme rapport d'une conscience d'image visant le passé à partir d'une impression présente qui fournirait son *Bild-objekt*. Husserl ne peut introduire la *hylé* temporelle qu'en tant qu'elle est déjà elle-même temporalisée. Mais cette temporalité propre est évidemment problématique car une structure de variation d'intensité n'a, en elle-même, rien de temporel, de sorte que le caractère temporel est sur-ajouté à cette *hylé* pour les besoins de l'analyse.

« La double continuité des *Abklänge hylétiques* et des rétentions qui s'y rapportent en fluant sans rupture fait manifestement question : l'*Abklang* est-il déjà temporel ou pas (dans la mesure où une diminution d'intensité n'a en soi rien de temporel).<sup>703</sup> »

L'homogénéité structurelle de la dimension « noético-noématique » (selon les termes d'Alexander Schnell) du flux temporel, et de ses soubassements hylétiques, eux-mêmes considérés comme pré-structurés, pose alors problème. Cette homogénéité est-elle dictée par une véritable nécessité phénoménologique, ou introduite par les *a priori* de l'analyse ?

#### *b. Une substruction mathématique*

Reste alors à comprendre concrètement les traits de cette correspondance. La question est complexe ; il s'agit de comprendre comment le maintenant en écoulement peut se changer deux fois « (...) par la *hylé* en « *Vorklänge* » (nous créons le mot) et en *Abklänge* et par l'intentionnalité double, protentionnelle et rétentionnelle, où la *hylé* est

<sup>701</sup> La seconde possibilité est difficile à soutenir, puisqu'elle réintroduirait au sein de l'*Ur-prozess* le schéma appréhension/contenu d'appréhension depuis longtemps abandonné, et entrainerait l'analyse dans le risque de régressions à l'infini (chaque acte intentionnel devant lui-même être constitué par un autre acte qui le vise).

<sup>702</sup> « Cela signifie que les évanouissements sont « chaque fois » maintenant en rétentions, qu'à leur continuité répond strictement la continuité de l'emboîtement de ces dernières. (...). Si la rétention de rétention s'accroche à la rétention, c'est en tant qu'elle est elle-même intentionnalité de maintenant qui vise l'évanouissement hylétique de maintenant. Par- là, la double modification de la *hylé* temporelle et de l'intentionnalité rétentionnelle est *une* et rien ne se perd dans le flux. », *Ibid.*, p. 31.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 33.

prise.<sup>704</sup> » Pour Richir, la solution que Husserl propose pour préserver l'unité au sein de cette différenciation est *purement formelle*.

Pour Husserl, l'unité est imposée par la structure mathématique des diagrammes temporels. Elle est déterminée comme possibilité d'établir une correspondance terme à terme par projection de l'axe (vertical) des phases temporelles de présent en protentions sur l'axe horizontal de la « suite temporalisante des maintenant », de sorte que tout ce qui est en protention sera un jour maintenant et que tout maintenant a lui-même été en protention. De la même façon, tout maintenant sera un jour en rétention, et toute rétention a été un jour maintenant.

*« Le temps, qui est potentiel en tout Ux s'actualise à mesure en se temporalisant en maintenant successifs, la simultanéité infinie se temporalise en succession infinie, comme si la potentialité du tout du temps s'appliquait à elle-même en inscrivant la partie actualisée du maintenant comme la partie émergée de cette auto-application.<sup>705</sup> »*

En d'autres termes, l'analyse de Husserl se livre à ce que Richir appelle une « substruction mathématique » qui *postule* une unité sans la justifier ni la déduire de nécessités phénoménologiques réelles. Cette substruction introduit une structuration temporelle qui *impose* à son tour une correspondance des flux. Elle est ainsi *doublement métaphysique*, dans la mesure, tout d'abord, où elle hypostasie la structure du présent vivant lequel reste « immuable dans son fluer » : « Le fluer primitivement en stance ou le fluer qui se tient primitivement (...).<sup>706</sup> » Celui-ci constitue au sein même du temps un noyau intemporel qui, par son fluer, constitue activement la temporalisation. Husserl introduit au sein même de la temporalité une forme éternelle, stable, qui permet d'imposer une structure de même aux différents moments du fluer.

Le présent, à proprement parler, ne change pas en tant que présent ; il est originairement source de lui-même, indifférent à ce qui se présente en lui ; de cette façon, l'avenir est compris comme avenir en tant qu'il sera présent, le passé en tant qu'il l'a été. Il joue le rôle, écrit encore Richir, *d'un corps mobile en translation rectiligne uniforme dans la physique newtonienne, à savoir celui d'une mobilité conservant dans sa structure le caractère de l'immobile*. Ainsi,

---

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>705</sup> *FPTE*, p. 37.

<sup>706</sup> *Hua XXXIV*, texte 25, p. 384-387, cité par Richir, p. 37.

« (...) la projection de *Ux* dans le temps des maintenant revient à le spatialiser, c'est-à-dire, selon une équivoque fondamentale, à le considérer à la fois comme une sorte de mouvement immuable qui se conserve à l'infini, sans commencement ni fin, et comme trajectoire toujours déjà faite (au moins potentiellement) de ce mouvement lui-même.<sup>707</sup> »

En particulier, et c'est ce qui nous occupera par la suite, cela présuppose que le mode de manifestation des affects est linéaire puisque cela implique

« (...) la considération déjà abstraite de l'affect comme étant lui-même en mouvement rectiligne uniforme dans son écoulement depuis son annonce en protentions jusqu'à sa fuite en rétentions – « déjà abstraite » parce qu'entre autres, on ne peut phénoménologiquement faire l'économie d'une pluralité originaires, de prime abord chaotique, d'affects en superpositions, si ce n'est en fusions mutuelles.<sup>708</sup> »

L'affect de cette façon est déjà désamorcé, privé de la possibilité d'être source de lui-même, privé, en d'autres termes, de ce qui fait fondamentalement son caractère affectif, le caractère d'improvisation et de surprise constitutif de l'affectivité. Pour Richir, la temporalité husserlienne est une temporalité morte, où rien n'arrive jamais. Pour contourner l'aporie husserlienne, il faudra alors au contraire dériver la structure phénoménologique du présent du caractère à la fois affectif et schématique de ce qui se manifeste en elle, *et de l'écart originaires de ces deux dimensions*.

#### **§ 4. L'affect et le surgissement de la perception**

Le régime de la temporalisation en présent ne s'institue donc qu'à l'issue d'une série de transpositions. Nous allons voir à présent que celles-ci doivent être appréhendées en deux moments distincts. Dans un premier temps, il s'agit de comprendre comment s'institue le phénomène de la perception, et avec lui, la structure du maintenant. Dans un second temps, nous tenterons de montrer comment ce maintenant – ponctuel – peut à son tour se transposer pour engendrer un registre de temporalisation à part entière.

##### *a. L'exécution de la conscience et la transposition de la présence*

Comme Richir le fait remarquer, Husserl donne lui-même des éléments susceptibles de remettre en cause sa conception. On l'a vu, les analyses des synthèses passives, spécifient explicitement qu'une description concrète de la temporalité doit rendre compte

---

<sup>707</sup> *FPTE*, p. 39.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 43.

de la constitution d'unité temporelles *différentiées*, même si le sens de cette différenciation doit lui-même être explicité. Dans une existence purement monotone, la temporalité serait purement aveugle, et en particulier le passé « (...) serait une période d'oubli infracturable.<sup>709</sup> » Ce qui est reçu par la conscience comme étant au présent l'est aussi en ce que la conscience y est « irritée », ou « excitée », c'est-à-dire qu'elle y surgit par l'attention qui en ouvre la scène.

Or, si Husserl thématise bien cette question, il est contraint par l'architecture du diagramme qui commande son analyse d'inscrire la continuité du flux au sein même de sa différenciation. L'intentionnalité pulsionnelle articule ensemble le versant hylétique et le versant noético-noématique du flux pousse en effet « de présent à présent » de sorte que *les tendances sensibles, qui se différencient et s'associent en elle sont toujours orientées vers quelque chose de déterminé*, qui s'accomplissent dans la position d'un donné présent. La différenciation s'ouvre ainsi à même le présent, comme un caractère de l'originarité du présent, en tant qu'il est source de lui-même, donc aussi source de sa nouveauté. Ainsi *pulsionnalisée*, l'impressionnalité s'impressionne elle-même. Au contraire, écrit Richir, il faudrait en toute rigueur affirmer que

*« La tendance sensible qui l'est déjà de la synthèse passive, n'est en effet pas eo ipso tendance vers quelque chose de déterminé (...). Il faudra donc distinguer entre poussée aveugle (et montrer qu'elle ne peut aller, contrairement à ce que pensait Husserl, de présent à présent), tendances sensibles comme la première différenciation de celle-ci par les synthèses passives, et ce que, pour notre part, nous nommons affects.<sup>710</sup> »*

L'important, dans cette distinction, est qu'elle déconnecte le niveau de la poussée aveugle (que nous avons décrit avec le flux héraclitéen) du présent qui n'y est pas, par avance, inscrit comme horizon d'accomplissement, mais s'institue à partir d'elle comme surgissement. Il n'y a pas, pour Richir, de présent, lequel accueillerait et supporterait la position d'objets présents. L'institution du présent n'est rien d'autre que l'institution d'une chose visée imaginativement ou posée perceptivement. Le présent est ainsi toujours celui de l'expérience d'une chose (d'un événement, d'une sensation) *s'imposant* au présent. La transposition du régime de la présence au régime du présent est ponctuelle, événementielle. Le surgissement du présent, l'indépendance du présent qui paraît toujours auto-suffisant,

---

<sup>709</sup> *Hua XI*, p. 424-425.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 47.

n'impliquent pas son a-temporalité mais sa fugacité. *Le présent est un événement rare* au sein du flux, et son caractère essentiel de présent se dissipe avec lui.

*b. Affect premier et affect second*

Comme nous le remarquons plus haut, la *phantasia* est indécomposable, parce qu'elle est en elle-même une. La « *phantasia* perceptive », que nous décrivions plus haut, permet de saisir l'inscription de l'altérité dans le flux, mais elle ne permet pas de comprendre *comment cette altérité peut être fixée en tant que telle dans son extériorité*, comment elle peut se distinguer de son phénomène. Pour Richir, ce caractère indécomposable est lié au caractère originellement affectif de la *phantasia*. La *phantasia* n'est *phantasia* qu'en ce qu'elle est affective, parce que son caractère « phantastique », l'inscription de la concrétude du *phantasma* au sein de l'acte de *phantasia*, n'a lui-même de sens qu'affectif.

Pour comprendre le caractère du présent, il faut ainsi comprendre les modalités de passage de la structure indécomposable de la *phantasia* à la structure décomposable d'un acte d'imagination ou de perception, c'est-à-dire un processus de ségrégation forte de l'affectivité et du schématisme, que Richir caractérise comme sa transposition en affect (ponctuel) et imagination.

La façon dont cette transposition a lieu doit à son tour être décrite. Il faut en effet comprendre comment la structure d'acte imaginatif ou perceptif peut naître d'une scission de l'affectivité et de la *phantasia se transposant* en affect et imagination. A l'issue de cette transposition, une *structure d'acte*, c'est-à-dire une intentionnalité, s'ouvre au sein du flux. Celui-ci est amené à sortir de lui-même et de se rapporter à ce qui l'affecte sous forme d'une figuration intuitive, parce que ce qui l'affecte semble lui venir du dehors. Une telle extériorisation de l'affect exige par ailleurs sa division en *affect premier* et *affect second*. Pour qu'il y ait ouverture, il faut bien penser que la dimension affective se scinde et s'articule elle-même en réceptivité et ressenti, entre excitabilité et excitation. Pour que quelque chose soit ressenti comme extérieur, il faut aussi que « quelque chose » le ressente. Ainsi, *l'affect premier* désigne une « irritabilité » ou une « excitabilité » c'est-à-dire une capacité à être affecté, une « sensibilité » qui « assigne » avec plus ou moins d'intensité l'attention à ce qui se forme en elle.

« C'est donc au sein de cette variabilité que les data sensibles, fussent-ils data noyaux, paraissent « sujets » à cette variabilité qu'ils n'ont pas en eux-mêmes (...). Avec cet affect premier, a priori vide d'affect second (correspondant à un datum empfindbar), nous disposons donc bien de la hylé proprement ou purement temporelle, celle de l'étalement originnaire « dans le temps », de la différentielle originnaire de temps qui est du même coup différentielle originnaire de cette hylé que le Moi ne fait pas, qui est anegoïque, donc « passive » pour le Moi. (...). Si nous désignons le temps par  $t$  et la hylé par  $h$ , on peut écrire  $dt = dh$ .<sup>711</sup> »

L'affect premier est réceptivité à la variation, différentielle attentionnelle. La conscience du temps comme « extension temporelle », est ouverte par le « sentiment vide » du passage qui est différentielle d'intensité. En simplifiant, on dira que le présent est toujours une phase d'« éveil ». Phénoménologiquement, il faut distinguer le fait d'être éveillé à quelque chose, et ce à quoi je m'éveille effectivement, car ce serait (selon Richir) une erreur que de dire que c'est directement ce à quoi je m'ouvre dans mon éveil qui, en effet, m'éveille. C'est parce que je suis éveillé, dans l'éveil (à soi-même) que constitue l'affect premier dans sa distension, que quelque chose peut bien « venir prendre place » dans ce présent ainsi ouvert. Le présent s'éveille à lui-même, et dans cet éveil, accueille un « affect second » qui lui fournit matière. Il faut bien comprendre que l'affect premier n'est rien d'autre qu'une excitabilité, qu'une passibilité à être affectée qui doit encore être « remplie » par quelque chose qui a lieu « au présent ». Les affects premiers constituent donc autant de « phases de présent », discontinues, des affects seconds<sup>712</sup> qui viennent y prendre place.

En résumé, l'affect premier caractérise l'éveil de la conscience, sa capacité à être affectée par quelque chose « au présent » alors que l'affect second est l'affect concrètement ressenti, mais précisément en tant qu'il est toujours déjà « étalé » au sein de la distension ouverte en l'affect premier. Si l'affect second (et la « hylé » qui se combine à lui) est bel et bien « présent », il n'est pas pour autant temporalisé à partir d'un point présent, d'un instant comme « point de vue central ouvert dans deux directions<sup>713</sup> », mais en devenir : « il s'éveille dans ce qui est encore sa prime jeunesse, mûrit dans ce qui advient comme son *acmè*, et vieillit dans ce qui est déjà son entrée en sommeil<sup>714</sup> ».

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>712</sup> Pour M. Richir, cet affect second correspond à l'*Empfindung* husserlienne.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 51. On reconnaît la structure exhibée par Husserl des *Vorklänge* et *Abklänge*, à cela près qu'ils ne le sont pas d'un présent, ni ne répondent à la structure intentionnelle d'une visée continue, mais sont eux-mêmes directement temporalisants au sein d'une structure affective d'où ils tirent leur « matière ».

Cette double division obéit à une *nécessité transcendantale*. Il s'agit, pour poser la structure de l'acte d'imagination, de faire sortir l'affectivité d'elle-même, de comprendre comment la structure du ressenti peut naître, comment un affect peut être vécu comme un affect, c'est-à-dire reçu, comment l'affectivité peut être amenée à se recevoir elle-même en extériorité. La structure d'acte ne peut être comprise qu'au sein de cette division de l'affect qui constitue en quelque sorte son moule. Imagination ou perception ne se forment qu'au sein de cette concrétion de la temporalité qu'est l'affect second, selon la façon dont l'affectivité et les concrétudes élaborées dans l'acte de *phantasia* transposée s'y combinent. Si l'acte ne coïncide pas avec l'affectivité divisée – il relève de son côté de l'élaboration de l'*aisthesis*, de la concrétude phénoménologique – il en est inséparable.

La transposition architectonique de la *phantasia*-affection en affect et imagination correspond à la désarticulation de deux dimensions jusqu'alors intriquées ; celle de se ressentir soi-même et celle de ressentir quelque chose, ce quelque chose pouvant à son tour être sentiment ou sensation. Il ne faut pas, à ce niveau, confondre l'affect lié à un contenu hylétique, et qui fait que je suis retenu par lui, attiré par lui (que je le remarque, donc) et ce contenu lui-même<sup>715</sup>. La désintrinsication du schématisme et de l'affectivité dans cette transposition permet en effet de poser – à ce niveau seulement – la question de la *hylé* dans son caractère déjà formé. Richir précise que : « L'affect (...) est ce qui, à l'écart de ce tout noématique (en tant qu'il est ce qui s'étale concrètement dans la distension), fait ressortir avec vivacité, par exemple telle couleur de l'objet perçu (ou ici : aussi bien imaginé) (...) », cet affect est donc bien phénoménologiquement premier par rapport à une *hylé* qui paraît pourtant le susciter. Ajoutons que pour Richir, l'acte d'imagination intrique de façon indissociable des éléments sensibles et des significativités. Parler de sensation, au sens husserlien de l'*Empfindung*, implique une stabilisation de ces deux composants qui les rende distinguables<sup>716</sup>.

---

<sup>715</sup> Le cas de la perception est plus complexe encore, car celle-ci est par ailleurs constituée à partir d'une institution qui la complique.

<sup>716</sup> La sensation est ainsi une forme singulière de l'intuition d'une concrétude au sein de l'acte d'imagination, qu'on ne peut encore assimiler à la *hylé* perceptive. Il faut comprendre que l'apparition intuitive est antérieure à la structure de visée, c'est-à-dire à la réflexivité de l'acte qui seule permet de parler d'acte. C'est, explique Richir, le vide ouvert dans l'articulation de cette apparition qui suscite la structure d'acte. Cf. *FPTE*, p. 214.



### c. La perception

« (...) comment quelque chose comme l'espace toujours déjà à l'œuvre du phénomène et des phénomènes peut-il surgir d'une phénoménalité exclusivement rapportée à la temporalité ? En termes husserliens : comment quelque chose comme le Présent vivant peut-il s'ouvrir, de manière intrinsèque, à l'extériorité radicale du monde et de l'horizon de monde (...) ? <sup>717</sup> »

La scission de l'affect et de la *phantasia*, et la division de l'affect qui l'accompagne, permet de comprendre la genèse de la structure de l'en-tant-que au sein du ressenti, c'est-à-dire de la phénoménalisation de l'affect en tant que tel, et à travers elle de l'intuitivité. L'extériorité réciproque de l'affect premier et second d'une part, de la division affective et de la visée intuitive qui s'ouvre par elle d'autre part recouvre cependant différents cas de figures. La combinaison de ces trois dimensions peut prendre des formes diverses selon la façon dont l'affect se lie à l'acte d'imagination.

L'affect second peut en effet paraître endogène (venu du dedans) ou exogène (du dehors), c'est-à-dire dépendant et provoqué par autre chose. Selon ces différentes modalités, la façon dont il se combine à l'acte d'imagination et aux concrétudes élaborées en lui change elle aussi. L'affect se lie à l'acte lui-même ou/et se reporte à son corrélat. Sa part endogène accompagne l'acte d'imagination, mais sans sembler provenir de ce qui est imaginé. L'affect se confond alors plus ou moins avec la *hylé* de l'acte qu'il temporalise comme présent, mais l'objet imaginé lui-même n'est pas marqué par une véritable temporalité, paraît instable, trouble. Sa part qui *paraît* exogène se donne de son côté comme étant liée à ce qui paraît à travers elle. L'affect est « reporté » au corrélat noématique de l'acte, et semble provenir de l'objet perçu en lui qui apparaît dès lors comme affectant.

Mais cette structure d'exogénéisation de l'affect ne suffit pas à caractériser la perception. Comme nous l'écrivions plus haut, la perception implique une forme singulière de *détachement* de l'objet intuitionné, et de la forme de son intuitivité stabilisée en contenus sensibles qui se donnent comme eux-mêmes objectifs. Il y a, écrit Richir *une dimension hallucinatoire dans la perception*, car l'affect y paraît totalement exogène, qu'il n'est plus vécu mais intuitionné comme un caractère lié aux contenus perceptifs qu'il

---

<sup>717</sup> *Phénomènes, temps et être*, p. 19.

avive<sup>718</sup>. Au contraire, l'imagination mêle indistinctement des contenus intuitifs et des significativités (des formations de sens) sans que le rapport des uns aux autres paraisse fixe et institué.

La seule façon de distinguer la perception de l'imagination est dès lors sa *persistance*. Celle-ci doit être comprise d'abord comme persistance instituée à travers un jeu de sédimentations, d'*habitus*. La persistance est inscrite dans le caractère noématique de la visée à laquelle appartient constitutivement le sens du réel, dont l'essence par conséquent est de se maintenir et de se ré-instituer sans cesse. De cette façon, elle implique à la fois un *moment signitif* et un *moment sensible*. Elle est d'une part instituée, fruit d'une *doxa*, et se réalimente d'autre part à un flux de proto-perceptions sans cesse émergentes que Richir désigne comme le flux des *Abschattungen* perceptives. Celles-ci portent en elles-mêmes de façon latente la structure de l'exogène, mais de façon fragile, libre (à la façon d'un tableau cubiste), et ne se donnent comme esquisses d'un objet identique que par recroisement avec l'institution de l'identité de l'objet et la sédimentation passive qui lie un certain style d'apparitions avec un certain type d'objet.

Il faut en d'autres termes trois dimensions pour instituer l'objet perceptif : les proto-perceptions pour l'alimenter, les significativités imaginaires pour stabiliser ces proto-perceptions, et l'institution de l'extériorité inscrivant la permanence au sein de ces significativités. La perception au sens fort procède ainsi pour Richir du recouvrement de proto-perceptions, elles-mêmes fugaces et évanouissantes, et de significativités imaginaires instituées en leur extériorité, constituant par là le noème perceptif et le réalimentant au flux des proto-perceptions<sup>719</sup>. Ce recroisement lui-même ne peut bien sûr être arbitraire ; c'est par le jeu d'échos, de rythmes, de résonances qui se déroulent au sein des synthèses passives que cette réinstitution permanente peut avoir lieu. L'homogénéité est ainsi transposée en identité, mais cette identité n'est elle-même qu'une significativité imaginaire.

L'extériorité constitutivement inscrite au sein du noème perceptif est imaginée, mais seule cette médiation imaginaire permet de maintenir l'extériorité perceptive en indexant le flux instable des apparitions perceptives à des pôles identiques se dévoilant en elles. La

---

<sup>718</sup> C'est « l'excès de l'affect second paraissant exogène » qui « suscite le désir (de tel ou tel « objet » partiel dans les pulsions dont parle la psychanalyse) », *FPTE*, p. 271.

<sup>719</sup> Richir décrit le présent perceptif comme un phénomène de langage aplati.

perception de l'objet perceptif, en résumé, implique également celui-ci dans un ensemble de dispositions, de pratiques clairement stabilisées. Il n'y a pas perception durable sans une *hexis* – corporelle et mentale – spécifique, ni sans une stabilisation implicite du caractère socialement institué de l'objet, de son statut, de ses connotations, de sa différence d'avec d'autres objets du même ordre.

Le sens de cette extériorité ainsi instituée reste pourtant à préciser. L'institution de l'extériorité perceptive ne suffit pas, on va le voir, à caractériser le présent comme régime de temporalisation.

### **§ 5. *Le clignotement de l'instant et le rythme de la répétition se répétant***

L'affect second réalise ainsi ce qu'on peut désigner comme la phénoménalisation du présent, qu'il faut distinguer de « (...) *l'institution* du temps du présent comme conscience intime du temps ». Cet affect ouvre une structure de maintenant, mais ce maintenant n'est encore qu'extension ; les structures du passé et du futur n'y sont pas encore inscrites. Pour comprendre l'institution d'un régime de temporalisation en présent, il faut décrire une autre forme de structure qui se combine avec celle du maintenant : celle de ce que Richir appelle le schématisme de la répétition se répétant du présent, selon laquelle, d'exception, le présent devient la règle, et se répète comme présent. Une telle transposition paraît d'autant plus difficile à expliquer que le surgissement du présent a été caractérisé par une sorte de fracture de la présence.

#### *a. De l'instant à l'instantané*

Pour résoudre cette difficulté, d'autres structures phénoménologiques doivent être analysées. Richir s'intéresse en premier lieu à celle de l'instant, ou plus exactement de l'instantané. Pour Richir, l'instant comme tel est une *structure transcendantale* et non un événement : il faut parler d'instant dans la mesure où il y a, d'une façon certes inattestable, flux, c'est-à-dire unité (ou encore réflexivité, c'est-à-dire simplement qu'il y a flux, que ce fluer ne se comprend que si on pense avec lui la trace d'une unité). La structure de l'instantané est le nom donné à ce contact comme *trace*.

Quel que soit le degré et la vigueur avec laquelle on mène la réduction, il y a bel et bien quelque chose, c'est-à-dire, *ipso facto*, de la mise en rapport, des tout et des parties<sup>720</sup>. Le flux n'est pas dispersé dans une série inconsistante et, en toute rigueur, impensable, d'éclairs, mais déjà, si l'on veut, l'éclair est contemporain de lui-même (ou réciproquement, car on ne peut qu'approximer le phénomène, le flux touche à lui-même de sorte que l'ombre de l'instantané le hante, sans que pour autant jamais il n'y ait à proprement parler, d'instant). Ce qui n'est pas encore l'en-même temps du contact est aussitôt écart, brisure, et celle-ci n'est rien d'autre que la forme, encore indéterminée et abstraite du proto-temps. Le clignotement de l'instant, note Richir, est ainsi la structure phénoménologique la plus profonde, la plus archaïque, elle est, d'une certaine façon, la dimension elle-même « non-temporelle » de la temporalité, intrinsèque à la temporalité et à la phénoménalisation de la temporalité<sup>721</sup>. Elle est ce en quoi la temporalité est « donnée », « ouverte »<sup>722</sup>. Cette structure de l'instant est, on va le voir, ce qui ouvre la « place » de la répétition du présent.

Comme l'écrit Richir, se référant à Descartes, l'instantané ne peut être pensé que comme « intemporel », comme « sans mémoire ni anticipation », ce qui implique que « (...) l'instantané est *a priori* insaisissable, car dès qu'il semble être saisi en train de surgir, c'est dans l'instant qui dès lors s'évanouit, et ainsi de suite, pourrait-on dire, en ce qui fait le clignotement incessant de la dualité.<sup>723</sup> » L'instant n'est qu'une transposition de l'instantané. L'instant est en quelque sorte la contraction du flux par rapport à laquelle on peut poser la

---

<sup>720</sup> Richir donc, maintien d'une certaine façon les prérogatives de l'Un, même s'il indique qu'au niveau où il cherche à se placer, on en dit déjà trop quand on parle d'une dialectique de l'un et du multiple. Pour la commodité de la chose, nous nous permettons cependant cet écart. Il y a quelque chose, dans le multiple, qui est d'emblée passible de la forme. L'Un n'advient pas de l'extérieur au multiple – il est, de manière presque indicible, contact avec lui-même. Autre manière de dire que, quelques soient les filtres auxquels on la soumet, l'expérience ne se délite pas complètement.

<sup>721</sup> On pourra ici mettre en parallèle la réflexion richirienne aux observations de Derrida envers le projet de Didier Franck dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, p.254-272. Comme l'écrit Derrida, « Franck aborde alors le thème, à ses yeux essentiel, d'une sorte de « priorité de la chair sur le temps immanent ». Il en vient alors à nommer le « contact » (« au fond le contact »), note-t-il entre parenthèses), comme cela même en vérité la « chair », « le tact, comme contact de soi à soi tout d'abord » qui est supposé par la temporalité immanente elle-même. » Pour Franck, c'est une forme de touche à soi qui serait condition de possibilité de la temporalisation (et de la spatialisation). Richir, en quelque sorte, accomplit le projet que Franck esquisse en rendant intelligible le statut de ce contact qui n'est justement pas une « touche à soi », un contact prolongé. Partant de l'écart, Richir y rencontre la nécessité d'une forme de contact – la résonance affective – mais il ne s'agit justement pas d'un contact assignable, d'un contact phénoménal, d'une forme d'archi-présence, mais d'un contact « en espacement », en « écart », d'un contact comme « enjambement de l'instantané ». Transcendan-talement défini comme contact – forme même de l'écart s'écartant de lui-même – il n'a phénoméno-logiquement d'autre forme que celui d'une trace (l'instantané, comme clignotement).

<sup>722</sup> Comme dans ce que Heidegger désigne comme le « *winken* », le « clin d'œil de l'*Ereignis* ».

<sup>723</sup> *FPTE*, p. 113.

distension comme ce qui lui résiste, comme le versant dynamique de l'écart transposé, et réciproquement, l'instant est, au sein de la distension, la trace et la transposition de la dimension pulsée du flux. Autrement dit, il y a « (...) un *hiatus* (...) entre le clignotement de l'instant et la temporalisation en présent.<sup>724</sup> » car la phénoménalisation de l'instantané n'est en elle-même pas encore temporalisante.

Il ne s'agit finalement de rien moins, ici, que de parvenir à penser « la discontinuité de la création », c'est-à-dire la discontinuité des instants, leur répétition « hors succession », ou encore la pluralité de l'instantané. L'instant n'est précisément pas ouvert une fois pour toute, il n'est pas, comme chez Aristote<sup>725</sup>, un *fiat* absolu, mais un *fiat* diffracté. L'instantané est trace, écho qui retentit sans réellement se temporaliser lui-même en présence. Il est, écrit Richir, le « pôle d'un clignotement ». L'instant clignote en effet, écrit Richir, entre la différentielle temporelle (l'écart de temps, si petit soit-il) et le zéro de cet écart ; en langage courant, la différentiation temporelle est une sorte d'hésitation entre l'immobilité et l'écart accompli. L'instant n'est jamais fixé, jamais donné, mais l'instantané est une dimension toujours relancée et répétée au sein des schèmes de la phénoménalisation, « (...) « Temps » comme répétition aveugle du clignotement de l'instant, comme poulx de la pulsation de l'écart interne du clignotement (...).<sup>726</sup> ».

*b. Le schématisme de la répétition se répétant : l'hérédité du présent et la genèse de la succession*

Si le clignotement de l'instant est la structure phénoménologique la plus profonde, la plus archaïque, elle est, au cours de la genèserprise dans un autre schématisme qu'il nomme le *schématisme de la répétition se répétant*. Dans cette reprise, les pôles du clignotement s'incarnent. *Le schématisme de la répétition se répétant apparait comme phénoménalisation de la rythmicité d'un rythme*. En lui, le clignotement quasi-intemporel de l'instant devient schème d'un passage : la structure originale de répétition est en lui répétition de la répétition et phénoménalisation de cette répétition. *La répétition ne répète rien*, mais se phénoménalise comme répétition, c'est-à-dire comme phénoménalisation de

---

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>725</sup> *FPTE*, p. 345-346 : « Cet acte, qui est pur de toute puissance s'effectue donc dans l'instant au sens cartésien, c'est-à-dire sans passé et sans avenir, et ce, éternellement, pour ainsi dire une fois pour toutes, et non pas perpétuellement.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 115.

sa propre différence d'avec elle-même<sup>727</sup>. Cette structure de la répétition, du passage de l'un à l'un, est selon Richir la structure transcendantale de l'arithmétique. Elle fournit la forme de la différenciation du schématisme d'avec lui-même, la phénoménalisation de cette différence originaire comme différence, c'est-à-dire aussi la structure originaire de l'individuation comme différence réciproque des termes. « *Le fondement transcendantal de la relation est donc pour nous le rythme comme schème transcendantal, et c'est ce rythme qui est, pour ainsi dire, créateur des termes mêmes qui sont mis en relation*<sup>728</sup> ». *De la sorte, le temps « retient » quelque chose de son fluer en lui, retemporalise ce qu'il a temporalisé en restant lesté du poids de son propre mouvement.*

Pour Richir, la genèse de la temporalisation en présent consiste d'abord en un clignotement de l'instant et du maintenant au sein de ce schématisme. Le schème de la répétition se répétant, latent au sein du flux, permet au présent de se phénoménaliser comme répétition d'un autre présent. Chaque nouveau présent est saisi comme nouveau, dans sa différence avec celui qui le précède. De cette façon, il y a individuation réciproque des maintenant dans leur différence par recouvrement de la forme de l'instant avec la forme du maintenant.

Ce clignotement du maintenant avec l'instant au sein du schème de la répétition se répétant ne suffit pas encore à engendrer les coordonnées temporelles fixes du présent comme registre de temporalisation. Il ne fournit pas encore le schème de la succession, lequel n'exige pas seulement qu'un présent soit, en tant que présent, répétition d'un autre présent, mais qu'il se phénoménalise comme succédant à cet autre présent<sup>729</sup>. *Le schème de la répétition se répétant n'est en tant que tel pas temporel.* Pour comprendre la dimension proprement temporelle du présent, il faut encore s'intéresser à la *temporalité du matériau sur la base duquel il s'institue.*

---

<sup>727</sup> L'analyse richirienne est ici particulièrement proche des analyses proposées par Deleuze dans *Différence et Répétition*. Elles se basent l'une comme l'autre sur la reprise de la question kantienne du passage de la discontinuité au schème de la succession, même si, on le voit, Richir introduit, en deçà de la répétition, une structure phénoménologique plus profonde dont la répétition n'est que la première transposition.

<sup>728</sup> *Recherche phénoménologique IV*, p. 102.

<sup>729</sup> On verra plus loin que la question se pose, de façon parallèle, à propos de l'institution du point et de l'étendue.

Les affects auxquels s'alimente le maintenant sont en effet agencés au sein des phénomènes de langage dont ils ne sont que des transposés. Le maintenant se remplissant (s'alimentant) à un affect, s'alimentant aux rythmes de la présence est aussi *affecté* par ces rythmes. Or ce maintenant se phénoménalise aussi, on l'a dit, comme *interruption schématique*, interruption d'une phase de langage du coup avortée. En quelque sorte, le présent se phénoménalise en tant qu'il coupe la parole à la présence sur la base de laquelle il s'institue pourtant.

Cette interruption, note Richir, bouleversant la structure affective sur laquelle se base le présent, rétroagit aussi sur son mode de temporalisation. En se phénoménalisant, écrit Richir, le présent suscite un vide au sein de la présence, c'est-à-dire un effet de manque à combler. En s'instituant, le présent se fragilise. L'affect qui concrétise sa distension n'est pas stable, fragilisé par les fluctuations de sa base que son propre surgissement déstabilise. La dissymétrie temporelle, la forme de la succession, s'institue ainsi de cette rupture du maintenant qu'engendre son surgissement même. La phénoménalisation du présent est tout aussitôt sa mort, et implique sa reprise dans un autre présent.

De cette façon, le schème de la répétition du maintenant se convertit en schème de succession, car chaque présent se raccroche, en quelque sorte, à celui qui le répète, et « tente » de s'y prolonger<sup>730</sup>.

### *Synthèse*

Il faut noter deux aspects essentiels des analyses richiriennes de la temporalité.

Celles-ci s'inscrivent par leur méthode dans la continuité des analyses husserliennes développées dans les *Manuscrits de Bernau*. Elles n'entendent pas d'abord rendre compte d'une expérience du temps, mais de la temporalité comme dimension dont il faut expliciter les structures à différents niveaux. La temporalité est ainsi d'abord une forme et la façon dont celle-ci est vécue d'abord et le plus souvent ne permet pas elle seule cette explicitation.

---

<sup>730</sup> *FPTE*, p. 228 : « Il n'y a donc jamais qu'un présent, celui que je vis, et c'est par abus de langage que l'on parle du passé comme d'un présent passé ou du futur comme d'un présent futur ».

Les outils husserliens que Richir utilise et raffine lui permettent alors d'approfondir et de préciser les analyses déjà proposées dans ses précédents ouvrages. De cette façon, il met véritablement à jour la forme phénoménologique d'une temporalité qui ne soit pas pensée à partir du présent. Une telle temporalité, certes, avait été abondamment envisagée par Heidegger, Levinas et Derrida (ou encore Marion) mais ces auteurs ne rendaient précisément pas vraiment compte des modes de phénoménalisation d'une telle temporalité.

Les analyses de Richir font un pas important dans cette direction ; elles permettent qui plus est également de comprendre phénoménologiquement comment les formes archaïques de la temporalité s'articulent à la phénoménalisation de « maintenant » et de l'agencement de ces « maintenant » en une temporalisation en « présents ». En ce sens, les analyses richiriennes de la temporalité constituent un exemple convainquant de la fécondité de sa méthode et des concepts qu'il y développe.



---

## CHAPITRE 5. L'ORIGINE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ESPACE ET DE LA SPACIALITÉ

---

Plus que le temps, l'espace est le « point » du réel. La question de l'espace est en effet immédiatement liée à celle de l'extériorité ; extériorité instituée en système de lieux, d'une part, mais aussi, plus profondément, extériorité de l'objet ou de la chose rencontrée<sup>731</sup>, et possibilité pour « l'affection » de s'apparaître comme telle dans sa fonction d'ouverture à autre qu'elle. La spatialité, dans son essence, est la condition de possibilité si l'on cherche à penser la phénoménalité dans son aspect transitionnel, la phénoménalité en tant que passage du phénomène comme « rien que phénomène » au phénomène comme « phénomène de ». Elle est ce en quoi le phénomène est rendu à la singularité de son occurrence, à la concrétude de la rencontre qu'on en fait, en quoi, donc, le phénomène est appréhendé en ce qui fait sa phénoménalité.

Quelque chose de la texture spatiale continue en effet d'insister quand on y soustrait la mesure, l'ordre et même le lieu. L'idée d'espace est co-originale de celle de pluralité, co-originale, donc, de l'idée d'un champ phénoménologique qui soit originairement « en écart par rapport à lui-même, co-originale de l'idée richirienne de schématisation<sup>732</sup>. La question de l'espace permet d'une certaine façon la rencontre de ce que nous avons appelé le transcendantal pur et du transcendantal phénoménologique. Il s'agit moins par-là de dire que le temps serait une forme dérivée de l'espace, qu'il y a dans les structures transcendantales profondes de la temporalité quelque chose comme une spatialité – un espacement – originaire dont il faut rendre compte comme tel. L'espace est plutôt, nous allons tenter de le montrer, la face cachée intérieure et concrète du temps que son fondement ou sa base.

---

<sup>731</sup> Par exemple Michel Fichant à propos de Kant, « « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie n° 56*. L'auteur montre que l'espace est peut-être d'une part, et du point de vue transcendantal, la condition de possibilité *a priori* du rapport aux objets extérieurs, mais qu'il est par contre du point de vue métaphysique la manifestation d'un infini positif, actuel.

<sup>732</sup> En un sens, si le temps est la forme spontanée, naturelle, donc, déjà instituée, selon laquelle nous tendons à comprendre cette articulation, l'espace est au contraire son visage conceptuel. Le temps, si l'on veut, spécifie déjà trop ce qu'il joint en lui ; il y a en lui quelque chose de déterminé, de différencié, qui pousse, malgré toutes les précautions qu'on puisse prendre, à la substantification.

Dans le cas de l'espace comme dans celui du temps, Richir utilise un certain nombre de concepts husserliens. Nous commencerons donc cette fois encore par une présentation des analyses husserliennes de la genèse phénoménologique de l'espace. Comme, par ailleurs, la réflexion richirienne s'inscrit dans le mouvement plus général d'une « spatialisation » du transcendantal, nous tenterons également de faire le lien entre sa phénoménologie et celui-ci. Cette contextualisation nous permettra de souligner les enjeux « épochaux » d'une telle phénoménologie.

### **A. La constitution de l'espace selon Husserl et ses limites**

La réflexion husserlienne sur la constitution de l'espace s'inscrit d'abord dans les problématiques de son époque. On le sait, quatre positions, au temps de Husserl, s'affrontent quant à la genèse de l'espace. 1) Pour Herbart, l'espace ne représente aucun contenu spécifique, et est composé à partir des qualités sensibles. 2) Pour d'autres, comme Bain, l'espace est le contenu d'un sens déterminé, le plus souvent la vue. 3) Selon la position kantienne, défendue par exemple par Lotze, l'espace n'est liée à aucun sens particulier et représente donc un contenu indépendant. 4) Enfin, le précurseur principal de Husserl est son professeur Stumpf, et son étude *Sur l'origine de la représentation de l'espace* : pour celui-ci, l'espace est lié au sens sans toutefois ne dépendre que d'eux, et ajoute aux contenus de ceux-ci une détermination supplémentaire.

Rappelons que Husserl interroge, dans le cadre de la phénoménologie transcendantale, la spatialité comme *couche appartenant à l'essence de la chose matérielle*. La spatialité est considérée comme un « moment » qui appartient nécessairement à la chose extérieure<sup>733</sup>, autrement dit, un *caractère* des objets sensibles. L'espace, sous cet angle, est un caractère *noématique*. Husserl n'a pas pour projet de questionner « l'essence de l'espace » en général, mais de comprendre la spatialité propre des choses et son sens : il raisonne en mathématicien, refuse d'interroger abstraitement l'espace<sup>734</sup> et cherche à décrire ses modes, c'est-à-dire la genèse des différents types d'espaces (d'abord perceptifs) et la façon dont la description de leur constitution permet de rendre compte de leur structure.

---

<sup>733</sup> C'est un moment nécessairement lié au « tout métaphysique » que constitue l'objet perceptif. Husserl s'inspire de Stumpf, *Sur l'origine psychologique de notre représentation de l'espace*.

<sup>734</sup> Ce qui, néanmoins, l'expose aussi à prédéterminer celui-ci.

## § 1. *Les kinesthèses et la genèse des propriétés mathématiques de l'espace*

### *a. Spatialité intentionnelle et pré-intentionnelle*

Il y a deux facettes à la phénoménologie husserlienne de la constitution de l'espace<sup>735</sup>. Si l'espace est avant tout, pour Husserl, une structure constituée de l'objectivité mondaine, elle n'en présuppose pas moins une forme de proto-spatialité appartenant directement aux *datas* hylétiques. Précisément,

« (...) le moment extensionnel de la sensation visuelle, comme aussi de la sensation tactile, offre certes une esquisse de la spatialité, mais ne suffit pourtant pas à rendre possible la constitution de la spatialité, pas plus que le moment qualitatif ne suffit à la constitution de la marque distinctive objective et remplissant l'espace.<sup>736</sup> »

La phénoménologie de la constitution de l'espace ne déroge ainsi en rien, malgré la base proto-spatiale de la spatialité, à l'idéalisme transcendantal. Dans le système husserlien, la fonction d'exposition n'appartient pas en soi aux *datas* physiques mais leur advient en ce qu'ils sont enveloppés et dépassés dans la visée d'objet<sup>737</sup>. Pour autant bien sûr, cette intentionnalité relève elle-même d'un type particulier dont il faut saisir la genèse. En effet, « (...) se constitue, sur l'extension des data physiques, une extension d'appréhension, et ainsi c'est l'apparition tout entière qui s'étend. L'apparition de chose entière, eu égard à ce qu'elle est apparition spatiale, est une extension d'apparition.<sup>738</sup> » D'une certaine façon, la proto-spatialité des contenus présentant est elle-même inséparable d'un acte de synthèse préalable; donc d'une unification intentionnelle. Mais cette synthèse d'identification présuppose à son tour une variation interne du contenu sensoriel. De cette façon, la genèse de la spatialité mobilise *une motivation réciproque du sous-bassement kinsthético-hylétiques et de l'appréhension intentionnelle*, un jeu dialectique de l'intentionnalité et de ce qui lui résiste.

---

<sup>735</sup> La question se pose aussi à propos du temps, mais (*Leçons*, p. 9) si Husserl récuse « l'innéisme modéré » de Stumpf à ce niveau, il se montre en revanche moins catégorique du point de vue de l'espace. Husserl semble s'inscrire dans le fil des analyses de Stumpf, et de l'école de Brentano en général, et convenir qu'il y a en effet une « extension » propre des champs hylétiques à l'origine de la constitution de la spatialité, et qu'il n'y a en tout cas pas de symétrie entre le temps et l'espace de ce point de vue.

<sup>736</sup> *Chose et espace*, Paris : Presses Universitaires de France, 1989, p. 196.

<sup>737</sup> Suivant une présentation claire donnée par Jean-François Lavigne, « Espace ou pensée, l'origine transcendantale de la spatialité », *Epoque* n°4/1993.

<sup>738</sup> *Chose et espace* § 21, p. 69.

### b. Le couplage hylé-kinesthèse

La démarche adoptée dans *Chose et espace* est celle des sciences positives. Husserl ne se borne pas à y souligner le rôle central des kinesthèses<sup>739</sup>, mais propose une description effective des étapes que cette constitution traverse et une *mathématisation* des propriétés des différents espaces ainsi constitués. Le cours met à l'œuvre une véritable *axiomatique* capable de rendre compte des propriétés des espaces constitués.

Le complexe phénoménologique originel que Husserl déploie est dual ; Husserl considère que la structure de base de la genèse phénoménologique de l'espace est l'association d'une kinesthèse à une variation au sein du champ perceptif. Ce couplage permet à la conscience de rester fidèle au « déjà donné » malgré l'altération introduite par le mouvement<sup>740</sup>. Ainsi, « Le *datum* hylétique un et identique est le produit constitué de cette concurrence entre la différence phénoménale déterminée par la spontanéité kinesthésique, et la synthèse d'identification fondée sur la modification d'inactualité, dans le même flux rétentionnel.<sup>741</sup> » De cette façon, Husserl entend décrire les conditions d'apparition du *mouvement* ou du *repos* comme des mouvements ou repos objectifs au sein d'une multiplicité primitive, et par suite, d'un même objet unitaire<sup>742</sup>. La corrélation du quasi-déplacement et de l'immobilité kinesthésique motive l'appréhension du mouvement, et inversement l'appréhension du repos suppose l'appréhension d'un décours kinesthésique spontané. La description de la genèse phénoménologique de l'espace suppose la description des relations liant un complexe déterminé du champ à un autre par leur relation de dépendance avec la série concomitante des variations kinesthésiques.

Cette description présuppose cependant qu'une distinction est possible entre le *lieu* (que Husserl appelle place) et *ce qui l'occupe*, le contenu sensible. « La connexion légale et fixe ne rattache donc pas le système des mouvements kinesthésique au complexe des images données, mais à la multiplicité de lieux » qui fait du champ, selon l'expression de

---

<sup>739</sup> Sans kinesthèses, disait Husserl à Cairns, le flux hylétique montrerait ses propres changements qualitatifs, mais n'aurait aucune possibilité d'être saisi en tant qu'esquisse d'un objet identique (*Conversations avec Husserl et Fink*, p. 79, trad. 171).

<sup>740</sup> Jean-François Lavigne, « Espace ou pensée, l'origine transcendantale de la spatialité », p. 125.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>742</sup> *Chose et espace*, chap. 9.

Husserl, un « système fixe de places<sup>743</sup> ». Cette correspondance permet l'identification de deux contenus qualitatifs occupant en deux points temporels distincts des places différentes. Il faut noter que l'association fixe ne rattache pas seulement un état kinesthésique et un lieu déterminé, mais *l'ensemble de tous les lieux du champ et le système des facultés kinesthésiques propres à l'organe concerné*<sup>744</sup>. De la sorte, Husserl décrit un champ perceptif comme une multiplicité née du couplage successif de ces différents systèmes liés aux différents organes.

*« Les sensations kinesthésiques forment des systèmes continus de plusieurs dimensions, de telle manière cependant qu'à l'instar des sensations sonores ils n'édifient d'unités continues que sous la forme de décours, où une multiplicité linéaire, extraite de la multiplicité globale des sensations kinesthésiques, se superpose, à la manière d'un continuum remplissant, à l'unité continue du décours temporel pré-empirique.<sup>745</sup> »*

La genèse de la spatialité est alors comprise comme la genèse mathématique d'espaces de différents types à partir des multiplicités ainsi définies.

### *c. L'intégration des espaces*

La constitution de la spatialité est alors *intégration* de spatialités différenciées, accordées à différents champs perceptifs et sensoriels, et constitution de la chose perceptive poly-sensorielle transcendant les champs sensoriels par lesquels elle se manifeste. Autrement dit, il y a inter-traduction de différents espaces (certains, comme les espaces moteurs primitifs, ont un caractère simplement topologiques, d'autres bidimensionnels, etc.). Comme l'explique Jean-Luc Petit, le champ visuel, si on prend cet exemple, lorsqu'il n'est pas encore corrélé aux mouvements du corps et habité par la profondeur forme une

*« (...) multiplicité perceptive aux propriétés surprenantes, sans troisième dimension ni impénétrabilité. Les apparitions passent sans obstacle les unes à travers les autres comme fantômes à travers les murs ; elles font leur entrée dans le champ par un bord, en ressortent par un autre, sans qu'on puisse les retenir dans les frontières du champ. Il y a, sans doute, des surfaces courbes, mais aucun objet n'y possède une surface fermée, faute de pouvoir être vu sous la face sur laquelle il repose.<sup>746</sup> »*

---

<sup>743</sup> « Espace ou pensée, l'origine transcendantale de la spatialité », p. 127, cf. Husserl, p. 297- 298.

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>745</sup> *Chose et espace*, § 49. p. 207.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 291-292.

Les multiplicités progressivement « désenveloppées » sont amenées à « fusionner » par association successive de nouveaux systèmes kinesthésiques. Il s'agit, explique Jean-Luc Petit, d'organiser la coordination entre cette multiplicité d'apparitions perceptives et une multiplicité « d'égale puissance » qui n'est autre que le système de ses organes moteurs ou *sensori-moteurs*. Ainsi, écrit Petit, « (...) l'ajustement normal entre sensations externes et sensations kinesthésiques est une corrélation biunivoque entre deux multiplicités continues.<sup>747</sup> » En effet le caractère de cette constitution est celui d'une réduction de l'infini au fini : « (...) si l'espace est euclidien et le champ riemannien, il doit y avoir une opération mathématique fondatrice de la constitution, qui assure la conversion de la géométrie du champ dans celle de l'espace.<sup>748</sup> ». En d'autres termes, le champ visuel peut être décrit comme « (...) une multiplicité linéaire prélevée dans une multiplicité multidimensionnelle (...)»<sup>749</sup>.

De cette façon par exemple, l'espace oculo-moteur se constitue progressivement par recouplement de plusieurs systèmes (les systèmes kinesthésiques des mouvements oculaires permettant la distinction des changements dus à des mouvements réels et aux mouvements des yeux, le couplage de ses systèmes avec ceux des mouvements de la tête, puis de l'ensemble du corps, qui permettent peu à peu de dégager la tridimensionnalité à partir d'un champ bidimensionnel<sup>750</sup>). Chaque espace donne progressivement lieu à un « parcours kinesthésique fermé » du repos au repos qui conduit à la chose partielle (par exemple la chose oculo-motrice). Les limites sont elles-mêmes intégrées aux espaces de catégories supérieures comme moment appartenant aux choses telles qu'elles se montrent. Les différents parcours sont ensuite intégrés à l'unité globale d'un espace perceptif articulé sur un *corps propre*.

---

<sup>747</sup> *Ibid.*, § 54, p. 188.

<sup>748</sup> Petit, p. 201.

<sup>749</sup> *DR* § 54, p. 187, § 80, p. 269.

<sup>750</sup> La première étape est la conjugaison du champ oculomoteur bidimensionnel avec « (...) le système des expansions et des éloignements et rotations sur soi, ce qui inclut aussi toutes les orientations », *Chose et espace*, p. 301. Ce qui veut dire que les objets qui se donnent au sein du champ oculomoteur peuvent grandir, ou rapetisser, ou se donner à voir sous un autre angle selon que j'avance ou tourne la tête, mais aussi de par leur propre mouvement. De la sorte, le champ oculomoteur est « (...) transmué en un champ spatial tridimensionnel, en tant que liaison de la multiplicité linéaire unidimensionnelle de l'éloignement avec la multiplicité cyclique bidimensionnelle de la rotation. », *Chose et espace*, p. 301.

Ajoutons que l'activité intentionnelle est-elle même motivée par les lois qui structurent originellement les champs perceptifs : les apparitions ont des *optima* et des *extrema* qui servent de pôles et de limites guidant « d'en bas » le parcours kinesthésique tandis que l'activité intentionnelle le guide « d'en haut ». Il y a dans la structuration du champ perceptif une dimension « aspectuelle ». Comme Husserl le rappelait encore à Dorion Cairns, chaque apparence est une apparence de l'objet *mais aussi une apparence de l'objet approché*<sup>751</sup>. Dans le cas du champ visuel, l'*optimum* correspond par exemple à la proximité visuelle idéale, l'*extremum* à la disparition de la chose sur les bords.

## § 2. *Le corps propre*

### *a. Le corps propre et l'enracinement des multiplicités spatiales*

La description mathématique, technique (il s'agit d'y mettre en corrélation des formes d'espace) est complétée par une analyse transcendantale de la constitution de la spatialité dans le tome 2 des *Idées*. L'orientation transcendantale de l'analyse husserlienne fournit alors un cadre pour comprendre l'intégration et l'unification des différentes formes d'espaces, et pour comprendre le statut phénoménologique de l'espace total constitué à l'issue de ces intégrations. Si les analyses proposées dans *Chose et Espace* permettent d'en comprendre les principes d'engendrement, d'en saisir les lois formelles en tant que multiplicités, il s'agit encore, selon Husserl « d'interpréter ces multiplicités en différents systèmes formels de lieux », en d'autres termes *d'enraciner* les structures d'intertraductions ainsi décrites. La multiplicité décrivant l'ensemble du système kinesthético-hylétique définit un ensemble de correspondances possibles, mais il s'agit seulement de relations proto-spatiales ; la spatialité ainsi décrite est encore d'une certaine façon flottante. La constitution de l'espace réel exige que se constituent des repères ou encore des coordonnées absolues à partir desquelles les autres éléments spatiaux peuvent être situés. Cette fixation mobilise les actes intentionnels constituant le sens selon lesquels les multiplicités sont interprétées. Du point de vue de l'analyse mathématique-formelle de la constitution de la spatialité, la constitution intentionnelle permet, comme le souligne

---

<sup>751</sup> *Conservations avec Husserl en Fink*, p. 71 (trad. 162-163).

Dominique Pradelle, de comprendre la « préférence accordée à un système de coordonnées »<sup>752 753</sup>.

La genèse phénoménologique de l'espace passe par la constitution du *corps propre* au sein duquel les différents espaces sont intégrés et coordonnés. Celle-ci passe à son tour par un processus *dual*. Le jeu de l'auto-perception des proto-sensations primitives (que Husserl nomme *Empfindnisse*<sup>754</sup>), à travers lesquelles s'amorce la constitution de proto-sites, et de l'appréhension *intropathique d'autrui* comme autre corps (en un sens encore très primitif, l'appréhension d'autrui comme corporéité étant symétrique et motivante de la constitution de ma propre corporéité), conduit, sur la base des amorces engendrées par les *Empfindnisse*, à la centration du champ sensible sur un *Leib*, c'est-à-dire une corporéité.

Celle-ci est en quelque sorte l'organe transcendantal que se donne l'*ego* pour se faire sujet de sa propre mondanéisation. Elle s'accompagne de l'ancrage de cette corporéité dans un système de sensations fixes intentionnellement constituées, c'est-à-dire en un corps qui l'objective, qui est du coup *Leibkörper*<sup>755</sup>, c'est-à-dire qui se saisit incarné dans le monde qu'il a pourtant constitué (on reviendra plus loin sur ce cercle). Les avancées ultérieures de Husserl, dans *La terre ne se meut pas*, ne remettent pas en cause ce schéma qu'elles ne font que compliquer.

La forme transcendantale de la *terre* sert, comme le dit Jean-Luc Petit, à *réduire l'infinité potentielle des multiplicités originelles*. Les systèmes ciel-terre-soleil opèrent une

---

<sup>752</sup> *L'archéologie du monde*, p. 255. Pradelle note la référence explicite dans *Ding und Raum, Hua XVI, 312* (trad. fr., 363) : « Mais qu'est-ce qui fait la préférence accordée à un système de coordonnées ? ».

<sup>753</sup> Cf. aussi Merleau-Ponty, « Le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d'être toujours là. S'il est permanent, c'est une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets. La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champ de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance. », *Phénoménologie de la Perception*, p. 108.

<sup>754</sup> Les *Empfindnisse* sont introduites dans *Idées 2* (§ 36-39) comme les « impressions localisées » (selon la traduction donnée par Eliane Escoubas), liées à certains sens (exemplairement, le toucher). Les *Empfindnisse* sont en lien direct avec ce qui s'esquisse en elles ; en ce sens, elles assignent déjà, d'une façon rudimentaire, une localité à ce qu'elles font paraître. Nous préférons cependant la suggestion de Levinas, qui propose de son côté de traduire *Empfindnisse* par « sentance » (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, « Intentionnalité et sensation », p. 217) pour exprimer leur caractère diffus, en ce qu'elles « (...) effacent par leur indétermination même la structure sentir-senti, sujet-objet, que suggère encore le mot *Empfindung*. » (*Ibid.*). Nous reviendrons plus loin sur la question des *Empfindnisse*.

<sup>755</sup> Le *Leibkörper* désigne ainsi chez Husserl le lieu physique intentionnellement constitué comme le site ou s'ancre la corporéité.



*limitation* qui installe une dimension d'invariance : ciel, terre, soleil, sont autant de *repères*, qui sont en eux-mêmes factuels, mais qui remplissent des *fonctions quasi-transcendantales* au sein du processus génétique.

*b. Leib et Leibkörper*

La double dimension du *Leib* et du *Leibkörper*<sup>756</sup> permet ainsi d'éclaircir le statut d'une spatialité à la fois centrée et objective, à la fois déployée à partir d'un centre et pourtant se donnant telle que toujours déjà l'outrepassant. La mise en relation active des systèmes de lieux n'est en effet possible qu'à partir de leur inscription dans l'ici absolu du corps propre. La spatialité à constituer est la spatialité d'un système de lieux dans lequel le *Leib* percevant se situe lui-même comme ancré en un corps en lequel ses perceptions internes (kinesthésiques et sensibles) sont associées et liées aux sensations externes (autrement dit, il y a articulation mutuelle des systèmes kinesthésiques de sorte que je peux « me voir » ou « me sentir percevoir » en associant en un seul lieu les perceptions différenciées).

L'articulation mutuelle du *Leib* et du *Körper* au sein du *Leibkörper* pose bien sur des questions phénoménologiques complexes : elle ne peut être comprise que comme association de plusieurs systèmes kinesthésiques, c'est-à-dire comme l'association des appréhensions internes du *Leib* avec les appréhensions externes du *Körper*. Cette association est alors motivée par la co-variation de ces systèmes kinesthésiques d'une part, par leur inter-perception d'autre part : les mains peuvent se toucher, la main toucher le pied, l'œil voir la main et voir la main toucher le pied...

Husserl récapitule par ailleurs dans le § 54 de la *Cinquième Méditation Cartésienne* la façon dont il conçoit la constitution intentionnelle de l'expérience d'autrui et le rôle qu'elle joue dans la définition du statut de l'extériorité objective. Autrui, on le sait, n'est pas donné à travers une perception présente (*Perzeption*), mais à travers une appréhension (*A-perzeption*) qui opère par *Einfühlung* (intropathie). Deux « *Leiber* » sont co-impliqués dans la constitution de l'expérience de l'autre : mon *Leib* propre et le *Leib* de l'autre. Mon propre *Leib* est pré-éprouvé de façon latente dans les *Empfindnisse*, tandis que le *Leib* de

---

<sup>756</sup> Rappelons que le terme de *Leibkörper* désigne l'articulation de la dimension du *Leib* (corps vécu) et du *Körper* (corps physique) : le *Leibkörper* est ainsi le *Körper* saisi en tant qu'il est mien et que je l'habite, et tout aussi bien le *Leib* en tant qu'il est ancré dans un *Körper*.

l'autre se donne dans une apparition *reproductive*, « *eingefühlt* », du mien : cette co-constitution est motivée par la cohérence qui traverse le système des contenus présentants de l'autre *Leib* et est indissociable de leur appréhension comme corps (*Körper*). En particulier, mon *Leib* se constitue comme tel par une appropriation active de sa propre motricité. De cette façon, il y a une coordination originaire des systèmes kinesthésiques et des systèmes d'appréhensions internes et externes qui constitue le *Leib* en *Leibkörper*.

*c. Deux questions*

On notera deux points (liés) qui demeurent problématiques dans le schéma que nous avons brièvement évoqué.

1) La genèse husserlienne de la spatialité est tributaire de sa vision de la phénoménologie en général. Le *Leib* n'est amené à s'ancrer dans un *Körper* que parce que cet ancrage est déjà latent par le jeu des systèmes kinesthéses. La *Leiblichkeit*, avant qu'elle ne se « retourne sur elle-même » comme *Leib*, contient déjà en elle quelque chose d'une assignation à sa localité, parce que la *Leiblichkeit* est originairement en adhésion avec elle-même, donc déjà pré-intentionnellement liée aux contenus qui s'organisent en elle. L'articulation réciproque des appréhensions internes du *Leib* aux appréhensions externes du *Körper* est comme pré-inscrite dans la structure du champ phénoménologique. De la même façon, le mode d'articulation du *Leib* et du *Körper* au sein du *Leibkörper* apparaît comme une adhésion point à point, comme s'il y avait pré-appropriation des deux dimensions. La corporéité est le *telos* phénoménologique évident de la constitution. On peut même, à propos de Husserl, évoquer une forme de *vitalisme intentionnel* qu'il a lui-même revendiquée à la fin de sa vie et dont certains de ses plus éminents lecteurs n'hésitent pas faire une des principales conquêtes philosophiques<sup>757</sup>.

2) Il demeure de ce fait une ambiguïté entre le *Leib* appréhendé du point de vue de sa *Leiblichkeit* et le *Leib* appréhendé du point de vue de son ancrage en un *Körper*. D'une part, ce *Leib* s'appréhende comme centre, comme « l'ici absolu » potentiellement ouvert à l'infinité du monde, et d'autre part il s'appréhende comme « ce corps-là », situé, assigné à une localité définie à partir du monde. Il y a autrement dit d'une part une forme de

---

<sup>757</sup> Jacques English, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, « Que signifie l'idée d'une téléologie universelle ? ».

nécessaire *finitude* à travers laquelle le corps se situe à partir d'un monde qui le dépasse, et d'autre part une forme d'*infinité* potentielle. Il faut autrement dit se donner les moyens de comprendre la possibilité qu'a le corps percevant, de se *surplomber lui-même* en ouvrant son ici à un ailleurs (qui, d'une certaine façon, le surplombe déjà « de l'intérieur »<sup>758</sup>), et de *s'ancrer* dans un monde qui paraît presque « le comprendre et le percevoir ». Cette possibilité ne peut elle-même venir que de l'écart entre *Leib* et *Körper*, de cette division de la *Leiblichkeit* thématifiée par Richir dès *Phénoménologie en esquisses*, dont nous avons dit un mot plus haut, et qui paraît absolument déterminante pour le développement d'une phénoménologie de la spatialité.

#### *d. Spatialité et mondanéisation*

La phénoménologie husserlienne de la spatialité joue enfin, on l'a dit, un rôle particulier dans l'économie de sa pensée, puisqu'elle entend rendre compte de l'*ouverture* du champ phénoménologique sur un monde extérieur. Elle est à la base même de la réflexion husserlienne sur le statut de l'objectivité. Si la spatialité renvoie au plus originaire, elle est pour lui, dans sa dimension constituée, un champ intermédiaire entre la temporalité, dont la structure phénoménologique propre est, on l'a vu, indépendante de celle du monde, et l'objectivité proprement dite. En d'autres termes, pour Husserl, *la phénoménologie de la spatialité est aussi une phénoménologie de la mondanéisation*. L'étude de la constitution de l'espace comme structure phénoménologique est du même coup étude des processus génétiques à l'issue desquels de purs *datas* deviennent *capables de renvoyer au-delà d'eux-mêmes, à un monde structuré*. Si, formellement, c'est le temps qui porte la première ouverture au monde, concrètement, c'est la proto-spatialité non encore synthétique des *datas* hylétiques qui le fait<sup>759</sup>.

La séparation des strates (temps, espace, structure causale) est érigé par Husserl comme principe méthodologique. Il doit être possible au phénoménologue de rendre descriptivement compte de façon distincte des étapes que traverse l'intentionnalité dans le

---

<sup>758</sup> Et qui est la condition de possibilité phénoménologique de la pensée abstraite (je peux prendre par rapport à mon vécu un recul et questionner son sens).

<sup>759</sup> Nathalie Depraz, « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », *Alter*, 1994 (2), p. 63-86). La résistance d'une dimension non-synthétique au sein du flux se spatialise en même temps qu'il le temporalise. Celle-ci porte précisément la « concrétude phénoménologique » qui fonde la possibilité de toute facticité. En ce sens, l'intentionnalité de pulsion, et le flux archi-hylétique qu'elle configure, condensent à la fois l'extension temporelle et déploient l'extériorité spatiale, cela, comme deux versants concomitants d'un même processus.

processus de constitution, et leurs structures doivent pouvoir être décrites de façon ordonnée. Mais la strate spatiale joue dans cette description un rôle tout à fait particulier. Il s'agit certes pour Husserl de comprendre ce qui appartient essentiellement à l'essence phénoménologique de l'espace, à la fois au niveau de ses propriétés générales et des propriétés d'ordres supérieur qui peuvent prendre fond sur elles<sup>760</sup>. Mais il s'agit aussi, et surtout, de caractériser l'objectivité comme telle. Il y a ainsi dans le basculement même de l'espace « couche qui appartient à l'être mondain » à l'espace comme « horizon de la transcendance en tant que telle » *un basculement de sens qui modifie le statut transcendantal de l'espace lui-même*. La spatialité, comme extériorité, est constitutive de l'objectivité de l'objet, et du caractère trans-individuel de cette objectivité. La phénoménologie de l'espace est, *ispo facto*, une phénoménologie de l'essence de l'objectivité, une phénoménologie, autrement dit, qui se déploie au plus proche du métaphysique.

## **B. L'essence métaphysique de la spatialité et l'extériorité**

### **§ 1. Historicité et spatialité**

#### *a. L'espace, nouveau paradigme transcendantal ?*

La temporalité a acquis, dans la philosophie post-kantienne, un rôle central ; idéalisme allemand, philosophies de l'histoire, phénoménologies, se sont accordées pour en faire le point d'inscription concret du transcendantal, voire le transcendantal lui-même saisi dans ses œuvres.

Cette pré-éminence de la temporalité coïncide en effet avec un mouvement de transcendantalisation qui traverse la philosophie. Autant l'espace a pu paraître, de façon constitutive, liée à la langue de la métaphysique classique et à ses grands systèmes, à l'entente naturellement spatialisante de la métaphysique<sup>761</sup>, autant le temps semble incarner l'idée d'un absolu originellement divisé, d'une co-originarité de la finitude et de l'infini,

---

<sup>760</sup> Ainsi, l'essence de la spatialité ne dépend pas de la constitution de l'ordre causal qui se surajoute à elle de façon infrastructurale. La spatialité peut être appréhendée indépendamment des objets qui y prennent place ; l'objet spatial n'a en lui-même besoin d'avoir d'autre statut que celui du « fantôme » qui n'appartient encore à aucun monde cohérent, mais à un simple « tableau de monde ». ».

<sup>761</sup> Selon les termes de Jocelyn Benoist, *Historicité et spatialité : recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (éds), « Rompre avec l'idéalisme historique : respatialiser nos concepts », p. 101.

donc, incarner le transcendantal comme tel<sup>762</sup>. De cette façon, le mouvement de détranscendantalisation qui a traversé la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle se manifeste aussi par la concurrence des figures spatiales aux figures temporelles. L'espace devient précisément ce sur quoi le transcendantalisme achoppe, la forme de la résistance que le réel oppose irréductiblement à la pensée. Ainsi, la pensée topique ou topologique conteste la pensée historiciste ou énochale ; la forme géographique fournit un mode d'organisation des concepts de description du réel qui s'affranchit de la forme fondationnelle. Aux processus et aux évolutions, il substitue des champs, des contextes, des contiguïtés.

La spatialité propose même au discours l'appui de formes métaphoriques permettant d'exprimer la congruence ou la résonance structurelle des problématiques sans y inscrire l'identité. Il y a dans la problématique de l'espace l'affirmation d'une pluralité originaire. Ainsi, comme le suggérait Michel Foucault, « l'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace<sup>763</sup> », même si c'était pour mitiger aussitôt cette déclaration. Les tropes de la philosophie contemporaine empruntent ainsi à la géographie autant qu'à la géologie<sup>764</sup>

Cette référence à l'espace n'est cependant pas seulement référence au jeu d'une désorientation, d'une déconstruction. Elle est aussi référence à une forme de positivité. « Ce qui est en jeu alors, c'est une nouvelle expérience de la *positivité* du réel, qui a toujours à voir avec son extensivité », note ainsi Jocelyn Benoist dans l'introduction son article « spatialiser; historiciser<sup>765</sup> ». Benoist rappelle ici la richesse de la position kantienne. Pour Kant, note Benoist, la spatialité constitue une forme ultime d'empiricité (de la même façon, pourrait-on dire, que l'espace constitue la naturalité extérieure pour Hegel).

Chez Kant cependant, cette *naturalité n'est pas neutre*, dans le sens où elle n'est pas seulement un substrat disponible pour sa mise en forme et en sens historicisante par la pensée ; elle est aussi cela qui surgit à même la pensée. Pierre Kerszberg exprime bien cette ambiguïté :

---

<sup>762</sup> A ce sujet, Alexander Schnell, , *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, en particulier la conclusion.

<sup>763</sup> « Des espaces autres », *Dits et écrits*.

<sup>764</sup> La métaphore géologique est reprise par Richir lui-même pour caractériser la démarche du phénoménologue, cf. « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008.

<sup>765</sup> Historicité et spatialité : recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine, « spatialiser, historiciser ».

« *L'espace sans forme, ce n'est justement plus un arbitraire au sens où l'est toute synthèse mathématique. Il s'agit de la pure contingence de la pensée dans son acte de poser les termes premiers en vue de la constitution d'une chose naturelle déterminée. Comme cette constitution en vient toujours à manquer l'en-soi, il faut un espace qui puisse la laisser libre d'être radicalement autre.*<sup>766</sup> »

L'énigme et le défi que pose l'espace à la phénoménologie semblent en fin de compte provenir d'une ambiguïté constitutive. L'espace est à la fois ce que le transcendantalisme surmonte et qui lui résiste. Il désigne le surgissement du réel comme question; mais toujours aussi le réel tel qu'il est institué par la pensée, en quelque sorte *la réinscription du réel à même le transcendantal*.

La spatialité, contrairement à la temporalité, n'implique en effet pas de structuration pour être considérée comme spatiale. La proto-spatialité est déjà elle-même spatiale, et ce que l'on voudrait poser en deçà de toute spatialité ne peut encore être décrit qu'à partir d'une conceptualité déjà empruntée à la spatialité : coexistence, dispersion, etc. L'espace se donne d'une certaine façon aussi comme l'insistance du métaphysique au sein du transcendantal.

« *Ainsi l'énigme de l'espace réside-t-elle d'abord dans son ambivalence : il est à la fois ce qui se prête à la pensée, ce à quoi le réel doit être réduit s'il doit être connu, et ce qui lui résiste, comme cet Autre dont elle se nourrit.*<sup>767</sup> »

### *b. Vers une phénoménologie de la spatialité*

La pensée du second Heidegger cherche elle-même à exprimer cette essence impensée de l'espace<sup>768</sup>, qui insiste et résiste à toute déconstruction de la spatialité, et qu'il s'agit, selon lui, de saisir, pour rendre compte, en deçà de la temporalité, de l'appropriation réciproque du temps et de l'être au sein de l'*Ereignis*<sup>769</sup>. Elle interroge le lien constitutif de la phénoménologie à la question de la spatialité ; cette spatialité n'est pas seulement une

---

<sup>766</sup> « Les deux espaces du monde de l'expérience naturelle », p. 70.

<sup>767</sup> Renaud Barbaras, *Epokhe n°4, L'espace lui-même*, p. 7-8.

<sup>768</sup> Que Husserl avait lui-même en quelque sorte aperçue. Si le temps devient, dans la phénoménologie tardive, la forme la plus originelle de l'intentionnalité, l'espace y paraît parfois, chez Husserl déjà, comme celle du réel. Nathalie Depraz, « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », *Alter*, 1994 (2), p.63-86).

<sup>769</sup> C'est là l'objet que s'assigne Didier Franck. Dans *Heidegger et le problème de l'espace*, il s'attache à décrire cette sur-existence de la question de l'espace dans *Être et Temps* et le rôle, caché, mais crucial, qu'elle joue dans l'évolution de la pensée de Heidegger ; dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu et Dramatique des phénomènes*, il présente alors de façon plus personnelle, et selon deux perspectives différentes, les conséquences à tirer de l'examen de l'essence de l'espace et de son lien à la question de la chair et du corps.

dimension phénoménologique, mais une dimension métaphysique qui appartient originairement à la mise en jeu et à l'appropriation réciproque de la pensée et de l'être. Dès les *Beiträge*, Heidegger s'attache à dégager le *Zeitraum* en tant qu'unité originaire du temps et de l'espace. Celui-ci caractérise la co-appartenance d'un mouvement de temporalisation et de spatialisation, de sorte que « Le mouvement de temporalisation peut ainsi être compris comme ce rapt par lequel l'être est emporté dans l'occultation et le refus, mais qui, parce qu'advenant de manière hésitante et indécise, est en même temps un mouvement originaire de captivation qui donne l'espacement<sup>770</sup> ».

Cette insistance de la spatialité dans la pensée du second Heidegger se manifeste également dans le vocabulaire qu'il emploie. Quittant le registre de la co-appartenance, (au sein de laquelle on devine encore une prééminence implicite du temps dont l'espace n'est en quelque sorte que le mouvement de contraction interne), Heidegger en vient à privilégier, au sein de la langue elle-même, la terminologie de l'espace. Il décrit ainsi l'espacement comme *clairière*, parle de l'aménagement d'un site ou d'une contrée. L'*Ereignis* est compris par Heidegger comme *Geschick* (destin), mais comme le signale fortement Françoise Dastur, *schicken* doit également être compris comme *ordonner* au sens d'instaurer, d'aménager un espace, *einräumen*<sup>771</sup>. L'être s'adresse ainsi à nous et s'éclaircit, « en tant qu'éclaircissement, il aménage l'espace de jeu du temps dans lequel l'étant peut apparaître<sup>772</sup> » (Heidegger parle alors d'un « espace de temps »)<sup>773</sup>.

Le développement d'une phénoménologie de l'espace à proprement parler engendre ainsi un nouveau dialogue avec la métaphysique. Une telle phénoménologie se nourrit ainsi en particulier de la tradition métaphysique française (depuis Maine de Biran et Ravaisson). L'œuvre de Merleau-Ponty, matrice de ces tentatives, entend ainsi développer une phénoménologie de la profondeur spatiale où l'espace lui-même est lu comme le chiffre *par excellence* de l'Être<sup>774</sup>. Merleau-Ponty relève parmi ses inspirations la théorie

---

<sup>770</sup> Françoise Dastur, « Le temps chez le dernier Heidegger », Maxence Caron (éd), p. 287, dans le collectif *Heidegger*, Paris : Éditions du Cerf, « Les Cahiers d'Histoire (sous la direction de la Philosophie », 2006, p. 287).

<sup>771</sup> *Question IV*, 201.

<sup>772</sup> *Le principe de raison*, p. 149-150.

<sup>773</sup> La pensée de Derrida, de Nancy, ou d'autres penseurs apparentés à la même famille (comme, par exemple, John Sallis) est de bout en bout travaillée par la thématique d'une spatialisation de la temporalité.

<sup>774</sup> *L'Œil et l'Esprit* p. 47 ou 88, *Le Visible et l'Invisible*, p. 100 (mais déjà *Phénoménologie de la Perception*, p. 251, 255s.).

de Maine de Biran d'une spatialité corporelle, « une étendue intérieure » du corps qui serait « objet d'une aperception immédiate<sup>775</sup> ». L'ontologie des *domaines absolus*, développée par Ruyer, considère de la même façon l'espace comme la forme originaire d'*adestance* de l'être, de son auto-contact et auto-survol intrinsèque.

Comment, des lors, rendre phénoménologiquement compte de cette dimension originairement métaphysique de l'espace ? Comment, réciproquement, concevoir la dimension intrinsèquement phénoménologique de la spatialité tout en comprenant comment l'insistance d'une dimension métaphysique est inscrite en elle ? Comme nous allons le voir, cette question est depuis le début celle de la phénoménologie richirienne

## § 2. *La méditation richirienne sur le problème métaphysique de l'espace*

Le caractère énigmatique de la spatialité a souvent été souligné par Richir qui note que « La phénoménologie rencontre l'espace comme une question rebelle<sup>776</sup> ». La spatialité n'a pas, avec notre vécu, la solidarité que semble avoir la temporalité. Elle ne cesse néanmoins d'insister et de sur-exister lorsqu'on cherche à le réduire. Si l'on réduit les déterminations spatiales, reste une pure coexistence sans lien qu'on ne peut décrire encore qu'en termes spatiaux, même s'il s'agit alors d'un espace sans structure, d'une proto-spatialité informe qui n'admet pas même de topologie. Ainsi, répète Richir « L'espace lui-même, la chose, la *Sache*, est sans doute l'une des plus difficiles à « saisir » en elle-même, tant elle paraît malléable à sa représentation à travers le filtre de son institution symbolique<sup>777</sup>. ». Cette sur-existence transcendantale de l'espace est précisément pour Richir le point par lequel se manifeste la donnée phénoménologique fondamentale de l'extériorité comme « question ».

L'intérêt de Richir pour l'espace comme question métaphysique remonte à ses premières œuvres ; il y rejoint son intérêt pour la cosmologie et son histoire<sup>778</sup>. Dès ses premiers travaux, Richir a lié la question de l'espace à la position du problème de la réalité en général. Dans *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, c'était dans

---

<sup>775</sup> *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Éditions Jules Vrin, 1978, p. 59, cité par Merleau-Ponty, cf. « l'unité de l'inétendu », *Phénoménologie de la Perception*, p. 319, n. 1.

<sup>776</sup> « L'espace lui-même » p. 160.

<sup>777</sup> « L'espace lui-même » p. 159.

<sup>778</sup> L'intérêt de Richir pour les cosmologies influencées par le néo-platonisme ficinien renaissant, en particulier chez Nicolas de Cues, n'a jamais été démenti.



ses réflexions sur l'espace qu'il voyait la possibilité de sortir des phénoménologies de Husserl et de Heidegger. La réflexion de Richir sur l'espace est, de prime abord, plus kantienne que husserlienne. Si, pour Husserl, on ne peut pas abstraire la représentation de l'espace de la représentation de ce qui est dans l'espace, si on ne peut pas supprimer toute chose, vider tout espace, se donner intellectuellement une représentation pure de l'espace<sup>779</sup>, il y a pour Richir *une sur-existence intuitive de la spatialité sur l'espace donné*.

Ajoutons que la reconstruction phénoménologique des *a priori* transcendants de la métaphysique implique à chaque fois une mise en question de la spatialité, en particulier à travers un réexamen de ce qu'il appelle de façon générique le problème de la vision. Signalons que les premiers développements richiriens de cette question constituent également un dialogue avec les notes de Merleau-Ponty, pour le *Visible et l'Invisible*. L'objectif de Richir est explicitement ici de produire la phénoménologie que Merleau-Ponty amorçait et qu'il n'a pas eu le temps de mettre au point. Comme Merleau-Ponty en effet, Richir entend expliciter l'énigme de « (...) cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonimat inné de moi-même<sup>780</sup> ». Notons encore (même si nous n'en dirons pas plus ici) que, par ces thèmes, la phénoménologie richirienne entre également en résonance avec la psychanalyse lacanienne, dont elle reprend, conteste, parfois réélabore certaines problématiques canoniques comme le dit « stade du miroir<sup>781</sup> ».

#### *a. Platon et l'illocalisation de la voyance (Le rien et son apparence)*

Richir aborde en premier lieu ce problème en revenant à la façon dont Platon pose l'énigme de la visibilité de la vérité dans la théorie des idées. Dans *Le rien et son apparence*, Richir se livre pour cela à une relecture du commentaire proposé par Heidegger dans *La doctrine de Platon sur la vérité*. Heidegger, note Richir, interprète l'*eidōs* platonicien comme *aussehen*, terme que Richir choisit à son tour de traduire par *voyance*<sup>782</sup>. La voyance du réel désigne en effet ce en quoi celui-ci est donné à paraître comme réel, ce en quoi réside sa visibilité, en quoi il est donné à l'œil en tant que visible (la

---

<sup>779</sup> Cela resterait l'intuition d'un objet étendu qui correspondrait au 0 intuitif relatif et non absolu.

<sup>780</sup> VI, p. 181.

<sup>781</sup> Cf. à ce sujet Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, p. 125. Pour plus de précisions sur les problématiques merleau-pontiennes et lacaniennes du regard et de la vision, on pourra également se référer à l'ouvrage très détaillé de G-F Duportail, *Les institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2006, en particulier « L'institution topologique du corps », et « L'être pour l'amour ».

<sup>782</sup> Plutôt que, comme choisit de le faire André Préau, par *é-vidence* ou Fédier par *visage*, cf. Streicher, p. 36.

donation du visible au regard), *en quoi ce qui est vu peut être dit vu*. La voyance, note Richir, est le « lieu d'ouverture à l'apparence de l'apparaître<sup>783</sup> ».

Or, note Richir, la question de la voyance ouvre aussitôt pour le philosophe sur celle de la « voyance de la voyance ». Il ne suffit pas en effet que le regard reçoive ou saisisse le visible : il faut *aussi qu'il le saisisse en tant que visible*, qu'il en saisisse la source de la visibilité pour pouvoir le fixer comme tel. Il ne suffit pas de rencontrer la vérité, encore faut-il la reconnaître comme telle, et, tout autant, que cette reconnaissabilité du vrai comme vrai demeure potentielle, puisque, s'il est vrai que l'âme peut, par l'exercice de la philosophie, se tourner vers le vrai (ou tout du moins en condition d'être ravie par lui), elle n'est pas absolument appropriée à lui peut demeurer dans l'erreur (et s'y trouve même le plus souvent). La difficulté est bien de situer et de fixer une voyance en elle-même il-localisable et il-localisée, de donner un lieu à une parution sinon flottante, inséparable de son appréhension, tout à la fois vision et vue.

*« Avant d'en venir à une explication avec l'objet, il nous faut d'abord nous fixer, nous déterminer nous-mêmes – il nous faut saisir, tenir quelque chose qui ait pour nous le sens d'un point fixe. Notre « dans » – le monde, porté continuellement par un mouvement qui s'éloigne du monde et ramène à notre propre centre, a besoin d'un appui.<sup>784</sup> »*

Platon, écrit Richir, court-circuite cet écart de la voyance et de la voyance de la voyance en fixant celle-ci dans les Idées-Formes, auxquelles l'âme participe originellement, de façon à conserver en elle leur empreinte de façon latente. Le *Bien*, note Frédéric Streicher, est pour Richir « l'invisible de ce visible sublimé qu'est la voyance<sup>785</sup> » c'est-à-dire l'institution de la voyance de la voyance. En toute rigueur, note Richir, *l'écart doit être considéré comme transcendentalement originaire par rapport à sa fixation*. Le langage de la vision et de la vue est ici légitime, et l'aporie platonicienne peut se ramener à une aporie phénoménologique, et la question de l'extériorité et de la fixation de son sens appréhendée à travers la question phénoménologique de la vision<sup>786</sup>.

---

<sup>783</sup> *Le rien et son apparence*, p. 12.

<sup>784</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>785</sup> Streicher, p. 38.

<sup>786</sup> Il faut distinguer nettement, chez Richir, la vision du regard. Le regard relève de la « *phantasia perceptiva* » et est toujours regard d'un regard, rencontre d'une altérité. La vision de son côté est « perception » de quelque chose ; elle évolue dans un espace vide, non dans un espace habité.

Il faut considérer, écrit Richir, que la vision ne se voit pas elle-même, mais cherche néanmoins à le faire. La vision est le lieu d'un double mouvement : l'œil ouvre la parution du paraître, mais est en même temps capturé par sa voyance qui le fait paraître *depuis son lieu propre*, comme sortie de soi du paraître qui se tourne vers l'œil. L'œil cherche à se voir dans le voir, mais le voir n'est d'abord ouvert que par son inachèvement constitutif. Il est par principe non-localisé, car il n'est que l'ouverture ou le déploiement de l'espace d'un entre<sup>787</sup>, et cet espace ne peut à son tour être compris qu'une fois ses pôles institués.

La vision est ainsi habitée d'une réversibilité constitutive de sa fonction métaphysique. Ce narcissisme « mêle indissolublement dans toute vision le visible et l'invisible de la voyance (dans les termes de Platon : l'être de ce qui est et le non-être de ce qui n'est pas) en un échange perpétuel entre la voyance comme luminescence visible et la voyance comme source invisible de la lumière<sup>788</sup> ». De cette façon, l'hésitation *est originaire entre la localisation corporelle de la vision et sa délocalisation en lumière intelligible*.

*b. Espace, ontologie, cosmologie (Au-delà du renversement copernicien)*

Dans *Au-delà du renversement copernicien* Richir examine le versant ontologico-cosmologique de cette aporie. La question se pose cette fois en termes différents, et interroge la relation liant le monde en tant que monde, son fondement, et son apparaître. Le concept de monde, écrit Richir, est inconcevable sans *un double mouvement* qui permet à la fois de le saisir à partir de l'absolu qu'il est en soi et du point de vue fini à partir duquel il se dévoile. La question de l'espace est alors le lieu même de cette aporie. Poser la question de l'espace, c'est nécessairement affronter l'ambiguïté d'un espace à la fois absolu, se donnant comme tel à partir de lui-même, et perspectif, c'est-à-dire se donnant comme et à partir d'un ici, d'une situation.

1) Si l'absolu est pensé comme absolument extérieur au monde, alors sa relation au monde doit être médiée, et l'espace est le nom de cette médiation. L'espace est alors

---

<sup>787</sup> Richir le répète dans ses derniers ouvrages : « Concrètement cette illocalisation signifie que le voir (et l'imaginer) *s'oublie* dans un vu (et un imaginé) qui les capte et les fixe, mais qui est *a priori* et pour lui-même *n'importe où*, sans donc que le vu (et l'imaginé) en soi ne situent ou ne se situent comme tels, autrement que relativement à soi », *FPTE*, p. 283.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 42. Cf. aussi *Au-delà du renversement copernicien*, p. 2 : « (...) comment le voyant *sait-il* que cette vue unilatérale qu'il prend dans l'actualité vivante de son *cogito* est vue de *cette chose* ? ». Comment peut-il y avoir à la fois horizontalité et absoluité au sein d'un seul et même espace ?

« *sensorium dei* » avant d'être espace physique, en ce qu'il est le chiffre même de l'absolu dans le monde. En d'autres termes, l'espace-temps mondain doit être redoublé par un espace-temps métaphysique : le point « physique » doit être dédoublé en point métaphysique « pensé par Dieu » dont le point physique n'est en quelque sorte que l'image<sup>789</sup>. Cette intellection du monde, dont, selon Richir, les traits se retrouvent chez Husserl<sup>779</sup> qui « aplatit » la spatialité sur un espace scientifique lui-même dérivé d'un espace métaphysique, rend du coup le sens du monde des apparences, auquel on ne peut plus penser aucune consistance métaphysique, incompréhensible. En cette acception, il n'y a « (...) pas de monde sensible en soi (...) »<sup>790</sup>, pas de monde se tenant de soi-même mais seulement un monde idéal, car seule la consistance ontologique d'un monde idéal peut être pensée.

2) A l'opposé, on peut soutenir qu'il n'y a pas de coupure absolue entre le plan de l'absolu et le plan du monde qui prend sa source en lui. La disjonction entre les deux plans n'est alors qu'apparente ; elle n'est que le fait d'une disjonction entre une « voyance finie » et une « voyance infini », elle n'est, en quelque sorte, que pour nous, qu'un effet de l'infirmité du mode de voyance dans lequel nous nous mouvons. Cette seconde option peut alors encore être déclinée selon deux figures.

a) L'absolu peut être égalé au monde, et celui-ci pensé comme étant lui-même en auto-survol, comme *voyance de lui-même*, c'est-à-dire comme substance absolue en auto-affection. Il n'y a plus dès lors que la matière, car le monde « s'auto-affecte » et se tient « de lui-même ». Mais on ne comprend plus dès lors, dans un tel monde « spinoziste », le sens de la singularité du point de vue fini, de la voyance imparfaite qui ne peut que se déposséder d'elle-même pour tenter de retrouver la voyance divine sans que le statut de ce qui lui apparaît à elle soit éclairci. L'espace étant un absolu, la singularité en son sein n'est une nouvelle fois qu'illusion, ou doit elle-même être comprise comme expression de cet absolu<sup>791</sup>. C'est dès lors la dimension même de point de vue de la voyance finie qu'il faut interroger, car dans la connexion nécessaire de la structure ontologique du monde à son

---

<sup>789</sup> C'est la théorie leibnizienne de l'espace comme ordre des co-existants, en lequel la distinction spatiale est considérée comme distinction ontologique. Le principe des indiscernables (si la définition de deux objets est tout à fait identiques, alors ces deux objets sont identiques, la spatialité d'un objet se réduisant à l'ensemble des relations dans lesquelles il est pris.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>791</sup> Expression *en son être singulier même*.

apparition, le caractère évanescent, parfois trompeur du sensible est problématique ; comment peut-il simplement y avoir voyance finie dans un tel monde ?

b) Dans un geste que Richir qualifie de plus cartésien, l'absolu peut-être disjoint du monde sans que cette disjonction n'implique entre les deux un abîme. L'aperception n'est alors rien d'autre que le « bond » constant par lequel la voyance finie s'élève à l'infini, par lequel la voyance s'effectuant, accède à l'infini à travers le fini qu'elle appréhende d'abord. La voyance, s'effectuant depuis un point de vue, est acte instantané d'abolition de sa propre situation ; s'élevant à son objet, elle s'efface elle-même en lui pour le faire paraître comme s'il était donné de nulle-part. Mais cette abolition n'est toujours elle-même que partielle et l'absolu n'est jamais que la périphérie de la voyance, que l'horizon de sa propre abolition, structurellement inclus dans l'acte de visée, mais que son effectuation ne fait que reculer.

*« Ainsi, la périphérie est le point de survol absolu, indéfiniment reculable pour le voyant fini, d'où la chose serait enfin visible en totalité, sans que l'une de ses faces en cache l'autre ; donc le point de survol d'où l'espace-temps est vu en totalité sans qu'aucune ombre ou opacité sensible-matérielle s'interpose en lui.<sup>792</sup> »*

Cette position correspond pour Richir à l'ontologie d'un cartésianisme en acte, pour lequel le savoir absolu comme auto-donation de son objet dans sa pleine indépendance apparaît comme un horizon posé par la science et poursuivi par elle, mais qui n'est posable qu'en vis-à-vis d'une insuffisance actuelle et toujours surmontée. Les difficultés ontologiques de cette position – précisément issues de ce qu'elle ne peut jamais être accomplie, que l'effectuation de la voyance comme voyance infinie présuppose toujours sa limitation – se transforment en richesses lorsque ses caractéristiques sont reprises en une phénoménologie. Si, dans le passage que nous évoquons, c'est explicitement la théorie husserlienne de la perception par esquisses que Richir a en vue, celui-ci entend précisément en montrer les insuffisances ; la théorie de la perception par esquisses n'est elle-même qu'une esquisse de théorie. Comprendre la façon dont l'horizon de pleine indépendance de la chose – dont la voyance absolue – est inscrit au sein des esquisses qui la présentent nécessite une reprise en profondeur de la phénoménologie de l'espace. Comme on va le voir, Richir thématise plus tard avec la problématique de *l'élément de l'intelligible* (que nous définirons plus bas) la dimension proprement phénoménologique

---

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 12.

du problème dont il présente ainsi, dans *Au-delà du renversement copernicien*, la structure transcendante.

### § 3. *La reprise de l'aporie husserlienne*

#### *a. Spatialisation, temporalisation, spatialisation dans la temporalisation*

La thématique de la spatialité n'est pas seulement pour Richir une question de métaphysique. Elle est au contraire d'une certaine façon, la plus concrète des questions phénoménologiques et peut être rencontrée par le phénoménologue au cœur même de la question du temps. Ainsi, écrit Richir

*« (...) il faut concevoir la « spatialisation » du schématisme phénoménologique comme lui étant intrinsèque. Dans le schématisme-de-langage, la « spatialisation » (le terme, pris à la lettre, est impropre) est tout d'abord celle de l'écartement dynamique originaire des rétentions et des protentions de la phase de présence, la fissure interne des amorces de sens qui donne lieu aux proto-rétention/proto-protentions en tant qu'elles peuvent devenir protentions et rétentions dans le sens se faisant.<sup>793</sup> »*

La phénoménologie du temps apparaît comme incomplète sans une phénoménologie de l'espace qui explicite les processus qui œuvrent au cœur même de la temporalité, en soutiennent la temporalisation. Il s'agit bien d'abord de saisir (...) les lieux d'inscription de la « spatialisation » dans la temporalisation, temporalisation au reste aussi bien en présence qu'en présent.<sup>794</sup>».

Une telle inscription suppose davantage qu'une simple intrication. La temporalisation « suppose » toujours déjà d'une manière ou d'une autre l'écart, la stabilisation de cet écart dans une extension remplissante, l'institution de l'extériorité perceptive par laquelle advient la temporalisation en présent. D'un point de vue transcendantal, la genèse de la temporalité n'a pas de sens si on ne décrit pas la constitution de la « différence » comme « extension » et comme « concrétude », à partir de laquelle seulement le fluer peut être compris en termes temporels.

*« (...) le toujours déjà y est la trace du passé transcendantal schématique et le toujours encore l'est du futur schématique, lesquels, dans leur irréductible écart, sont les témoins*

---

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 189.

*d'une proto-« spatialisation » schématique encore plus archaïque, dans l'écart de laquelle est « appelée » l'affectivité proto-ontologique comme aspiration infinie.<sup>795</sup> »*

*b. Les hésitations de l'espace. Leib et Leibkörper*

L'aporie de la localisation du voir est ainsi reprise par Richir en termes phénoménologiques. Toute pensée conséquente de la corporéité nous met en effet selon Richir devant

*« (...) cette très étrange situation en vertu de laquelle, précisément, la limite immobile du lieu n'est pas a priori situable, ou en vertu de laquelle le Leib est tout aussi bien le monde comme lieu, alors même qu'il ne peut s'ouvrir comme tel que depuis la dualité ou même la pluralité originnaire des lieux, donc des mondes comme ici absolus.<sup>796</sup> »*

La dualité du *Leib* et du *Körper* ouvre en effet sur l'ambiguïté de la question du lieu en général ; l'origine de l'aporie cosmologique énoncée plus haut apparaît phénoménologique. D'une part, c'est à partir de ma position effective dans le monde que j'accède aux systèmes de lieux en général, mais d'autre part, je ne suis pas le « support » du lieu auquel mon *Leib* m'ouvre, de sorte que je m'appréhende par ailleurs comme perceptivement limité et assigné à une certaine portion d'un espace que je ne perçois pas effectivement, au sein duquel seul prend sens la « localité » de ce que je perçois<sup>797</sup>.

Le *Leib* est localisation, ou plutôt « localisabilité », mais localisabilité différant de l'ensemble des lieux tels qu'ils s'ouvrent explicitement à travers lui, dans leur articulation réciproque. Entre *Leib* et *Leibkörper*, opère une insituable « différence de point de vue ». Du point de vue du *Leibkörper*, le monde est ouvert dans sa structure d'horizons que je peux développer à l'infini. Du point de vue du *Leib*, il est au contraire pris directement tel qu'en lui-même, tel qu'il m'accueille, tel que c'est en son sein, à partir de lui, et de lui que

---

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 186. L'aspiration infinie est ce qui donne « prégnance affective » à cet écart à soi du schématisme, c'est-à-dire qui fait qu'il y a aspiration vers ce qui s'y forme, de sorte que la face d'ombre du schématisme est investie d'un « poids ».

<sup>796</sup> *FPTE*, p. 285. Richir continue : « Tel est le paradoxe, non tant de la monadologie transcendantale qui suppose l'idéal transcendantal (Leibniz, Husserl), que de la coexistence ou de l'interfacilité transcendantales, où les lieux (les ici absolus) ne sont pas « parties » d'un lieu englobant qui serait celui du monde, mais où chaque lieu, chaque ici absolu, est un monde – sans qu'il n'y ait de l'un à l'autre compossibilité puisque leur relation est toujours déjà plus « forte » que la possibilité, puisqu'elle est celle de la coexistence, où aucun lieu n'est exclusif de l'autre, tout du moins *a priori* (...) », *FPTE*, p. 285.

<sup>797</sup> D'où l'on voit qu'à glisser des champs spatiaux concrets aux conditions de possibilités dernières de leur spatialité, Husserl est bien obligé de prendre en compte l'énigme métaphysique de ce qui fait la localité du lieu en tant que telle.

je nais et me reçois. Le corps est ainsi pris dans les hésitations de l'espace, indissociable de la spatialisation<sup>798</sup>.

La grande énigme phénoménologique est cependant que *Leib* et *Leibkörper* sont toujours articulés l'un à l'autre – articulés, justement, dans cet écart<sup>799</sup>. Comment saisir, du point de vue phénoménologique l'inscription de la pluralité des « mondes » dans le « monde » de ce qui m'est visible et se déploie à partir de mon *Leib* comme ici absolu», et la dualité phénoménologique de l'espace comme extériorité absolue, comme espace physique, réel, et de l'espace comme localité ?

### c. *Chôra, topos, espace physique*

Richir distingue dans sa description la question aristotélicienne du lieu, qu'il relie au *Leib*, de la question platonicienne de la *chôra*<sup>800</sup> qu'il relie à la *Leiblichkeit* et situe à un registre architectonique plus archaïque.

La problématique de la *chôra*<sup>801</sup> est reprise par Richir comme question de la « matrice ou du giron transcendantal » du lieu, c'est-à-dire, pour lui, de la *Leiblichkeit*. Celle-ci n'est ainsi ni spatiale, ni même « proto-spatiale », mais *porteuse de spatialité*, ou encore, matrice de spatialité, et à ce titre, est particulièrement ardue à définir (Richir comme Platon, ne peut procéder que par analogies et métaphores). La *Leiblichkeit* est réceptacle,

---

<sup>798</sup> *Epokhe*, p. 161

<sup>799</sup> Sous un certain angle, il s'agit donc d'une genèse phénoménologique du mode d'être du *Dasein*, toujours en « flottement » entre le *Dasein* comme « être-le-là », comme « ouverture du là » et le *Dasein* comme « être là », comme occupant effectivement cette place au sein du système des là, du *Dasein* comme « son propre possible ».

<sup>800</sup> « Quelle propriété faut-il supposer qu'elle présente naturellement ? La propriété que voici essentiellement : de tout ce qui est soumis à la génération elle est le réceptacle, et, pour employer une image, la nourrice ». *Timée* 49 a, trad. Luc Brisson, p. 147. Et plus loin : « Par ailleurs, il y a une troisième espèce, un genre (...) qui est toujours, celui du « matériau » qui n'admet pas la destruction, qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtarde qui ne s'appuie pas sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire. Dès là que vers lui nous dirigeons notre attention, nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel ». *Timée* 52 b, *Ibid.*, p. 153.

<sup>801</sup> « Traduite habituellement par « contrée », « aire » ou espace, *chôra* (...) est appelée « le réceptacle – pour ainsi dire, la nourrice – de tout devenir ». *Chôra* est l'ultime « dedans » (en hô) pour les êtres modifiables et changeants ; elle est leur « siège » (*hedra*) : « par nature elle est là comme matrice (*ekmageion*) pour toute chose » (50 c). *Chôra* a un caractère spatial de deux façons : d'abord, elle procure du « champ » c'est-à-dire un espace à occuper) pour ce qui devient ; ensuite, elle est constitutivement homogène ou neutre : « ce qui doit recevoir en soi-même tous les attributs doit être lui-même libre de tout caractère propre » (50 e). », S. Casey E, « Espaces lisses et lieux bruts. L'histoire cachée du lieu », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2001/4, n°32, p. 465-481.



mais réceptacle sans forme ni consistance, et qui ne retient rien. Contrairement à Platon, Richir ne fait pas de cette *chôra* un donné absolu qui « résiste » à toute genèse et à toute dérivation<sup>802</sup>. La *Leiblichkeit* doit elle-même être décrite comme le fruit d'une genèse. Elle n'est pas non plus source absolue de ce à quoi elle ouvre un espace. La dualité platonicienne de la *chôra* et des éléments est, on va le voir, reprise par Richir comme dualité de la *Leiblichkeit* et de ce qu'il appelle l'*élément fondamental*<sup>803</sup>.

Si on peut assimiler la problématique de la *Leiblichkeit* à celle de la *chôra*, on peut assimiler la question du *Leib* à celle du « lieu ». Le lieu se distingue en effet de ce qui vient l'occuper, il est « la première limite immobile de l'enveloppe (*Physique*, 212 a) ». Il faut ainsi distinguer le *Leib* qui, comme lieu, n'est pas « dans » l'espace, du *Leibkörper*, en tant que tout (*holon*) « *körperlich* » (dont la *Körperlichkeit* est physique), qui lui occupe bel et bien une « partie » du lieu. Le *Leib* est alors « tout aussi bien *le monde* comme lieu, alors même qu'il ne peut s'ouvrir comme tel que depuis la dualité ou même la pluralité originaires des lieux, donc des mondes comme ici absolus ». Le paradoxe du *Leib* tient, nous l'écrivions plus haut, à ce qu'il est à la fois le lieu du *monde* lui-même et le lieu de la dimension d'*ouverture* au monde à partir de chaque ici absolu. Cette dualité, qui semblait, on l'a vu, irréductiblement aporétique dans la phénoménologie husserlienne, s'éclaircira, on le verra plus bas, précisément à partir de la prise en compte de la dimension de la *chôra* (de la *Leiblichkeit*) comme dimension architectoniquement plus archaïque, permettant de saisir le statut de l'écart entre *Leib* et *Leibkörper* et de décrire leur genèse réciproque.

L'espace physique (et métaphysique qui se caractérise de son côté par une illocalisation de la spatialité paraissant homogène et isotrope, donc, du même coup, sans origine, et déconnectée du point de vue fini à travers lequel elle se donne toujours.

*« Univers spatial en tant que, par ses points auto-coïncidents, l'espace est divisible en parties mutuellement extérieures, ou en tant que, dans la même mesure, le là-bas qui n'était, dans l'« espace transitionnel », que le signe de l'altérité, devient un là-bas externe, à savoir à distance en principe mesurable (quantitative) de l'ici – ce qui définit la distance par rapport à l'ici étant d'abord, à ce registre, l'extrémité de l'intervalle, à*

---

<sup>802</sup> Si la *chôra* est elle-même le fruit d'une genèse, il faudra redescendre plus loin en amont encore, au niveau de ce que Richir appelle « l'élément fondamental », qui est en quelque sorte le socle et le support indériverable sur lequel finit par buter toute réduction, même si, précisément, on en peut rien en dire (et surtout, on ne peut lui penser aucune propriété), mais on ne peut, à la limite absolue du concevable, qu'en penser la nécessité architectonique et l'articulation avec les strates qui en dérivent.

<sup>803</sup> Cf. un peu plus bas pour une explication de ce concept.

*savoir le point (ou selon les dimensions de l'espace, la ligne ou la surface, ces points (ici et là-bas) pouvant a priori être aussi proches ou lointains que l'on veut.<sup>804</sup> »*

Pour Richir, cet espace physico-métaphysique (proche de l'espace de la physique newtonienne et galiléenne) correspond précisément à l'espace dans lequel semble se donner l'objet perceptif.

### **C. La reprise richirienne de l'énigme de la genèse de l'espace**

La description que propose Richir est proche de la description donnée par Husserl par les étapes qu'elle décrit, même si elle donne à celle-ci un statut différent, comme on va le voir<sup>805</sup>. La différence essentielle réside dans la dimension spéculative de l'analyse richirienne qui ne cesse de réfléchir au statut des concepts et instances mobilisées : les contraintes transcendantales de la pensée y sont toujours réinterprétées en termes de processus mettant en jeu de véritables concrétudes tandis que Husserl n'interroge pas le statut des analyses qui pénètrent un domaine trop profond pour qu'aucune description n'y ait plus court.

Comme nous allons le voir, Richir mobilise également les résultats de la psychanalyse auxquels il entend donner un statut phénoménologique. Notons enfin que c'est à travers ces descriptions/constructions qu'il est amené à introduire certains des éléments les plus novateurs de sa phénoménologie, comme les concepts d'élément fondamental et d'élément de l'intelligible que nous définirons.

---

<sup>804</sup> *FPTE*, p. 363.

<sup>805</sup> Cf. chez Husserl les manuscrits *DI2, I*, p. 28, cité par J-L Petit, « La constitution par le mouvement », *Naturaliser la phénoménologie*, p. 288. Cf. aussi le détail des descriptions de Husserl évoqué par Petit, p. 287-288. Husserl, tout autant que Richir, souligne l'importance de la succion du nouveau-né, de pulsion de boire éveillé par l'odeur du sein maternel, de la satisfaction par le contact des lèvres au sein et du circuit que ces affects engendrent. Remarquons que les étapes que décrira Richir sont proches de celles que relève J-L Petit dans sa présentation de la théorie husserlienne, p. 287 : « A un premier niveau, simple alternance de l'intention vide du désir et de son remplissement dans le plaisir. Puis, ces phases alternées forment une chaîne fermée d'intentions-remplissements, qui peut à son tour être visée comme but d'une intention moins rivée à l'immédiat. De là, la satisfaction peut être encore retardée, de sorte que le désir, se métamorphosant en « préoccupation », s'étend à toute une vie d'homme, voire au-delà, comme ouverture indéfinie d'un projet, dont la pulsion instinctive apparaît comme précurseur ».

## § 1. La Chôra, le Leib et le Leibkörper

### a. La genèse de la chôra dans le déphasage de la phantasia-affection

Richir caractérise la *Leiblichkeit* comme une *condensation d'affectivité traversé de tensions et de détente kinesthétiques*, condensation qu'il qualifie de giron transcendantal « support indifférencié mais stable (ou relativement stable) au vivre, c'est-à-dire à la fois (...) le réceptacle (*hypodochè*), la nourrice (*tithénè*), la mère (...). On peut se le représenter, ajoute-t-il, comme une « caverne sans dehors ». Pour en décrire/construire la genèse phénoménologique, il faut revenir au flux des *phantasias*-affections habitées par des *phantasias*-perceptives qui se perçoivent les unes les autres. Ce glissement est lui-même susceptible d'être « déphasé » par des variations de rythmes qui suscitent peu à peu la concrétion de la *chôra*.

Concrètement, écrit Richir, il faut envisager la relation de la mère à son nourrisson comme un *rythme* fait de correspondances et de différences entre tendances affectives (la faim et la nutrition, en particulier) qui finit différencier deux pôles encore indéterminés au sein *du tout concret* que forme l'ensemble mère-nourrisson comme giron transcendantal. Ainsi

*« Là s'élabore un rapport où l'écart (le déphasage) entre la phantasia-affection (« perceptive » ou « à vide ») et le rassasiement n'ouvre plus sur le gouffre de l'effondrement traumatique (...) mais, par sa transmutation en diastasis (l'une des origines de l'humanité), sur une aire transitionnelle où de l'altérité (qui n'est pas de l'extériorité), infigurable ou très vaguement figurée, surgit et survit à sa destruction, constitue un support indifférencié mais stable (ou relativement stable) au vivre<sup>806</sup> »*

De la sorte s'ouvre un espace, Richir, s'inspirant de Winnicott, caractérise comme « espace transitionnel », espace qui, ni intérieur ni extérieur, ouvre, entre le bébé et sa mère, une aire de jeu qui permet à l'enfant de faire les expériences premières de son « entrée dans l'humanité ».

Le sein, écrit Richir, « survit » à sa destruction dans la nutrition parce qu'il ne lui est pas exactement contemporain. Il condense dans le flot des *phantasia*-affections la forme

---

<sup>806</sup> *Ibid.*, p. 281.

d'une permanence, le proto-espace habité d'une altérité<sup>807</sup>. « (...) le sein peut n'être plus lié intrinsèquement à la faim, il peut pour ainsi dire venir à manquer, à se détacher pour « lui-même », ou à se diviser<sup>808</sup> ». De cette façon « Dire que les déphasages, en eux-mêmes contingents, peuvent se convertir en échanges, c'est dire que des écarts en eux-mêmes sans autre signification que l'angoisse ou l'insatisfaction se muent en distentions (*diastaseis*) rythmiques où s'amorce, à tout le moins, du schématisme phénoménologique de langage (...)»<sup>809</sup>. L'affectivité est ouverte sur sa transitionnalité, la *phantasia*-affection peut devenir «*phantasia perceptive*».

### b. l'échange des regards

Le nourrisson forme avec la mère – dans une sorte de « pré-appariement<sup>810</sup> » ou de « proto-appariement » – le *giron transcendantal* qu'il faut considérer comme *tout concret*. Il faut comprendre comment une véritable individuation peut avoir lieu au sein de la « transitionnalité affective » qui s'ouvre de l'un à l'autre, c'est-à-dire comprendre la mutation à l'issue de laquelle la relation de l'enfant à la mère devient relation de deux « ici absolu » se situant l'un relativement à l'autre.

Cette transposition met en jeu les « *phantasiai* perceptives » au sein desquelles la rythmique déphasée ouvrant la *chôra* se mue en relation affectivement orientée. La rythmique des affects de faim et de rassasiement peut ainsi se muer en perception, en *phantasia*, d'une altérité. La succession des affects de faim et de rassasiement est ainsi « ressentie » comme l'effet de la *sollicitude* d'un autrui dans ce que Richir décrit comme la structure originaire du regard<sup>811</sup>. Le nourrisson « perçoit » certaines « *phantasias* » comme le « regard » (comme la forme de l'attention, de la sollicitude) porté sur lui par ce qui est du coup transposé en altérité.

<sup>807</sup> C'est le regard de la mère qui, selon Richir, identifie celle-ci à un « ici absolu » qui regarde l'autre « ici absolu » qu'est le nourrisson. Dans *l'interfactivité transcendantale* (selon Richir, l'intersubjectivité est la reprise intentionnelle de l'interfactivité, qui signifie qu'originellement, ce sont bien des affects et des sentiments qui s'échangent avec le regard, la voix, etc., et non une intropathie abstraite qui y opère déjà) quelque chose du regard s'échange en effet déjà de manière primordiale.

<sup>808</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>810</sup> Termes qu'Alexander Schnell forge à partir de l'« appariement (*Paarung*) » husserlien.

<sup>811</sup> « Autrui, c'est-à-dire le premier autrui, et qui est la mère, laquelle est humaine, c'est-à-dire *ici absolu* pour elle-même et pour son nourrisson, l'assignant lui, qui vient à y naître comme proprement humain, comme *autre ici absolu* « percevant » en *phantasia*, dans le jeu, l'ici absolu de la mère », *FPTE*, p. 269.

Or, ce qui est pris en vue dans le regard est double. D'une part, le regard prend en vue un *autre regard* ainsi constitués comme l'ici absolu d'un *Leib* (d'un lieu au sens d'Aristote), mais ce lieu n'a en tant que tel pas d'extension et se réduit à ce que Richir qualifie de « point métaphysique ». D'autre part, comme chez Husserl, cette co-constitution des *Leib* dans l'échange des regards s'accompagne nécessairement *de la fixation du regard*, c'est-à-dire de son ancrage au sein d'aperceptions stabilisées. Il n'y a pas de *Leib* « autre » sans *Leibkörper* – le *Leib* de la mère, qui n'est qu'une structure métaphysique, n'est ainsi pas pris en vue en tant que tel mais *constitué à travers son image*, « en effigie » écrit Richir, donc, comme *Leibkörper*, dans la mesure où précise Schnell, « l'altérité du *Leib* maternel tient précisément au fait qu'il paraisse aussi comme un tel *Leibkörper*<sup>812</sup> ».

### *c. localisation et illocalisation*

Cette co-originarité du *Leib* et de sa fixation en *Leibkörper* mobilise une autre strate de phénomènes sensibles. Comme Husserl, Richir s'intéresse aux *Empfindnisse*<sup>813</sup> qu'il décrit comme ce qui permet de concrétiser un « lieu du *Leib* » sans encore « donner lieu » à une extension spatiale. Les *Empfindnisse* correspondent « (...) à une propagation ou à une expansion, à une diffusion, non seulement à la surface (pour nous) de la peau, mais au dedans (pour Husserl, par exemple du doigt touchant, et ici, au dedans de la bouche et plus loin).<sup>814</sup>» Ils sont coextensifs d'une « proto-localisation », par laquelle le *Leib* lui-même « se ressent », de sorte que tout se passe

« (...) comme si la *chôra* (non spatiale, répétons-le) s'enroulait sur elle-même par places en ces « lieux » étranges qui sont « lieux du *Leib* », et qui ne seront unifiés en un *Leib* que par institution du *Leibkörper* comme enveloppe (ou surface fermée) de ces lieux, comme endion ou endon portant l'affectivité primordiale tout en étant portée par elle (...)»<sup>815</sup>

Richir insiste sur les *Empfindnisse* de la bouche. C'est par eux que l'espace transitionnel encore vide et amorphe de la *chôra* peut se condenser et s'ouvrir différenciellement, dans les termes de Winnicott, qu'il peut devenir effectivement un

<sup>812</sup> *Le sens se faisant*, p. 126.

<sup>813</sup> Cf. *Idées II*, § 36-39.

<sup>814</sup> *FPTE*, p. 276.

<sup>815</sup> *FPTE*, p. 276.

« espace de jeu »<sup>816</sup>; par exemple, la succion du doigt (ou ultérieurement, d'un objet quelconque) peut « prendre la place » de la succion du sein. C'est en eux que s'amorce le processus transitionnel qui différencie et « humanise » l'altérité encore vide du giron transcendantal.

La concrétion de la *chôra* à travers les *Empfindnisse* s'accompagne pour Richir d'un mouvement contraire. Comme le notait déjà Husserl, il est en effet aussi des formes d'appréhension sensibles sans *Empfindnisse*, en particulier la vision. Ainsi, la vision n'est *a priori* ni localisée, ni même proto-localisée, n'est ancré dans aucun lieu<sup>817</sup>. Elle « divague » et tend toujours à se laisser absorber dans le vu, de sorte qu'elle menace toujours aussi de dissoudre (d'*atmosphériser*) le *Leib* en lui faisant perdre tout ancrage et toute localité. Deux tendances traversent primitivement la *chôra*. L'une d'elle, portée par les *Empfindnisse*, poussant à l'incarnation : elle se manifeste, à travers les « résistances » de la sensibilité, par la genèse, au sein de la *chôra*, de « sièges » pour l'affectivité, c'est-à-dire en d'autres termes de *Leiber* à proprement parler. L'autre, à travers ce que Richir désigne de façon générique comme le voir la menace au contraire de dissolution. Cette illocalisation au sein du voir manifeste depuis la *chôra*, le registre en quelque sorte acosmique de ce qui « n'est pas encore elle », des « *phantasmata* » encore « immondes ». Sans cette inhumanité qui travaille et menace le *Leib*, il n'y aurait peut-être, autrement dit, pas de pensée abstraite possible (donc, pas de rationalité, dans la mesure où celle-ci est un peu « inhumaine »). Notons bien encore une fois qu'il faut nettement distinguer vision et regard, et, à travers eux, extériorité et altérité.

---

<sup>816</sup> De façon plus générale, Richir, à la suite de la psychanalyse (quoique d'une autre façon) accorde une attention soutenue à ce qu'on peut décrire comme les « fissures » du corps, c'est-à-dire les lieux où la chair « entre en contact avec elle-même », où autrement dit elle « s'échange le toucher avec elle-même » et s'ouvre à l'énigme de sa propre singularité. Cf. Merleau-Ponty, dans le *Visible et l'Invisible*, note du 16 novembre 1960, p. 317, « Réversibilité : le doigt de gant qui se retourne. Il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit des deux côtés. Il suffit que d'un côté je voie l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un par l'autre. (...) Le chiasme est cela : la réversibilité ». Pour certains psychanalystes, la bouche fait partie des fissures qui sont les « point d'origine quasi-transcendants » des pulsions (orale, anale, invocante, et scopique, etc.) ; en topologie lacanienne, ils sont le lieu où se transpose la réversibilité merleau-pontienne, le lieu de la réversibilité fantasmatique des pulsions (voir/être vu, dévorer/être dévoré, etc.). D'où peut-être aussi l'investissement pulsionnel de ces « lieux du corps » ou le corps « touche à sa propre singularité », à ce qui en lui est sans fond, au noyau toujours insistant mais jamais assignable, de son propre sentir.

<sup>817</sup> Cette différence fondamentale de la vue et du « toucher » est soulignée par Derrida dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (p. 226 et suivantes). Derrida entend déconstruire la co-appartenance métaphysique de la vue et du toucher, et leur intrication. Richir ne fait pas autre chose.

« Il est une chose en tout cas qui ressort assez clairement : les notions d'altérité et d'extériorité ne se recouvrent pas exactement. Il peut y avoir (il y a même nécessairement) altérité dans la même aire transitionnelle sans qu'il y ait, *eo ipso*, d'extériorité, et il peut y avoir extériorité du vu dans le même espace ou quasi-espace sans qu'il y ait pour autant par-là d'altérité.<sup>818</sup> »

De cette façon, la concrétion du regard s'accompagne d'un phénomène contraire : l'arrêt ou le ralentissement engendré par la *chôra* au sein du schématisme rend sa mobilité sensible dans la dissociation du voir et du regard. Cette dissociation formelle de deux tendances rend possible le découplage conceptuel et transcendantal qui amène à introduire le terme d'*élément fondamental*.

Contrainte transcendantale-pure, point de position du métaphysique métaphysique, l'élément fondamental est un des points les plus mystérieux de la phénoménologie richirienne<sup>819</sup>. Comme Richir l'explique, en effet, *le schématisme n'est pas schématisme de rien*, il ne suscite pas la réalité de ce qu'il forme, quelque chose lui résiste au sein de quoi s'effectue son travail de formation. Marc Richir se montre très réticent à développer plus avant ce qu'il considère davantage comme une « nécessité systématique » que comme un élément effectivement accessible à l'analyse. De la sorte, la phénoménologie manifeste d'abord ce fait *absolument primordial* que notre expérience nous met effectivement en rapport avec une *extériorité qui ne lui doit rien*, que quelques soient les façons dont nous nous le masquons, elle n'est jamais seulement psychologique, mais toujours déjà exposée à un dehors absolu qui la traverse au plus intime d'elle-même.

Ajoutons que Richir introduit la question de l'élément fondamental en méditant sur l'élément dans lequel s'effectue le voir. Le voir n'ayant aucun ancrage, aucun contenu propre, aucune *Empfindnisse*, mais n'étant pour autant pas rien, il ne peut en effet avoir d'autre support que l'élément schématique même dans sa forme la plus pure, abstraite et inconsistante, avec la forme la plus primitive de la *hylé*, celle, précisément, qui n'a encore ni forme, ni contenu, qui n'est que volatilité et mobilité pure. Le voir ne « touche » qu'en écart, qu'en tant que pure non-coïncidence avec soi-même, qu'en tant qu'il ne cesse de s'échapper lui-même. De cette façon, ajoute Richir, le « voir » *court-circuite* la *chôra* et

---

<sup>818</sup> *Ibid.* p. 288.

<sup>819</sup> Cf. notre Partie 2, Chapitre VI, A, entièrement consacrée à cette question.

ses sièges pour se déployer directement dans l'étendue. Il « troue » la *chôra* et y introduit la forme primitive de l'extériorité.

## § 2. *La distension et l'extériorité*

### a. *L'institution de l'extériorité*

Il s'agit à présent de décrire les processus par lesquels *l'espace s'institue dans son extériorité*, comme un *dehors* par rapport au champ phénoménologique, dehors déterminé par un triple caractère métaphysique, mathématique et physique. Cette transposition n'a de sens, insiste Richir, que comme institution, comme « *doxa* »<sup>820</sup> ».

« *Tout le problème phénoménologique posé par-là est de comprendre comment s'effectue le passage de la non coïncidence (de l'écart comme rien d'espace et de temps) à la coïncidence (qui peut faire celle du point métaphysique, puis de l'espace et de l'instant) – étant entendu que le plus archaïque, en termes de phénoménologie, correspond à la non coïncidence. Quel peut être, à l'intérieur de ce passage, le rôle de la chôra ou de la Leiblichkeit ?*<sup>821</sup> »

Cette *doxa* est aussi bien institution de la coïncidence des affects avec eux-mêmes, donc de la sensation comme *Empfindung*, qui aboutit à leur spatialisation comme affects corporels. En effet, « (...) la définition du réel a quelque chose à voir avec la coïncidence à soi.<sup>822</sup> » Avant de s'ancrer dans un *Körper* et de devenir *Leibkörper*, explique Richir, le *Leib* n'est pas encore un « lieu » mais n'est qu'un *siège* pour l'affectivité. Il faut introduire la médiation de trois transpositions architectoniques pour comprendre l'institution de l'espace physique comme espace de l'extériorité : celle du *point métaphysique*, c'est-à-dire la monade leibnizienne, celle du *point mathématique*, à partir de laquelle on peut envisager la description mathématique de l'espace, et celle du *point physique*.

Ces transpositions surviennent à l'issue d'un processus de tension et de résistance entre l'affectivité et le *Leib*, que Richir réfère à dualité biranienne de l'effort et de la

---

<sup>820</sup> « Là où la *doxa* joue son rôle de transposition, il doit aller de soi que les ici archaïques de la *Leiblichkeit* se transposent aussi en lieux spatiaux mutuellement externes, donc que l'on passe de l'interfactivité transcendante à l'intersubjectivité transcendante, des *Leiber* primordiaux aux *Leibkörper*. (...) L'espace comme « système » de lieux ou comme localisation externe doit donc être coextensif de l'institution du *Leibkörper* » *Ibid.*, p. 273.

<sup>821</sup> *FPTE*, p. 330.

<sup>822</sup> *Ibid.*, p. 329.



résistance<sup>823</sup>. Cet effort est modulation d'une poussée affective à travers le *Leib*, que l'inertie de ce *Leib* divise, pluralise, extériorise. La résistance que le *Leib* oppose à l'affectivité engendre en celle-ci un effet de ségrégation des affects par rapport aux affections, conduisant à l'extériorisation d'une partie d'entre eux<sup>824</sup>. Il faut ainsi concevoir « (...) l'application de la dualité une de cette *Leibhaftigkeit/Leiblichkeit* à tel ou tel affect qui, pour ainsi dire extériorise celui-ci en le concrétisant en sensation, laquelle est de la sorte sensation d'un dehors, ou plutôt, en toute rigueur, sensation coextensive d'un dehors<sup>825</sup>». Il faut décrire, souligne Richir, deux processus concomitants qui « clignent » l'un avec l'autre pour rendre compte de l'institution de l'extériorité spatiale. D'un côté, la modulation de l'affectivité par le *Leib* agence une sorte de spatialisation « interne » de l'affectivité. L'affectivité, concrétisée par la résistance qu'oppose le poids du *Leib* à son flux, est spatialisée en proto-intériorité et devient alors, par effet de condensation, susceptible de *recevoir* des affects, c'est-à-dire de rencontrer une extériorité.

Ce processus d'extériorisation des affects se combine pour Richir avec l'illocalisation du voir transposé en extériorité réelle (physique) l'extériorité purement affective. Il faut plus précisément envisager ici un jeu du regard, en tant qu'il est d'abord sollicitude, attention, amour, et du voir. Le regard, on l'a dit, est d'abord une dimension affective et provient d'une altérité qui n'est pas extériorité, d'un dehors qui n'est pas spatial. Le voir à l'inverse est indépendant de l'affectivité du regard, même s'il est « attiré » par elle. Il ne peut, de son côté, que chercher à capter, à fixer l'altérité sollicitante comme extériorité physique, comme point originel. De cette façon, le mouvement d'extériorisation du voir se conjugue au mouvement d'extériorisation de l'affect : le voir ouvre à un extérieur, mais un extérieur flottant, indéterminé, tandis que l'affect concrétise une extériorité qui n'est encore que purement phénoménologique, mais qui capture le voir, l'arrache à son errance, le fixe. Ce double clivage induit une double transposition, de

---

<sup>823</sup> Le fait primitif chez Maine de Biran, rappelle Richir, est constitué par la dualité non temporelle et non spatiale de l'effort (du moi) et la résistance (résistance que Richir interprète comme étant celle du *Leib* dans le cadre de ses propres descriptions). Biran introduit le terme d'effort pour désigner le « distinct non séparé » qu'est le moi comme indéfinissable, comme cette forme indéterminée, mais tendue d'affectibilité intérieure qui est le point aveugle de notre singularité. Pour Biran, la genèse de l'espace se comprend à partir du double mouvement de la poussée du moi qui rencontre le corps comme résistance, même si cette décomposition est formelle, et qualifie un rythme qui est à la fois un et plusieurs.

<sup>824</sup> Selon l'effet de clivage que nous décrivions dans notre partie précédente, mais dont nous ne pouvions encore donner les motivations phénoménologiques.

<sup>825</sup> *Le sens se faisant*, p. 129.

l'affectivité clivée en affect d'une part et de cet affect en sensation à travers l'institution du point dans le jeu du voir et du regard. L'extériorité spatiale du voir est fixée, transposée en point par l'action de l'affect, tandis que l'extériorité phénoménologique de l'affect est située, incarnée, associée à des éléments fixes, sont, transposée en *sensation*. Ainsi, « (...) l'affectivité se transpose en appétition et la *phantasia* « perceptive » en perception »<sup>826</sup> ».

Il faut cependant comprendre que cette transposition n'est pas genèse d'un point, mais genèse de la ponctualité en générale, c'est-à-dire de l'espace comme ensemble de points fixes et distincts. Comme l'exprime Alexander Schnell, le paradoxe est que cette transposition architectonique « constitue à la fois un point – non spatial, non mesurable – et, en vertu précisément de ce « rejet au dehors », le dehors « extérieur<sup>827</sup> ». La coïncidence à soi du point, en « refoulant » l'écart, est en effet rejetée hors d'elle-même, et par là répétée, reproduite. Le langage de Richir lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'espace en son extériorité est leibzinien. L'espace se caractérise par la « répétition simultanée de la position<sup>828</sup> », autrement dit par « la coïncidence à soi de tous les points possible de l'espace dans l'écoulement lui-même auto-coïncident de l'instant dans le temps (l'espace se reversant en lui-même)<sup>829</sup> ». L'institution même du point, la fixation du voir sous l'action de l'affect, est en effet, en tant que fixation, négation du voir comme dérive, et illocalité. La spatialité – spaciosité (pour prendre un terme heideggérien) – originelle du voir, comme spaciosité de l'élément fondamental, refoulée, par la fixation de celui-ci, le divise. Le point refoulant l'espace est aussitôt pluralisé par son insistance ; ne pouvant être seul, il se multiplie par une « répétition simultanée » qui institue la spatialité elle-même comme espace à la fois métaphysique, mathématique et physique, comme coexistence indéfinie de tous les points, comme écart stabilisé.

---

<sup>826</sup> *FPTE*, p. 360.

<sup>827</sup> *Le sens se faisant*, p. 130.

<sup>828</sup> Richir cite p. 363, la lettre au R.P. des Bosses, 21 juillet 1707 (*in Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, édition C.I. Gerhardt, Berlin, 1875 sq., réédition Hildesheim, Olms, 1960, vol. II, p. 335).

<sup>829</sup> *FPTE*, p. 360.

### b. L'élément fondamental et l'élément de l'intelligible

Ajoutons encore quelques mots sur l'élément fondamental. Celui-ci n'est pas seulement extériorité neutre et muette. Il est aussi « milieu », milieu du « voir » dans sa pure transitivité, du « voir » comme pur « parcours » de l'écart, comme « phénoménalisation paradoxale », « phénoménalisation négative » de l'écart comme spaciosité originelle au sein du schématisme, phénoménalisation de ce qui ne « tient pas », en quelque sorte phénoménalisation du mouvement contraire à celui de la « concrétion de la *chôra* ». Cette extériorité, on l'a vu, est conservée et rhabillée – sous une forme transposée – avec l'institution de l'espace fixe au sein duquel elle demeure extériorité, mais extériorité appropriée à la structure phénoménologique de ce qu'elle accueille.

Il faut se rappeler, avec Alexander Schnell, que « (...) dans le « réel », il y a plus que l'excès de l'« être » susceptible d'être perçu par rapport à l'« être-perçu » *actuel* – s'il ne s'en tenait qu'à cela, il n'y aurait aucun moyen de distinguer ce qui « est » « réellement » de ce qui est *imaginé*, par exemple.<sup>830</sup> » L'institution phénoménologique de l'espace réel implique autrement dit celle de l'écart du phénomène et de ce dont il est phénomène, *celui du réel comme excès sur ce qu'il laisse paraître de lui*. Le réel ne se donne, au sein des formes stabilisées de la perception, qu'en tant qu'il outrepassé son phénomène, qu'il n'est pas épuisé en lui, comme une sorte d'infini donné. De cette façon, écrit Richir l'élément fondamental joue, au sein de cette spatialité spécifique, comme *élément de l'intelligible*. Ce terme peut surprendre, mais il faut souligner que pour Richir, c'est l'intelligible qui constitue pour la phénoménologie son radical dehors. L'extériorité perceptive, pour Richir, est d'abord extériorité intelligible. Ainsi, écrit Richir :

*« Tout tient, selon nous, à la transcendance de l'espace (étendue) par rapport à ce qui s'y trouve, transcendance qu'il n'y aurait pas s'il n'y avait la transcendance de l'élément de l'intelligible, laquelle est attestée par le sublime. (...) C'est comme si la transcendance de l'élément de l'intelligible – phénoménologiquement indéterminée et quant à elle radicalement inétendue – « tirait » à elle la transcendance de l'espace, les deux transcendances étant, dans cette relation, non positionnelles<sup>831</sup> »*

---

<sup>830</sup> *Le sens se faisant*, p. 133. Schnell ajoute ensuite : « *Qu'est-ce que le réel ? Ce qui le caractérise, c'est, là encore, un non recouvrement* : cette fois, pas celui entre le « soi » et le « soi » (« écart » qui est celui de l'expérience spécifiquement *humaine*, donc d'une non coïncidence irréductible), mais, contrainte phénoménologique oblige, entre ce qui *se donne* proprement et notre *possibilité* d'avoir accès à ce qui se donne ».

<sup>831</sup> *FPTE*, p. 404.

Par transposition, il faut bien comprendre *changement de « point de vue »* sur l'élément fondamental, de sorte qu'il n'est plus seulement l'extériorité formelle qui habite originairement le champ phénoménologique, mais l'extériorité posée comme telle, ou, dans le langage de l'idéalisme spéculatif, l'extériorité réfléchie comme telle, étant entendu qu'il ne s'agit de la réflexion d'aucun sujet, mais bien l'auto-réflexion de l'extériorité. Par cette transposition, l'élémentalité reflue, en quelque sorte, au-delà de la perception, reflue en sa propre transcendance, comme transcendance d'une idéalité. La spatialité réelle s'ouvre en étant doublée par une extériorité absolue et idéale – aschématique, écrit Richir<sup>832</sup>. La *hylé* de l'élément fondamental joue dans perception de la réalité extérieure comme *élément de l'intelligible*, dans la mesure où elle y paraît *comme* extérieure à elle-même, comme s'outrepassant infiniment.

« (...) ce qui ouvre au médium du sens se faisant, ce par quoi le sens, en lui-même infigurable en intuition, est différent, à l'écart (comme rien d'espace et de temps) des phantasiai « perceptives » qui en constituent les relais ou les porteurs phénoménologiques. Ce « dehors » est donc l'« élément » qui est aussi nécessaire au langage, ce sans quoi il n'y aurait pas langage, à savoir, bien en-deçà des significations et des significativités, ce sans quoi il n'y aurait pas de compréhension et d'intelligible au sens large (différent du noeton classique)<sup>833</sup>. »

L'élément de l'intelligible est ainsi phénoménalisation de l'extériorité comme réflexion interne au champ phénoménologique de son dehors, c'est-à-dire aussi, phénoménalisation de la structure de l'en-tant-que, de la forme transcendantale du sens<sup>834</sup>.

### *c. Espace et temps*

Il est intéressant à ce sujet de noter que Richir introduit le concept d'élément fondamental à l'occasion d'une élaboration phénoménologique de la spatialité. C'est du point de vue de la spatialité, et non de celui de la temporalité que la nécessité de penser la forme transcendantale d'un élément extérieur se manifeste. Cette forme impose alors la nécessité transcendantale de la spatialisation – de la phénoménalisation de la non-coïncidence et du non-synthétique. Elle est d'autant plus cruciale que pour Richir, la

<sup>832</sup> Ce faisant, Richir tente de donner un sens proprement phénoménologique à la thématique kantienne de l'espace comme grandeur infinie donnée. Cf. Michel Fichant, « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie* n° 56.

<sup>833</sup> *FPL*, p. 67.

<sup>834</sup> Nous dirons encore quelques mots sur cette intériorisation de l'extériorité comme question au champ phénoménologique dans notre partie suivante en évoquant le rôle que joue, dans la transposition, ce que Richir appelle l'expérience sublime.

temporalisation n'est jamais qu'une concrétion d'un écart plus profond qu'elle. La temporalisation étant genèse d'une forme synthétique – genèse d'horizons temporels, reconnexion de ces horizons, articulation mutuelle de ce qui se structure en eux – elle est d'une certaine façon toujours aussi effacement de l'écart dont elle provient *tandis que la spatialisation est phénoménalisation et stabilisation de cet écart comme extériorité*. On peut bien dire alors que la spatialisation, dans la phénoménologie richirienne, donne la clef de la temporalisation, car elle élabore directement ce qui la motive mais s'y laisse toujours aussi recouvrir, enfouir.

En liant la transposition de la *chôra* et de l'élément fondamental en point et étendue, en instant et distension temporelle, à la concrétisation progressive de l'interfactivité en intersubjectivité dans le jeu des échanges de regard et de l'insistance du voir en eux, Richir fournit une base à la description/construction de la transposition des phases de présence en présent, donc à la *Stiftung*, par conséquent, de l'*objectivité*. Le jeu de l'extériorité formelle au sein des processus de la genèse, de l'élément transcendantal au sein des schématismes phénoménologiques, est ainsi explicité par la description de la genèse de la spatialité. Les structures phénoménologiques décrites par Richir (de la *phantasia*-affection à la *phantasia*-affective, en passant par la transposition de la *phantasia* affective en affect et imagination) sont ici englobées dans la description d'un processus d'ensemble qui permet de rendre compte de la façon dont ils s'articulent tous au sein du processus de phénoménalisation.

### **Synthèse**

Dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Richir entreprend d'une façon particulièrement détaillée de reparcourir et de refonder les analyses proposées par Husserl dans toute leur complexité. La phénoménologie richirienne de l'espace distingue ainsi, dans une filiation classique, les trois dimensions spatiales distinctes de la chôra platonicienne, du *topos* aristotélicien et de l'espace galiléen dont elle entreprend chaque fois de construire des équivalents phénoménologiques et de les articuler entre eux au sein de processus génétiques. Elle distingue, de la même façon, l'altérité et l'extériorité comme deux dimensions différentes qui se combinent au sein des processus génétiques. L'ensemble de ces distinctions permet en fin de compte une analyse particulièrement forte

des structures phénoménologiques à l'œuvre dans le rapport au donné – la description/construction que Richir propose de l'institution de l'extériorité spatiale, en particulier, complète la description/construction du registre de la temporalisation en présent, et permet d'éclaircir considérablement le statut phénoménologique de la perception.

---

## CHAPITRE 6. LE RÉEL ET LE TRANSCENDANTAL DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE MARC RICHIR

---

« Il n'y a donc pas de langage ou de technique de la phénoménologie : il y en a seulement un esprit (...). (...) il s'agit avec la phénoménologie d'entrer dans un « régime » non-tautologique du penser (...).<sup>835</sup> »

« Ce qui fait la singularité du Singulier (et de tout singulier) tombe donc en dehors de ce champ de présence, il passe sous la surface, sans cesser néanmoins d'in-sister à partir du lieu profond, inconscient, hors histoire où il a été repoussé dans l'in-détermination du non-comme.<sup>836</sup> »

« (...) pourquoi la forme essentielle, irréductible, absolument générale et inconditionnée de l'expérience comme sortie vers l'autre est-elle encore l'égoité ? Pourquoi une expérience est-elle impossible, impensable, qui ne soit vécue comme la mienne (pour un ego en général, au sens eidétique transcendantal de ces mots) ? Cet impensable, cet impossible sont les limites de la raison en général. Autrement dit : pourquoi la finitude ? si, comme l'avait dit Schelling, l'égoité est le principe général de la finitude.<sup>837</sup> »

La réflexion de Richir ne cesse de mettre l'accent sur ses propres conditions de possibilité et de s'interroger sur ce que le phénoménologue y rencontre, et tout simplement sur ce qu'il fait lorsqu'il fait de la phénoménologie. En interrogeant la structure profonde du champ phénoménologique, Richir prend la possibilité de la phénoménologie comme symptôme de cette structure. Le fait qu'il y ait phénoménologie – ou tout du moins idée de phénoménologie – est cela même qui invite à penser l'essence du champ phénoménologique comme écart, comme non adhésion de l'expérience avec elle-même.

La phénoménologie de la phénoménologie prend chez Richir une importance accrue. Elle ne caractérise pas seulement, comme chez Husserl, les conditions de possibilité de l'accès d'une conscience à la réduction, mais le fait même qu'il y ait expérience et qu'il soit possible d'en parler. *Le phénomène, pour Richir se phénoménalise comme mise en question de lui-même, et la phénoménologie est d'emblée phénoménologie de la phénoménologie.*

---

<sup>835</sup> *La crise du sens et la phénoménologie*, « La « crise » des sciences européennes et le sens de l'épistémologie phénoménologique », p. 237.

<sup>836</sup> Jean-François Marquet, *Singularité et événement*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1996, p. 137.

<sup>837</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, « Violence et métaphysique » p. 192.

Que l'expérience soit accessible comme expérience phénoménologique, que sa dimension phénoménologique soit expérimentable, fait partie de son mode de constitution. La réflexion que Richir consacre à la question de l'affectivité, et, au-delà, le développement du concept d'*interfactivité transcendante* – le fait que l'affectivité, à son niveau le plus profond, ne soit pas d'emblée mienne, et que des affects et des tonalités affectives ne puissent s'échanger dans la structure du regard, en deçà de la constitution de l'intersubjectivité proprement dite – participent ainsi d'un regard réflexif sur la méthodologie même de l'enquête.

Nous entendons ici proposer quelques éléments supplémentaires sur ce que dévoile cette réflexivité.

### **A. Les concepts transcendants purs de la phénoménologie richirienne**

Nous avons, en fin de première partie, proposé de distinguer entre concepts transcendants purs et concepts transcendants phénoménologiques. Les concepts transcendants purs désignaient alors les structures transcendantales qu'il faut poser pour penser et déterminer le phénoménologique comme tel, tandis que les concepts transcendants phénoménologiques entendaient se situer au sein de la concrétude phénoménologique en explicitant les registres architectoniques, les modes d'engendrement, les processus internes. A l'issue du parcours que nous avons fait, nous pouvons cependant raffiner quelque peu l'analyse des concepts transcendants purs.

#### **§ 1. Les faits fondamentaux de la phénoménologie richirienne**

##### *a. L'écart et le dehors*

Nous avons eu l'occasion plusieurs fois de souligner que le schématisme n'est pas « maître de lui-même », il est toujours déjà schématisme d'autre chose, toujours exposé à une dimension de « non maîtrise ». Richir entend d'emblée descendre « en-deçà » de l'écriture et de l'archi-écriture pour saisir à la racine les « sources » de toute phénoménalisation. Pour autant, la question des concrétudes, de la façon dont on peut les penser, dont elles se complexifient et s'élaborent, demeure une question de phénoménologie-transcendante et non une question transcendantale pure. La résistance au sein du schématisme, lorsqu'on l'appréhende à travers l'idée de rythmes schématiques,



de prises sur soi du schématisme, ne se donne que comme origine de la phénoménalisation. Il s'agit encore, autrement dit, de comprendre *en quoi il est possible de les penser comme résistance*. Le concept d'élément fondamental, introduit au cours des analyses sur la genèse de la spatialité, entend combler cette lacune. Le mouvement originel de spatialisation, analysé dans le chapitre précédent, est en effet conçu comme tension du schématisme et d'une dimension de résistance à-même lui, tension qui est justement ouverture de l'espace. Avec l'élément fondamental, la phénoménologie rencontre quelque chose qui n'est plus phénoménologique – qui permet alors de déterminer le phénoménologique en opposition à ce qui n'est pas lui, cette extériorité n'étant posée que de façon spéculative et formelle.

Un des aspects les plus difficiles et les plus intéressants de la phénoménologie richirienne réside ainsi dans la rencontre, à la limite de la réduction, de ce qu'on peut considérer comme un équivalent des « faits » fondamentaux que décrivait Husserl. Il s'agit en quelque sorte d'éléments structurels ultimes qu'aucune réduction – même hyperbolique – ne peut lever. Comme chez Husserl, ces éléments abstraits déduits/construits du point de vue de la métaphysique-fiction n'ont pas seulement une dimension spéculative en décrivant la façon dont ils interviennent et se transposent aux différents niveaux de la genèse, ils sont également réintroduits au sein de l'expérience concrète, en tant qu'aspects métaphysiques qui l'habitent de façon inéliminable. Ces analyses en zig-zag permettent du même coup une meilleure appréhension des éléments spéculatifs, une meilleure distinction de leurs composantes « métaphysiques<sup>838</sup> ». Au fur et à mesure en effet qu'il développe des analyses phénoménologiques plus spécifiques en s'appuyant sur des processus dont le caractère phénoménologique est plus directement et concrètement saisissable (par exemple, les différents degrés de la *phantasia*<sup>839</sup>), Richir parvient également à une détermination conceptuelle plus fine de ces dimensions, en particulier en distinguant en eux la structure strictement spéculative de ce en quoi elle s'inscrit.

---

<sup>838</sup> Ainsi, la thématique de la rencontre de la première extériorité, que Richir décrivait à la jointure du schématisme et des synthèses passives dites « de troisième degré », est à présent ressaisie par le concept de « l'élément fondamental », ce qui permet précisément mieux de distinguer ses dimensions métaphysiques et pré-phénoménologiques, c'est-à-dire son rôle architectonique précis et la façon dont il s'inscrit dans ses transpositions successives.

<sup>839</sup> Cf. plus bas.

*b. La non-adhésion originelle de l'expérience à elle-même et l'élément fondamental*

Richir caractérise comme le fait métaphysique par excellence, qui est également la condition de possibilité de tout exercice phénoménologique, la « non adhésion originelle » de l'existence avec elle-même. Celle-ci est comme telle difficile à penser. Richir ici, prolonge et d'une certaine façon, dans un mouvement parent de celui qu'inaugure Derrida avec le concept de différance (mais dans une perspective toute différente, constructive), retourne la transcendance extatico-horizontale du *Dasein* heideggérien en l'indéterminant et la coupant de toute instance active, déterminée, de toute organicité.

De cette façon, Richir pose d'abord l'écart comme autre nom du phénoménologique – donc, comme condition de possibilité de la phénoménologie. Nous ne sommes pas aveuglément engagés dans ce que nous vivons. L'existence est toujours déjà « en distance » par rapport à elle-même. Rien ne va de soi, le donné ne « colle pas avec lui-même », il est toujours le fruit d'une genèse, et même les affects individués sont traversés par une « distension » ou une « incomplétude » constitutive. Ainsi

*« (...) la phénoménologie a profondément à voir avec ce qui nous paraît l'énigme fondamentale de la condition humaine : le fait que (...) cette expérience n'est pas, par principe, aveugle et en adhérence avec elle – « même », mais toujours en écart (comme rien d'espace et de temps) par rapport à elle – « même », en non-coïncidence avec elle- « même », et c'est à travers cet écart qu'elle est en contact avec elle- « même », (...) selon ce qui fait, à l'instar de ce que Maine de Biran nommait « tact intérieur », la conscience de soi dans sa dimension la plus archaïque.<sup>840</sup> »*

De cette distance (qui est à la fois l'écart interne du schématisme et la distension originelle de l'affectivité), nous ne pouvons pas dire beaucoup plus que de la constater. Selon Richir, si l'expérience est non-coïncidente, c'est qu'elle est toujours aussi « contact » à autre qu'elle, donc traversée par une « dimension » qu'on ne peut pour l'instant, avec Richir, qu'appeler l'élément (fondamental)<sup>841</sup>, dont toutes les transcendances instituées et toutes les extériorités prégnantes ne sont que des transpositions plus ou moins naïves, et

---

<sup>840</sup> Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 208.

<sup>841</sup> Comme nous le disions déjà plus haut, le thème de « l'élément fondamental » est une tentative de penser la question de la *hylé* hors des catégories, disons, aristotéliennes (répétons-le, à la base, chez Husserl, la *hylé* n'intervient pas au niveau noétique mais au niveau noématique auquel elle fournit une « matière » ; comme on le soulignera, même son élargissement, à travers l'idée de la *Ur-hylé*, n'est pas vierge du présupposé d'une forme de « corrélation ».

dont il faudra tenter de comprendre le statut propre en deçà de toutes les figures qu'il a pu prendre<sup>842</sup> ».

Pour simplifier, « il y a quelque chose », et le poids de ce quelque chose ne peut pas être attribué au schématisme car celui-ci est élaboration du quelque chose et non création de celui-ci : il ne peut pas être schématisme de rien, qui ne suscite pas la texture (ou la teneur, ou le poids) de ce qui se détermine en lui<sup>843</sup>. Ce en quoi réside la matérialité de la matière, ce en quoi la matière est matière, c'est-à-dire traversée d'une inéliminable facticité, doit être inscrite à même le champ phénoménal. La structure même du champ phénoménal, conçu à son niveau le plus originaire, implique en lui une sorte d'imprévisible.

*« Cet « élément » doit être en effet tout à la fois d'une telle labilité et d'une telle impassibilité qu'il doit être à même non seulement d'être le « milieu » de déploiement du schématisme, mais encore celui de sa mimésis active, interne et du dedans – l'activité nécessaire d'une telle mimésis signifiant que la pure et simple transparence du « milieu » se ramènerait à l'auto-transparence du voir (...)»<sup>844</sup> »*

Même à ce niveau où rien n'apparaît encore (et *a fortiori*, n'apparaît en mettant en jeu des déterminations ontologiques), la forme de la concrétude doit être construite. La dimension du schématisme est celle d'un processus, d'un mouvement. On ne peut penser l'élément seul, mais dès qu'on pose le « mouvement » du schématisme, il faut, pour en saisir la concrétude, poser du même coup ce en quoi ou de quoi il se fait, le non-créé qui habite originairement le schématisme, même si cet élément est, en soi, absolument impensable.

Il faut bien insister sur ce point, on ne peut « sortir » du schématisme sinon en sortant de la phénoménologie ; c'est la dimension du schématisme, dès lors qu'elle est saisie, qui implique la dimension de l'élément. Notons que c'est cette dimension, parce qu'elle « tombe » d'une certaine manière hors du schématisme, qui lui interdit de coïncider avec lui-même, y introduit une « extériorité » originelle, ou encore une dimension de non-

---

<sup>842</sup> « *Mutatis mutandis*, nous nous retrouvons dans la situation où s'est trouvé Descartes quand il s'est agi pour lui de revenir de l'hyperbole du doute (et du *cogito*) à une réalité inébranlable qui lui soit extérieure – difficulté qui se pose dès que le réel n'est plus pris, comme par exemple chez Husserl, depuis le mode originaire de l'être et de la conscience. La difficulté est de ne pas poser immédiatement l'élément fondamental comme « point métaphysique », (...) comme Dieu (...) au-delà du sublime, source ultime de la position, ou bien en tant que matière, matrice ultime de la position que rien, apparemment, ne retient d'assimiler à l'esprit, et une étendue originaire, matière pour la démiurgie divine (...). Il faut donc laisser l'élément fondamental « là où il est », c'est-à-dire, dans l'époque phénoménologique hyperbolique, sans position, au-delà (ou en deçà de la réalité) et de l'irréalité », *FPTE*, p. 327- 328.

<sup>843</sup> En quoi, la phénoménologie génétique ne peut pas être ramenée à un « idéalisme de production ».

<sup>844</sup> *FPTE*, p. 301.

maîtrise, comme nous l'écrivions plus haut. Celle-ci n'est en rien déterminante, ne fournit en rien la norme du sens, elle n'est pas « parlante », n'apporte aucun contenu avec elle. Tout au plus peut-on dire qu'elle « limite » ou « contraint » la liberté schématique, motive le mouvement de la détermination sans imposer son contenu<sup>845</sup>.

## § 2. *Intériorité et extériorité*

### a. *Analyse transcendantale du concept d'élément fondamental*<sup>846</sup>.

L'élément fondamental peut être qualifié de *concept transcendantal pur*. Il désigne une contrainte que la pensée rencontre lorsqu'elle s'efforce de comprendre en quel sens il peut être question de concrétude phénoménologique. Comme on l'a dit, si l'idée d'une concrétude phénoménologique est introduite et développée par Richir dès ses premières œuvres, cette concrétude n'est encore qu'une concrétude transcendantale-phénoménologique. Le concept de *Wesen sauvages* permet de comprendre comment le champ se fait sensible pour lui-même. Il s'agit encore de poser la forme même de « l'être contraint de la contrainte », c'est-à-dire la forme transcendantale-pure de la contrainte.

La conquête du phénoménologique comme terrain à la fois indéterminé et déterminable implique en d'autres termes que l'on pose encore ce *en quoi* la déterminabilité a sens. Il s'agit ici de poser le concept d'élément fondamental comme le *symétrique transcendantal* du concept d'écart schématique, comme l'étoffe de sa division vue de l'intérieur de lui-même. Cette-ci pourrait aussi, vue du point de vue abstrait d'un schématisme que l'on imaginerait auto-coïncidant, être décrite comme cette fêlure dans la spontanéité de Dieu selon laquelle l'instantané (qui est tout autant l'immobilité absolue d'une éternité qui s'auto-possederait) ne se consume pas lui-même sans reste, selon laquelle l'encontre est pensable, selon laquelle le schématisme peut-être rencontre, donc habité

---

<sup>845</sup> « En tout cas, la transcendance radicale de l'élément fondamental implique qu'elle ne détermine rien, que les déterminations viennent de nous. Le seul indice attestant cette transcendance est, encore une fois, notre non-adhérence à notre à notre vie et à notre expérience », *FPTE*, p. 329.

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 355 : « Absolument indéterminé, tout au moins pour nous, l'élément fondamental, l'Un, n'est absolument pas déterminant, et la trace de l'Un n'est pas l'être, mais le *revirement instantané* dans le clignotement phénoménologique ; l'*exaiphnès* enjambé est le seul « contact » *en et par écart* comme rien d'espace et de temps, avec l'Un. (...) Si l'élément fondamental comme Un est absolument transcendant, il n'est pas pour nous ce que nous nommons le « trou noir » phénoménologique avec lequel on l'a classiquement confondu, mais cette sorte de *proto-hylé* phénoménologique (« immatérielle ») dont nous avons parlé, et qui, dans son extrême archaïsme, est avant (dans un « avant transcendantal » la distinction classique entre le néant par excès (l'Un ou Dieu de l'apophatique) et le néant par défaut (la matière, la *hylé* qui, chez Plotin, se confond précisément avec la *chôra*) ».

d'une extériorité qui porte en elle la forme du déjà et du pas-encore. Elle complète l'idée d'un schématisme en écart avec lui-même, en montrant que cette non-adhésion n'est pas un choix arbitraire du philosophe mais un pôle d'une dualité que rencontre nécessairement la pensée, dont elle ne fait ici que construire la forme pure, de ce hors phénoménologie qui est comme la bordure interne du phénoménologique, la source non-phénoménologique de l'idée du phénoménologique comme phénoménologique, que la phénoménologie est néanmoins amenée à poser pour comprendre le sens de la concrétude de son objet.

Il y a là selon nous précisément le concept qui manquait en première partie pour saisir de façon transcendante le caractère originairement phénoménologique de la division elle-même de l'intérieur et de l'extérieur, de l'immanent et du transcendant, l'irréductibilité phénoménologique du point d'entrée dans l'être qui en trouble, diffracte, effrite nécessairement la manifestation et l'ombre d'une mutité et d'une « inintelligibilité » irréductible de toute l'intelligibilité qu'on peut lui trouver par ailleurs<sup>847</sup>. Il y a là aussi selon nous, notons-le, le seul concept véritablement cohérent d'une transcendance absolue et du rapport qu'une telle transcendance peut entretenir avec l'existence : précisément, une mutité absolue.

*b. Élément fondamental et affectivité. L'intériorité pure comme contrepartie de l'extériorité absolue*

Mais, et c'est un autre intérêt de la démarche de Richir la dimension d'extériorité de l'élément ne suffit pas, à elle-seule, à penser l'inscription du champ phénoménologique dans le réel. Le champ phénoménologique est également traversé, « de l'intérieur » par cet autre réel qu'est l'immanence. L'innocence du schématisme vient en effet aussi de ce qu'il est originairement transi par l'affectivité. S'il faut penser le schématisme comme ne créant pas

---

<sup>847</sup> On pourra remarquer que Jean-Luc Nancy, pour dénoncer l'absurdité de la position d'une extériorité pure, hors-sens, donne de celle-ci une description proche de celle du concept d'élément fondamental. Ainsi, écrit-il, « (...) cette limite est le corps, non pas comme une pure et simple extériorité au sens, non pas comme on ne sait quelle « matière » intacte, intouchable, enfoncée dans une invraisemblable transcendance close dans l'immédiateté la plus épaisse (cela, c'est l'extrémité caricaturale du « sensible » de tous les idéalismes et de tous les matérialismes ». Jean-Luc Nancy, *Corpus*, p. 24. Pour autant, si Richir est amené à introduire une telle extériorité, c'est en refusant de lui conférer aucun statut ontologique, en la considérant comme concept transcendantal pur, comme position spontanée de la pensée dès lors que celle-ci entend définir négativement le sens. Cette position est d'une certaine façon un produit nécessaire de la pensée se donnant la forme de l'extériorité comme extériorité : Jean-Luc Nancy lui-même est amené à la produire, fut-ce comme repoussoir, comme forme de ce qu'on tente de poser comme extériorité au sens. La position formelle de l'élément transcendantal délimite de facto le plan du phénoménologique ; elle joue le rôle de régulateur transcendantal au sein de l'analyse, et tout autant, de point d'inscription nécessaire du métaphysique au sein du transcendantal.

lui-même la concrétude de ce qu'il schématise, il faut également le penser comme « exposé à son propre auto-contact ». *L'affectivité est tout aussi irréductible que l'élément*, elle constitue une dimension d'intériorité absolue, dans la mesure où dans sa forme la plus pure, elle n'est en contact avec rien d'autre qu'avec elle-même à travers ses variations. Là encore, cette affectivité pure n'a pas de sens isolée du schématisme qu'elle habite, dont elle est seulement la « transcendance interne » quand l'élément en est la « transcendance externe ». On ne peut pas penser la phénoménalité sans une intériorité originellement donnée (mais originellement transcendante à elle-même). Contrairement à ce que décrit pour sa part Michel Henry, cette intériorité ne révèle rien<sup>848</sup>, ne se déploie pas originellement sous la forme d'une ipséité, d'une assignation à soi-même, mais d'une exposition absolue, qui ne se retient pas elle-même, n'éveille aucun soi, est même en deçà de tout « sentiment d'existence »<sup>849</sup>. Pour Richir, le réel au sens le plus radical n'est jamais rencontré. Pour autant, l'expérience ne fait pas que se rencontrer elle-même. Les modalités de sa rencontre avec elle-même évoluent au contact d'une extériorité qu'elle ne peut rencontrer, *parce qu'elle est le milieu, l'aspiration, le rythme de sa rencontre avec elle-même*.

## **B. La possibilité pratique de la phénoménologie richirienne. La rencontre du phénoménologique**

La phénoménologie richirienne ne rencontre pas seulement cependant des structures transcendantales pures, mais bien des concrétudes dont elle dit quelque chose – fût-ce sous la forme de constructions phénoménologiques. Il y a bien donc, dans le champ anarchique qu'envisage Richir, rencontre du phénomène, de façon suffisamment différenciée pour qu'on puisse en établir un véritable savoir. Richir poursuit effectivement le projet de Husserl, et nous devons encore nous interroger sur la possibilité même d'une telle reprise. Comment une phénoménologie partant du rien-que-phénomène peut-elle déceler une

---

<sup>848</sup> Les exemples donnés par Michel Henry, de la souffrance, de la tristesse ou de l'amour qui « ne révèlent qu'eux-mêmes à l'infini » sont à ce titre trompeurs, car il ne s'agit précisément pas là d'affects, ni même de sentiments, mais d'états qui révèlent un certain rapport mutuel des affects et des sentiments.

<sup>849</sup> Par un paradoxe en apparence surprenant, la concrétude du concret, lorsqu'on cherche à la saisir à même l'expérience, reflue bien en deçà de sa dimension vécue. L'intérêt capital de la phénoménologie de Richir vient précisément de ce qu'elle permet de « penser phénoménologiquement l'impensabilité du caractère vécu de l'expérience » sans l'enfermer sous une détermination métaphysique fatalement idéaliste, ni se perdre dans l'inconsistance d'une rhétorique de l'indéterminable. Il s'agit bel et bien d'une tentative pour prendre phénoménologiquement la mesure des efforts de l'idéalisme allemand pour « penser l'impensabilité de l'impensable » et lui donner un statut au sein même de la pensée.

structure aussi richement différenciée que celle que Richir met à jour ? Quel est alors le statut d'un tel discours ?

En récusant toute stabilité *a priori* du champ phénoménologique, Richir interdit en effet du même coup tout principe de systématisation, c'est-à-dire, toute scientificité à proprement parler. Il n'y a pas même d'instance intersubjective qui permette d'instituer, de pré-structurer un espace d'argumentation, de discussion, de controverse. Ainsi

*« (...) par l'opération de l'épochè phénoménologique hyperbolique, qui et suspend de toute institution symbolique, y compris celle de la langue, le phénoménologue n'a rien à « contempler », mais seulement à regarder ce qui se passe dans la pensée quand quelqu'un – quelque soi – fait du sens, l'assiste et y assiste, étant entendu qu'il faut prendre ici la pensée aux multiples sens que lui donne Descartes.<sup>850</sup> »*

Le zig-zag richirien, élargissant le zig-zag husserlien, proscrie tout « principe de totalisation *a priori* » des connaissances produites, et implique une incessante diplopie. Comment concilier cette instabilité avec l'exercice d'une méthode et la production cumulative, de connaissances<sup>851</sup> ? De quoi parle-t-on, en fin de compte, lorsqu'on construit un discours qui refuse d'être une simple propédeutique, mais qui refuse également tout principe de régulation *a priori* de son rapport à ses « objets » ? Selon Richir,

*« Ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser est certes un hallucinant « théâtre d'ombres » fait d'insaisissabilités multiples, mais l'accompagner dans ces agencements et ces ordonnancements multiples et instables, c'est, pour nous, proprement, faire de la phénoménologie.<sup>852</sup> »*

---

<sup>850</sup> Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 206.

<sup>851</sup> « En voyant dans l'intelligence, avant tout, une faculté d'établir des rapports, Kant attribuait aux termes entre lesquels les rapports s'établissent une origine extra-intellectuelle. Il affirmait, contre ses prédécesseurs immédiats, que la connaissance n'est pas entièrement résoluble en termes d'intelligence. (...) Par là il frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition. Coïncidant avec cette matière, adoptant le même rythme et le même mouvement, la conscience ne pourrait-elle pas, par deux efforts de direction inverse, se haussant et s'abaissant tour à tour, saisir du dedans et non plus apercevoir du dehors les deux formes de la réalité, corps et esprit ? (...) Mais dans cette direction Kant lui-même ne s'engagea pas. » (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 357).

<sup>852</sup> « *La refonte de la phénoménologie* », p. 206.

## § 1. L'exercice du zig-zag

### a. Le statut du phénoménologique dans la phénoménologie richirienne

Comme Richir l'admet lui-même, le statut de la phénoménologie qu'il développe est difficile à saisir. Il s'agit de décrire et de construire différents degrés de concrétudes, mais il s'agit tout autant de se demander en quoi et pourquoi – pour qui ? - ces concrétudes sont effectivement des concrétudes, la façon dont elles sont rencontrées, dont il en existe quelque chose comme une expérience<sup>853</sup>. De quoi parle-t-on en effet finalement lorsqu'on parle de *Wesen* sauvages, de *phantasia*-affections, *etc.* ? Comment attester que de tels concepts ont bien « un référent », qu'il y a bien des motivations valables à rendre compte de la phénoménalité en évoquant de telles structures, que quelque chose dans l'expérience impose (ou propose) une telle façon d'en rendre compte ?

Si l'on récuse l'intuition des essences, la continuité du flux de conscience<sup>854</sup> et l'eidétique, on peut se demander ce qui permet au phénoménologue de faire son chemin dans l'obscurité inextricable du champ phénoménologique. Qu'est-ce qui, dès lors que toutes les structures fixes de la phénoménalité sont remises en cause, distingue la phénoménologie richirienne d'un mixte de kantisme et d'idéalisme spéculatif ? En quoi le phénoménologue rencontre-t-il effectivement quelque chose ? En quoi n'y a-t-il pas seulement une *question* phénoménologique mise en jeu par l'expérience, mais aussi une *pratique* phénoménologique au sein de laquelle le phénoménologique est bien rencontré, et grâce à laquelle il acquiert une plus grande intelligibilité ?

### b. Le jugement réfléchissant et le flair du phénoménologue

La phénoménologie richirienne est directement liée à la problématique du « jugement réfléchissant », c'est-à-dire à la capacité pour l'entendement de proposer la loi non donnée *a priori* d'un divers en se laissant guider par les aspects d'unité organique (ou harmonique) qui s'y laissent déceler. Cette pratique ne peut être guidée que par un « flair

---

<sup>853</sup> « C'est donc, qu'il s'agisse du contact de soi à soi ou du contact de soi à la *Sache*, un contact tout « incorporel » et tout « immatériel », qui s'apparente à la *synaisthesis* entre l'Un et ce qui n'est « pas encore » l'intelligible chez Plotin », Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008, p. 208-209.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 203 : « (...) il vient qu'on ne peut plus se fier à la continuité du présent, que la temporalisation l'est non pas du présent, mais de présents pluriels et discontinus, et que, par suite, la perception interne, même phénoménologiquement purifiée, peut-être illusoire, illusionnée et même illusionnante, car toujours « contaminée » par les simulacres de l'imagination ».



phénoménologique », une capacité pratique que le phénoménologue développe par l'exercice, à s'orienter en quelque sorte instinctivement au sein du champ phénoménologique en y décelant des structures et des formes. On ne peut thématiser cela autrement que comme « la précision d'un regard exercé », comme « la foi empirique » du médecin dont l'acuité du diagnostic, aiguisé par la pratique, parvient à reconnaître la maladie à travers ses symptômes – quelque chose qu'on ne peut pas décrire autrement que comme un « *ethos* phénoménologique ». Ainsi :

« (...) il n'y a aucun critère « objectif » de « vérification », mais seulement le « sens » ou le « flair » phénoménologique de la « faculté de juger » phénoménologique qui se doit de mettre entre parenthèses tout mode d'« explication » mécaniste ou téléologique.<sup>855</sup> »

Pour autant bien sûr, ce flair ne s'exerce, comme pour Husserl, qu'en ce que les concrétudes phénoménologiques exercent déjà un effet sur le « moi phénoménologisant » qui y est toujours aussi pris. Le moi phénoménologisant participe au champ au sein duquel il se situe. La méthodologie phénoménologique est en effet imposée par la façon même dont le champ phénoménologique est ouvert. L'objet de la phénoménologie, comme nous le rappelions plus haut, ne précède pas son étude mais se constitue avec elle dans le geste qui les institue comme problèmes. *L'attestation la plus nette de la possibilité de la phénoménologie vient alors que ce que nous nous comprenons au moins un tant soit peu quand nous tentons de parler de ce qu'on ne peut résolument pas dire*, de ce qui dépasse l'objectivité instituée. D'une façon confuse en effet, nous sentons que, non seulement le monde ne va jamais de soi, mais que les questions que nous nous posons vis-à-vis de lui ne sont pas – ou très rarement – purement réflexive et gratuites. Nous « y » sommes toujours déjà, même si le sens de ce « y » est incroyablement enfouis et complexe.

Rappelons que Husserl voyait lui-même les essences comme des « données » d'un genre absolument nouveau, relevant d'une scientificité *ad hoc*. Avec Richir, nous franchissons un cran supplémentaire en acceptant que les données phénoménologiques ne peuvent même pas être déterminées comme des essences individuées, distinctes, sinon à un niveau bien précis, et ne peuvent jamais être, comme telles, saisies sur le vif, mais seulement indirectement caractérisées à partir des propriétés de champ, du niveau architectonique qui est le leur. De cette façon, il devient impossible de décrire des

---

<sup>855</sup> Marc Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 208.

individualités constituées. Celles-ci ne sont identifiées qu'à un niveau très dérivé du champ phénoménal de sorte que la tâche du phénoménologue est de comprendre les relations qui lient différents *registres architectoniques* et non plus de hiérarchiser une procession de niveaux d'êtres.

« *En ce sens, la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zig-zag que la phénoménologie de Husserl – mais il s'agit d'un zig-zag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.*<sup>856</sup> »

Signalons enfin que, comme l'a signalé Albino Lanciani<sup>857</sup>, la phénoménologie richirienne doit beaucoup à la formation de physicien initiale de Richir. Celui-ci y gagne en effet une forme d'utilisation à la fois libre et rigoureuse des concepts opératoires, une capacité à donner un statut à ce qui n'apparaît pas directement, à assumer l'indétermination d'une concrétude toujours effleurée « sur le vif ». Richir lui doit sans doute aussi une capacité à raisonner à partir de l'insaisissable<sup>858</sup>. La mécanique quantique lui fournit ainsi des modèles cognitifs opératoires pour sa propre démarche : les questions d'action à distance, de particules fantôme, la problématique de la virtualité, du potentiel comme réalité concrète effective seulement dans ses effets *a priori* imprévisibles, innervent sa phénoménologie<sup>859</sup>. Paradoxalement, c'est une physique hyper-mathématisée, qui ré-insère le formalisme au sein d'une concrétude qui l'habite, la renvoie à l'énigme de son sens ; la capacité du physicien contemporain à se maintenir dans la dualité quasi-insurmontable des

---

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>857</sup> Albino Lanciani, « Phénoménologie et réalité du physicien », dans Kerzberg, Mazzu, et Schnell, *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*.

<sup>858</sup> Richir revendique explicitement l'inspiration « quantique » de concepts qu'il développe dans sa phénoménologie, en particulier lors qu'il thématise la question du virtuel. Cf. par exemple « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n°7/2008, p. 207.

<sup>859</sup> Richir, « Mécanique quantique et philosophie transcendantale », *in La liberté de l'esprit, Crises*, Paris, Hachette, n°9-10, sept 1985. Signalons que pour Richir, la problématique transcendantale de l'institution de l'objet physique se pose de façon renouvelée à travers les paradoxes de la mécanique quantique. Comme le souligne Richir la singularité des observables quantiques apparaît radicalement contingente pour la théorie classique mais n'en manifestent pas moins l'insistance d'une chose, mais d'une chose dont l'objectivité est mathématiquement construite sans que cette construction puisse être physiquement et métaphysiquement interprétable. Marc Richir souligne en particulier que les états quantiques ne sont pas représentables par les moyens classiques de la représentation physique ou philosophique. Leur représentabilité mathématique fait ainsi de la mécanique quantique une théorie physique mathématique transcendantale (au sens kantien du terme) qui a réussi à intégrer dans son appareil les conditions *a priori* de sa possibilité : l'objet de la théorie physique est un objet réel, mais au sens transcendantal du terme. Richir souligne alors qu'« (...) il n'y a pas d'ontologie coextensive ou corrélatrice de la théorie quantique. Si la violation systématique des inégalités de Bell montre l'impossibilité d'attribuer à un système quantique des propriétés permanentes, ce n'est pas que le « réel » demeure « caché » ou « voilé », mais c'est au contraire qu'il n'a de sens physique qu'à être pris dans l'ordre du phénomène en lequel sont inclus, non pas les observateurs, en tant que contemplateurs, mais les appareils expérimentaux d'observation et de mesure », *Ibid.*, p. 209.

modèles et de la réalité qui les motive, fournit en quelque sorte l'exemple pratique de l'attitude dont la phénoménologie transcendantale richirienne se veut explicitement thématique et qu'elle entend pour sa part conduire à sa pureté. Richir souligne que « (...) *ce qui se manifeste ne se manifeste que selon les moyens envisagés pour le faire activement se manifester (...)*<sup>860</sup> ».

*c. La mise au travail des ressources symboliques*

*Concrètement*, le phénoménologue ne peut échapper, dans sa pratique, au double effet de l'institution symbolique et de l'illusion transcendantale qu'engendre son inscription dans le champ dont il entend rendre compte. Il peut cependant apprendre à jouer des ressources de cette double déformation. Il ne s'agit certes pas pour lui, au risque sinon de sombrer dans les abîmes de la « nuit océanique », de sauter hors de tout sens institué, mais de « prendre tant que faire se peut le contrôle » de son inscription dans un registre architectonique. De la sorte la déformation cohérente au sein de l'analyse phénoménologique

*« (...) est donc, en réalité, à la fois, une invention symbolique, si limitée soit-elle, mais aussi, dans le même mouvement, une découverte symbolique, montrant en l'institution des ressources encore insoupçonnées. (...) C'est-à-dire qu'il y a autant d'entrées possibles pour l'analyse phénoménologique des données symboliques qu'il y a d'amorces possibles de sens à faire à même les phénomènes. »<sup>861</sup>*

La mise au travail phénoménologique des *ressources symboliques*, dans le processus même qui, par le fait de leur propre créativité, nous en dépend, apparaît comme un autre outil auquel le phénoménologue peut recourir dans son zig-zag entre constitué et constituant. La phénoménologie est donc habilitée, d'une part, d'user des ressources que lui lègue la tradition, de toutes les ressources et de toute « l'intelligibilité latente » qui y est déposée, et tout autant de sa complicité originaire avec les strates les plus enfouies du champ phénoménal. La difficulté est moins de sortir des évidences du langage ordinaire, que d'arriver à concilier le pouvoir d'expression (non réflexif) de la langue qui manifeste, dans les écarts et les contorsions de la poésie et de la littérature, la prégnance d'un niveau de réalité qu'elle ne peut signifier directement, et la nécessité, pour la philosophie, sinon d'arriver à l'auto-possession de son sens, du moins à garder une prise méthodique sur ce

---

<sup>860</sup> *Ibid.*, p 209-210.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 21.

qu'elle révèle et de pouvoir se transmettre, en conservant son intelligibilité, entre les individus et entre les langages. Elle ne peut, de son côté, habiter la naissance de la langue et « manifester » en la « tenant » la remontée de l'archaïque<sup>862</sup>, mais seulement se tenir à sa lisière, et par la série de ses médiations, de ses retours et de ses empiètements, tenter d'en ordonner l'accès<sup>863</sup>.

## **§ 2. Les conditions de possibilités phénoménologiques de la phénoménologie**

Nous savons à présent comment le phénoménologue peut dire quelque chose de phénomènes qu'il ne peut saisir individuellement et sur le vif. Reste à comprendre comment le phénoménologue peut pratiquement se mettre en condition de rencontrer le phénoménologique, quelles sont les ressources du champ phénoménologique qui lui permet de paraître comme tel au phénoménologue.

### *a. L'interfactivité transcendantale*

Il faut introduire ici le concept d'*interfactivité transcendantale*, que Richir substitue à celui d'intersubjectivité transcendantale. L'interfactivité désigne cela qu'affections, dispositions affectives et sentiments peuvent s'échanger et que la passibilité à l'altérité est co-originale de la genèse. Il y a dans l'affectivité et dans ses concrétions que sont les sentiments et affects, un anonymat intrinsèque. Le sentiment n'est jamais « ipséique », mais toujours aussi étranger. L'affectivité, elle-même en écart, est divisée : elle est contact avec elle-même, elle *se perçoit* elle-même, dit aussi Richir<sup>864</sup>, de sorte qu'elle est originellement habitée d'une pluralité de foyers potentiels.

---

<sup>862</sup> Si l'origine de la langue est souvent une ressource pour la poésie, nous ne sommes pas certains qu'on puisse considérer toute recherche poétique comme exploration de cette genèse.

<sup>863</sup> « (...) C'est le prix à payer, finalement, pour la mise en jeu de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, et l'abandon de la visée métaphysique à se mouvoir exclusivement dans la « plaine de la vérité ». Toujours doit peser sur l'entreprise proprement phénoménologique le *souçon* », « Langage et institution symbolique », *Annales de Phénoménologie*, n° 4/2005, p. 138.

<sup>864</sup> Pour cela, voir notre développement sur la conception de « » *phantasia perceptive* » »

Cette pluralité potentielle est un corrélat direct de la non-adhésion de l'expérience avec elle-même<sup>865</sup>. Elle est ce en quoi l'expérience enveloppe la potentialité d'un « regard » sur elle-même *en altérité*, en quoi un regard peut habiter les intervalles ou interstices de l'affectivité. De façon forte, Richir réintroduit ici la *structure dialogique* qui traverse toute la philosophie<sup>866</sup> au sein même du champ phénoménologique, car celui-ci ne se perçoit jamais *qu'en écart*, dans une relative altérité à soi, comme une cohabitation sans réconciliation dialectique de voix plurielles qui se « touchent » les unes les autres. Comme l'explique Richir

« (...) le soi du phénoménologue n'entre en contact avec la Sache qu'en occupant, dans l'intermittence et la brièveté en fulgurances du clignotement phénoménologique dans la schématisation, la place d'un autrui virtuel de l'interfactivité transcendante mise en jeu dans tel phénomène de langage (...).<sup>867</sup> »

Le sens de ce « soi » du phénoménologue doit alors être lui-même clarifié. Comme nous l'expliquions plus haut, pour Richir, le soi<sup>868</sup> peut être considéré comme une concrétion affective (Richir parle d'une « *hyper-condensation* de l'affectivité », et même d'un « trou noir phénoménologique ») dont la genèse est co-originale de celle des phases de sens qu'il soutient et accouche. Ce soi est éveillé dans l'expérience originale, toujours aussi traumatique, de ce que Richir caractérise comme un *événement sublime* qui vient *interrompre* le flux des *Wesen* sauvages et, en quelque sorte, le retourner sur lui-même<sup>869</sup>. Le sublime apparaît ainsi comme un *événement transcendantal*<sup>870</sup>, mais tout autant comme une événementialité latente dans la mesure où le sublime est aussi un sublime *en fonction*<sup>871</sup>, c'est-à-dire un sublime encore agissant, dont la trace est inscrite dans la structure expérientielle qu'il ouvre.

---

<sup>865</sup> On peut mettre cette analyse en rapport avec la pensée du singulier-pluriel développée par Nancy : « Le dehors de l'origine est dedans – dans un dedans plus intérieur que l'extrême intérieur, c'est-à-dire plus intérieur que l'intimité du monde et de chaque « moi ». Si l'intimité doit se définir comme l'extrémité de la coïncidence avec soi, alors ce qui excède l'intimité en intériorité, c'est l'écartement de la coïncidence elle-même : c'est une coexistence de l'origine elle-même, c'est-à-dire une coexistence des origines (...) », *Être singulier-pluriel*, Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 30.

<sup>866</sup> Et sur laquelle nous insistions en Partie 1, chapitre IV, B.

<sup>867</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>868</sup> Qui ne relève pas du même registre architectonique que la singularité.

<sup>869</sup> Alors que le sens se constitue de façon génétique, en écho, si on peut dire, de la genèse du soi.

<sup>870</sup> Qu'on ne peut situer dans aucune histoire réelle, mais qui, d'un autre point de vue, a aussi effectivement eu lieu puisqu'il y a effectivement des « soi ».

<sup>871</sup> *Fungierung*.

b. *L'expérience phénoménologique du sublime*<sup>872</sup>

La thématique du sublime est présente à tous les niveaux de la réflexion richirienne. Elle innervait sa méditation sur les degrés archaïques de la genèse, sa pensée politique<sup>873</sup>, son interrogation sur les conditions de possibilités de la phénoménologie. Rappelons brièvement que dans la troisième *Critique*, Kant, introduit le *sublime* comme un « sentiment (*Gefühl*) », accompagné d'un « mouvement de l'âme ». Le sublime est caractérisé par un excès : « Nous appelons *sublime* ce qui est *absolument grand*. » « *Est sublime cela même dont le seul pouvoir de [le] penser démontre une faculté de l'âme (Gemüt) qui dépasse toute échelle des sens.* » Il est engendré par le sentiment d'une « inhibition instantanée » des forces vitales ; le sentiment du sublime ne relève d'aucune chose naturelle, mais il n'est « contenu que dans notre âme (*Gemüt*)<sup>874</sup> ».

Richir propose une véritable phénoménologie de l'expérience sublime en reprenant l'ensemble des dimensions par lesquelles Kant la caractérise. Cette expérience se caractérise par une condensation (une hyper-condensation) affective qui se traduit par une *déconnexion*<sup>875</sup> du schématisme et de l'affectivité. En elle, l'écart est « court-circuité », ou, écrit encore Richir, « réfléchi en lui-même ». Le phénoménologue se « détache » d'un champ phénoménologique qu'il perçoit alors « en extériorité » à laquelle plus rien ne le « relie », en laquelle plus rien ne « l'implique ». *Le schématisme se « désenfouit » de ce qu'il schématise et se laisse ainsi entr'apercevoir lui-même dans sa « mobilité ».*

*« En ce sens, on peut déjà dire que l'époque phénoménologique hyperbolique est l'opération par laquelle le phénoménologue tente d'arrêter la mobilité phénoménologique universelle sur l'instantané et fait l'épreuve de l'échec de cette tentative, ce qui est nécessaire pour faire vivre l'enjambement de l'instantané avec toute la complexité de ses implications. C'est là, proprement, que se situe le rapport inédit entre la phénoménologie*

---

<sup>872</sup> Toute positivité pré-donnée étant mise hors circuit, il n'y a que le « moment » du sublime qui puisse « sauver » du nihilisme. M. Richir, « Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ? », *Annales de Phénoménologie*, n° 9/2010, p. 31.

<sup>873</sup> On se référera bien sûr à ce sujet à *Du sublime en politique*, réflexion sur l'essence de l'expérience révolutionnaire et son rapport au phénomène de la terreur, que Richir mène en particulier en dialogue et en confrontation avec celles de Claude Lefort et de Marcel Gauchet avec qui il animait la revue *Textures* dans les années 70.

<sup>874</sup> Nous suivons le rappel proposé par Schnell dans *Le sens se faisant*. Schnell rajoute : « *Le sublime renvoie ainsi le sujet à lui-même en sa singularité* et répond par-là à une question fondamentale de la philosophie transcendantale : celle du statut du « soi » ».

<sup>875</sup> Déconnexion au moins partielle, caractérisée ainsi de façon idéal-typique, une déconnexion totale étant inconcevable, schématisme et affectivité étant introduits l'un par rapport à l'autre dans la pensée richirienne.

*et la métaphysique. Là, c'est-à-dire dans l'impossibilité phénoménologique d'effectuer la métaphysique et dans l'impossibilité de s'en passer.<sup>876</sup>»*

En qualifiant cette expérience de *sublime*, Richir insiste sur dialectique qui y opère et sur la fonction architectonique qu'il entend lui faire jouer. En termes kantien, 1) d'une part la *figuration en tant que telle* y est manifestée, en débordement de ce qui s'y dépose, en tant que schématisation, c'est-à-dire en tant qu'elle-même proprement infigurable, 2) l'excès de la figuration sur elle-même est aussi excès de ce qu'elle anticipe de ce qu'elle forme, c'est-à-dire de l'*idée* sur l'*imagination*. Par un effet de miroir, le sublime figure l'infigurable en redoublant et en réfléchissant, en lui-même, l'insuffisance de la figuration. En termes phénoménologiques, le sublime décrit *le contact impossible du sens et du réel*, redonne consistance à l'extériorité que le sens ne cesse de recouvrir, et, dans le même mouvement, manifeste *le phénoménologique comme phénoménologique<sup>877</sup>*.

*c. Le sublime, la transcendance physico-cosmique et la transcendance absolue<sup>878</sup>*

Il y a donc dans le moment sublime la révélation d'une extériorité fondamentale. Le sublime est *révélation* d'une extériorité qui ne cesse pour autant de demeurer extériorité. La double genèse du sens et du soi constitue de cette façon une complexification interne du registre des schématisations-hors-langages. La « question » de la transcendance ne pénétrerait d'une part jamais le schématisation si elle ne l'habitait toujours déjà sous la forme combinée de l'affectivité qui l'anime et de l'élément fondamental qui le met en mouvement, et par là-même lui résiste. Mais ce double excès transcendantal de l'affectivité et de l'élément fondamental ne peut, lui-même doit lui-même être intériorisé par enroulement sur soi du schématisation, lequel, dans l'articulation d'un schématisation de langage et d'un schématisation hors-langage, est à lui-même sa propre extériorité. Cet enroulement à son tour doit être motivé, suscité par un événement transcendantal de nature singulière, l'événement sublime, que Richir s'attache à décrire.

---

<sup>876</sup> *FPTE*, p. 10.

<sup>877</sup> La transcendance que manifeste l'expérience du sublime n'est cependant pas directement celle de l'élément fondamental.

<sup>878</sup> Nous n'avons pas pris en compte les résultats du dernier ouvrage publié par Richir, *Variations sur le sublime et le soi*.

Entre la « transcendance transcendantale » de l'élément fondamental et la transcendance déjà concrète des schématismes-hors-langages, Richir introduit ainsi une troisième forme de transcendance qu'il caractérise comme « transcendance absolue ». Cette « transcendance absolue » définit, pour Richir, l'événement transcendantal d'arrachement du schématisme-hors-langage à lui-même. Elle est particulièrement difficile à appréhender, car elle n'est pas, comme l'élément fondamental, un concept transcendantal pur, ni comme la « transcendance physico-cosmique » un concept transcendantal-phénoménologique, mais le point d'articulation des deux dimensions, le moment, non-temporel et non-spatial, d'ouverture de la temporalité et de la spatialité à partir des formes proto-temporelles esquissées au sein du schématisme-hors-langage. Elle est transcendance absolue car elle n'est transcendance pour personne, mais ouverture « événementielle » du champ phénoménologique à la transcendance comme « dimension »<sup>879</sup>, intériorisation de l'horizon de transcendance au sein du champ phénoménologique. Il s'agit bien, par le concept de transcendance absolue, de rendre compte d'un processus interne aux schématismes-hors-langage qui interrompt ceux-ci et les « enrôle sur eux-mêmes », processus motivé par le surgissement d'extériorité que le schématisme ne peut que « refléter » ou « mimer » en le schématisant comme « mise en question du schématisme par lui-même ».

Comme le note Richir,

*« (...) c'est par la transcendance absolue qui ouvre au sens (à sa question) que le schématisme de langage se réfléchit du même coup (sans concept) comme se référant à un autre type de transcendance, non moins radical, et qui est le référent du langage (et non de la langue).<sup>880</sup> »*

Pour Richir, la transcendance absolue relève de l'affectivité, ou plus exactement d'un excès de l'affectivité. En ce sens, la thématique de la transcendance absolue est intimement liée à celle de « l'échange des regards », à ce que nous décrivions plus haut comme la « scission » du tout-concret formé par le nourrisson et sa mère, comme le

---

<sup>879</sup> Notons qu'avec le concept de transcendance absolue, Richir s'engage de façon plus poussée dans une réflexion sur l'événementialité (certes déjà plus qu'amorcée à travers les concepts de transpassibilité et de transpossibilité) telle que nous en avons défini la problématique en première partie. La transcendance absolue est en effet à la fois un « événement transcendantal » ouvrant l'horizon phénoménologique de la transcendance, et une transcendance « en fonction », dont l'événementialité originelle habite, de façon diffractée, les processus de phénoménalisation auxquels elle ouvre.

<sup>880</sup> « Langage, poésie, musique », dans *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, p. 62.



décalage rythmique des affects de rassasiement et de faim par lequel le nourrisson est ouvert à l'altérité de la sollicitude maternelle, ouvert, pour Richir, à l'horizon d'une humanisation possible<sup>881</sup>.

Soulignons enfin que la transcendance physico-cosmique, que Richir appelle aussi transcendance phénoménologique, est de son côté on l'a dit une transcendance schématique. Elle relève des concrétudes qui ne cessent de se schématiser sans pour autant se schématiser en sens, c'est-à-dire du hors-langage, et n'est transcendance que du point de vue du langage auquel elle semble s'opposer comme ce qui lui résiste. Il n'y a, on l'a dit plusieurs fois, de sens qu'en tant qu'il y a aussi autre chose que du sens, mais cette « autre chose » est tout aussi immanente au champ phénoménologique que le sens lui-même. Cette réinscription d'une structure de transcendance au sein du champ phénoménologique ouvre ainsi, au sein de l'écart constitutif qui l'habite, la possibilité d'une véritable réflexivité phénoménologique.

L'articulation, au sein d'une phénoménologie du sublime (qui est aussi pour Richir une phénoménologie du soi et de sa genèse), des thématiques de la transcendance absolue, de la transcendance physico-cosmique et de l'élément fondamental est au cœur de la réflexion actuelle de Richir. Celui-ci s'attache, dans deux ouvrages récemment publiés<sup>882</sup> à préciser le statut de ces instances pour élaborer une véritable phénoménologie de la co-genèse du soi et du sens. Ces textes complexes réinvestissent dans ce nouvel horizon les problématiques développées dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* et dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, ouvrent ainsi plusieurs chantiers dont on ne peut encore faire le bilan. Un des enjeux majeurs de la philosophie richirienne tel qu'elle se poursuit sera de comprendre plus précisément quelle relation entretiennent les trois registres de transcendance rencontrés par l'analyse.

---

<sup>881</sup> Les analyses proposées à ce sujet dans les *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2010, sont bien plus détaillées. Mais la problématique qu'elles inaugurent dépasse l'horizon de notre travail dont nous avons fixé les limites aux *Fragments phénoménologiques sur le langage* : nous préférons de ce fait en réserver la discussion à des recherches ultérieures.

<sup>882</sup> *Variations sur le sublime et le soi*, et *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens : Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011.

## *Synthèse*

Par les concepts qu'elle introduit comme par la réflexion qu'elle mène sur sa propre méthodologie, la phénoménologie richirienne conduit bien à éclaircir considérablement le statut du phénoménologique.

La phénoménologie de Richir s'est d'emblée, dans la postérité de Fink, présentée tout aussi bien comme phénoménologie de la phénoménologie. Le développement auquel Richir est parvenu des concepts d'interfactivité transcendantale et de sens se faisant permet ainsi une meilleure compréhension de ce que l'auteur des *Fragments Phénoménologiques* entend par « faire de la phénoménologie » et de ce que le phénoménologue rencontre au sein de sa pratique. Explicitation d'un tremblement intime au penser, ruse et zig-zag, exploitation, toujours aventureuse, des ressources cachées de la langue pour exprimer ce sur quoi elle fait fond et qui ne cesse de l'habiter, la phénoménologie n'a pour Richir de sens qu'en acte. Elle est une pratique qui ne se légitime que de toujours se relancer, et qui, dans ses relances, se grossit d'une part de l'enseignement de ses précédents parcours et tente d'autre-part de se délester du savoir théorico-conceptuel que ceux-ci ne peuvent pas ne pas poser non plus pour jalonner et rythmer leur déploiement.

En poursuivant son effort vers une radicalité phénoménologique toujours plus forte, Richir est naturellement amené à rencontrer les points d'articulation de ce que nous appelons le transcendantal-pur et du transcendantal-phénoménologique. Ainsi, les deux sources de la *phantasia*-affection que sont l'affectivité d'une part, et l'*aisthesis* d'autre part, sont envisagées aussi bien du point de vue de leur concrétion conjointe au sein du flux phénoménologique que du point de vue de leur essence transcendantale propre. Les développements que Richir consacre à la dimension de l'élément fondamental, introduit comme forme transcendantale de transcendance, de ses rapports à une transcendance absolue plus directement phénoménologique et des concrétions de celle-ci en transcendance physico-cosmique explicitent bien la difficulté que nous rencontrons en *Partie I, Chapitre V, A, §2*, d'articuler une forme d'impensabilité transcendantale qu'il faut poser (et penser) au sein du phénomène et l'interprétation phénoménologique que l'on tente de donner de celle-ci. La réflexion que Richir poursuit actuellement, en interrogeant la façon dont la pensée et les différents registres de l'impensables sont amenés à se nouer dans la réflexion philosophique, touche plus que jamais aux fondements de l'idée même de philosophie et de sa relance phénoménologique.

---

## CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

---

En présentant l'œuvre de Marc Richir, nous voulions d'abord montrer que les thématiques explorées dans les tentatives de radicalisation qui ont traversé la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle ne sont pas inaccessible à une phénoménologie transcendantale refondue, et qu'une telle phénoménologie constitue au contraire un considérable gain d'intelligibilité par sa capacité à exhiber les nécessités de pensées qui conduisent à la position conceptuelle de l'excès, de l'impensable, de l'imprévisible. Nous voulions aussi, plus simplement, donner la place qui lui revient à une des tentatives philosophiques les plus ambitieuses, les plus profondes, les plus fécondes, de la fin du XX<sup>e</sup> siècle et du début du XXI<sup>e</sup>.

### ***§ 1. Les concepts opératoires de la phénoménologie richirienne et les outils de la refondation***

Dans notre premier chapitre, nous avons décrit la phénoménologie richirienne comme une phénoménologie des schématismes et comme une phénoménologie du sens se faisant. Cette phénoménologie se caractérise d'abord par sa radicalité : sortir de toute « substruction » implique en effet la mise en place d'une réduction radicale, d'une *réduction hyperbolique* qui ne laisse rien en place, qui ne garde que la structure du phénomène comme *rien-que-phénomène*. Nous l'avons vu, le schématisme est pour Richir la seule façon de se garantir du risque d'être happé par la structure de ce que Kant nomme *l'idéal transcendantal*. Mais pour saisir ce concept de schématisme et le fonctionnement de la genèse, plusieurs autres concepts doivent être introduits pour déterminer en lui des formes et des rythmes de concrétudes : concrètement, la phénoménologie génétique de Marc Richir est une phénoménologie de ce qu'il appelle les *Wesen* sauvages, et de l'interprétation phénoménologique qu'on peut donner de ce concept encore formel. Sur leur base émerge alors la dimension du sens comme sens se faisant, aussitôt liée à la question du langage, de ses relais, de ses signes, de sa concrétion dans une langue et sa relation à l'institution symbolique. La réflexion menée par Richir à l'articulation de ce qu'il appelle le phénoménologique et du produit à son tour des résultats intéressantes pour éclaircir le statut du concept et de l'idée.

Ces élaborations ont pu dans un premier plan être précisées par Richir à travers une méditation sur le concept husserlien de synthèses passives, qui lui permet d'établir une stratification plus précise de la genèse. La véritable refondation s'effectue cependant on l'a vu avec la reprise et l'élargissement du concept husserlien de *phantasia*. Richir propose à partir de la *phantasia* une réélaboration de l'ensemble des problématiques canoniques de la phénoménologie husserlienne. Dans ce rêve qu'est la *phantasia* radicalisée jusqu'à devenir une *phantasia*-pure, indissociable de l'affection qui la traverse, Richir doit alors retrouver la forme même de l'ouverture permettant au phénomène d'être caractérisé comme « phénomène de ». Avec le concept de *phantasia*-perceptive, il explicite ainsi la capacité du champ phénoménologique de s'auto-transcender vers une altérité. Sur la base de la *phantasia*, il réélabore une eidétique qui concilie le caractère a priori de l'*eidos* à son origine génétique.

Cette refondation à partir du concept de *phantasia* n'est pas cependant sans opérer un coup de force dont la portée ontologique est considérable. L'argumentation de Richir est détaillée, puissante, convaincante, mais les conclusions auxquelles il arrive sont radicales. La réévaluation du rôle de l'imagination, l'extension et la plastification de celle-ci avec le concept de *phantasia* n'implique peut-être pas nécessairement la dissolution de la perception. Bien que nous n'ayons pas, pour notre part, suivi cette autre piste, il est phénoménologiquement tout aussi possible de préserver la spécificité de la perception, tout en thématissant sa co-originarité avec l'imagination au sein d'une structure de dé-présentation (dans une perspective qui est celle de Fink, de Rudolf Bernet<sup>883</sup>, ou de Husserl lui-même, comme le dégage la thèse de Gregory Chernavin<sup>884</sup>). Il y dans le scepticisme richirien, dans le refus qui est le sien à admettre toute contrainte que le réel imposerait directement à la phénoménalisation, un postulat fort, que nous avons assumé dans ce travail, mais dont il ne faut pas moins signaler qu'il n'est pas sans conséquence sur la façon dont Richir conçoit la structure de notre rapport au réel. Nous réservons cependant l'étude des tenants et aboutissants de ce « scepticisme richirien » pour de prochains travaux.

---

<sup>883</sup> Cf. *Conscience et existence*.

<sup>884</sup> Cf. l'intervention «Le primat de la concordance en phénoménologie husserlienne et sa refondation par les phénomènes de la discordance », donnée lors des Journées ERRAPHIS, 18, 19 février 2011, UTM).

## **§ 2. *Le temps, l'espace et le transcendantal***

La refondation richirienne donne ses résultats les plus spectaculaires avec la phénoménologie de la temporalité et de la spatialité que construit Richir. En élargissant l'usage des outils développés par Husserl (et mis en exergue par Alexander Schnell), Richir envisage les différents niveaux de la temporalité comme concrétions successives d'une mobilité originaire : la perception, loin d'y jouer le rôle d'un donné originaire, en est la transposition la plus élaborée, et d'une certaine façon la plus complexe, tandis que le présent apparaît comme une sorte d'hallucination instituée dont le sens de l'extériorité doit encore être précisé.

Pour cela, Richir, inscrit sa réflexion dans un mouvement important, qui traverse la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle, et vise à la réévaluation du mode d'articulation de la spatialité et de la temporalité. L'essence de la spatialité est ainsi irréductible à la temporalité ; au contraire la temporalité ne peut être pleinement comprise qu'à partir d'une élucidation de la spatialité. Richir propose dans cette perspective une phénoménologie détaillée de la genèse et des structures de cette spatialité, phénoménologie qui le conduit à introduire les thématiques – pour nous parmi les plus novatrices de son œuvre – de l'élément fondamental et de ses transpositions. De cette façon, Richir est en quelque sorte amené à confirmer ce que posait déjà Kant : l'espace est originairement la question et le lieu de rencontre du métaphysique dans la phénoménologie, et la phénoménologie ne peut jamais s'affranchir de cette inscription originaire du métaphysique en elle. Ce « métaphysique », d'une façon finalement proche de Levinas, s'inscrit en elle comme transcendance absolue, dont l'absoluité même est posée selon des nécessités transcendantales. La phénoménologie richirienne de la spatialité permet ainsi également de dégager les « concepts transcendants purs » de la pensée richirienne en général, d'éclaircir d'une part le statut qu'y occupent l'intériorité et l'extériorité, et d'autre part, le mode de participation du phénoménologue à l'objet de son savoir. Elle culmine dans une phénoménologie du sublime, qui est l'objet principal des recherches actuelles de Richir, et que nous avons pour notre part choisi de laisser « hors » de notre travail.

### § 3. *Le vivre, le rythme, et la mobilité phénoménologique*

La phénoménologie de Richir est profonde en ce qu'elle se construit, de façon très rigoureuse, comme phénoménologie de la mobilité qu'elle tente de penser comme telle. Les analogies que Richir tire de sa connaissance de la physique contemporaine<sup>885</sup> lui donnent une maîtrise aigüe des conditions de pensabilité d'une telle *mathesis de l'instabilité*, en éclaircissant à chaque fois le statut des énoncés et structures introduites – lesquelles se définissent toujours les unes par rapport aux autres dans le cadre d'un certain horizon problématique, et ne se réifient jamais en instances ontologiques. La dialectique interne du sens – en auto-contact et en perte, événementiel et continu – est elle aussi clarifiée. Le sens est pensé comme l'enroulement sur soi d'un champ de concrétudes en mouvement, en improvisation schématique (et tout aussi bien affective). L'idée d'improvisation schématique permet de poser de façon forte la non-adhésion à soi originelle de tout phénomène, la latence, qui n'est ni événement ni présent mais transitivité. Le sens n'est rien de donné, ni contenu, ni totalisation, mais mouvement de se chercher lui-même, agencement et articulation d'une béance qui le traverse et l'excède.

De cette façon, la phénoménologie richirienne se conçoit aussi comme phénoménologie du vivre, qui désigne en quelque sorte l'articulation d'ensemble de cette mobilité. Il faut bien distinguer alors cette phénoménologie du vivre de phénoménologie de la vie développée par Renaud Barbaras, dont nous avons contesté la méthodologie en première partie. Il n'y a pas pour Richir de *phénomène de la vie*, surtout sous forme d'*Urphänomen*, mais une dimension phénoménologique de la vie, et une dimension « vitale » de la phénoménologie. La phénoménologie du vivre est une phénoménologie de la circulation, de l'hésitation pour saisir la conjugaison, la collaboration, l'entremêlement des éléments décelés par l'analyse qui sont mis en mouvement en son sein. Il s'agit toujours pour Richir de ne pas « refermer » ceux-ci, de les penser dans le mouvement d'inter-appartenance qui légitime précisément qu'on les ait distingués et construits comme de véritables concrétudes (ou données phénoménologiques) : bref, de poursuivre sa phénoménologie comme phénoménologie *se faisant*.

---

<sup>885</sup> A ce sujet, une fois encore, l'intéressant article d'Albino Lanciani, « Phénoménologie et réalité du physicien », dans Kerzberg, Pierre, Mazzu, Antonino, et Schnell, Alexander, *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*.

#### § 4. *Une relance de la question transcendantale*

La philosophie de Richir constitue enfin une réponse forte et profonde à la phénoménologie transcendantale de Husserl, et, à travers elle, à toute la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle. Richir renouvelle de façon forte le concept même du transcendantal. Notre parcours nous a ainsi donné maintes occasions de nous apercevoir que, malgré les emprunts terminologiques nombreux faits à Husserl, malgré les homologies entre les descriptions fichtéennes et richiriennes de la genèse, malgré la l'influence des philosophies de Merleau-Ponty, de Levinas et de Derrida, à l'arrière-plan de son questionnement, la référence principale de Richir était bien la référence kantienne. *Richir est sans doute le dernier des grands postkantians-*, dans la tradition de Maimon, de Fichte, Schelling, Hegel, cherchant à poursuivre, tout en l'amendant, le programme transcendantal. Plus qu'un *éclaircissement* du concept de phénomène, il en propose une nouvelle conception, forte, et ouvre à la philosophie, non une nouvelle voie vers la phénoménologie, mais bien une nouvelle interprétation de l'idée de phénoménologie elle-même. Nous n'hésiterons pas à considérer son œuvre comme effectivement *inaugurale*.

Le champ phénoménologique, quel que soit son caractère chaotique, instable, explosif, reste toujours pour Richir un abîme créateur. Le phénoménologique est fondamentalement le lieu de la liberté, et l'expérience du phénoménologique, dans son caractère le plus archaïque, ne peut elle-même être autrement décrite que comme *expérience de la liberté*. Le phénoménologique n'est rien d'autre que la rencontre de *ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi*, de la première et formelle extériorité par laquelle une expérience est expérience du réel, intrinsèquement habitée par son extériorité et exposée à elle. Fink parlait ainsi déjà d'un « *pathos* de la phénoménologie » subordonné d'une part à l'idéal d'un travail coopératif, mais poursuivant d'autre part un but qu'il faut situer au-delà du champ de toute continuité sociale fini<sup>886</sup>.

Le phénoménologique est ainsi pour Richir l'abîme qui œuvre en l'humain, l'expose à lui-même comme énigme et comme tâche. Si les textes historico-anthropologico-politiques se sont fait plus rares avec la refondation, il ne faut pas oublier en effet que Richir est aussi l'auteur d'un ouvrage intitulé *Du Sublime en politique* et que la question du devenir

---

<sup>886</sup> *Entretiens avec Husserl et Fink*, p. 139.

contemporain du sens et de ses supports, de ce qu'avec Joëlle Mesnil il appelle la *désymbolisation* est pour lui cruciale<sup>887</sup>.

En fin de compte, la philosophie richirienne n'est pas *seulement* une phénoménologie, et elle ne réfléchit la question du phénoménologique qu'en s'exposant sans cesse au risque le plus radical de ses « autres ». Le débat secret (peut-être secret aussi pour elle-même) qu'elle mène, à la fois avec la *Destruktion* heideggérienne, la déconstruction derridienne, et plus globalement avec le risque, propre à tout scepticisme, du relativisme qu'elle ne conjure que parce qu'elle l'assume d'abord en récusant toute garantie extérieure de quelque sorte que ce soit, fait tout autant sa grandeur que le débat plus visible mené avec Husserl et Merleau-Ponty. En lui, Richir ré-effectue le geste inaugural de toute philosophie qui ne s'institue qu'en s'exposant au risque de son impossibilité, ne se déploie qu'à l'extrême limite de l'imprononçable et de l'inconcevable.

---

<sup>887</sup> Nous avons pour notre part préféré nous concentrer dans cette recherche sur la question du phénoménologique, et réserver pour d'autres travaux celle du symbolique.



## CONCLUSION GÉNÉRALE

### A. Le nouveau visage du transcendantalisme phénoménologique

#### § 1. *Les deux transcendantalismes*

Nous notions d'emblée que deux formes de transcendantalismes traversent la méthode phénoménologique. Le premier, issu du criticisme kantien, et essentiellement fonctionnel, n'interroge pas l'être mais les conditions auxquelles il est pensable. La phénoménologie se présente ainsi, plus que comme une continuation du projet kantien, comme une contre-partie de celui-ci. Elle est davantage une phénoménologie du transcendantal qu'une phénoménologie transcendantale à proprement parler : il s'agit pour elle de se donner les traits de l'expérience du transcendantal, de la façon dont celle-ci est, en son propre coeur, habitée par la question transcendantale dont l'énigme loge au sein même de sa concrétude.

Une seconde forme de transcendantalisme, fondationnel celui-là, vient cependant s'ajouter au premier. Revendiqué par Husserl, il n'est pas absent non plus de la pensée heideggérienne et tend à connecter les modes de la donation de l'être à leurs conditions de possibilité transcendantales, à faire de la légalité transcendantale rencontrée par l'analyse une légalité donnant un contenu effectif à ce qui ne vient pas d'elle, à doubler le questionnement quant aux modes et formes de l'objet par un questionnement sur l'étant et sur son être. Cette seconde forme de transcendantalisme, nous l'avons vu à plusieurs reprises, ne peut que s'effriter au contact du réel dont le propre est de déjouer tous les cadres qu'on veut lui imposer *a priori*, de s'affranchir de toutes les légalités et de toutes les fondations qu'on tente de lui donner.

#### *a. Transcendantalisme et réflexivité phénoménologique*

Nos développements confirment ainsi notre hypothèse de départ. Non seulement il est possible de développer une phénoménologie d'inspiration kantienne, mais une telle phénoménologie, si elle n'est pas exclusive, apporte un surcroît d'intelligibilité considérable, à la fois aux autres pratiques phénoménologiques envisageables, et au

criticisme lui-même. Mais la perspective phénoménologique complète alors ce que le kantisme avait de plus fragile ; le statut de la limitation, de l'expérience comme limitation avant d'être ouverture, la pensabilité de dette pesée interne à la pensée, qui, transcendentale l'habite, et qu'elle doit tout autant poser objectivement comme son extériorité, comme ce vers quoi elle tend, comme l'appel d'une infinité à connaître. Toute la différence réside dans le fait que la limite, que la facticité transcendantale n'est pas rencontrée dans l'expérience elle-même, mais par la réflexion transcendantale. La factualité du transcendantal n'est pas empirique, parce que son sens n'est posé que du point de vue de la réflexion transcendantale elle-même.

Une telle phénoménologie n'est pourtant pas seulement formelle. Nous avons ainsi tenté de montrer que l'œuvre de Richir propose, de façon convaincante, un échelonnement des degrés de consistance du donné, et des processus génétiques qui y interviennent<sup>888</sup>. La réflexion transcendantale nous a en effet permis de poser le réel comme ce qu'aucune ontologie ne peut capturer, mais dont l'astreinte, immanente même au champ phénoménologique, se réfléchit toujours en lui sous forme d'une donation de sens, voire de sens d'être. L'enjeu principal d'un tel parcours est alors de poser une distinction ferme entre la question du sens et la question de l'être, d'en distinguer les tenants et les aboutissants réciproques. Le transcendantalisme interroge pour sa part en effet le sens, ou plutôt le sens du sens, l'origine et la genèse de l'intelligibilité que le réel, *a priori* extérieur et muet, prend, et le processus à l'issue duquel la pensée se met en condition de proposer une interprétation ontologique de cette extériorité. En toute rigueur, les catégories que celle-ci se donne (ou rencontre) pour structurer le réel ne peuvent en aucune façon trouver ni justification ni fondation dans l'analyse transcendantale du sens. La genèse du sens doit, c'est le paradoxe, être pensée de façon endogène, mais, tout autant, de façon neutre quant à l'interprétation de ce qui lui apparaît comme le réel.

---

<sup>888</sup> Nous l'avons vu, Richir donne des éléments profonds pour une approche phénoménologique de l'animal (bien qu'il récuse cette piste aujourd'hui), du nourrisson, de la folie, du rêve et du sommeil, etc. Sa phénoménologie accomplit de véritable progrès dans le compte rendu phénoménologique du ressenti de différentes pathologies et débouche sur des applications concrètes (comme la technique de *l'entretien d'explicitation* développé par Pierre Vermersch en référence explicite aux travaux de Richir).

## B. Le sens et le poids du réel impensable

### § 1. Les deux faces transcendantales du réel

La phénoménologie telle que nous l'avons envisagée dans ce travail n'entend ainsi ouvrir – ni étudier – aucun *accès* au réel, car l'idée même d'un tel accès est vide.

1) En un sens, *nous n'avons pas à étudier le réel car nous y sommes toujours déjà*, même si ce toujours-déjà est purement virtuel, dans la mesure précisément où le « soi » qui « y » est ne peut lui être corrélé que de manière formelle. La complexification du phénomène, *concomitante de la sédimentation et de la complexification du sujet*<sup>889</sup> qui se le donne toujours aussi parce qu'il y participe, ne signifie pas ouverture d'un dehors qui habite originellement le champ phénoménologique et le double, mais *accès à la réflexivité de cette ouverture d'abord formelle*, élaboration et prise de possession (toujours partielle) de la transitivité du champ, enroulement de son fluer. Le réel est là, opaque, insensé, même si nous y sommes absorbés sans assez de distance pour en savoir rien, dans l'impersonnalité, l'insaisissabilité, la mutité qui habite l'expérience<sup>890</sup> et fait vivre le sens qu'elle forme et élabore.

2) En un autre sens, *nous n'avons jamais le réel* – le réel est toujours ce que dans la masse du phénomène nous ne distinguons pas, ce qui est avec nous dans un rapport trop extérieur pour prendre forme et sens pour soi-même, ce qui nourrit le sens, ce qui demeure sans mémoire, ce qui participe de la configuration du monde sans s'y donner soi-même à saisir. Il est ce que la pensée doit poser d'impensabilité pour se penser elle-même en tant qu'elle pense toujours aussi plus qu'elle-même : impensabilité formelle, certes, mais malgré tout inscrite au cœur même du concret, dans la mesure même où l'idée d'impensabilité n'est pas tout-à-fait vide, où l'impensabilité peut être pensée dans son impensabilité, où donc le contact de la pensée à l'impensabilité est déjà inscrit dans la phénoménalité de la pensée, où la pensée se sait penser en ce qu'elle se sait toujours aussi s'échapper. De ce point de vue, *le réel ne cesse de refluer au rythme des réductions*

---

<sup>889</sup> Nous avons ainsi tâché de distinguer nettement la singularité,, formelle, qui habite virtuellement le champ phénoménologique et qui est corrélatrice de sa position comme champ, du processus d'ipséisation au sein duquel sa résonance se condense pour se faire potentialité active.

<sup>890</sup> On peut évoquer la belle formule de Jocelyn Benoist,, qui dans *Sens et sensibilité*, évoque le « silence constitutif de l'être des choses ». Il y a de fait une certaine convergence des résultats malgré les différentes de méthodologie suivies.

*phénoménologiques*, au fur et à mesure que cet inaperçu qui hante la perception structurée avoue lui-même une forme, une genèse, une constitution, un statut phénoménologique qui le renvoie à des constituants toujours plus archaïques.

Pour Richir, cette réduction à une fin ; en dépliant jusqu'au bout l'écheveau du phénomène se laissent en effet *construire* – ni saisir, ni apercevoir, car ils sont par essence ce qui ne s'aperçoit pas – les deux faits ultimes entretissés, formes archaïque de l'intériorité et de l'extériorité, que sont l'affectivité et l'élément fondamental, qui, dans leur mouvement combiné, constituent cette structure que Richir appelle le schématisme.

Nous avons tenté par ailleurs de montrer pourquoi la phénoménologie, au sens où nous l'entendons, ne peut traiter directement de la question du réel. Elle doit néanmoins toujours aussi poser celle-ci transcendentale. Le champ phénoménologique ne peut être compris comme tel qu'en tant qu'il est traversé et exposé à ce qui n'est pas lui, traversé autrement dit par une dimension d'extériorité dont on ne peut (et ne doit) rien dire, sinon qu'en elle se manifeste cela que le champ phénoménologique ne suscite pas *ex nihilo* sa concrétude, et qu'il appartient déjà lui-même à un réel qui à la fois en motive les formations de sens et en dérange les sédimentations. Si on ne peut toutefois poser d'emblée cette extériorité comme telle, c'est qu'elle n'a en toute rigueur phénoménologique d'autre statut *a priori* que celui d'être une extériorité, de ne participer à la phénoménalité qu'en ce qu'elle s'en excepte, qu'elle en reste à jamais la base in-attevable et a fortiori in-objectivable, car elle n'est finalement rien d'autre qu'une dimension du champ. En cela, elle est tout autant *l'intériorité* la plus intime du champ phénoménologique.

La question phénoménologique du réel implique la *position formelle* d'un inconstituable – d'un *imprévisible* au sens de Schelling. L'inconstituabilité ici a un caractère purement transcendantal : il s'agit de celle d'un élément, à même toute constitution, qu'implique la pensabilité même de la constitution en tant qu'elle est production d'un accès ou d'une ouverture à un dehors, intériorisation d'une extériorité, de son sens, de son événementialité. Ici, le transcendantalisme, loin d'impliquer une structure de conditionnement, s'efforce au contraire de *construire les conditions auxquels la fondamentale liberté du champ phénoménologique peut être pensée dans sa pleine ampleur*. L'inconstituabilité fondamentale de *l'étoffe* du champ phénoménologique

implique de la sorte aussi sa totale vacuité formelle : il y a de l'inconstituable dans la mesure où il ne peut en aucune façon tenir lieu de principe, d'origine, de matrice, sinon dans ce sens où Schürmann<sup>891</sup> parlait d'un *principe d'anarchie*.

## § 2. *Le sens au-delà du sensé*

En précisant la relation du phénoménologique et du transcendantal, on précise de cette façon également les traits d'une phénoménologie acceptant de n'être pas transcendantale – une phénoménologie qui accepte d'être aveugle, de ne distinguer plus rien, une phénoménologie qui se crève elle-même les yeux. Transcendantalement en effet, seul le sensé – ou ce qui est vu « depuis le sensé, comme son dehors nécessaire » – peut être appréhendé. Le discours transcendantal ne peut « sortir de lui-même », lâcher la prise qu'il a sur lui-même, recevoir sa dictée de quoi que ce soit dont il n'ait pas produit l'intelligibilité. Ce qui n'est pas « réflexible » sinon « réflexif » ne peut accéder au statut transcendantal.

La phénoménologie peut alors aussi accepter la perte de prise sur sa propre intelligibilité. Elle peut se désirer scientifique, c'est-à-dire assumer le « non-sens » ou le « silence » d'un dehors qui n'est pas elle, au sein duquel elle est prête à tâtonner<sup>892</sup>. Elle peut tenter de s'enchaîner elle-même au donné, de déposer, avec le contrôle des structures de la donation, sa propre liberté. Elle peut être considérée comme une simple pratique épistémologique visant, au sein des corpus et des attitudes constituées, à mettre en évidence l'action d'un inconscient refoulé. Elle peut enfin ne désigner rien d'autre que le désir de se tenir dans ce qu'ouvre et révèle la parole, indépendamment de toute reprise et de toute réflexion, en quelque sorte saisi au vol. Que doit finalement nous apprendre la phénoménologie ? Celle-ci doit-elle nécessairement rester philosophie et reproduire les contraintes d'intelligibilité de l'institution philosophique ? N'y a-t-il pas autant de légitimité à penser que sa principale richesse est sa capacité à parler d'un réel dont certaines

---

<sup>891</sup> Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*, ou *Les hégémonies brisées*.

<sup>892</sup> Là aussi cependant, c'est le passage par une réflexion transcendantale qui donne le plus de « cohérence » à une telle décision philosophique, lui permettant de savoir ce qu'elle fait quand elle fait ça, en quoi elle reste philosophique en abandonnant ses validations classiques (Wittgenstein), en quoi aussi ce qui a nourri la philosophie classique nourrit aussi, d'une autre façon, ces autres formes de pensées qui la concurrencent, la relaient, parfois la suppléent.

dimensions qui peinent à s'insinuer dans la discursivité rationnelle classique, à amener à la manifestation ce qui ne peut qu'échapper par principe à toute philosophie transcendante ?

Du réel, une masse immense ne peut que demeurer aux marges de la phénoménologie transcendante, parce que cette masse est en quelque sorte aux marges de la phénoménalisation, qu'elle informe, dont elle modifie les rythmes, mais qui ne se phénoménalise que partiellement, pauvrement, sans, la plupart du temps, s'enrichir jusqu'à devenir sens et langage, mais sans pour autant être primitive. Or, ce qui, du point de vue transcendantal, est chaos, schématisme hors-langage, flux, n'est peut-être pas sans forme. Si le sens, à la façon dont nous l'avons défini, n'y est pas encore, une certaine forme d'*intelligence* y pointe cependant déjà. On peut ainsi concevoir une phénoménologie sans phénomènes, dont les tenants-et aboutissants sont au-delà de la structure phénoménale, par exemple, comme chez Levinas, en une altérité irréductiblement et toujours là, mais qui reste toujours altérité, toujours ce dont je ne peux rien dire mais seulement répondre. Une telle phénoménologie *prend (contre Richir) le parti que le phénomène est toujours déjà dépassé, et que cet dépassement est irréductible, que ce dont elle doit parler n'est que le franchissement de l'entre, l'explosion, l'anéantissement du phénomène.*

### **§ 3. *Le sens entre formation et dislocation.***

La question se pose finalement de ce qu'il faut appeler sens. Une phénoménologie transcendante du sens comme celle de Richir est contrainte de *distinguer le sens de ce qui n'est pas lui*. Il n'y a pour elle de sens que dans l'enroulement, l'incurvation sur soi. Réciproquement pourtant, on peut aussi appeler sens cette pulsation d'aller au-delà d'elle-même, parier que la rythmicité originelle du phénoménologique, cette mémoire sans contenu qui y moule des ombres insensées, mais déjà, à leur façon, « intelligentes », doit elle aussi être appelée sens – même si elle n'a plus rien de sensée – dans la mesure où « quelque chose s'y joue bien », où « l'insensé est déjà un théâtre ». Certes, cet insensé ne fait sens que parce qu'il y a déjà des formations de sens, parce que le dérèglement du sens dispose toujours aussi du sens. La question du saisissement par une manifestation qui ne se temporalise pas, qui n'a pas le temps de se temporaliser en sens, est ainsi devenue centrale au sein des pratiques artistiques contemporaines. Le non-sens, l'éclipse de sens, sont devenus des outils de la constitution de sens. En quelque sorte, la rythmique du faire sens

est distendue, le moment matériel du « signe phénoménologique » ou de la « prothèse » est mis en exergue, la menace qu'ils font subir au sens n'est plus tempérée. Certes, cette menace ne doit pas à son tour devenir facilité ; le risque que le sens achoppe ne peut se traduire en pure frivolité, il faut bien aussi continuer à former, temporaliser, à faire du sens. L'esthétique de la surprise ne peut prétendre anéantir tout espoir de « donner de l'avenir » au sens, ni refouler le sens comme elle a pu en d'autres temps refouler le non-sens.

### **C. La phénoménologie par-delà la déconstruction**

Nous le signalions d'emblée, la phénoménologie est amenée à rencontrer de manière frontale la *déconstruction* qu'elle peut récuser ou traverser. La plupart des récusations qu'elle formule prennent elles-mêmes la forme de traversées. L'œuvre de Derrida traverse l'ensemble de notre travail et ne cesse également, en arrière-plan, d'habiter l'œuvre de Richir qui en comprend et assume les enjeux sans renoncer toutefois à prononcer, au-delà d'elle, quelque chose d'articulé et de construit. La rythmique de la pensée qui se meut elle-même, la musicalité de son geste, rebelle à toute prise de distance, à toute présentation systématique, dont Derrida se revendique, caractérise de plein droit *cette phénoménologie qui préfère sauter le pas, tenter de l'accomplir qu'indéfiniment en tracer la possibilité à venir comme celle d'un discours autre, encore informulable et toujours différé.*

L'œuvre de Marc Richir initie de cette façon une façon inédite de nous mettre à l'épreuve du contact de la concrétude, d'assumer tout ce qu'il a de biaisé, d'indirect, sans renoncer à en dire quelque chose, sans renoncer à concevoir une méthode capable d'en proposer une connaissance et de réfléchir au statut de celle-ci. Nous entendons ainsi clore notre travail en confrontant la phénoménologie richirienne à deux démarches se situant, comme elle, dans une relation complexe à la déconstruction. La façon dont Richir traverse la déconstruction s'oppose à celle dont Marion entend le faire. Elle se rapproche du même coup de la façon dont Nancy l'inquiète et, de l'intérieur, travaille à ses limites pour y faire jouer ce qui lui résiste encore et la nourrit.

## § 1. *Sur Richir et sur Marion*

Dans *Réduction et donation*, Marion se pose comme un continuateur de la déconstruction qu'il entend pousser jusqu'à ses conséquences ultimes, et par là, la retourner. Sa démarche poursuit, ce faisant, la tentative amorcée dès *L'idole et la distance*. Il s'agissait alors déjà de montrer que l'épuisement de la série des figures conceptuelles de Dieu ne marquait la fin que de la vocation du concept à s'élever seul vers la transcendance absolue dont il reçoit pourtant l'ouverture première et dont il ne peut jamais cerner la mesure.

La réflexion de Richir suit de son côté un chemin rigoureusement inverse de celle de Marion. Pour Richir la transcendance nous traverse en se fermant absolument sur elle-même dans une impénétrabilité dont rien ne sourd ; pour Marion, elle révèle un contenu, mais dont nous ne pouvons prendre la mesure et auquel nous nous adonnons seulement. Pour Marion, l'extériorité apporte avec elle la richesse de ce qu'elle manifeste, et la raison est ébranlée à sa source par la prodigalité de ce qui lui donne à être. Le sens n'est sens qu'en son extériorité, l'exposition à l'extériorité est exposition à la transcendance du sens. La question phénoménologique fondamentale, pour Marion, est alors de comprendre *comment l'extériorité pénètre l'intériorité*, comment le sens vient à l'insensé, comment il lui est apporté ou donné. La donation est bien, saisie à la pointe du concept, l'énigme de la venue de l'intelligibilité, de ce que l'intelligibilité s'ouvre bien qu'elle ne soit en rien nécessaire *a priori*. Si le sens n'est pas formé de façon endogène au sein du champ phénoménologique (une solution que Marion refuse, comme il refuse aussi de descendre en deçà de l'ipséité, dans les profondeurs indécises du non-manifeste), il faut bien penser sa *phénoménalisation comme sens*<sup>893</sup>. L'opposition de Richir et Marion se laisse d'ailleurs clairement deviner à l'interprétation que l'un et l'autre proposent de Kant, en de la double détermination du phénoménal. D'une part, la soumission du donné au système des catégories qui détermine et anticipe les façons dont il peut effectivement advenir<sup>894</sup>, et d'autre part le surgissement d'un moment d'extériorité phénoménale auquel la pensée est

---

<sup>893</sup> Mais c'est bien aussi parce que pour Marion, l'exposition est toujours « à fleur de peau », elle est toujours la blessure d'un sur-éveil et jamais, comme pour Levinas ou Richir, celle, plus opaque et pesante, de la fatigue, du sommeil, de l'errance d'un regard que rien ne fixe.

<sup>894</sup> Ce qui, chez Richir caractérise la « tautologie symbolique », c'est-à-dire l'absolutisation d'un ordre symbolique particulier alors qu'il n'est en rien nécessaire *a priori* qu'il soit le seul, et chez Marion,, l'influence leibnizienne de Kant qui cherche à penser le réel à partir du possible (cf. *Étant Donné*).



assignée, à la fois incatégorisable et inanticipable. Pour Marion, ce moment délivre une forme d'intelligibilité supérieure. Pour Richir, *il ne fait que poser l'impératif de la détermination et n'accède à son contenu qu'à travers le jeu « interne » des catégories*, et ne vaut, autrement dit, que par son extériorité.

La façon dont Richir et Marion déterminent le phénoménologique est ainsi totalement antithétique. Béance de la raison sur sa source invisible pour le second, lâcher prise, adonation, la phénoménologie est, pour le premier, réflexivité, détour, zig-zag dans un vaste jeu d'ombres et d'esquisses. Chez l'un, le dehors vient du dedans, la transcendance s'intériorise, le champ phénoménologique se surprend lui-même en somatisant la transcendance muette qui l'agite. Raison disloquée, menacée, par là même capable d'agir, de saisir en elle-même quelque chose de ses sources, de s'élancer, de ses forces propres, dans la recherche de ses origines, de se mettre d'elle-même en chemin entreprendre elle-seule de retrouver dans son étoffe une universalité brouillée et chaotique. Chez l'autre, l'esprit, d'aucune façon, ne peut tracer son propre contour ; l'intuition, toujours trop évidente, est impuissante à se faire entendre dans le monde morne et pauvre des phénomènes ordinaires au sein duquel elle parle toujours trop clair. La raison, transie, ne s'étreint pas et perd son propre saisissement de n'en connaître la mesure. Le phénoménologique, trop flamboyant, ne se perpétue qu'en donnant l'accolade à la décomposition archéologique des structures de pensées, la flamme ne s'alimente qu'à rassembler la cendre du discours.

## **§ 2. *Sur Richir et sur Nancy***

La proximité des points sur lesquels la pensée de Richir insiste et de ceux que Jean-Luc Nancy, qui, d'une autre tradition, tente lui aussi d'amener au langage quelque chose de la concrétude en deçà de tous les cadres qui en prononçaient l'intelligibilité, est nette. Dans *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir décrit on l'a vu, sous le patronage de Schelling, l'expérience phénoménologique comme *expérience de la liberté* et s'efforce d'en penser les modes hors de toutes les « déformations cohérentes » héritées de la « métaphysique de la présence ». L'expérience phénoménologique est une expérience dérobée à elle-même ; liberté latence, instantanéité qui ne fait que clignoter, se potentialiser comme le pôle d'un clignotement, comme une fêlure qui habite l'expérience sans s'y

phénoménaliser elle-même, car elle n'est que l'autre face de la phénoménalisation dans son jeu. Au même moment, Jean-Luc Nancy présente lui-même, sous le titre *L'expérience de la liberté*, sa thèse d'état, pareillement placée sous le patronage de Schelling et de Heidegger, et s'efforçait d'y saisir le geste de l'existence « espacée d'elle-même », à la fois offerte et surprise par l'inexpérimentable expérience de la liberté<sup>895</sup>. Dans le *Sens du monde*, Nancy propose une réhabilitation du sens comme question, tandis que Richir s'efforce de son côté, dans les *Méditations Phénoménologiques*, d'en saisir la structure phénoménologique profonde. L'un comme l'autre construisent, en deçà de l'ipséité, un concept de la singularité, dans les deux cas caractérisé par son insaisissabilité essentielle ; l'un et l'autre y inscrivent l'ambiguïté essentielle de l'un et du plusieurs, l'un et l'autre affirment, comme l'énigme définitive de l'expérience, la question du *contact* ou du *toucher*. Pour l'un et l'autre, le sens n'est pas révélation de l'être, frappe, auto-enroulement déployant une parole dont l'origine insiste dans le geste de son retrait, parce que le surgissement même du sens est toujours du même coup coupure, brisure. Pour l'un et l'autre, l'*Ereignis* n'est pas encore assez disloqué.

Certes, Richir *décrit* (ou, selon le concept développé par Alexander Schnell, construit) là où Nancy, inscrivant la logique du biais, jusqu'en sa propre écriture, *effleure*. L'un caresse là où l'autre maintient et affirme une impossible diplopie des regards ; l'un comme l'autre (comme Fichte déjà) sont, d'une façon différente, voués à l'incessant re-parcours, même si la perspective phénoménologique de Richir le pousse à ajouter sans cesse de nouvelles déterminations aux anciennes. D'un côté, Richir invente de nouveaux lieux de consistance sur lesquels la philosophie prend pied, produit un sens nouveau de la concrétude, espère le recommencement d'une philosophie maîtrisant le jeu des concrétudes qu'elle s'est donnée.

De l'autre, pourtant, cette construction serait elle-même vouée à reproduire ce dont elle s'abstrait si les interdictions de poser, thématiser, conclure, dont l'œuvre de Nancy est émaillée, ne l'habitaient pas aussi, si, en quelque sorte, *elle ne prenait pas pour objet une impossibilité*, si elle ne se disait pas à mi-voix sa folie avant de lui donner corps. C'est qu'il

---

<sup>895</sup> « La *Setzung* répond donc sûrement point par point à la dynamique de la différence par laquelle Derrida libère la motion infinie de l'être fini en tant que tel. La différence implique donc la liberté, ou bien est impliquée par elle. La liberté libère la différence, tandis que la différence diffère la liberté. Ce qui ne veut pas dire qu'elle la fait attendre. Elle est toujours déjà-là, mais par surprise, comme on le verra », ». *L'expérience de la liberté*, p. 38.

y a bien au sein de la déconstruction, malgré l'effort de la phénoménologie pour se mettre à sa « hauteur », la décision de soustraire (Derrida dirait : de préserver) un certain nombre de questions<sup>896</sup> de toute phénoménologie, de les considérer comme telles en ce qui les rend précisément rebelles à toute idée de phénoménalisation (même indirecte), mais qui ne peuvent malgré tout que traverser le champ phénoménologique. La phénoménologie doit admettre qu'il y a des choses dont elle ne peut rien dire, parce que son mouvement se nourrit aussi de cette impossibilité.

Richir mise résolument sur la puissance créatrice du sens à travers les institutions symboliques, sur la « puissance du latent », sur le jeu sans fin de l'informe, sur le bruissement continu de l'abîme phénoménologique. Mais immédiatement, il faut ajouter que les profondeurs de l'indéterminé ne nourrissent la création qu'à condition de trouver des relais symboliques. L'impartageable, chez Richir, est amené à prendre corps : art, poésie, musique, vivifient chacune à leur manière le jeu de la forme et de l'informe, de l'intime et de l'institué, du « hors-langage », du sens et de la langue. Le sens, pour Nancy, pulse comme *cette trace dont Dieu a longtemps joué le rôle*. La poésie pour l'entendre, se dépouille, traverse timidement la prière, s'aventure à tâtons aux lisières d'un grand désert.

Richir, de son côté, reste grec. La poésie, pour amener l'abîme à la parole, n'a pas à rétrécir son filet : folie, chaos, univers s'y disputent au contraire, et c'est de Melville plus que de Celan qu'il souhaite en apprendre les secrets. La dévastation aussi n'est qu'un visage du non-monde. En somme, la phénoménologie, avec Richir, oppose à la rhétorique de la fin l'évidence naïve du concret disséminé en ses multiples strates et s'acharne à forger des outils pour l'appréhender encore.

---

<sup>896</sup> Le don, dirait Derrida, ou la justice, sont précisément des questions révélées dans leur problématique inhérentes par la déconstruction, en ce que celle-ci les révèle de par leur insistance, de par cela même qu'elles insistent malgré leur introuvabilité phénoménologique.

---

**ANNEXE 1 : « LA PHÉNOMÉNOLOGIE NATURALISÉE » :  
QUELQUES REMARQUES SUR LA POSSIBILITÉ DE RÉ-INTÉGRER  
LA PHÉNOMÉNALITÉ AU SEIN DE LA NATURE**

---

Dans cette très courte annexe, nous tentons de présenter, brièvement, le problème de la convergence entre l'analyse phénoménologique et les sciences cognitives.

Le glissement de la phénoménologie vers l'ontologie et le renouvellement ontologique de la philosophie de la nature nourrissent la possibilité d'un dialogue avec les sciences positives. En renforçant la solidarité entre le phénomène et le monde, en tentant d'élaborer un « monisme » qui refuse le « dédoublement » de l'être et du phénomène, les analyses dont nous venons de faire état ouvrent le terrain d'un dialogue entre la phénoménologie et les sciences cognitives. Elles rencontrent, fut-ce pour en contester la légitimité, les tentatives de *naturalisation de la phénoménologie*, la tentative d'interpréter le phénoménologique lui-même au prisme des résultats des sciences naturelles.

*« Par « naturalisée » nous voulons dire intégrée dans un cadre explicatif où chaque propriété admissible est rendue continue avec les propriétés acceptées par les sciences naturelles<sup>897</sup>. »*

La question est moins, ici, la fondation de l'une par l'autre que le type de convergence qu'il s'agit d'élaborer : « l'objet » étant dans les deux cas identique, même s'il est appréhendé de deux angles différents, continuités autant que discontinuités doivent être prises en compte.

Cette convergence s'effectue, on va le voir, à deux niveaux. 1) Un premier niveau, que nous jugeons comme tel irrecevable, est celui des méthodes elles-mêmes : en développant des considérations génétiques, les sciences cognitives produisent des analyses qui semblent par maints aspects homogènes aux analyses phénoménologiques. Cette homogénéité est certes souhaitable (une divergence signifierait en tout cas un

---

<sup>897</sup> *Naturaliser la phénoménologie*, « Comblent le déficit », p. 2., Jean. Petitot, Francisco. Varela, Bernard. Pachoud, et Jean-Marie Roy.

problème manifeste) mais ne peut en aucune façon conduire à une assimilation. 2) À un second niveau, émerge alors la possibilité d'un dialogue à travers l'élaboration d'un langage spécifique que la *neurophénoménologie* introduite par Varela vise précisément à développer.

### **A. Phénoménologie, sciences cognitives, perspective génétiques**

Depuis quelques décennies, les sciences cognitives sont amenées à traiter de questions qui intéressent également la phénoménologie. La montée en puissance des approches connexionnistes, et surtout *énactives*<sup>898</sup>, remplaçant le champ des études cognitives sur celui de la stratification des structures d'une part, et surtout sur celui de la description de l'expérience qualitative du sujet percevant, met ses résultats en concurrence directe avec ceux de la phénoménologie.

Selon Jean-Pierre Dupuy, la tendance, née de la « seconde cybernétique », à modéliser l'auto-organisation des systèmes plutôt que de les considérer comme des machines logiques, entre en résonance étroite avec la tradition Brentanienne. Le modèle n'y est plus en effet le traitement et la traduction, par encodage, d'une information extérieure, mais l'auto-transcendance d'un système complexe en directions de valeurs d'équilibre, ou d'attracteurs<sup>899</sup>. Une telle lecture de Brentano, qui tient davantage de Twardowski ou Marty (intérieurisation de l'in-existence intentionnelle) que de Husserl, n'en ouvre pas moins un horizon de dialogue avec la phénoménologie. On y remarque une congruence formelle puisqu'il s'agit bien de décrire les lois génétiques de la constitution d'un monde.

---

<sup>898</sup> Développée par Francisco Varela et son professeur Humberto Maturana à partir du concept d'auto-poïèse dans le souci de dépasser le dualisme, l'approche énactive prend pour terrain la cognition incarnée.

<sup>899</sup> « La vie d'un réseau peut ainsi se concevoir comme une trajectoire dans son « paysage » d'attracteurs, le passage de l'un à l'autre résultant de perturbations ou chocs en provenance du monde extérieur », *Ibid.*, p. 716 (c'est nous qui soulignons). « L'attracteur est simultanément un être qui participe pleinement de l'activité du réseau et qui, cependant, en un sens la transcende puisqu'il relève d'un niveau supérieur de complexité logique. La dynamique du réseau tend vers un attracteur, mais celui-ci n'est qu'un produit de la dynamique du réseau. Le réseau est un être intentionnel, au sens de Brentano et de Husserl », *Ibid.*, p. 716.

Pour Jean Petitot, les sciences cognitives rencontrent ainsi concrètement la question de l'eidétique ; elles sont par ailleurs armées par le développement des mathématiques au XX<sup>e</sup> siècle, pour prolonger le projet husserlien en proposant une véritable formalisation de cette eidétique. Selon Petitot, si le formalisme dont disposait Husserl ne pouvait s'appliquer à des essences vagues, les outils fournis par la topologie, le développement de la théorie des systèmes dynamiques ou de la théorie des catastrophes comblent cette lacune<sup>900</sup>.

## B. La possibilité d'un dialogue

La congruence que nous avons notée ne doit pas nous leurrer. Le « tournant génétique » des sciences cognitives ne peut en rien remplacer la phénoménologie en elle-même : la phénoménalité y est prise comme un problème, mais elle n'est pas pour autant *le terrain sur et à partir duquel* l'élucidation des difficultés intrinsèques de la genèse a lieu<sup>901</sup>. Elle ne peut qu'établir des relations factuelles de dépendance sans saisir en son lieu la nécessité qu'elles expriment.

---

<sup>900</sup> On pourra ajouter que le développement de la *théorie de l'information* a donné une matrice théorique à la tentative de modéliser les processus perceptifs comme des processus de traductions formelles, de compressions d'information, mettant en œuvre des algorithmes complexes (cf. David Marr, *Vision, A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*). Le paradigme de Marr est computationnel, mais on peut tout autant concevoir la perception comme extraction et traduction d'information en mettant à l'œuvre d'autres types de modèles mathématiques (précisément, des modèles dynamiques ou morpho-dynamiques) qui rendent ces processus homogènes à ce que décrit la phénoménologie. Cf. Jean-Michel Salanskis, « Naturaliser » : « Vis-à-vis de ces éléments descriptifs, le geste d'une naturalisation ne pourrait être que celui d'une *paramétrisation* : il s'agirait de se donner un objet mathématique susceptible d'accueillir l'individuation de tous les faits de conscience, de situer toutes les parties et les dimensions de la conscience. Ce geste de paramétrisation devrait, bien entendu, être contraignant pour toutes les schématisations évoquées dans la section *Naturalisation de la phénoménologie* : il ne serait plus possible de susciter des objets mathématiques arbitraires pour correspondre aux éléments nommés dans les descriptions husserliennes, mais il faudrait choisir un objet dont la constitution mathématique exprime ce que nous savons sur un mode phénoménologique être sa teneur en vécu. Nous arriverions ainsi à une belle et bonne modélisation au sens standard de la conscience en tant que mise en scène par la phénoménologie. La perspective que nous dessinons ici est celle d'une « mathématisation du discours phénoménologique » à laquelle devrait se subordonner la naturalisation morpho-dynamiciste de la phénoménologie », texte publié en ligne, disponible à sur le site personnel de l'auteur, [http://jmsalanskis.free.fr/IMG/html/Naturaliser.html#\\_ftnref4](http://jmsalanskis.free.fr/IMG/html/Naturaliser.html#_ftnref4) (consulté le 23 novembre 2010).

<sup>901</sup> Cf. Jean-Michel Salanskis, « Naturaliser », « Pour Petitot donc, et les rédacteurs de « Beyond the gap » s'associant à sa vue, la paramétrisation de la conscience aurait cette même valeur de traduction dérelativisante du « phénomène » de la conscience débarrassant ce dernier de sa relativité, en l'occurrence de ce *pour soi*, dont rend compte à sa manière l'explication phénoménologique husserlienne. Il n'y aurait là donc que la démarche usuelle de la science, dans son moment esthétique, appliquée à une région particulière, celle de conscience ».

Une science des qualités perçues, telle que Petitot veut la développer dans la continuité de la pensée de Thom, conquiert un nouveau terrain d'exercice pour la méthode scientifique, mais ne peut remplacer la phénoménologie. L'élaboration mathématique de l'objectivité scientifique ne peut jamais en effet prétendre capturer en tant que tel le réel auquel elle s'applique. Le phénomène, constitué comme objet mathématique, n'est précisément plus un phénomène mais un objet constitué selon un ensemble de protocoles qui vouent ce discours à l'approfondissement et l'auto-correction. Le phénomène y est ainsi « dé-phénoménalisé », la nécessité de corrélérer la position de la phénoménalité à celle d'une singularité, fut-elle potentielle ou virtuelle, qui est précisément le « lieu transcendantal » de sa dés-objectivation) y est tout simplement perdue<sup>902</sup>.

Pour autant, il est difficile de faire l'impasse sur la question du rapport entre les « lois » dégagées par les deux discours, même s'il n'est pas possible de fixer *a priori* le statut de ce rapport. Une solution est de postuler la justesse du regard phénoménologique et la pertinence des lois qu'il permet d'exhiber, ce regard ne faisant rien d'autre que constater au sein des phénomènes la légalité qui les régit. On poserait alors que la nouvelle « science psychologique » doit prendre les résultats de la phénoménologie comme normes de son propre travail et tâcher de dégager des congruences de phases et de mouvements physico-chimiques capables de s'adapter à elles et d'en rendre compte. Une telle approche a évidemment le double défaut de supposer les résultats phénoménologiques exacts et transposables en lois homogènes aux formes de lois physico-chimiques, et de tendre vers une correspondance qui resterait en elle-même sans explication.

Une autre solution est au contraire d'abandonner la vocation fondationnelle de la phénoménologie et de n'utiliser ces méthodes que pour saisir la contrepartie phénoménale de ce que la neurologie révèle des structures les plus archaïques de la structuration cérébrale. Natalie Depraz<sup>903</sup> évoque ainsi le programme d'une *phénoménologie hyperesthésique*, dont le but serait de se donner les moyens d'élaborer la contrepartie phénoménologique des influx neuronaux à leur stade le plus primitif, c'est-à-dire de tenter

---

<sup>902</sup> Comme nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin, on peut concevoir une dimension phénoménale qui ne soit pas « vécue » à proprement parler.

<sup>903</sup> « Genèse transcendantale et projet de naturalisation », Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard. Pachoud, et Jean-Marie Roy, *Naturaliser la phénoménologie*.

de « phénoménologiser » les phénomènes physico-chimiques aux stades où ils paraissent justement le moins phénoménologiques<sup>904</sup>.

Une telle discipline, loin d'inféoder une science à l'autre, userait plutôt à la fois des ressources de la phénoménologie pour dés-intriquer les différentes couches constituées qui structurent l'apparaître pour le saisir à ses différents niveaux, en déployer et en clarifier les contraintes minimales pour les recherches neurologiques, et des ressources de la neurologie pour guider sa propre exploration des unités primordiales du champ phénoménologique, qui ne peuvent qu'échapper à la saisie descriptive directe, et dont il faut pourtant rendre compte. *Elle ne maintient pas l'exigence d'attestation jusque bout*, s'attache plutôt à la mise en place d'un langage capable de traduire l'un dans l'autre le plan de l'expérience vécue et celui de la nature objectivée.

De la sorte, elle ne cherche pas non plus à justifier ou fonder des correspondances, mais simplement à s'orienter à travers l'énigme qui rend le langage capable de dire à la fois la circonstance et le lieu singulier de sa profération et de s'élever vers une objectivité qui se veut indépendante de tout contexte. Elle tente d'articuler le clignotement d'un discours par essence corrélé à une singularité qui le dés-objectivise avec un discours porté au contraire vers l'objectivation, dont l'essence est le refoulement de la singularité dont il provient<sup>905</sup>. Elle utilise, autrement dit, les résultats des sciences cognitives pour orienter ou rectifier le flair phénoménologique en l'aidant à désenchevêtrer ses objets, et réciproquement, utilise la phénoménologie pour constituer pour les sciences cognitives des objets exprimant ce que l'analyse phénoménologique semble dégager comme structures de la manifestation.

---

<sup>904</sup> M. Bitbol, dans *Physique et philosophie de l'esprit*, parle de son côté d'un « (...) raffinement conjoint des connaissances neurophysiologiques et de la discrimination phénoménologique-expressive des moments de l'expérience du corps propre. », et replace la proposition de N. Depraz dans le cadre plus vaste de la neurophénoménologie de Varela qu'elle entend prolonger, *Ibid.*, p. 251. Ainsi, écrit-il par ailleurs, « (...) chez les neurophénoménologues, naturaliser l'esprit n'implique ni de le restreindre au domaine des objets physiques, ni de le ranger dans un nouvel ensemble d'objets psychiques. Cela veut simplement dire le soumettre à une discipline intersubjective suffisamment structurante pour autoriser un programme d'établissement de concordances réciproques entre le produit expérientiel-expressif de cette discipline et une certaine classe structurée de phénomènes objectivés (...) », p. 160. Notons bien que la neuro-phénoménologie n'est donc plus phénoménologique au sens classique du mot.

<sup>905</sup> L'intérêt de forger des concepts ontologiques compatibles avec les problèmes posés par les sciences, de proposer à la science contemporaine une interprétation ontologique capable de l'assister dans son auto-méditation est indéniable. Mais de tels concepts ne sont utilisés que de façon provisoire ou projective. L'impossibilité d'une ontologie systématique, réenveloppant et la science et la phénoménologie, nous paraît clairement établie à l'issue de ce parcours.



Il est évident qu'une telle démarche modifie à ce point le sens du concept de « phénoménologie » que sa parenté avec la phénoménologie husserlienne et avec sa postérité se résume à un simple « air de famille ».

---

## ANNEXE 2 : PHÉNOMÉNOLOGIE ET LOGIQUES DES MONDES

---

Nous avons présenté la pensée de Deleuze comme pensée non-phénoménologique suffisamment robuste pour traiter des problèmes posés par la phénoménologie sans opérer d'amphibologie rédhitoire ni les mutiler. La pensée d'Alain Badiou, qui entend également rendre compte de la connexion de l'être et de l'apparaître, et à élaborer une théorie non-phénoménologique (qu'il qualifie de transcendantale) de l'apparaître, peut également être examinée, bien qu'elle nous paraisse pour notre part spéculative et que le statut de ce qu'elle nous dit ne nous paraît pas toujours évident.

Badiou tente en effet de déplacer le questionnement transcendantal de son site habituel. La faiblesse essentielle de sa pensée est selon nous d'évacuer totalement « ce qui du problème n'est pas pensable », l'apparaître dans son affectivité même (et dans son affectivité !) en l'excluant volontairement du domaine du philosophique alors que Deleuze parvient à l'y introduire « latéralement » et à l'y faire jouer.

### **A. Ce qui est prononçable de l'être**

Badiou distingue à la base l'ontologie de la logique de l'apparaître. En refusant l'Un, Badiou rompt avec l'alliance spontanée de l'ontologie fondamentale et de ses opérations régionales et désolidarise la pensée de l'être en tant qu'être de la pensée de l'étant. En son en-soi propre, en sa distinction intrinsèque, avant donc qu'il ne s'approprie une qualité relative, chaque étant, en tant qu'étant, est assimilable à un multiple<sup>906</sup> ; pour le dire autrement, son « étantité » est assimilable à son être multiple, parce que la seule chose qu'on peut dire de l'étant en général, c'est que n'étant ontologiquement rien par soi, il n'est qu'en son rapport aux sous-ensembles qui le composent. L'ontologie est ainsi déployée par les mathématiques (plus précisément, par la mathématique cantorienne des ensembles), qui prononcent dès lors tout ce qui est *dicible* de l'être en tant qu'être.

---

<sup>906</sup> Ce qui veut dire qu'on le détermine dans son étantité lorsqu'on détermine la loi d'appartenance de ses éléments.

Il faut être attentif à la définition que Badiou donne de l'ontologie : ce qui est dicible ou prononçable de l'être dès lors qu'il est pris en tant qu'être, donc, le déploiement de ce qui appartient constitutivement à l'étantité de tout étant. La seule chose qui est prononçable de l'être en tant qu'être c'est qu'il est multiple. Cette prononçabilité ne veut certes pas dire compréhension, car il y a selon Badiou dans l'ontologie un caractère profondément insensé. Ce qui peut se dire de l'être, ce qui, de l'être en tant qu'être, peut être su, n'a pas à être compris. L'influence de Lacan sur Badiou est ici évidente car l'ontologie ne désigne rien d'autre que ce qui, de l'être en tant qu'être, peut passer dans le langage, quelle que soit la forme de ce langage. La pensée classique du transcendantal est ici défigurée à sa racine car le « savoir du savoir » ne permet aucune appropriation, s'avère radicalement formelle, forçant en quelque sorte la pensée à se défaire radicalement du monde auquel elle se croit appropriée et à faire confiance à la pure puissance de la discursivité.

L'ensemble vide est « le nom de l'être », car il permet de prononcer formellement l'être multiple du multiple. En ce sens, le vide est le nom même de « l'infondement » comme « principe ontologique premier ». S'il n'y a pas de perspective privilégiée sur l'être, si l'être n'a d'autre nom que le vide, c'est donc bien que *seule cette inconsistance ontologique fondamentale de l'étant permet de penser, c'est-à-dire de développer discursivement son étantité* comme « composition », comme ce qui le lie à ses sous-ensembles constitutifs à partir desquels seuls il peut être qualifié comme « cet étant ». Dès lors, la théorie des ensembles décrit bien la forme générique qui permet de rapporter l'un à l'autre les ensembles, et de penser leur engendrement à partir de l'ensemble vide – même si ce n'est, là encore, jamais un engendrement à proprement parler. En effet, les multiplicités sont d'une part données actuellement, dans l'abstraction des lois mathématiques qui les décrivent, et d'autre part, dans le rapport d'ensemble constitués (qu'on ne peut directement engendrer de façon finie à partir de l'ensemble vide, mais au sein desquels le vide – la *pensée* du vide - est toujours inscrit comme élément mobile).

## B. Ce qui est prononçable de *l'apparaître*

*Il y a selon Badiou, une contradiction dans les termes à penser une expérience sans structure* – à penser une expérience positive du sans fond, de l'abîme, du chaos. L'expérience est toujours différenciée – donc, du même coup, toujours d'une façon ou d'une autre unifiée ; la succession indifférenciée d'unités sans lien ni synthèses est aveugle et impensable, et même *a priori* hors d'atteinte de toute pensée. Tout le problème est de comprendre la forme de cet « un dans le multiple ». *L'être et l'événement* rencontre ainsi dès ses premières méditations la question du *compte-pour-un*, c'est-à-dire la question de ce qui nous apparaît (toujours déjà structuré, différencié) et des moyens d'en inscrire la possibilité et les lois dans l'ontologie elle-même. Badiou est pourtant rapidement amené à découpler l'apparition structurée de l'être, de chercher à un autre niveau d'en élucider les lois, même si celles-ci doivent également pouvoir être reliées à celles de l'ontologie, au moins implicitement enveloppées en elles. *Logiques des mondes* cherche alors à « décrire », ou plus exactement à rendre compte de l'apparaître<sup>907</sup>, de la diversité et de la complexité de l'apparaître. Il s'agit là encore d'une « prononciation » : rendre compte de l'apparaître d'un monde, ce n'est pas autre chose que rendre compte de l'ensemble de sa « richesse », de tout élément « attestable » en lui et de la façon dont il participe à sa logique propre. La description du monde consiste donc, d'une part, à ce que tout élément ou sous-élément attestable en lui, toute « différence » soit identifiée, et d'autre part, à ce que la structure selon laquelle ces différences composent un monde soit elle aussi explicitée. D'une certaine façon, cela revient à *identifier le transcendantal d'un monde à la description de toute l'information prélevable sur ce monde, à tout ce qui de ce monde, peut se « dire »*.

Un monde est un système de différences dont la structure et la distribution peut être décrite comme un certain objet mathématique. Le « transcendantal d'un monde » est *décrit* par une algèbre de Heyting qui permet de saisir la distribution réciproque du système de ses étants comme distributions d'intensités. Mais les lois de l'ontologie doivent être lisibles dans les lois de l'apparaître (qui ne décrivent, précisément, que ce qui est descriptible du monde) ; du point de vue technique, il doit être possible de « rapporter » l'objet

---

<sup>907</sup> Sachant que Badiou généralise le concept d'apparaître dont l'apparaître phénoménal perceptif n'est finalement qu'un cas. Sommairement, disons que la fonction d'apparaître formalise la mise en rapport de ce qui est pertinent pour la description d'un certain « monde ». Par exemple, de quoi « parlera-t-on » si l'on veut décrire (ou raconter) une manifestation place de la Bastille ? Comment rendra-t-on compte de ce qui s'y est effectivement passé ?

mathématique qui décrit le transcendantal d'un monde à la théorie des ensembles qui décrit l'ontologie. La « projection » du transcendantal d'un monde sur l'ontologie (qui permet de « prélever » de l'engagement ontologique à même l'apparaître, ce qui veut dire que ce dont on parle peut être dit d'autres façons dans d'autres mondes, qu'un étant peut participer à de nombreux mondes sans que ses traits distinctifs ne s'effacent tout à fait bref, qu'il y a une forme de matérialité ontologique de l'étant, qui n'est pas assujettie à ses différentes façon d'apparaître, mais y transparait dans la mesure précisément où on peut en dire quelque chose, que d'un étant apparaissant on peut prononcer un savoir « décontextualisé » du monde dans lequel il apparaît, que l'étant ne s'épuise pas dans son phénomène) est alors décrite par un autre objet mathématique, à savoir un topos de Grothendieck<sup>908</sup>.

Le phénomène est décrit comme phénomène de  $a$  dans un ensemble fixe  $A$  d'un monde  $m$ , c'est-à-dire comme l'ensemble des valeurs de la fonction d'apparaître  $\text{Id}(a, x)$  ( $A$  peut être identique au monde lui-même, mais « (...) le référentiel  $A$  n'est qu'une garantie d'être dans le monde pour l'apparaître de ses éléments<sup>909</sup> » L'atome d'apparaître est déterminé comme un certain phénomène qui permet de « mesurer » le degré minimal d'apparaître d'une certaine collection (une colonne est un atome d'apparaître pour l'ensemble « rangée de colonne »). Badiou propose un « postulat du matérialisme » qui affirme que « tout atome d'apparaître identifie un atome réel (autrement dit, que, à ce degré, l'apparition de la colonne comme élément de base de la rangée implique que l'étant rangée se laisse décrire, en terme ensembliste, en terme de sous-ensembles « colonnes »). Badiou en déduit le concept d'objet : l'objet caractérise un multiple apparaissant sous la condition que *tous* les atomes d'apparaître dont le référentiel est ce multiple soient des atomes réels du multiple référentiel : l'objet rend en d'autres termes la structure ontologique de l'étant lisible dans son phénomène. Elle rend compte, pour Badiou, de la possibilité de la connaissance, car la structure de l'apparaître révèle effectivement quelque chose de l'être.

---

<sup>908</sup> Nous n'avons aucun moyen de vérifier la pertinence mathématique de ces références.

<sup>909</sup> *Logiques des mondes*, Paris : Éditions du Seuil, 2006, p. 241.

### C. Badiou et la phénoménologie

Ce qui est finalement particulièrement remarquable, c'est que l'apparaître en lui-même, la « teneur d'apparaître » du monde n'apparaît pas en lui, mais elle n'en est pas moins d'une certaine façon inscrite dans sa structure, et joue même un rôle absolument capital dans l'ensemble de la philosophie de Badiou. Chaque monde présuppose en effet un « degré minimal » d'apparition qui n'apparaît pas en lui (car il ne se détache de rien, mais est ce dont toute chose se détache). Selon Badiou, ce degré minimal peut par ailleurs toujours être attribué à un étant (ou type d'étant) qu'il qualifie d'*inapparaissant*. Selon ce qui est décrit comme un monde, celui-ci prend des aspects très différents (dans le cadre d'une description sociale, il peut être le prolétaire, dans le cadre d'une description perceptive, le fond dont toute intensité perceptive se détache, etc.).

D'une façon très instructive, Badiou lie d'ailleurs la thématique de l'inapparaissant à la question derridienne de la *différance*, dans la mesure où l'apparaissant est cette condition de possibilité de l'apparition que l'apparition ne peut que refouler, mais qui atteste de la « direction » même du monde et dévoile les clefs de sa logique. Contrairement à Derrida, cependant, cette différence minimale est elle-même intensive. S'il semble difficile de trouver de connexion directe entre cette élaboration et la problématique phénoménologique classique (il y a tant de mondes et tant de logiques des mondes, pour Badiou, qu'il n'y a résolument et définitivement aucune univocité du sens de l'apparaître, et que le phénomène au sens de la phénoménologie y est subsumé en compagnie de bien d'autres phénomènes), on peut néanmoins noter que Badiou retrouve ici la dimension « brute » de l'apparaître dont le fond est toujours dérobé. L'étalon de réalité minimal d'un monde n'apparaît pas relativement au monde lui-même : cette réalité « insiste » comme une sorte de « chose en soi » spécifique à chaque monde). Mais cette insaisissabilité n'est rien d'autre qu'un effet de seuil ; il n'y a rien d'autre à dire de l'apparaissant que ce qu'en dit l'algèbre d'un monde. Comme le souligne François Wahl, n'est-ce pas en tout cas évider l'apparaître de ce qui fait précisément sa teneur d'apparaître que de le considérer d'emblée comme un système au sein duquel on peut isoler des degrés d'identité ?

*« Suffisante, une telle dérivation ne le sera jamais, parce qu'elle fait l'impasse sur la consistance de chaque un-multiple. Jamais le tilleul ne sera la somme de ses ressembles*

*et différences, à quoi il oppose l'essentielle consistance de tout ce qu'il est, tout ce dont il est fait, qui fait seule qu'il est là.<sup>910</sup> »*

Il y a, en d'autres termes, une auto-consistance de ce qui est là dont on ne peut parler qu'en et à partir de lui. De fait, Badiou refuse absolument de se demander « ce que ça fait d'apparaître », ce que, concrètement, cela veut dire d'un monde qu'il apparaît, parce que cette concrétude ne peut qu'exposer au jeu insaisissable de l'inapparaissant, c'est-à-dire conduire la philosophie hors de son site propre. Pour Badiou (comme d'une autre manière pour Wahl<sup>911</sup>) l'apparaître est « toujours déjà apparu » ; il est une *évidence matérielle* dont la consistance n'a pas à être déduite, ni construite, mais seulement « décrite » dans sa structure : qu'il y ait quelque chose, une résistance, un fond quelconque, n'implique pas que cela doive être d'une façon ou d'une autre intelligible, qu'il doive avoir « sens d'être » ou pouvoir être déterminé comme sens d'être. Mais cette *évidence matérielle* n'en est pas moins finalement un problème phénoménologique : quelles que soient les tentatives de la pensée pour s'élever d'emblée au concept en sautant par-dessus les contraintes des modes phénoménologiques de la rencontre du monde, ceux-ci n'en reviennent donc pas moins la hanter. Rejeter dans l'impensable ce sur quoi la pensée ne peut pas ne pas s'appuyer dans son essor revient à nier que la rencontre de cet impensable *affecte* la pensée elle-même, en nier toute forme de *finitude*, fut-elle la contrepartie de son infinité.

Badiou, pour autant, ne rejette pas tout à fait cette question ; il ne fait que l'exclure du champ de la philosophie, pour en faire l'affaire exclusive du non-philosophe, de celui qui ne s'assujetti à aucune ontologie, celui qui pose la question du choix plutôt que celle de l'être. L'effectivité de l'apparaître est cela-même par quoi l'apparaître impose le choix ; si le philosophe ne s'y confronte pas en tant que philosophe, c'est en tant que sujet – en tant que porteurs d'une fidélité – que nous y sommes malgré tout confrontés. Comme Lacan, par conséquent, Badiou fait de la question du Réel comme Impossible – de ce qui, pour nous, constitue le phénoménologique même – une question éthique, rencontrée au sein du commandement morale, et non une question philosophique. Le phénoménologique, en d'autres termes, s'impose, mais aucune phénoménologie n'en est possible ; seule, une philosophie de la Loi permet d'en situer le lieu architectonique.

---

<sup>910</sup> *Le perçu*, p. 459, « L'être-au-monde et la question préalable de la méthode ».

<sup>911</sup> Qui n'aborde quasiment jamais la question de l'affectivité dans *Le perçu*...

---

### ANNEXE 3 : PHÉNOMÉNOLOGIE ET MATHÉMATIQUES

---

*« (...) il n'y a pas de phénoménologie possible sans épistémologie phénoménologique, dans l'intime solidarité qui lie l'une à l'autre, mais sur le mode de la « préparation » et jamais celui de la « déduction » ou du passage réglé, la réflexion phénoménologique sans concept et la réflexion téléologique du sens d'une institution symbolique (...).<sup>912</sup> »*

*« Depuis la « crise des fondements » des mathématiques, ouvertes par Dedekind, Cantor et Frege, jusqu'aux théorèmes de limitation des formalismes (principalement ceux de Gödel et de Löwenheim-Skolem) il est devenu évident que la mathématique, et en particulier la méthodologie mathématique, n'assurent d'aucune certitude, d'aucun cadre de déterminités univoques.<sup>913</sup> »*

*« Nous nous retrouvons plus près de Husserl que de Heidegger dans la mesure où l'épistémologie phénoménologique nous paraît devoir être réflexion du sens, de la Sinnbildung originnaire d'une théorie scientifique depuis l'ouverture qu'il y a en elle dans sa dimension symbolique d'une dimension irréductiblement phénoménologique.<sup>914</sup> »*

Nous cherchons ici à caractériser l'approche que Marc Richir propose des mathématiques et à évoquer les échos que celle-ci semble trouver dans les problématiques épistémologiques contemporaines. Les structures phénoménologiques complexes que Richir dégage aux soubassements de son eidétique sont moins à l'horizon de ce chapitre que la résonance que celle-ci peut trouver dans le questionnement que les mathématiciens, avec leur propre langage, développent sur leur pratique. De la sorte, nous nous référerons davantage aux écrits antérieurs de Richir, qui plongent directement dans le vif des mathématiques qu'ils interrogent, quitte à rester plus allusifs sur la technique phénoménologique effectivement à l'œuvre au sein des structures dégagées<sup>915</sup>. Notre ambition est essentiellement programmatique : nous entendons dégager le champ d'une confrontation possible des travaux de Richir avec l'épistémologie mathématique la plus contemporaine et éventuellement indiquer quelques directions thématiques d'études.

---

<sup>912</sup> *La crise du sens et la phénoménologie*, « La « crise » des sciences européennes et le sens de l'épistémologie phénoménologique », p. 237.

<sup>913</sup> *La crise du sens et la phénoménologie*, « La « crise » des sciences européennes et le sens de l'épistémologie phénoménologique », p. 251.

<sup>914</sup> *La crise du sens et la phénoménologie*, « La « crise » des sciences européennes et le sens de l'épistémologie phénoménologique », p. 252.

<sup>915</sup> Nous abordons ici un thème dont nous ne sommes pas spécialiste. Il ne s'agira donc pas, dans les pages qui suivront, de trancher quant à la pertinence des considérations phénoménologiques développées sur les questions mêmes des fondements des mathématiques, ou du type d'enchaînement intellectuel des actes qui conduisent à en poser les objets.



S'il n'est pas inexistant, le rapport à Husserl est ici plus ténu qu'ailleurs. Nous verrons que l'approche de Richir s'apparente davantage à une problématique kantienne, voire, hégélienne, puisqu'il s'agit moins d'analyser le mode d'engendrement des théories elles-mêmes ou d'en tirer des conséquences ontologiques, que d'exhiber leurs conditions de possibilité. Richir, comme Husserl, s'intéresse au mode de structuration du champ phénoménologique capable de fournir un milieu de déploiement à l'idéalisation mathématique, il raisonne d'abord, pour sa part de manière *régressive*, en questionnant le type de détermination préalable des aperceptions qui les rendent « passibles » d'une saisie mathématiques, et qui ne sont ni un état originaire du champ, ni une superstructure qui en exprimerait la logique, mais le fait d'une institution spécifique. Pour Richir, la logicité, n'est qu'une dimension des mathématiques, qui sont tout autant symboliques, et d'une façon qui reste à décrire, intuitives. Cette approche ne l'empêche pas d'aborder un certain nombre de questions mathématiques précises et de les analyser de façon technique. Il s'agira aussi pour nous de déterminer quel peut être l'apport épistémologique de

Richir à l'interprétation de problématiques mathématiques modernes. L'expérience scientifique de Richir étant d'abord celle d'un *physicien*, nous verrons également que l'usage de catégories physiques pour appréhender la dynamique de la pensée jouent un rôle important dans sa conception. Une brève présentation du projet husserlien nous permettra une fois encore de mieux cerner les spécificités du projet de Richir.

## **A. Mathématiques et phénoménologie**

### **§ 1. Quelques éléments d'histoire. Mathématiques à la fin du XIX<sup>e</sup>.**

Commençons par rappeler le contexte dans lequel interviennent les réflexions de Husserl, avant d'en proposer quelques prolongements au XX<sup>e</sup> siècle. La tendance principale à noter est la dimension de plus en plus *structurelle* des mathématiques. Celles-ci tendent, depuis le début du XIX<sup>e</sup>, à isoler les structures formelles explicitant les relations entre les objets qu'elles décrivent comme des *cas* dont il s'agit plutôt d'élucider la *légalité générale* dont ils dépendent.

*a. La résolution des équations de degré supérieur ou égal à 3: de Descartes à Gallois*

Donnons d'abord un exemple de ce processus en proposant un bref historique de la problématique de la résolution des équations de degré supérieur ou égal à trois dont les enjeux ont été magistralement décrits par Vuillemin<sup>916</sup>.

Comme le rappelle Vuillemin, les équations de degré 3 (de la forme  $ax^3 + bx^2 + cx + d$ ) se résolvent classiquement en plusieurs étapes. Il s'agit tout d'abord de faire disparaître le terme en  $x^2$  par une première substitution dont le principe est connu depuis les algébristes italiens du XIV<sup>e</sup> (pour obtenir une équation de la forme  $a_1x^3 + b_2x + c_1$ ). Dans un second temps, il s'agit, par une seconde substitution, d'obtenir à partir de l'équation proposée une seconde équation, auxiliaire. Celle-ci est de degré 6, mais se laisse réduire à une équation de degré 2, car elle est de la forme  $a_2x^6 + b_2x^3 + c_2$ . On établit de cette façon une *relation* entre les solutions des deux équations à partir de la relation des termes substitués. Par un procédé, on substitue aux équations de degré 4 une équation de degré 12 que l'on peut réduire à une équation de degré 3. Dans les deux cas, c'est précisément le fait de parvenir à une équation de degré supérieur, mais en vérité réductible à un degré inférieur à la proposé. La question est alors de savoir pourquoi on ne peut trouver de semblable formule pour les équations de degré supérieur ou égal à 5.

Contrairement à ses prédécesseurs, Lagrange examine cette question en partant de l'équation auxiliaire pour montrer pourquoi la technique de résolution réussit pour les équations de degré 3 et 4, pourquoi en d'autres termes on peut effectivement obtenir une telle équation auxiliaire réductible à une équation de degré inférieure à l'équation proposée, et pourquoi l'équation auxiliaire, lorsque la proposée est de degré 5 ou plus, est de degré irréductiblement supérieur. Ce renversement de perspective amorcé par Lagrange place la recherche mathématique sur le terrain des structures mathématiques cachées sous les problèmes, et qui permettent d'en produire l'intelligibilité propre. Il se poursuit avec les travaux de Gauss, et trouve en effet son accomplissement dans la *révolution galoisienne*. Celle-ci produit enfin la structure globale liant les racines d'une équation à ses coefficients, et exhibe les raisons arithmétiques profondes pour lesquelles la méthode de substitution, qui réussit pour les équations de degrés inférieur ou égal à 4, échoue pour les équations de

---

<sup>916</sup> Dans *Philosophie de l'algèbre, Tome premier : Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne*, Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

degré supérieur. Les concepts de groupe, de corps, anneaux, algèbres, idéaux, issus de cette révolution, permettent de caractériser directement la relation des éléments d'un ensemble et les opérations auxquels on les soumet sans que celles-ci n'aient à être qualifiées. Ajoutons que les groupes ne sont pas seulement des objets généraux utilisés de façon opératoire lors de la résolution de problèmes ; ils deviennent des *objets à part entière qui sont étudiés pour eux-mêmes*.

*b. La théorie des multiplicités et l'axiomatisation*

1) La mise en place de la *théorie des multiplicités* de Riemann joue un rôle important dans ce mouvement de généralisation en modifiant radicalement le sens de la démarche mathématique. Elle modifie en particulier celui de la distinction de l'arithmétique et de la géométrie et les façons de traiter ces deux domaines. Une multiplicité est en effet un *objet mathématique doté de lois formelles qui peuvent particulariser d'autres objets moins généraux* : on distingue ainsi les multiplicités *discrètes* (où la comparaison des grandeurs s'effectue par *dénombrement*) et les multiplicités *continues* (où cette comparaison s'effectue par la *mesure*). Les espaces *géométriques* ne sont plus qu'un cas particulier des multiplicités continues, l'espace *tri-dimensionnel* qu'un cas particulier de multiplicités *n-dimensionnelles*, l'espace *euclidien* un cas particulier d'espaces à *courbure constante*. Ces catégories de multiplicités n'ont pas, en elles-mêmes, de sens géométriques ni de sens arithmétique ; elles décrivent *l'engendrement de structures capables de décrire les lois de ce que nous connaissons intuitivement comme arithmétique ou géométrie*. En d'autres termes, elles caractérisent les opérations, de déductions, de raisonnements que l'on peut accomplir sur un certain type de multiplicité, c'est-à-dire des *types de théories constructibles*.

2) *L'axiomatisation*, contemporaine des recherches de Husserl, prolonge et radicalise ce mouvement. En elle s'opère un *changement de statut des axiomes* lesquels ne sont plus des impératifs *a priori*, mais des *objets* définissant des systèmes déductifs au sein desquels

la démonstration se soumet aux seules règles de dérivation analytique<sup>917</sup> » Ce changement pose d'ailleurs des questions graves à la démarche mathématique toute entière puisque c'est *la forme même de la démonstration et la démontrabilité qui est prise comme objet*. Une révision générale de l'ensemble de ce qui paraissait jusqu'alors comme des évidences accompagne ce tournant. Quel est en effet le statut des démonstrations s'appuyant sur des données intuitives ? La question peut en fait être retournée puisque longtemps, les démonstrations se sont restreintes à un champ qu'elles ne posaient pas comme tel et au sein duquel elles jouissaient bien d'une évidence valable ; *c'est seulement à partir du moment où la définition formelle des problèmes outrepassait leur champ actuellement productible, suscitait des questions portant sur la formulation même de la définition<sup>918</sup> (et non plus sur les exemples) que le regard mathématique s'est retourné des objets définis aux lois de leur définition.*

### *c. Le projet hilbertien et sa remise en cause*

Le projet de Hilbert, contemporain de Husserl, est la plus ambitieuse tentative d'assurer de manière stable et rigoureuse les fondements des mathématiques. Son influence sur la phénoménologie naissante est d'autant plus forte que Husserl fut, on le sait, le collègue de Hilbert à Göttingen et l'auditeur de ses conférences.

Pour compléter notre bref parcours historique, on peut, avec Frédéric Patras<sup>919</sup>, déterminer quatre influences majeures à ce programme. 1) La première concerne *la légitimation de l'usage de géométries non-euclidiennes*. Avec Cayley, puis Klein, a lieu ainsi l'absorption des propriétés métriques dans les propriétés projectives des figures: la géométrie est « arithmétisée » et ses nouveaux objets sont engendrés formellement, sans que l'intuition n'y joue plus aucun rôle normatif. La généralisation projective de l'arithmétique permet de la sorte de construire aussi bien des modèles euclidiens que des

---

<sup>917</sup> Comme l'explique Dominique Pradelle « (...) les termes premiers figurant dans les axiomes (« points », « droite », « plan », « situé entre ») loin d'être des essences simples dont la dénotation renverrait univoquement à l'intuition spatiale, sont désormais des termes sans dénotation intuitive, dont la signification est fixée de manière fonctionnelle selon leur mode d'emploi dans les axiomes, lesquels jouent le rôle de définitions implicites ; au stade de la symbolisation intégrale, ces termes sont remplacés par des symboles constituant l'alphabet de la théorie, signifiant sans signifiés, ou dont le signifié est coextensif aux relations posées dans les axiomes. », *L'archéologie du monde*, p. 276-277.

<sup>918</sup> Comme ce fut par exemple le cas lorsqu'il s'est agi de distinguer continuité et dérivabilité...

<sup>919</sup> « L'horizon sémantique et catégoriel de la méthode axiomatique »

modèles non-euclidiens<sup>920</sup>. 2) La seconde influence vient de *l'axiomatisation du continu*, à travers les travaux de Dedekind, Weierstrass, et Cantor<sup>921</sup>. 3) La troisième influence, plus subtile, est celle de la théorie de *Galois*. Hilbert remarque en effet que l'abandon de l'hypothèse de continuité permet de décrire, sur *les structures mises en place par la théorie de Galois* (la clôture quadratique réelle du corps des rationnels) toute la géométrie euclidienne<sup>922</sup>. Pour la première fois, en d'autres termes, *la relation entre un système d'axiomes et les objets qu'il décrit est ébranlée*. Une même axiomatique peut se « projeter » sur plusieurs systèmes d'objets différents, ce qui ouvre la voie à la théorie des modèles et à la distinction des analyses syntaxiques et sémantiques des théories mathématiques qui joue un rôle important dans la réflexion de Husserl. La notion de complétude joue un rôle important pour éclairer le sens de cette distinction<sup>923</sup>. 4) La quatrième enfin est *celle de tentatives d'axiomatisations antérieures* (Moritz Pasch, ou l'école italienne avec Giuseppe Peano et Giuseppe Veronese). En dépit de son désir d'évacuer tout recours intuitif, Hilbert demeure toutefois soucieux de ne pas rompre le rapport intuitif originellement noué au sein des premières constructions mathématiques<sup>924</sup>.

---

<sup>920</sup> « C'est en 1871 que Felix Klein montre que les travaux de Arthur Cayley sur les transformations projectives conduisent à un modèle de la géométrie hyperbolique de Nicolai Lobatchevski, avec ce corollaire que les géométries non euclidiennes n'ont pas moins de légitimité ontologique que la géométrie euclidienne. Au niveau logique, cela se traduit par la perte d'une nécessité inconditionnelle des axiomes », *Ibid.*, p. 13-14.

<sup>921</sup> « Hilbert remarque que le caractère de consistance des axiomes de la géométrie euclidienne est une conséquence de la propriété correspondante pour la théorie des nombres réels. Aussi, si l'on admet l'équation vérité = consistance, la vérité en géométrie est reconduite aux propriétés du continu, des nombres et, indirectement, à la théorie des ensembles qui sert, depuis Cantor et Frege, à fonder le concept de nombre », *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>922</sup> « En termes épistémologiques, cette remarque se traduit par la possibilité de réaliser un même système d'axiomes dans différents modèles : on a affaire à une axiomatique ouverte lorsque ces modèles ne sont pas deux à deux équivalents », *Ibid.*, p. 17.

<sup>923</sup> On peut, selon Suzanne Bachelard, distinguer 4 sens de la complétude 1) la complétude syntaxique au sens faible, c'est-à-dire l'inextensibilité du système d'axiomes, 2) la complétude syntaxique au sens fort (décidabilité de toute proposition formulable dans la théorie, le fait autrement dit que toute proposition formulable dans la théorie soit ou vraie, ou fausse), 3) la complétude sémantique (existence d'un modèle de la théorie tel que la démontrabilité d'une formule dans la théorie équivaille à sa satisfiabilité dans le modèle), 4) le concept sémantique de modèle maximal (inextensibilité du système d'objet vérifiant le système d'axiomes).

<sup>924</sup> *Ibid.*, p.18 : « Il y a derrière cela un souci constant, chez Hilbert et dans toute l'école hilbertienne : trouver un juste équilibre entre le formalisme et le développement nécessaire des axiomatiques – que ce soit en géométrie ou en algèbre – et, d'autre part, le renvoi aux fondements intuitifs de la pensée mathématique qui forment le support de l'activité concrète du mathématicien. ». Nous aurons plusieurs fois l'occasion d'y revenir : l'ordre d'apparition des objets, les conditions de possibilités des intuitions elles-mêmes, sont tout aussi importantes, pour une démarche rigoureuse, que l'ordre axiomatique. Cf. encore, « (...) l'intuition que le disque et le point représentent génériquement le même concept pour la topologie algébrique est une intuition antérieure à la formalisation de la topologie dans le contexte de la catégorie homotopique, et c'est ce type d'antériorité que l'écriture mathématique se doit de faire saisir si elle veut atteindre l'essence des phénomènes », p. 27.

En cela, il est également un modèle pour l'épistémologie husserlienne<sup>925</sup> qui, si elle prend vigoureusement partie pour le formalisme, entend cependant toujours aussi conserver en lui la trace de son fondement intuitif et retrouver sa forme propre d'intuitivité (même si la doctrine de *l'intuition catégoriale* peut s'avérer trop pauvre pour soutenir une telle mission).

Le projet axiomatique est remis en cause, dans son programme initial, par un certain nombre de résultats dont l'impact sur la pertinence de la philosophie de Husserl a souvent été discuté. Le *théorème d'incomplétude* de Gödel stipule ainsi qu'on ne peut démontrer la complétude syntaxique d'un système formel capable d'engendrer l'arithmétique qu'à l'aide de moyens importés de théories plus grandes, autrement dit que les ressources de tout système formel suffisamment riche ne suffisent pas à statuer sur tout ce qui s'y énonce. De son côté, le théorème de *Löwenheim* affirme que l'axiomatisation ne permet pas la dominabilité *a priori* de tout le champ d'objets, que les modèles infinis échappent au « contrôle » des systèmes axiomatiques qu'ils vérifient en ce qu'ils admettent l'extension illimitée de leur champ d'objets. Les règles *syntaxiques* sont incapables de fonder la normativité de la constitution des champs d'objet mathématiques : pour Suzanne BACHELARD, Husserl n'a pas pris la mesure de la différence entre la clôture du champ d'objet régi par une théorie et la clôture de son système axiomatique<sup>926</sup>. Il n'existe pas de parallélisme strict entre plans syntaxiques et sémantiques. Comme le souligne Dominique Pradelle, « (...) l'activité mathématicienne, même sous sa forme axiomatique, est astreinte à présupposer l'existence potentielle de champ d'idéalités dont elle ne peut que découvrir un certain nombre de propriétés d'ensemble. »<sup>927</sup>. Le concept de champ peut ainsi faire son entrée en phénoménologie des mathématiques<sup>928</sup>.

---

<sup>925</sup> Jacques English, « Husserl et Hilbert. La phénoménologie est-elle axiomatisable ?, *Sur l'intentionnalité et ses modes*.

<sup>926</sup> *La logique de Husserl*, p. 119.

<sup>927</sup> *L'archéologie du monde*, p. 283.

<sup>928</sup> Voir plus bas.

## § 2. *Les deux axes de la lecture de Husserl*

De nombreux concepts et méthodes à l'œuvre dans sa phénoménologie sont inspirés de développements mathématiques<sup>929</sup>. Les études husserliennes actuelles montrent que les choix philosophiques de Husserl sont parfois directement influencés par son appréhension de problèmes débattus par la communauté des mathématiciens de son époque<sup>930</sup>. Nous nous contenterons ici de rappeler dans leurs grandes lignes deux dimensions bien connues afin de rendre la position de Husserl plus claire.

### *a. La logique pure, sa division en apophantique formelle et en ontologie formelle, et le sens phénoménologique de cette division*

La problématique logique de Husserl, en particulier dans *Logique formelle et logique transcendantale*, peut être lue comme un élargissement philosophico-ontologique du programme axiomatique. Il entend y montrer que celui-ci n'est pas indifférent à toute référence objective, mais qu'il implique au contraire la position d'un champ d'objet définissant une ontologie formelle. Pour cela, Husserl procède à une décomposition phénoménologique du concept de multiplicité qu'il envisage, sur les deux versants de la corrélation actes-objets, du point de vue des lois du jugement d'une part, et des lois objectives corrélatives d'autre part. De cette façon, il décrit sur le premier versant une *apophantique formelle* qui englobe en les élargissant les lois de la « logique de la conséquence » ; en effet l'apophantique formelle correspond du point de vue mathématique à l'idée de *système déductif* et s'accomplit en une théorie des types de théories. La contrepartie ontologique de cette apophantique est une ontologie formelle qui définit les formes d'objets vérifiant les systèmes d'axiomes et décrit ainsi les configurations possibles d'un objet en général, tous les modes de liaison possibles de formes objectives (donc, la structure de toute ontologie possible<sup>931</sup>). Dans *Philosophie première Husserl* précise que

---

<sup>929</sup> Il y a dans la problématique de la variation eidétique une réminiscence des méthodes adoptées par les mathématiciens depuis Galois et Abel, et en particulier dans le *Programme d'Erlangen*, de généraliser les types d'opération qu'une structure peut supporter sans déformation essentielle.

<sup>930</sup> Dans un article technique, Vincent Gérard interroge la réticence qu'a éprouvée Husserl à faire de l'axiomatique le modèle de sa philosophie (dans Jocelyn Benoist (éd.), *Husserl*, Paris : Editions du Cerf, 2008). La refondation logique ne peut être tout à fait rigoureuse qu'en rendant également compte de la structure des enchaînements d'actes producteurs dont un concept mathématique reçoit son contenu et sa détermination et qui constituent l'horizon structurel sur fond duquel il se constitue.

<sup>931</sup> Cf. déjà *Idées I* : « L'ontologie formelle contient en soi en même temps toutes les formes d'ontologie possible », p. 40.

*« C'est une seule et même science a priori qui (...) traite des objets et états de chose en faisant porter son attention spécialement tantôt sur les formes des états de choses ou de jugements (...), tantôt sur des substrats d'objet et leur détermination conséquente.<sup>932</sup> »*

Le projet de Husserl est bien de montrer que les formalismes ne sont vides qu'en apparence, et qu'ils sous-entendent toujours la position, au moins implicite, des objectités qui en valident les systèmes la définition même des systèmes axiomatiques présuppose une visée d'objet, donc la forme générale d'un remplissement possible : la logique ne se pose elle-même comme logique pure qu'en ce qu'elle prend par là même un sens ontologique. Mais cette inhérence du « logique pur » et de l'ontologique demeure cachée au mathématicien qui ne raisonne pas sur le sens et la structure des actes par lesquels il produit des systèmes d'objets. Elle ne se révèle pleinement qu'à l'analyse phénoménologique qui reconnecte les systèmes d'objets posés aux systèmes d'actes dans lesquels ils peuvent être posés. A l'arrière-plan de ce projet de mathesis universalis, Husserl, comme Leibniz, raisonne en terme de « monde » et parle de « l'idée logico-formelle d'un monde en général », ou de « totalités compossibles d'objet en général ». Si la conscience vise toujours implicitement les formes d'objet validant les systèmes d'axiomes, c'est bien en effet que ceux-ci tirent eux-mêmes leur sens de ce qu'ils décrivent l'ensemble des enchaînements d'actes d'un ego transcendantal, que la description husserlienne vise toujours la double dimension noétique et objective<sup>933</sup>. La dimension ontologique ne constitue qu'un versant d'une systématique des actes de conscience dont la connaissance est le telos ; si elle peut, comme y insiste Husserl, être méthodologiquement séparée du tout de la doctrine de la science et posée comme tâche même s'il sera toujours à nouveau possible de rendre claire la signification épistémologique de cette ontologie. Comme le résume bien Dominique Pradelle

*« (...) tel est le double sens de la mathesis universalis : au plan syntaxique, c'est une logique formelle, une pensée algébrique procédant de manière symbolique et opératoire selon des règles d'inférence fixes ; au plan sémantique et ontologique, c'est une science des formes du « quelque chose en général », des champs d'objets formels remplissant des*

---

<sup>932</sup> *Hua VII*, 28-29 (tr fr, 40- 41).

<sup>933</sup> *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 198 : « Le double sens corrélatif d' « évidence » et de « vérité » que nous avons mis en lumière implique aussi manifestement un *double sens corrélatif de logique formelle* : en partant de l'orientation traditionnelle vers les jugements (...) nous obtenons une *logique apophantique* (...). Si nous privilégions l'orientation vers les objectités catégoriales possibles elles-mêmes ou plutôt vers leur forme, alors (...) nous mettons en mouvement une *logique ontologico-formelle* mais qui (...) sera cependant astreinte pour des raisons de méthode, à prendre les objets en tant que sens, mais seulement comme moyens, tandis que le dessein final concerne les objets. »



*systemes d'axiomes ; et au plan méta-mathématique ou logique, une science des formes de théorie en général, des propriétés définissant un système cohérent.*<sup>934</sup> »

Notons contrairement à Dominique Pradelle, *il ne nous semble pas que la limitation des formalismes ne porte un coup mortel au projet de Husserl. La mathesis universalis* peut aussi bien désigner la possession définitive des bornes du champ de l'objet en général que *la maîtrise active et opérante de ce champ*. Les développements qui ont suivi le théorème de Gödel montrent en effet bien que celui-ci, loin de limiter les prétentions du domaine formel, *les étend au contraire considérablement* en décrivant les conditions de détermination d'un modèle axiomatique adéquat à ce que l'on souhaite y démontrer. Cette distinction est clairement soulignée par Suzanne Bachelard

*« Il ne faut pas perdre de vue qu'en fait Husserl a bien désigné la nomologie « définie » comme l'idéal de la théorie mathématique. Mais il faut reconnaître en même temps qu'il a pensé cet idéal comme devant être effectivement réalisé dans la technique mathématique. (...) Au fond, ne peut-on pas penser que la déception d'une confiante naïveté, devant un idéal non réalisé, ne constitue pas une objection à cet idéal en tant que tel ?<sup>935</sup> »*

La capacité de déterminer mathématiquement les tenants et aboutissants du choix d'un certain système formel est un gain d'intelligibilité considérable concernant les conditions de son utilisation. Ainsi, il faut prendre en considération un changement de l'activité mathématique, qui place l'idéal normatif au niveau d'une dynamique de l'activité de recherche et laisse s'accomplir la *mathesis universalis* dans sa correspondance avec le *telos* de l'activité mathématicienne. En effet

*« D'une part il n'est pas possible de rassembler au départ quelques énoncés qui permettraient de déduire ou de réfuter toute proposition que l'on peut formuler dans la théorie envisagée. D'autre part, les théories réagissent sur leur propre développement et, de ce fait également, il faut renoncer au schéma simplificateur d'une théorie qui serait en mesure d'apporter, à elle seule, une connaissance totale de ses objets.<sup>936</sup> »*

Il suit de cela que l'axiomatisation n'est plus une occupation préalable mais *la matière même de son travail quotidien*<sup>937</sup>. Si cette transition fait s'effondrer l'idéal husserlien d'une stratification logique établie une fois pour toute, *elle n'en est pas moins en consonance avec le telos de l'activité phénoménologique elle-même, et renforce d'une*

---

<sup>934</sup> *L'archéologie du monde*, p. 280.

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>936</sup> *La logique de Husserl*, p. 111.

<sup>937</sup> « L'axiomatique-fondation » s'est muée en une « axiomatique arborescente » ; ou, si l'on veut, l'axiomatisation est passée du stade statique au stade dynamique », *Ibid.*, p. 113.

*certaine façon le cercle de la logique transcendantale et de la logique formelle, des idéalités mathématiques et des horizons dans lesquels elles sont posées.*

*b. L'idéalisation de l'espace : la géométrie comme eidétique plutôt que comme formalisme*

Le traitement que Husserl propose de la géométrie a également eu des résonances capitales pour l'épistémologie. La question centrale de Husserl est ici celle de l'idéalisation<sup>938</sup> effectuée par les sciences formelles sur la base des essences phénoménologiques décrivant les modes de donation des objets spatiaux, donc de l'engendrement des objets formels à partir du sol synthétique des substrats mondains. Il s'agit de dévoiler la stratification qui, des actes perceptifs, conduit, en passant par des degrés d'idéalisation successifs, à la *position du formel en général*, et quelles ont été les ruptures majeures de cet itinéraire ; mais il s'agit, du même coup, comme on l'a vu plus haut, de déterminer l'*eidos* de l'activité mathématique tel qu'il s'est constitué et poursuivi, de décrire phénoménologiquement le projet de connaissance au sein duquel celle-ci prend place.

Cette double perspective tend alors à limiter le champ de pertinence du formalisme qui n'épuise pas la totalité du champ de l'objectivité mathématique ni n'en accomplit seul son *telos*. La géométrie invite ainsi le phénoménologue à tourner son regard vers la logique transcendantale qui prépare le sol anté-prédicatif où prend pied la logique formelle : *le concept de multiplicité semble échouer à caractériser l'objet propre de la géométrie parce qu'il ne porte plus, en lui, de sens proprement géométrique*. Selon Husserl, le sens originaire de la géométrie n'est pas séparable de ses proto-idéalités, des figures qui ont été ses objets originaires. Toute l'activité mathématicienne, présuppose un monde pré-donné d'objets extra-mathématiques, constitué originairement par les figures spatiales, propriétés intrinsèques des objets apparaissants. La *structure eidétique de l'apparaître sensible* constitue pour l'activité idéalissante de la conscience un fondement dont la science ne peut se couper totalement, au risque de perdre le sens de son formalisme. Dans les *Idées I*, Husserl décrit les axiomes géométriques comme l'expression de *lois eidétiques fondamentales*, correspondant aux lois synthétiques essentielles de la région espace.

---

<sup>938</sup> *Krisis*, § 9.

Comme le montre Dominique Pradelle, Husserl fait également porter ses analyses sur des points précis de la théorie mathématique et de son lien avec la physique. Selon Husserl, la théorie des courbures de Gauss *ne permet pas la caractérisation interne d'espaces quelconques mais seulement celle de figures quelconques dans l'espace pré-donné* : la spatialité en elle-même leur échappe. La notion géométrique de congruence est irréductible à la notion algébrique de courbure, que l'impossibilité d'appliquer l'une sur l'autre la main gauche et la main droite n'est pas inscrite dans la structure formelle de l'espace euclidien, mais rencontrée, de manière irréductible, au sein même de cet espace. En d'autres termes, l'espace géométrique possède bien des propriétés spécifiquement géométriques qui relèvent d'un *a priori* phénoménologique. Selon Pradelle (commentant Riemann<sup>939</sup>), *la géométrie devient de la sorte une science non a priori* car la physique légifère pour la géométrie, permet de choisir entre les différents systèmes formels possibles. Les multiplicités continues, explique-t-il, ne portent pas en elles le principe de leur métrique : dans leur application à la description d'espaces physiques, cette métrique *extrinsèquement déterminée par les forces physiques qui les remplissent*. L'espace n'est ainsi pas indifférent à ce qui le remplit, ne peut pas être défini dans sa spatialité sans que soit aussi analysés les modes de liaisons de ce qui est posé comme le remplissant. La physique relativiste, remarque Pradelle, corrobore ce principe : il y est impossible de séparer l'espace du potentiel de gravitation, ce que Pradelle interprète comme l'existence d'une *connexion eidétique* entre espace et force de gravitation<sup>940</sup>.

### § 3. *Remarques complémentaires sur quelques questions mathématiques du XX<sup>e</sup> siècle*

Il peut être intéressant de noter quelques mutations, au sein des grandes tendances qui traversent la discipline, et de les illustrer en évoquant certaines théories qui en sont particulièrement emblématiques. Les mathématiques des années 20 et 30 sont le champ d'un débat ardent sur le spectre d'objets sur lesquels elles peuvent raisonner. Les intuitionnistes refusent l'usage d'objets non constructibles et dénie la pertinence de l'axiome du tiers exclu à l'infini ; pour les formalistes pour qui le critère de non-contradiction suffit à délimiter une mathématique pertinente. L'idée même de

---

<sup>939</sup> Riemann, *Œuvres mathématiques*, 297.

<sup>940</sup> Einstein, *Œuvres, La géométrie de l'expérience*, « L'éther et la théorie de la relativité ».

*constructibilité*, comme le précise Desanti<sup>941</sup>, est complexe. L'école des *analystes français* (Baire, Lesbegues), par constructibilité des objets et la calculabilité des fonctions suppose que ceux-ci puissent être *nommés*, c'est-à-dire définis en un nombre fini de mots, ce qui ouvre un spectre d'objets plus vaste que les principes de constructions strictes des intuitionnistes.

*a. Le structuralisme bourbakiste*

L'ouvrage collectif dirigé par François Le Lionnais, *Les grands courants de la pensée mathématique*, donne un aperçu remarquable sur les développements mathématiques dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. L'article du groupe Bourbaki (signé Nicolas Bourbaki) *L'architecture des mathématiques* présente l'analyse d'un collectif de mathématiciens éminents sur les principales problématiques alors contemporaines et sur leurs développement. Ainsi, contrairement à une conception répandue au début du siècle, « (...) l'évolution interne de la science mathématique a, malgré les apparences, resserré plus que jamais l'unité de ses diverses parties, et y a créé une sorte de noyau central plus cohérent qu'il n'a jamais été.<sup>942</sup> », dont le cœur est l'idée de *structure*. Il s'agit pour Bourbaki de *dégager une « mise en ordre » structurée introduisant axiomes et théories dans l'ordre le plus approprié*. Ainsi (ce fut, aux dires des membres de Bourbaki, le résultat de discussions animées...), la topologie est la première « discipline » mathématique présentée dans le manuel parce que ses axiomes, définitions et structures sont jugés les plus primitifs et mathématiquement les plus purs. La vision bourbakiste de l'axiomatique est essentiellement structuraliste.

« (...) la méthode axiomatique trouve son point d'appui dans la conviction que, si les mathématiques ne sont pas un enchaînement de syllogismes se déroulant au hasard, elles ne sont pas davantage une collection d'artifices plus ou moins « astucieux », faits de rapprochements fortuits où triomphe la pure habileté technique. Là où l'observateur superficiel ne voit que deux ou plusieurs théories en apparence très distinctes (...), la méthode axiomatique enseigne à (...) trouver les idées communes enfouies sous l'appareil extérieur des détails propres à chacune des théories considérées (...)»<sup>943</sup> »

---

<sup>941</sup> *La philosophie silencieuse*.

<sup>942</sup> *Les grands courants de la pensée mathématique*, p. 37.

<sup>943</sup> *Les grands courants de la pensée mathématique*, p. 38.

Bourbaki fournit une première typification des structures. Sont distinguées parmi les grands types de structures, 1) les *structures algébriques* (qui explicitent les « lois de composition », dont la forme générique est de décrire une relation entre trois éléments de façon que le troisième soit déterminé de façon unique en fonction des deux premiers : corps, groupes, algèbres, idéaux, anneaux, etc.). 2) les structures définies par une *relation d'ordre* entre deux éléments (dont l'axiomatique, élémentaire, recouvre pourtant une grande variété de domaines), 3) les *structures topologiques* qui « fournissent une formulation mathématique abstraite des notions intuitives de *voisinage*, de *limite*, de *continuité*, auxquelles nous conduit notre conception de l'espace. ». Ces différents « mondes » « résonnent » par ailleurs les uns dans les autres puisque, comme le rappelle Bourbaki, les structures mères sont elles-mêmes combinées en structures secondaires qui les « métissent » (algèbre topologique, topologie algébrique) : ainsi, la théorie des espaces fonctionnels introduit les structures topologiques dans des ensembles d'éléments qui ne sont plus des points, mais des fonctions, et la topologie envahit ce qui était jusqu'alors le règne du discret, l'ensemble des nombres entiers. Les théories particulières ne sont enfin bâties qu'à un troisième niveau de détermination. De sorte, conclut Bourbaki, *les mathématiques modernes substituent peu à peu l'idée au calcul* puisqu'il s'agit de saisir l'unité d'un domaine d'objets derrière la multiplicité de ses aspects, et de se laisser guider par l'idéal d'unification de ces domaines (en décrivant les formes canonique de ses objets, en en exhibant la structure propre). La recherche mathématique s'éloigne des objets individuels et se situe au niveau des champs d'objets.

*b. La théorie des catégories et l'intuitivité du formel*

Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, la poursuite de l'élucidation des grandes structures mathématiques s'accompagne d'une description plus « morphologique », basée sur des questions d'inter-traductions entre les théories et les domaines, donc, de la description d'objets capables de rendre compte de la richesse des contenus et non plus seulement de leur armature logique. Plus que jamais, les objets mathématiques sont élaborés à partir de systèmes d'horizons, dont il ne s'agit plus de les abstraire, mais au contraire, de saisir le caractère d'« horizontalité interne ». L'accent mis sur les structures gagne un degré de généralité avec le développement de la théorie des catégories. Il s'agit ici de décrire, *non plus une forme de théorie, mais les formes générales selon lesquels des types d'objets*

*mathématiques différents sont liés à leurs sous-objets* : de la sorte, il s'agit de « considérer comme structure » différents types de réalités mathématiques. S'amorce alors une pratique en quelque sorte « dynamique » des mathématiques, s'intéressant à la circulation inter-objective et à ses règles, aux transformations des structures et aux stabilités de leurs propriétés selon ses transformations, etc. On pourra dire alors, en s'avançant un peu, qu'une part importante des mathématiques de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle consiste en l'étude des possibilités ou impossibilité d'inter-traductions théoriques, en la mise en place d'un « structuralisme dynamique ».

Jocelyn Benoist souligne le caractère phénoménologique d'une telle démarche<sup>944</sup> et note son intérêt, en particulier pour éclaircir le concept husserlien d'intuition catégoriale. Dans la théorie des catégories

*« En un certain sens, les opérations ici engendrent les structures d'objet, loin de se contenter d'en mesurer les limites, comme si celles-ci les précédaient comme un donné intangible – comme s'il y avait un a priori de la structure. Ce qui prime, c'est ce que l'on peut faire sur les objets, et c'est de là que dérivent les structures. »<sup>945</sup>*

La théorie des catégories adopte une nouvelle forme de structure basée sur l'idée de transformation, sur des mises en rapport de structures, voire des mises en rapport des mises en rapport<sup>946</sup>. Cette méthode se caractérise en particulier par une dimension d'intuitivité, en dépit de son extrême abstraction. Pour Benoist, ce qui frappe dans l'exposé introductif de Lawvere et Schanuel à la théorie des catégories, c'est son tour intuitif car « (...) cette formalité n'exclut pas l'intuitivité et même, en un certain sens, est en son fond intuitive.<sup>947</sup> » La théorie des catégories invite autrement dit à une réforme du sens de l'intuition, celle-ci permettant de rendre « visible » des rapports de structures abstraites en leur donnant par exemple un sens « topologique »<sup>948</sup>. Il y a là, pour Benoist, une forme d'intuition catégoriale qui n'est plus essentiellement syntaxique et qui invite à un ré-examen global de

---

<sup>944</sup> « Mettre les structures en mouvement: la phénoménologie et la dynamique de l'intuition conceptuelle. Sur la pertinence phénoménologique de la théorie des catégories. », *Rediscovering Phenomenology* (Kerszberg, Patras, Loi).

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>946</sup> Benoist rappelle que selon Eilenberg et Mac Lane, fondateurs de la théorie, des catégories, la notion essentielle y est celle de *foncteur*.

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>948</sup> Patras, « (...) les logiciens et les géomètres pensent aujourd'hui ce type de distinctions en termes de logique intuitionniste : une structure topologique sous-tend les opérations logiques et permet de comprendre les phénomènes d'insaturation du domaine du démontrable, « Pourquoi les nombres sont-ils naturels ? », *Ibid.*, p. 366.

la question de l'intuitivité. Cette intuition semble avoir pour lui un caractère essentiellement opératoire : il s'agit moins de paysages et de structures phénoménologiques profondes et davantage de geste et de situations qui semblent transposées du quotidien. Benoist s'intéresse plutôt ici aux modifications des formes de raisonnement même : l'intuition catégoriale n'est plus tant une intuition du formel qu'une ré-insertion du formel dans une forme d'agir pragmatique. La pensée formelle est en quelque sorte du même coup pensée *schématique* au sens de *diagrammatique*.

*c. La place d'une phénoménologie transcendantale dans le champ mathématique contemporain*

Dans un article dense, Frédéric Patras<sup>949</sup> tente d'approfondir la question du rapport du formalisme à l'intuition et de rouvrir le champ d'une phénoménologie des mathématiques dans le champ contemporain. Il tente en particulier d'expliquer comment et pourquoi la question de l'intuitivité mathématique est relancée au sein des mathématiques contemporaines, de déterminer les points à partir desquels elle se pose le plus visiblement. Pour Patras, les mathématiques contemporaines comportent une dimension proprement phénoménologique, mais celle-ci enrichit tout autant la compréhension que la phénoménologie peut avoir d'elle-même. Cet article nous donne des éléments permettant d'achever efficacement le tour d'horizon que nous avons tenté.

Patras s'y réfère au livre *Triangle de pensées*<sup>950</sup>, lequel présente le débat croisé d'Alain Connes, d'André Lichnerowicz et de Marcel-Paul Schützenberger. Les positions de ces trois éminents mathématiciens croisent, chacune à sa manière, les préoccupations de la phénoménologie : Lichnerowicz y défend le structuralisme bourbakiste, et affirme dans un premier temps que la démarche mathématique ne contient *en tant que telle* pas d'intérêt ontologique. Comme le note cependant Patras, cette position distingue le *discours de communication* et le *discours de création* des mathématiciens. Or, le discours de création est prescriptif, même implicitement, et phénoménologique, car il s'agit bien à travers lui de « saisir » quelque chose. La structure d'une théorie mathématique est inséparable d'une forme de possession intuitive appartenant à ses conditions d'emploi, mais les débordant toujours aussi. Les structures définissent un « environnement » particulier, un véritable

---

<sup>949</sup> « Pourquoi les nombres sont-ils naturels ? », *Ibid.*

<sup>950</sup> Paris, Odile Jacob, 2000.

« monde environnant » que Bourbaki lui-même décrivait de façon tout à fait phénoménologique.

*« On ne saurait trop insister sur le rôle fondamental que joue dans ses recherches, une intuition particulière (2) qui n'est pas l'intuition sensible vulgaire, mais plutôt une sorte de divination directe (antérieure à tout raisonnement) du comportement normal qu'il semble en droit d'attendre, de la part d'êtres mathématiques qu'une longue fréquentation lui a rendu presque aussi familiers que les êtres du monde réel. Or, chaque structure apporte avec elle son langage propre, tout chargé de résonances intuitives particulières, issues des théories d'où l'a dégagée l'analyse axiomatique que nous avons décrite plus haut ; et pour le chercheur qui brusquement découvre cette structure dans les phénomènes qu'il étudie, c'est comme une modulation subite orientant d'un seul coup dans une direction inattendue le courant intuitif de sa pensée, et éclairant d'un jour nouveau le paysage mathématique où il se meut.<sup>951</sup> »*

La description est phénoménologiquement tout à fait remarquable. Le monde mathématique est, comme le monde naturel, régi par certaines *anticipations*, par des horizons d'attente, par un certain style général induisant un certain « comportement » de la part des objets qui lui appartiennent, certaines associations, cours qui peut cependant être infléchi en « reconfigurant » le rapport avant-plan, arrières-plan, variant les lieux sur lesquels se porte « l'intérêt théorique » et ceux qui n'en forment que l'horizon, etc. De la sorte, la pensée mathématique procède par découverte de similitudes en cherchant le langage en lequel les formuler<sup>952</sup>, et « (...) progresse, entre autres, en analysant la structure interne de son rapport aux objets (...) ». <sup>953</sup>

Alain Connes se réclame au contraire du platonisme, dans des termes qui semblent cependant phénoménologiquement très connotés. Il évoque *la réalité archaïque des nombres* et soutient que le domaine du vrai ne se restreint pas au domaine d'inférence des axiomes d'une théorie. Connes donne alors quelques critères de la *réalité* telle qu'il l'entend : la réalité *résiste* et la réalité est une *source inépuisable d'informations*. Elle impose (ou propose) par sa structure phénoménologique des notions ou d'intuitions fondamentales (comme le concept de point) qui peuvent et doivent être enrichies par l'élaboration formelle qui les stabilise et s'auto-transforme pour leur rester fidèle. Mais si l'interprétation donnée par Connes diffère radicalement (la *résistance* de la réalité s'impose par la découverte de

---

<sup>951</sup> *Les grands courants de la pensée mathématique*, p. 42.

<sup>952</sup> « Il faut trouver les structures au sein desquelles il trouvera une expression correcte et libérera son potentiel de résultats originaux. », écrit Patras, qui, évoquant Grothendieck, ajoute que le travail du mathématicien est toujours aussi de transgresser les limites imposées aux objets par leurs définitions. », *Ibid.*, p. 371.

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 364.



champs de congruences inter-théoriques, par des « problèmes universaux », dans le langage de la théorie des catégories, qui traversent et excèdent les élaborations qu'on en donne) à celle de Lichnerowicz, elle la complète en fait plus qu'elle ne la réfute, en insistant sur la nécessité, pour le mathématicien, de rencontrer quelque chose et sur les formes de cette rencontre dont la modalité est toujours aussi celle du surgissement.

De la sorte, conclut Patras, « (...) la philosophie mathématique est aujourd'hui condamnée, pour être pertinente, à être phénoménologie transcendantale.<sup>954</sup> » car elle implique de comprendre des « règles d'usages » selon lesquelles un ensemble mouvant et plastique de structures s'élabore et élabore une *concrétude qui les nourrit tout en outrepassant toujours ce qu'elles peuvent en prononcer*. Selon certains mathématiciens<sup>955</sup>, plusieurs théories majeures de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle (particulièrement, la théorie des *topoi*) visent à établir une sorte de « paysage mathématique », à caractère quasi-transcendental, dont la résistance, le caractère indéfinissable, et en quelque sorte partie prenante de la définition. On avancera que ces nouvelles structures peuvent être traversées par une dimension auto-réflexive, en d'autres termes, qu'elles ne thématisent plus seulement des relations d'objets, même généraux, mais qu'elles tentent de rendre compte de la « structure d'horizon théorique » lui-même, que la dimension phénoménologique de la position de champs d'objets est implicitement visée par l'activité théoricienne elle-même.

Tentons à présent de montrer en quoi la phénoménologie richirienne procure des éléments particulièrement féconds pour réformer la conception de l'intuition mathématique et donner des jalons vers une nouvelle phénoménologie transcendantale des mathématiques.

## **B. La phénoménologie richirienne des mathématiques**

Même s'il n'accorde pas aux mathématiques une place aussi centrale que Husserl, Richir les rencontre pourtant à maintes reprises et leur fait jouer un rôle souvent paradigmatique pour la mise au point des concepts fondamentaux de sa phénoménologie que sont les rythmes et leur phénoménalisation, ou ce qu'il désigne comme le schème de la répétition se répétant. László Tengelyi synthétise clairement le projet richirien en disant

---

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>955</sup> Par exemple Pierre Cartier, « Un pays dont on ne connaîtrait que le nom. Les « motifs » de Grothendieck », *in* *Le réel en mathématiques, Psychanalyse et mathématiques*.

qu'« Il lui importait moins de juger la signification et la validité des aspirations scientifiques que de débusquer les contributions à une phénoménologie de la pensée créatrice dans les sciences.<sup>956</sup> »

Comme Desanti (dans la continuité duquel il s'inscrit<sup>957</sup>), Richir raisonne en terme de champ, mais il n'entend pas en proposer de description détaillée ni d'exhiber les *a priori* de structures d'un champ déterminé en identifiant nettement les moments nécessaires à sa position et à son ouverture. Il s'agit pour Richir d'examiner les structures profondes du champ, à travers desquelles la position d'idéalités et leur jeu s'avère possible. Il s'agit également de comprendre comment les idéalités sont amenées à se structurer et s'éclairer mutuellement, et en quoi une telle interdépendance est transcendantale nécessaire ; la structuration d'un champ d'idéalités constitue pour Richir l'élaboration d'une indétermination constitutive l'idéalité, inscrite dans la structure profonde du schématisme. La phénoménologie, écrit-il, est de cette façon particulièrement impliquée dans les processus de l'*invention* mathématique<sup>958</sup>.

La démarche de Richir est *kantienne* ; ses considérations épistémologiques ont le plus souvent pour horizon des questions strictement philosophiques-transcendantales. Au début des années 80, Richir a ainsi consacré quatre articles importants à la refondation axiomatique-ensembliste des mathématiques : à travers ceux-ci, il se livre à une analyse du *schème transcendantal de la quantité* : de cette façon, Richir ne construit pas seulement une phénoménologie des mathématiques mais procède, à travers elle, à une réflexion sur les phénomènes originaires de la phénoménologie, sur les processus selon lesquels le schématisme se schématise. Pour ce faire, il analyse en particulier les concepts de l'unité et de l'infini, lesquels constituent selon lui un véritable couple, qu'il envisage par la construction d'une antinomie, de caractère kantien, que suscite l'illusion transcendantale dont procède leur position. Pour cela, Richir choisit de s'intéresser aux réflexions menées

---

<sup>956</sup> « Nombre transfini et apparence transcendantale : Richir sur Kant et Cantor », *L'expérience retrouvée*, p. 125.

<sup>957</sup> On peut considérer que les trois articles de Richir que nous commentons développent une remarque de Desanti notant qu'on ne peut « (...) éliminer du concept d'infini les zones d'ombre que ne manque jamais d'y projeter la représentation spontanée qu'un mathématicien produit du champ où ses propres actes s'enchaînent et se reproduisent », *La philosophie silencieuse*, p. 282.

<sup>958</sup> *La crise du sens et la phénoménologie*, « La « crise » des sciences européennes et le sens de l'épistémologie phénoménologique », p. 253-254. Richir évoque J. Hadamard, *Essai sur la psychologie dans le domaine mathématique*, Paris, 1959.

sur les fondements ; c'est dans de telles tentatives, qui se veulent radicales, que les apories de la position des concepts mathématiques fondamentaux apparaissent de la façon la plus nette.

Les tentatives commentées par Richir ont, dans les faits, été invalidées par la révolution ensembliste ; mais son analyse entend comprendre ce qu'il y avait biaisé en elles, et ainsi d'éclaircir la nécessité transcendantale qu'exprime le passage à la logique ensembliste. Nous ne donnerons, chaque fois, qu'un aperçu succins de la technique mathématique en cause, car c'est bien la *méthode* richirienne que nous entendons décrire.

### **§ 1. Dedekind, Frege et le rythme de l'individuation**

Nous nous référerons ici essentiellement à la IV<sup>e</sup> *Recherche Phénoménologique*<sup>959</sup>, et plus discrètement au très long article consacré à Frege et publié sous le titre « L'hérité et ses nombres<sup>960</sup> ». Dans ces travaux, Richir envisage le couple de l'unité et de l'infini en mettant l'accent sur la question de l'unité, et s'intéresse pour cela aux tentatives de fondation logique de l'arithmétique. Le ressort de la démonstration est dans les deux cas identique : il s'agit pour lui de montrer que d'un point de vue « transcendantal », toute fondation de l'arithmétique rencontre un « clignotement de l'individuation » qui ne se résout qu'en un « coup de force » de l'esprit posant, à partir d'une individuation partielle, une individuation totale.

#### *a. La fondation dedekindienne de l'arithmétique*

Richir examine dans cette recherche les difficultés rencontrées par Dedekind dans son essai sur les nombres, *Was sind und was sollen die Zahlen*, tout en se référant plus particulièrement à la *lettre à Keferstein* du 27 février 1890 dans laquelle Dedekind s'explique sur ses intentions.

*« Quelles sont les propriétés fondamentales indépendantes les unes des autres, de cette suite N, ie ces propriétés qui ne se laissent pas déduire les unes des autres mais à partir desquelles découlent toutes les autres ? Et comment faut-il dépouiller ces propriétés de leur caractère spécifiquement arithmétique, de telle sorte qu'elles soient subordonnées à*

---

<sup>959</sup> *Recherches phénoménologiques*, Bruxelles : Ousia, 1981.

<sup>960</sup> *La liberté de l'esprit*, 1986, « L'hérité et ses nombres ».

*des concepts généraux et à ces activités de l'entendement sans lesquelles aucune pensée n'est tout simplement pas possible (...) ?<sup>961</sup> »*

Le projet de Dedekind, bien qu'il y ait pu être interprété comme une tentative axiomatique, a selon Richir un caractère *transcendantal* puisqu'il s'agit de décrire le « noyau logique pur », c'est-à-dire les « (...) lois élémentaires selon lesquelles l'esprit humain procède à la *libre création* des nombres (...) <sup>962</sup> ». Ce caractère met de cette façon en exergue les présupposés de sa démarche – qui sont, selon Richir, les présupposés transcendants que Dedekind retrouve et exprime et non des présupposés qui lui seraient propres. Dedekind tente une genèse transcendantale de l'arithmétique et de ses propriétés, et l'échec de cette tentative permet à Richir d'explicitier les raisons transcendantales de l'impossibilité d'une telle démarche.

Il s'agit pour Dedekind d'une part d'isoler les *propriétés fondamentales* de la suite N, mais d'autre part d'en rechercher les *conditions de possibilité*. Comme le demande Richir cela suppose que les deux problèmes puissent être traités séparément, de se demander si « (...) la solution du premier n'est pas tellement liée à la solution du second, et réciproquement, qu'ils ne peuvent être dissociés (...) <sup>963</sup> »

La suite N est abstraitement posée comme un ensemble, au sein duquel chaque élément est considéré comme d'emblée absolument individué (le point est important). Pour Dedekind, il n'y a pas d'ensemble vide : n'est élément d'un ensemble que ce qui peut être objet de pensée. Il s'agit alors de définir sur cet ensemble le *concept de succession* : celui-ci doit être compris de façon abstraite, comme une *application* de ensemble dans lui-même (ou dans une restriction de lui-même). L'application « successeur » qui à tout élément a de N associe un élément b de N est alors définie 'à travers des propriétés générales : 1) à deux éléments distincts, elle associe toujours deux images également distinctes, 2) tout élément n'est pas un successeur : en d'autres termes, si  $\Omega(N)$  appartient à N, la réciproque n'est pas juste, 3) il existe ainsi un et un seul élément de N, appelé <sup>964</sup> qui n'appartient pas à  $\Omega(N)$ , *qui donc n'est successeur de personne*. La question est évidemment

---

<sup>961</sup> Dedekind, (dir), publié d'abord en anglais dans *From Frege to Gödel, A source book in mathematical logic*, 1879-1931, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 99-103 J. Van Heijenoort, (dir), publiée en français et allemand et cité par M.A Sinaceur, in *L'infini et les nombres*, *Rev. Hist. Sci.*, XXVII, 3, pp. 271-79. Ici, p. 272, VH 99-100, cité par Richir, p. 13.

<sup>962</sup> *Recherches phénoménologiques*, p. 13.

<sup>963</sup> *Recherches phénoménologiques*, p. 14.

<sup>964</sup> Il s'agit ici du 1 formel et non du 1 de l'arithmétique usuelle.

de savoir si de telles propriétés générales, qui sont celles du successeur, permettent vraiment de le *définir*. Notons enfin que le 1 joue un rôle particulier dans cette démarche, puisqu'il est le seul élément de l'ensemble à être *singularisé*.

Cette définition sur l'ensemble N le caractérise donc (selon une définition provenant des *Paradoxes de l'infini* de Bolzano) comme un ensemble infini, sans qu'il ne soit pour autant homogène à l'arithmétique des entiers naturels telle qu'elle est connue. L'infinité de l'ensemble obtenu peut être « plus grande » que celle de l'arithmétique, en d'autres termes, l'ensemble ainsi défini peut contenir les éléments de N et d'autres éléments qu'il s'agit alors de supprimer<sup>965</sup> : il faut donc rajouter une définition supplémentaire pour extraire de l'ensemble infini obtenu l'ensemble « simplement infini » N. En d'autres termes, les opérations fondamentales isolées par Dedekind (l'application en soi-même et la loi de successivité) *n'engendrent pas elles seules directement la suite N puisqu'on peut construire une infinité d'ensembles contenant la suite N et d'autres éléments qui sont susceptible d'une application sur une partie d'eux-mêmes*. La suite N ne peut être obtenue qu'à travers l'élimination des éléments parasites ; elle est en effet le plus petit ensemble possible susceptible d'être appliqué sur une de ses parties.

#### *b. La circularité de la démarche de Dedekind*

Mais c'est précisément ce point qui posera problème : les différents infinis que Dedekind doit réduire n'ont de sens à ce point qu'à partir de l'idée, déjà déterminée, de la série des entiers naturels à partir de laquelle on peut les construire. Ils ne sont pas *a priori* impliqués par la définition de Dedekind ; plus exactement, ils ne le sont pas d'un point de vue transcendantal, car le lien avec une série infinie quelconque n'est pas *a priori* donné

---

<sup>965</sup> « Le raisonnement de Dedekind est simple : si S est un ensemble infini,  $\Omega$  une application injective de S dans lui-même telle que  $\Omega(S)$  différent S, 1 un élément de S n'appartenant pas à  $\Omega(S)$ , alors N est l'intersection de tous les K contenus dans S, ces parties K vérifiant deux propriétés à savoir 1 appartient à K et  $\Omega(K)$  est contenu dans K, étant entendu, donc, qu'il faut prendre *toutes* les parties K de S vérifiant ces deux propriétés. Sans cette condition restrictive, on pourrait en effet considérer un ensemble S' tel que son intersection avec S soit vide, et construire l'ensemble  $S_0$  union de S et de S', définir l'application  $\Omega_a$  comme application de  $S_0$  dans lui-même telle qu'elle soit égale à  $\Omega$  quand elle est restreinte à S et à l'application identique de S' à lui-même quand elle est restreinte à S'. Si l'on considère alors les parties  $K_0$  de S telles qu'elles soient union des parties K de S avec S' et qu'elles vérifient les deux propriétés, alors, on a bien que 1 appartient à  $K_0$ , les éléments de S' constituant les éléments parasites, dont on voit qu'ils sont arbitraires. Mais en outre, l'intersection des parties  $K_0$  est égale à l'union de S' avec l'intersection des parties K de S soit, par définition de N, à l'union de N avec S', qui est différente de N. Par suite, pour obtenir N, il faut prendre *toutes* les parties  $K_0$  de  $S_0$  vérifiant les deux propriétés, seule manière d'éliminer S', donc les éléments parasites. », *Ibid.*, p. 19 - 20.

dans l'axiomatique construite qui ne produit pas spontanément une infinité qui soit elle-même être posée comme telle. L'esprit doit en quelque sorte pré-déterminer les éléments qu'il déploie dans un horizon qui les rende commensurables avec l'arithmétique pour se donner les moyens de raisonner sur eux. Ainsi la démonstration de Dedekind s'avère transcendentale circulaire. Dedekind a en effet d'avance en vue la suite  $N$ , et c'est par rapport à elle qu'il conçoit d'abord les éléments parasites qu'il s'efforce ensuite d'éliminer. La « pluralisation des infinis » présuppose en quelque sorte l'horizon d'une série déjà individuée d'éléments donnés dans un ensemble. En d'autres termes, en toute rigueur, la définition logique « application d'un ensemble sur une de ses parties » ne produit pas à proprement parler de concept positif de l'infini, car elle est, en elle-même, indépendante de toute définition ou individuation d'éléments. D'un point de vue phénoménologique et cognitif, on ne peut donc effectuer aucune opération, aucune démonstration à partir d'elle sans anticiper, donc co-posier, un horizon d'entités déjà individuées, dotées d'une certaine structure.

« (...) si l'on ne savait toujours déjà reconnaître *a posteriori* ce qui est censé constituer le nombre (ordinal) *a priori*, nous ne disposerions d'aucun moyen pour distinguer entre les éléments  $n$  (les nombres) des éléments  $t$  parasites.<sup>966</sup> »

Il faut faire *a priori* la distinction du système simplement infini de l'infini quelconque pour échapper à la prolifération de l'infini<sup>967</sup>. Dedekind présuppose ainsi « l'existence » d'une multiplicité déjà individuée d'éléments sur lesquels opérer des raisonnements alors qu'à ce point, elle n'est encore qu'une *pluralité* qui peut s'individualiser de façons diverses selon la structure axiomatique qu'on lui impose. L'ensemble ne préexiste pas à la loi de structure qu'on lui donne. Peut-on finalement, demande Richir, présupposer l'individuation des éléments d'un ensemble infini sans se rapporter implicitement à celle de la suite  $N$  ? Ne faut-il pas disposer à l'avance d'une suite d'éléments déterminés pour générer à partir d'elle d'autres suites possibles possédant des structures similaires, et permettant de la mettre elle-même en question ?

<sup>966</sup> *Recherches phénoménologiques*, p. 20.

<sup>967</sup> Comme le rappelle Richir (citant une démonstration donnée par Hao Wang *Journal of Symbolic Logic*, 22, 1957, 145-157), « (...) en toute rigueur logique, si l'on prend les propriétés fondamentales pour des axiomes (les axiomes de Dedekind – Peano), et si on les définit dans un langage logique formel en même temps que le concept de modèle pour le système formel ainsi constitué, la conception de Dedekind ne suffit pas pour éliminer les modèles non-standards (non-réguliers), ainsi que l'avaient déjà montré les résultats bien connus de Skolem et Henkin (...), *Recherches phénoménologiques*, p. 20.

Le 1 abstraitement défini, dont nous avons souligné le rôle central, porte l'ombre du « 1 » arithmétique ; il n'est pas seulement élément singulier abstrait de l'ensemble, mais élément jouant implicitement comme unité puisqu'il permet d'individuer des ensembles sur lesquels on peut *chaque fois* raisonner. La définition « chaîne contenant l'élément fondamental » produit en effet un ensemble sur lequel on peut raisonner, puisque la démonstration en présuppose à la fois « plusieurs » de façon à ce qu'il soit possible de définir l'intersection de cette pluralité de chaînes. Or, poser « des chaînes » vérifiant les axiomes donnés, c'est déjà, écrit Richir présupposer leur individuation formelle ; en d'autres termes, *c'est déjà présupposer la structure métaphysique (transcendantale) du nombre*, même si ses caractères formels ne sont pas encore déterminés. Du point de vue transcendantal, l'individuation d'une quelconque multiplicité, donc d'un ensemble constitué d'individus bien distincts, est-elle possible autrement que par la médiation de l'individuation pourtant indéfinie des nombres comme éléments justement indistincts ? Le concept d'ensemble lui-même est-il possible sans cette médiation alors que chez Frege ou Dedekind, la théorie des nombres présuppose le concept même d'ensemble ? L'antériorité est ici phénoménologique-transcendantale : la pensée peut-elle accéder à un concept d'ensemble sur lequel elle puisse raisonner sans posséder le schème du nombre à partir duquel elle peut conformer cette idée d'ensemble au rôle qu'elle veut lui faire jouer dans ses démonstrations.

Le cercle obtenu provient Richir d'un présupposé fort de Dedekind : celui de l'existence *a priori* d'infinis individués dont la construction logique ne fait alors que donner des exemples. La démonstration « transcendantale » dedekindienne de « l'existence « de l'infini » »<sup>968</sup> est exemplaire car elle explicite parfaitement le court-circuit transcendantal qui habite l'ensemble de sa démarche. Dedekind prend en effet comme point de départ le monde des objets de pensée, et entend montrer que celui-ci est infini, dans la mesure où toute pensée peut elle-même être prise comme objet de pensée. Or, on ne peut pas, dit Richir, poser l'ensemble de toute chose qui peut être objet de ma pensée (ou de mon penser) *a priori* puisqu'une chose ne s'avère effectivement faire partie de cet « ensemble » que du moment où elle est précisément pensée. En d'autres termes, un tel ensemble n'est

---

<sup>968</sup> Comme le rappelle Desanti (*La philosophie silencieuse*, p. 282, 283), Dedekind propose comme définition de l'infini la propriété qui selon Bolzano constitue l'un de ses paradoxes. La démonstration d'existence d'infini qu'il propose est elle aussi influencée par Bolzano, qui fait lui appel à la totalité des propositions pour ce faire.

selon Richir qu'*une illusion projetée depuis l'actualité de la pensée, construite à partir d'elle et compréhensible à partir d'elle seulement*. Un axiome ou une définition ne peut donc que sous l'effet d'une illusion « produire » une semblable totalité : il y a confusion du potentiel avec de l'individué, et le potentiel n'est pas un ensemble d'individus non encore exprimé, mais l'ouverture d'un champ d'individuations potentielles, mais dont l'individuation suppose une transposition, une véritable création phénoménologique.

*c. L'arithmétique et le rythme de l'individuation selon Richir*

En apparence, Richir ne fait que répéter la critique que Frege puis Russel, ont fait du langage logique. Les paradoxes surgissent en projetant une ontologie implicite qui n'est que l'ombre de ce qu'il s'agit de définir conventionnellement ; certains raisonnements conduisent à des paradoxes parce qu'ils ne sont pas des raisonnements au sens strict, parce qu'on ne peut en toute rigueur *pas les écrire* dans une langue formelle. C'est la maîtrise sémantique et syntaxique du démontrable qui permet de lever les paradoxes. Pour autant, la remarque de Richir est extrêmement forte : la pensée, montre Richir, doit être constituée comme pensée logique pour être accessible au langage logique. La révolution ensembliste, le tournant syntaxico-sémantique de la logique, ont des causes phénoménologiques profondes et permettent la distinction nette du registre architectonique du langage, qui ne mobilise de pensée que mouvante et fluide, et du registre architectonique de la langue, des formalismes, qui actualisent ce qui leur apparaît comme potentialité et qu'ils accueillent dans les réseaux qu'ils agencent. Ainsi, le tournant sémantico-syntaxique des mathématiques est aussi en quelque sorte un tournant herméneutique : pour Richir, l'institution des langages formels doit elle-même répercuter la créativité de la sphère du sens se faisant, nourrir une véritable dynamique, et non se comprendre comme fondation définitive et figée.

S'il n'est pas possible de penser le potentiel comme une totalité parce que celui-ci ne cesse en quelque sorte de se déborder lui-même<sup>969</sup>, la question du passage à l'individuation n'est cependant pas seulement formelle, dans la mesure où l'individualité est elle-même un « schème » et non une simple catégorie logique. Il y a donc, en deçà de la logique formelle

---

<sup>969</sup> D'où, on ne peut, partant de rien, se donner comme Leibniz tous les possibles et raisonner sur eux ; le possible s'incarne à partir d'une actualisation au moins potentielle au sein de laquelle il indique une potentialité de dépassement. Le débat souterrain que Richir mène avec Leibniz est déjà visible ici.



de l'individuation<sup>970</sup>, une logique transcendantale du schème de l'individuation. Richir parle d'une individuation relative, rythmique, toujours habitée d'un part d'indéfinition, au sein de ce qu'il désigne comme *rythme même de la répétition se répétant*. Il y a donc là, une difficulté profonde pour la pensée lorsqu'elle cherche à décrire ses propres conditions d'exercice et ses propres lois de fonctionnement, puisqu'il s'agit toujours alors de « donner à la pensée l'illusion de penser avant d'être pensée ». *Le concept de totalité est une illusion transcendantale de la pensée et cette illusion est phénoménologique* : il s'agit, note Richir, de la pensée aux prises avec son propre phénomène. La pensée en effet naît elle-même au sein du champ phénoménologique, est assujettie, lorsqu'elle tente de se prendre elle-même pour objet, aux conditions de sa propre phénoménalisation, à un « hors d'elle » qu'elle ne peut que « déformer » à partir de son propre point de vue,

« (...) comme si, donc, en se phénoménalisant à elle-même dans un rythme transcendantal, la pensée ne pouvait s'empêcher de projeter l'ombre de ce rythme dans une structure abstraite et de créer par là un effet d'horizon nécessaire à son exercice même en régime mathématique (...) »<sup>971</sup>

Les remarques les plus riches de Richir sont faites dans le paragraphe conclusif de son étude, « § 5 *Les problèmes de la suite N infinie et les fondations transcendantales de l'arithmétique* ». En écho à Dedekind (article 73), Richir souligne que ce sont les *relations* qui constituent l'objet de l'arithmétique, mais il précise qu'il s'agit de penser le caractère *phénoménal* de ces relations<sup>972</sup>. La relation se traduit du point de vue phénoménologique-transcendantal par la mise en évidence du *schème transcendantal de la répétition*, que Richir décrit également comme le *rythme* de la répétition<sup>973</sup>. De la sorte, explique Richir,

« L'ordre seulement « topique » des phénomènes (les nombres) en cours indéfini d'individuation ne présuppose, comme son fondement transcendantal, que l'articulation où se découvre le schématisme transcendantal de la répétition comme matrice

<sup>970</sup> Zermelo montrera qu'on ne peut individuer ainsi les éléments de multiplicités de cardinal supérieur à N, comme R (cf. aussi un peu plus loin).

<sup>971</sup> *Ibid.*, p. 103-104.

<sup>972</sup> « Si donc il y a, dans la pensée arithmétique, rencontre de celle-ci avec le champ de sa propre phénoménalité, il faut que, contrairement à ce que l'on croit généralement et que l'on pourrait croire de prime abord, *il y ait phénoménalité de ces relations*, donc que ces relations puissent être *objet d'intuitions*. », *Ibid.*, p. 102.

<sup>973</sup> « Le fondement transcendantal de la relation est donc pour nous le rythme comme schème transcendantal, et c'est ce rythme qui est, pour ainsi dire, créateur des termes mêmes qui sont mis en relation. », *Ibid.*, p. 102.

*transcendantale de toute multiplicité (donc de toute quantité) en ce sens toujours et inéluctablement indéterminée (...).*<sup>974</sup> »

Les termes d'une multiplicité ne sont pas indifférents mais ne s'individuent que par des rapports mutuels, par ce qui, au niveau formel-logique, est interprété comme l'élaboration symbolique et la mise en lois de ces rythmes. En définitive, « Le nombre comme schème transcendantal n'est rien d'autre que le rythme même de l'individuation, réfléchi comme tel.<sup>975</sup> ».

La longue étude que Richir consacre par ailleurs à la tentative de fondation frégréenne de l'arithmétique entend préciser cette question ; Frege, écrit Richir, s'avère à ce sujet d'une subtilité remarquable dans la mesure où il s'efforce de faire accéder au formel le « mouvement même » de l'individuation. En effet, par la définition préliminaire du 0 comme la classe d'équinuméricité<sup>976</sup> du concept « non identique à soi », il institue selon Richir quelque chose comme *une problématique de l'identité à soi de la non-identité à soi*. Il repère par là le cœur de l'aporie transcendantale du nombre, même s'il n'en identifie pas le caractère transcendantal. Richir s'attache ici à mettre en évidence une double difficulté, aperçue par Frege. De quelle façon peut-on, à partir de la définition de la succession (y succède à x), individuer une suite. Le problème, écrit Richir, est que le successeur est toujours défini à partir de celui dont il est le successeur, *que leur individuation réciproque n'est donc que relationnelle et ne conduit en toute rigueur qu'à un enchaînement répété de successions dont il n'est pas possible de saisir la différence réciproque*. Frege définit tout nombre comme le cardinal de la série des nombres qui le précèdent ; mais la définition donnée *n'est en elle-même pas directement cardinale*, ou plutôt ne prend une dimension cardinale *qu'à condition de définir une hérédité sur la suite* : le successeur n'est cardinal que si le prédécesseur est un cardinal, mais le sens de cette cardinalité n'est jamais donné. L'hérédité n'a alors de sens que par un coup de force à partir de la définition de *l'ensemble*

---

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>975</sup> *Ibid.*, p. 104. Position que Richir reformule dans ses écrits plus récents « (...) toute pluralité indéterminée se transpose architectoniquement, par déformation cohérente, en *multiplicité* dont l'individuation effectuée de l'un de ses éléments implique (intentionnellement) l'individuation potentielle de ce qui est dès lors transposé de la pluralité, comme élément potentiel de la multiplicité, *Phénoménologie en esquisses*, p. 508.

<sup>976</sup> Frege caractérise le nombre en deux étapes. Il définit dans un premier temps le concept de « classes d'équinuméricité » caractérisant des ensembles, pour dans un deuxième temps, poser le nombre, dans une réflexion conceptuelle de second niveau, comme le concept de ces classes elles-mêmes, comme la caractérisation conceptuelle *de ce en quoi* elles présentent un caractère commun. Cf. *Les fondements de l'arithmétique*.

*vide* et de l'unité qui lui est associée et opposée : le passage du 1 dans son opposition formelle au 0 au 1 comme *unité* est en lui-même *indéductible*. L'opposition du 1 au 0 ne peut en effet être assimilée au passage du 1 au 2, celle-ci impliquant une *mutation du sens du 1 qui seule lui confère son caractère arithmétique*.

## § 2. *L'antinomie cantorienne de l'infini et du transfini*

Richir consacre deux articles à la théorie cantorienne des ensembles, en analysant, dans le premier, les « *a priori* » qui mènent le raisonnement de la diagonale, et dans le second, la façon dont Cantor appréhende la classe des cardinaux (des alephs) comme une classe bien ordonné<sup>977</sup>. Par les effets de rythme, d'excès, d'horizon qu'elle met en jeu, la théorie cantorienne est en effet un terrain idéal pour « l'épistémologie phénoménologique » de Richir<sup>978</sup>.

### *a. Ordinal et cardinal*

Comme l'explique László Tengelyi, la démarche de Cantor est d'autant plus riche d'enseignements pour un philosophe qu'elle s'appuie elle-même sur une connaissance précise et une fréquentation assidue des textes de la tradition. La pensée cantorienne du transfini s'enracine en effet dans une reprise, intellectuelle autant que mathématique, de la question de l'infini actuel. Cantor s'oppose à la théorie d'Aristote sur l'infini qui n'existerait qu'en puissance et se déclare proche de Spinoza pour postuler l'infinité absolument infinie de l'infini prise en elle-même. Cette infinité pure ne peut cependant être qu'objet de la pensée pure dans la théologie spéculative. Cantor distingue alors plusieurs « niveaux » dans le concept d'infini et introduit, pour les mathématiques, la catégorie du transfini, qui échappe au dénombrable (donc au fini) sans s'assimiler pour autant à l'infiniment infini : le transfini apparaît davantage comme un principe d'excès, et son caractère principal est d'être « *multiplement itérable* ». L'infini peut être affirmé

---

<sup>977</sup> « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques, Phénoménologie et sciences exactes* (1986, n° 3).

<sup>978</sup> Desanti notait déjà les similarités problématiques entre les questions liées à la fondation de l'arithmétique et les paradoxes de l'infini. Dans l'« Appendice I, Fondements des mathématiques », p. 241 et suivantes, il notait que la définition cantorienne des cardinaux est, pour l'essentiel, dans un autre langage, équivalente à la définition du concept de nombre proposé par Frege (p. 252). Plus loin, il notait que « Si nous considérons une échelle finie de puissance, (...) il nous est difficile d'écrire  $N_1 > N_0$  sans considérer l'ensemble d' $N_1$  comme une totalité achevée, pour laquelle prend tout son sens l'expression « infini actuel. » (*La philosophie silencieuse, ou critique des philosophies de la science*, « Appendice II, Infini Mathématique, III. Cantor et le transfini », p. 282.).

« (...) premièrement, en tant qu'il est réalisé dans la perfection suprême, dans l'être absolu extra-mondain (...) deuxièmement, en tant qu'il est représenté dans le monde dépendant, créé ; troisièmement, en tant qu'il peut être appréhendé par la pensée in abstracto comme une grandeur mathématique, comme un nombre et un type d'ordre<sup>979</sup> »

De la sorte, la série des nombres est un *symbole* de l'absolu et le transfini une sorte de marque de l'absolu au sein du fini qui permet, par « engendrement dialectique de concepts », de bâtir une description mathématique de son excès. Le concept de puissance est à la base de la démarche cantorienne. Deux ensembles sont de même puissance lorsqu'une application terme à terme peut être définie de l'un sur l'autre. La pluralisation des infinis chez Cantor comporte en effet deux niveaux selon qu'on se place du point de vue du nombre cardinal ou du nombre ordinal. Deux infinis n'ont pas le même cardinal (la même puissance) s'ils ne peuvent être mis en bijection l'un vers l'autre ; mais deux infinis de même cardinal peuvent être différents selon la façon dont on les ordonne, du point de vue ordinal<sup>980</sup>.

#### *b. La formulation d'une antinomie kantienne dans la théorie cantorienne*

L'objectif de Richir est de formuler une antinomie de caractère kantien opérant, de façon cachée, au sein de la démarche de Cantor<sup>981</sup>. Cette antinomie n'est pas seulement kantienne par analogie : le projet, explicitement annoncé, de Richir, est en vérité de reformuler globalement l'antinomie kantienne de l'infini, en montrant que celle-ci n'est pas d'abord de caractère cosmologique, mais de caractère proto-arithmétique, et qu'elle n'est finalement rigoureusement constructible qu'à partir d'une analyse de la structure du champ phénoménologique.

Pour formuler l'antinomie, Richir analyse deux aspects de la pensée cantorienne au sein desquels il entend montrer qu'elle opère. Il s'intéresse d'une part à la démonstration dite de la diagonale de Cantor ; celle-ci vise à montrer que la puissance des sous-ensembles d'un ensemble infini est toujours supérieure à la puissance de l'ensemble de départ Richir

---

<sup>979</sup> *L'expérience retrouvée*, p. 127.

<sup>980</sup> On y revient plus bas.

<sup>981</sup> « Notre objet est en effet de montrer, ici, que la première antinomie de la Raison pure n'est pas tant, dans ses profondeurs, une antinomie qui concerne la cosmologie qu'une antinomie qui concerne l'infini (l'infiniment grand) actuel. Nous allons le voir en construisant une antinomie « quasi-kantienne », de même structure, à propos de la tentative cantorienne (qui a échoué) de fonder mathématiquement le *continu arithmétique* », « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », p. 85.

généralise implicitement le résultat que Cantor ne cherchait d'abord à démontrer que sur  $\mathbb{N}$  et sur  $\mathbb{R}$ <sup>982</sup>). La démonstration de Cantor se fait par l'absurde. Supposons, dit Cantor, que  $P(E)$  et  $E$  soient de même puissance, supposons autrement dit qu'on puisse établir une application bijective de  $E$  sur  $p(E)$ , associant donc à chaque élément de  $E$  un sous-ensemble de  $E$ . Cette application  $A$  posée, on peut alors définir l'ensemble  $V$  des éléments de  $E$  tels que tout  $A$  appartient à  $V$  si et seulement si il n'appartient pas au sous-ensemble qui lui est associé. Quel est alors le statut de  $V$  : s'il contient l'élément auquel il est associé, celui-ci est donc associé à un ensemble qui ne le contient pas, donc il n'est pas dans  $V$ . S'il n'est pas dans  $V$ , alors, il est dans  $V$  : contradiction. L'intérêt vient d'abord de la façon dont Richir envisage le raisonnement cantorien, la double contrainte qui s'y manifeste. La définition de tous les sous-ensembles  $P(E)$  telle que  $V$  puisse aussi être posé implique en effet l'actualité absolue de  $P(E)$ . L'ensemble  $V$  est d'une part un sous-ensemble compris par définition dans  $P(E)$  et d'autre part un ensemble *posé une fois et une fois seulement* la position de  $P(E)$  faite. La définition de  $V$  n'est pas en effet une définition qu'on puisse poser individuellement individuante en même temps que  $P(E)$  un de ses sous-ensembles. Elle présuppose ainsi une actualité ; le raisonnement de Cantor, montre ainsi Richir est que toute position d'un infini « comme actuel » s'accompagne aussitôt du débordement d'un infini « plus grand » à partir duquel seulement le premier peut-être actuel.

Ce même préjugé en faveur de l'actualité œuvre aussi, selon Richir, dans la tentative cantorienne de définir la classe des cardinaux comme une classe bien ordonnée. Pour Cantor, il est possible d'établir une série bien ordonnée de cardinaux *aleph 0*, *aleph 1*, *aleph 2*, etc., de façon qu'il soit toujours possible de déterminer un cardinal successeur immédiat d'un autre cardinal, et que tout cardinal soit successeur d'un autre cardinal. Cantor entend montrer qu'un ensemble dont le cardinal n'est pas un *aleph* ne peut être qu'une multiplicité inconsistante. Un cardinal qui n'est pas un *aleph* ne peut en effet, selon lui, qu'être « plus grand que tous les *aleph* » : il ne peut, pour Cantor, d'y avoir de cardinal potentiellement « glissé » entre deux autre. Soit alors un ensemble  $V$  doté d'un tel cardinal. Puisqu'il est plus grand que tout *aleph*, il doit être possible d'établir une bijection du système de tous les *alephs* sur une partie  $V_1$  de l'ensemble  $V$ . Or, le système de tous les *alephs*, comme le système de tous les nombres ordinaux, est une multiplicité

---

<sup>982</sup> On peut établir une bijection entre l'ensemble des parties de  $\mathbb{N}$  et  $\mathbb{R}$ , autrement dit, montrer que le cardinal de l'ensemble des parties de  $\mathbb{N}$  est le cardinal de  $\mathbb{R}$ .

inconsistante<sup>983</sup>. Dès lors, un tel ensemble V ne peut lui-même être qu'une multiplicité inconsistante.

La question de la *projection* de la suite de tous les nombres sur l'ensemble V est problématique<sup>984</sup>. Là encore, Richir ne fait qu'explicitier les fondements transcendants d'une critique formulée depuis longtemps par Zermelo. On ne peut, écrit-il, considérer une multiplicité inconsistante, inconstructible par quelque procédé *a priori* que ce soit, et dire *a priori* qu'elle contient ou non un type d'éléments qu'on chercherait à en extraire ; on ne peut, une fois encore, raisonner sur les individus d'un ensemble lorsqu'aucun critère d'individuation n'est donné. Le raisonnement de Cantor implique ainsi deux positions auto-contradictoires<sup>985</sup>. Pour raisonner sur l'infini comme sur un objet, il faut le poser comme est un *inconditionné absolu a priori* disponible (thèse). Cependant, le raisonnement conduit de lui-même à ne le poser que comme un conditionné plongé dans un inconditionné de niveau supérieur, car c'est par ce moyen seulement que des critères de son infinité peuvent être possédés par le raisonnement. Le concept de totalité ne peut, sans contradiction, s'appliquer à l'infini et qui change de sens au cours du raisonnement. (...) la totalité n'est jamais que *relative*, toujours appelée à être rouverte, et ce, simplement *parce que l'individuation de ses éléments ne peut jamais être considérée comme achevée ou absolue*.<sup>986</sup>» En d'autres termes, les nombres transfinites sont « l'effet » de la position de

---

<sup>983</sup> Il est possible d'établir une bijection entre la classe des cardinaux et la classe de tous les nombres ordinaux, classe qui est elle-même une multiplicité inconsistante (paradoxe de Burali-Forti...).

<sup>984</sup> Comme l'écrit Richir, « (...) Cantor (...) présuppose qu'il y a déjà un ordre sur V et que tous les éléments de V sont individués de manière univoque. » *Ibid.*, p. 97-98, « Selon Zermelo, cette manière de raisonner implique l'application de l'intuition du temps à un procédé qui dépasse toute intuition, et l'imagination, ou plutôt la fiction d'un être qui pourrait effectuer des choix arbitraires et successifs, et par là, définir une partie V de V qui n'est justement pas définissable dans les conditions posées - comment savoir en effet, que les choix arbitraires et successifs d'éléments de V ; c'est-à-dire les *individuations successives* que le procédé suppose sont précisément *individuations successives* d'éléments de V, alors même que, si V est inépuisable, il est impossible de disposer d'un *critère sur* (univoquement défini) permettant de définir si un individu quelconque est ou n'est pas élément de V. », *Ibid.*, p. 98.

<sup>985</sup> « *Thèse* : Si une multiplicité V a un cardinal qui n'est pas un aleph, son « ordinal » est différent de ou plus grand que tous les autres. Or il n'y a pas d'ordinal plus grand que tous les autres parce que la suite U est inconsistante ou *absolument infinie*. Donc, si la multiplicité V a un ordinal, c'est nécessairement un ordinal de la suite U absolument infinie, et elle a par la suite (...) un cardinal qui est un aleph, qui est repris dans la stratification du transfinit à l'infini. *Antithèse* : Si une multiplicité V a un cardinal qui n'est pas un aleph, c'est que son ordinal (...) n'appartient pas à la suite U en vertu de sa définition. (...) c'est que cet ordinal définit un tout autre type d'ordre que les ordinaux de U et que U peut être considéré comme (...) un ensemble semblable, et par là équivalent, à une *partie V'* de la multiplicité V (...) Mais si V est inconsistante, elle est *absolument infinie*, c'est-à-dire inépuisable, si bien que (...) U et V sont *absolument incomparables* », *Ibid.*, p. 104.

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 112.

l'infini comme totalité actuelle, aussitôt débordée d'elle-même et ne pouvant apparaître comme telle que plongée dans un infini plus grand. On ne peut établir aucune actualisation du potentiel qui ne cesse, non par simple effet de construction mais de par la structure originellement inchoative et mobile du champ phénoménologique, de déborder toute tentative de l'instituer comme totalité. De la sorte, le nombre transfini est en fait pourvu d'une apparence transcendantale qu'il ne peut supprimer. Richir définit finalement la théorie des nombres transfinis comme « *arithmétique de l'apparence transcendantale*<sup>987</sup> » les infinis s'obtiennent par une sorte d'auto-action successive sur eux-mêmes, que cela se fasse positivement ou négativement lorsqu'on définit, d'une manière ou d'une autre, l'étape que les moyens jusqu'alors disponibles ne permettent pas d'atteindre par « ressources internes de l'infini ». Les infinis sont d'une certaine façon caractérisés du moment qu'on les outre passe ; le mouvement semble impossible à stabiliser puisque la position d'un infini plus grand semble aussitôt dévoiler les ressources de son propre outrepassement. S'il existe autrement dit, des moyens logico-mathématiques de domestiquer cette prolifération, ceux-ci se situent nécessairement « hors de toute série », dans une sorte de grammaire ou de morphologie de l'auto-application de l'infini sur lui-même permettant d'établir de l'extérieur des lois d'engendrement de cardinaux. L'antinomie se convertit ainsi, comme il le note lui-même, en méthode, et celle-ci prend la forme d'une *dialectique*.

### *c. La série des ordinaux*

Si l'on écrit la suite  $N$  allant de 1 à l'infini, on peut toujours rajouter des éléments sans, en principe, changer quoi que ce soit à la taille de la suite. Si entre tous les couples d'éléments, on en intercale un deuxième, on ne fait que déplacer l'ensemble des éléments (1 devient 2, 2 devient 4, etc.). L'ordinalité concerne en revanche la façon dont la série est écrite. Si on pose la série infinie comme  $1, 2, n, \omega$ , ( $\omega$  est le signe conventionnel de l'infini arithmétique simple) on peut écrire aussi cette série  $2, n, \omega, 1$ , ce qui revient à écrire  $1, n, \omega, 1$ , les deux séries pouvant être reliées par une application terme à terme. La série obtenue est de même cardinal que la première (elle ne procède que de son ré-arrangement) mais est en revanche ordinalement différente. On peut, en reproduisant le processus, construire les séries  $1, n, \omega, 1, 2$ , puis  $1, n, \omega, 1, 2$  et obtenir ainsi l'ordinal  $1, n, \omega, 1, n, \omega$ , que l'on écrit  $2\omega$ . L'opération peut être reproduite, et reproduite, et l'on obtient

---

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 112, Richir cité par Tengelyi, p. 151.

successivement les ordinaux  $3\omega$ ,  $4\omega$ , jusqu'à, par nouveau passage à l'infini sur le premier infini, l'ordinal  $\omega^2$ . De la même façon, on peut réordonner une infinité de  $\omega^2$  pour obtenir  $\omega^3$ ,  $\omega^4$ , jusqu'à  $\omega^\omega$  ... Processus qui continue, puisqu'en réordonnant, on peut continuer en obtenant  $\omega^{\omega+1}$ ,  $\omega^{\omega+2}$ ,  $\omega^{2\omega}$ ,  $\omega^{3\omega}$ ,  $\omega^{\omega^\omega}$  et ainsi de suite puisque le principe d'exponentiation peut lui-même être poursuivi à l'infini. On pose alors  $\xi_0$  comme le premier ordinal « plus grand » que toutes les tours d'exponentielles sur  $\omega$ . On pourra alors reparcourir toute la série pour obtenir  $\xi + 1$ ,  $\xi_{01}$ ,  $\xi_{03}$ ,  $\xi_{0\omega}$ , pour obtenir  $\xi_{0\xi_0}$ , et par le même principe d'outrepassement, définir  $\xi_1$ . On pourra continuer ainsi  $\xi_2$ ,  $\xi_3$ ,  $\xi_4$ ,  $\xi$ ,  $\xi_{\xi_0}$ ,  $\xi_\xi$  et ainsi de suite.

La construction de cette série présuppose ainsi un principe d'engendrement consistant en un « passage à la limite ». Il est possible, en traversant des propriétés de plus en plus compliquées, d'introduire de nouvelles classes d'ordinaux (qui finiront chaque fois par « se rejoindre elles-mêmes, en quelque sorte, ne plus avoir les moyens de « contenir » la puissance d'excès que l'infini porte encore). En effet, *il n'y a pas de monotonie dans la structure des excès successifs* que l'on construit. Chaque nouvelle définition arrache en effet à ce que la précédente laissait indéterminée le principe d'un nouvel ordinal outrepassant ceux qui le précèdent ; elle introduit donc une plus grande complexité structurelle des objets créés. Les lois d'engendrement d'ordinaux à partir d'ordinaux plus petits forment un ensemble structuré. Intuitivement, on peut parler d'une sorte de conflagration de l'infini sur lui même. Le passage de  $\omega$  à  $\xi_0$  se fait en effet en outrepassant une tour d'exponentielles. Le passage de  $\xi_0$  à  $\xi_1$ ,  $\xi_2$ , etc., en laissant l'excès de l'infini se rattraper lui-même, jusqu'au point où la vitesse de ce rattrapage se trouve en quelque sorte limitée : l'infini s'appliquant à l'infini sur l'infini, il n'a plus, en lui, les ressources internes pour aller plus loin avec les outils dont on dispose pour le combiner à lui-même.

On peut cependant poser un ordinal « plus grand » que tout ordinal construit à partir des opérations définies par le système précédent. Cet ordinal posé mais non construit par la générativité interne des ordinaux plus petits (qu'on désigne par  $\omega_1$ ) ne peut alors être mis en bijection avec aucun des ordinaux qui lui sont inférieurs. Son cardinal  $N_1$  n'est pas équivalent au cardinal  $N_0$  de  $\omega^{988}$ .

---

<sup>988</sup> Une question célèbre, dont on a démontré qu'elle était indécidable, est de savoir si  $N_1 = R$ , si l'ensemble des réels est le plus petit ensemble de cardinal strictement supérieur à celui de  $N$ .



#### d. La chaîne des cardinaux

La structure d'excès se poursuit au sein des cardinaux ; une fois admis la possibilité d'en ordonner la série (ce qui est un *choix* théorique), on peut déterminer, comme on l'a déjà fait sur les ordinaux, des règles de calcul sur les cardinaux. On peut établir des séries successives de cardinaux, de telle façon que, par la construction d'opérations<sup>989</sup> similaires à celle procédés sur les ordinaux, qu'un cardinal pourra être défini comme régulier (accessible à partir d'une série définie sur une de ses parties) ou singulier (c'est-à-dire tel que toute série définie sur une partie plus petite que lui est nécessairement de cardinalité plus petite que la sienne). On pose alors les *cardinaux inaccessibles* (qui ne peuvent plus être obtenus d'aucune façon, *même par leur inaccessibilité*, à partir des cardinaux plus petits, etc.<sup>990</sup>), définit d'autres types de cardinaux encore (Malho, Mesurables, Compacts, Woodin, etc)... De telles démarches reviennent à construire des *objets mathématiques* complexes, qui sont intéressants par les *propriétés* que les principes de constructions (ou d'inconstructibilité) y avèrent. L'infini, en d'autres termes, agit dans le processus de construction comme un *aiguillon dialectique* : il s'agit progressivement de construire des propriétés capables de capter ce que les structures plus petites semblent laisser indéterminées, d'avérer, d'une certaine façon, les limites internes d'un formalisme en s'appuyant sur lui-même pour définir ce qui l'outrepasse par *création conceptuelle*. La succession des ordinaux construits à partir de  $\omega$  explore en quelque sorte le pouvoir du formalisme initial. La formulation de la « tour » permet par définition de poser un ordinal supérieur à tout ordinal s'écrivant sous la forme précédemment donnée. Le passage à la limite n'est donc ici qu'épuisement des possibilités d'une écriture « directe » par une méta-écriture. C'est, en quelque sorte, avec la récurrence du processus de dépassement « scriptural » que l'idée d'un ensemble ou d'une classe complète d'ordinaux constructibles par n'importe quel moyen à partir des opérations données prend un sens plein. L'exploration systématique du « pouvoir » d'un formalisme donné à un certain niveau donne donc seule un sens « concret » aux positions d'objets inaccessibles par ce formalisme, en permettant de ne pas poser celles-ci « dans le vide » mais dans l'horizon d'un champ déjà structuré.

---

<sup>989</sup> La définition d'opérations équivalentes aux opérations définies sur des cardinaux plus petits conduit à concevoir des classes d'opérations.

<sup>990</sup> En un sens, c'est déjà le cas du cardinal du continu : la question de la taille ne se pose pas dans l'absolu mais relativement à un choix axiomatique.

Les excès (les nouveaux types d'ordinaux, de cardinaux, etc) ne se construisent alors à chaque fois qu'en compliquant une structure théorique déjà donnée, par une forme d'auto-réflexion du formalisme utilisé pour les définir. En cela, *leur prolifération est malgré tout limitée par la complexité théorique des objets*. La série des cardinaux est en quelque sorte en équilibre entre le formalisme vide et l'infini absolu qu'elle voudrait indiquer. En fin de compte, c'est donc davantage l'élégance mathématique elle-même qui limite la position gratuite d'hypothèses autorisant la détermination d'infinis « vides » et la conditionne strictement à la richesse théorique des objets ainsi créés. Les axiomes qu'il faut chaque fois ajouter le sont ainsi en fonction de la consistance globale de la théorie – consistance qui n'est plus seulement une consistance logique mais la « préservation et la transmission de propriétés fondatrices à travers certaines transformations structurelles (Forcing de Cohen, etc.) définies sur elle.

### **§ 3. Quelques considérations supplémentaires sur l'eidétique de Richir**

#### *a. Un champ d'idéalités*

Pour Richir, la phénoménologie transcendantale ne peut en aucune manière engendrer de mathématique transcendantale, mais seulement décrire les principes d'ajustement des « ingrédients phénoménologiques » qui inter-agissent dans la pensée mathématique<sup>991</sup>. Il n'y a de mathématique que par un forçage conceptuel qui n'opère pas seulement, comme chez Husserl, par idéalisation de ce que propose l'intuition, mais par une *radicale échappée* hors d'elle. Les mathématiques ne sont donc pas téléologiquement orientées par l'idée de leur application à la description du sol naturel dont elles ne procèdent pas. Richir reconnaît pourtant l'immense fécondité de la thématique husserlienne de l'objet en général, mais insiste davantage sur l'acte positionnel par lequel l'intentionnalité envisage un groupe d'objets déterminés sous l'angle de la généralité, sur la façon autrement dit dont la forme de l'objet en général s'articule à celle d'un horizon déjà déterminé, forme de la généralité plutôt que forme purement logique.

---

<sup>991</sup> « Dans ce contexte il n'y a donc pas de *mathématique transcendantale*, c'est-à-dire que *la philosophie transcendantale ne peut rien prescrire à la pensée mathématique*, et c'est en ce sens que nous nous démarquons radicalement de l'école intuitionniste de Brouwer et Heyting », *Recherches phénoménologiques*, p. 113.

« Husserl a sans doute repéré quelque chose de très profond en pensant qu'une dimension essentielle de la *Stiftung* de l'idéalité est la *Stiftung* du « quelque chose en général » (*Etwas überhaupt*). Cette *Stiftung* est celle d'une individuation indéterminée quant à son contenu, potentielle, mais en principe effectuable dans la position de telle ou telle individualité idéale.<sup>992</sup> »

C'est l'espace de cette liberté ouverte par le formel, et la structure de champ qui permet de la déployer, qui sont l'objet de la phénoménologie. Marc Richir revendique ainsi sa proximité aux analyses de Desanti<sup>993</sup> mais ne thématique pas directement pour sa part les processus d'engendrement dont il entend seulement fonder phénoménologiquement la possibilité.

#### *b. L'intuitivité de l'activité mathématique à la lumière de l'eidétique de Richir*

L'activité mathématique naît cependant au sein du champ symbolique, utilisant les ressorts d'un langage, se plaçant dans l'horizon de l'intelligible « (...) il y a une « nécessité » dans l'institution symbolique, et (...) le logico-mathématique, sans origine phénoménologique, contrairement à ce que pensait Husserl, ne commence qu'avec elle.<sup>994</sup> » Dans *Phénoménologie en esquisses*, Richir précise

« Les idéalités logiques sont des êtres de langue « prélevés » sur la langue ou « extraits » de son registre et les idéalités auxquels ces êtres se rapportent sont finalement des êtres d'aperception. Le réel perd toute portée fondatrice par rapport à la *Stiftung* de l'idéalité.<sup>995</sup> »

---

<sup>992</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 507.

<sup>993</sup> Desanti a en effet lui aussi étudié de près la production des concepts mathématiques, distinguant les concepts-objets des concepts catégories, pouvant eux-mêmes être complets (naturels ou structuraux) ou incomplets (opérateurs ou thématiques). Dans les *Idéalités mathématiques*, Desanti oppose à la Théorie 1 (mathématique formelle proprement dite) la Théorie 2, enchaînement de déterminations et de désignations d'objets qui, à l'intérieur du champ théorique, y délimitent entre autres choses des places vides et opère, en quelque sorte, une décompacification du champ théorique. Jean Petitot résume la démarche de Desanti de la façon suivante : « Dans *Les idéalités mathématiques*, J.T. Desanti analyse en détail la liaison entre actes, objets et propriétés, et, plus précisément, la façon dont les « actes instaurateurs d'opérations » définissent des « positions d'objets » corrélatives (p. 30). Par thématisation, des propriétés engendrent des concepts structuraux (au sens du structuralisme mathématique à la Hilbert-Bourbaki), qui sont « co-posés et effectués dans l'enchaînement des opérations assurant le maniement réglé des champs d'objets produits dans la théorie (p. 31). » La corrélation actes-objets (la fondation des transcendants objectives dans l'immanence des actes) implique qu'il existe, pour toute position d'objet, des « champs réflexifs » qui lui sont immanents (p. 80). Par abstraction, des idéalités se trouvent produites à partir de ces champs, idéalités elles-mêmes converties en objets au moyen de concepts structuraux ou thématiques », J. Petitot, « Idéalités mathématiques et réalité objective. Approche transcendantale », *Hommage à Jean-Toussaint Desanti*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, Paris, 1991, p. 247.

<sup>994</sup> *Recherches phénoménologiques*, p. 115.

<sup>995</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 511

Cette dépendance des mathématiques au langage et à ce que Richir appelle la langue relativise cependant leur dépendance à la logique proprement dite. L'activité mathématique est alimentée par le sens et capturée par les signes autant qu'elle n'est réglée par sa logicité. Elle est intuitive et symbolique autant que logique-formelle. De la même façon qu'une grammaire ne résume pas un style, qu'une grammaire peut même voir ses formes varier selon l'usage qui est fait des capacités expressives et descriptives d'une langue, la logique n'est qu'une ossature elle-même mouvante de l'horizon théorique mathématique, ossature certes capitale, mais dont l'étude seule ne peut rendre compte de l'ensemble de l'activité mathématicienne et encore moins de sa phénoménologie :

*« (...) faire comme Husserl (...) de la forme prédicative la « matrice » révélatrice des autres, c'est procéder à une élaboration symbolique de l'institution symbolique qui déforme à son tour le registre architectonique qui s'est institué avec elle. Il s'agit d'une certaine institution de la logique qui n'est pas a priori la plus générale.<sup>996</sup> »*

La théorie des catégories met elle-même à mal l'idée selon laquelle il n'y aurait d'autre forme, en mathématiques, que celle de la syntaxe et la théorie des topoi présente les théories logiques comme des cas particuliers de théories plus englobantes. Richir donne de la sorte un fondement phénoménologique fort au caractère d'intuitivité que Jocelyn Benoist décelait dans celles-ci (même s'il s'agit d'une intuitivité très différente). Les mathématiques sont elles-mêmes assujetties à une concrétude qui les habite, s'organise en elle, tend, de la même façon que l'intuition, à faire monde à partir de rythmes, de résonances, à constituer des paysages à la fois stables et mouvants. De cette façon, une spatialité propre caractérise bel et bien le champ des idéalités mathématiques ; celle-ci est un effet de trace, de transposition de la proto-spatialité proto-temporalité originaire du champ phénoménologique, et n'est donc pas homogène à la spatialité perceptive-sensible<sup>997</sup>.

*« (...) l'idéalité n'est pas a priori ponctuellement présente dans l'intuition comme le serait une chose perçue par aperception perceptive (...) mais qu'elle est pourtant bien, à sa façon, en présence, dans ce que JT Desanti appelle « champ de conscience » (...)»<sup>998</sup>*

Si l'intuitionnisme de Brouwer<sup>999</sup> pêche, selon Richir par sa naïveté transcendantale en ce qu'il prétend prescrire *a priori* des limites à l'activité mathématiques, et définir un

---

<sup>996</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 509.

<sup>997</sup> Description qui entre en résonance étroite, comme on le voit, avec celle donnée par Bourbaki et citée plus haut.

<sup>998</sup> *Phénoménologie en esquisses*, p. 511.

<sup>999</sup> Comme le pensait Husserl, la forme originaire du continu est bien inscrite dans le contact à soi-même du champ phénoménologique, mais il s'agit précisément d'une *forme vide*, qui ne prescrit rien d'autre que la forme conceptuelle d'une reprise symbolique.

champ du constructible au-delà duquel il n'est plus d'objectivité qui puisse être rigoureusement posée, le formalisme n'en pêche pas moins en éliminant de sa sphère d'intérêt la question de l'élégance des objets et des théories. De la sorte, la pensée mathématique

*« (...) s'y retrouve orienté aussi, toujours déjà, par la médiation des catégories d'unité et de totalité, qu'elle constitue dans cette multiplicité des groupements, des systèmes, des relations, en lesquelles s'établit chaque fois la corrélation de l'unité d'un point de vue et de l'unité d'une multiplicité rassemblée en totalité.<sup>1000</sup> »*

Ces catégories, précisons-le, ne sont donc pas des absolus donnés mais des horizons herméneutiques eux-mêmes variables au sein de l'horizon théorique dont ils sont autant des charnières que des objets. Il y a ainsi dans les mathématiques un aspect auto-normatif, qui ne se manifeste cependant pas par une élucidation axiomatique définitive mais par une tension des théories vers leur propre intelligibilité qui conduit sans cesse le mathématicien à isoler thématiquement des objets du champ originaire auxquels ils appartiennent pour en explorer la structure pour elle-même et exploiter sa fécondité en la « projetant » sur d'autres horizons. Ainsi, « (...) la *Stiftung* logico-mathématique est sans doute la seule institution symbolique capable de régler elle-même de façon stricte ses propres prolifération.<sup>1001</sup> » Richir insiste enfin sur les effets de champ qui sont consubstantiels de sa théorie de l'idéalité. En quelque sorte, il fournit bien par-là les éléments d'une fondation architectonique des descriptions de Desanti en élucidant la structure phénoménologique générale au sein de laquelle l'activité mathématique déploie ses champs d'idéalités et ses horizons.

---

<sup>1000</sup> *Recherches phénoménologiques*, p. 114.

<sup>1001</sup> *Phénoménologie en esquisses*, « Quelques remarques pour l'analyse de la *Stiftung* de l'idéalité », p. 511.

---

## *INDEX DES NOMS*

---

### **A**

Agamben, 18  
Aristote, 37, 252, 279, 341, 373, 459, 500  
Audi, 159, 160

### **B**

Baas, 500  
Bachelard, 437, 438, 441, 494  
Badiou, 160, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 500  
Balmes, 500  
Barbaras, 137, 139, 142, 358, 406  
Bégout, 91, 247, 248, 255, 493, 500  
Benmakhlouf, 78  
Benoist, 20, 22, 37, 39, 40, 41, 43, 67, 76, 79, 112, 118, 120, 127, 128, 135, 271, 356, 357, 439, 446, 468, 501  
Bergson, 138, 141, 143, 148, 149, 360, 391  
Bernet, 311, 312, 494, 501  
Besnier, 311, 502  
Biemel, 502, 507  
Bimbenet, 241  
Binswanger, 191, 239, 293, 319  
Biran, 359, 360, 386  
Bitbol, 164, 165, 424, 502  
Blondel, 140  
Boi, 502, 512  
Bolzano, 453  
Bourbaki, 444, 445, 448, 467, 468  
Bouveresse, 502  
Brentano, 37, 51, 53, 77, 80, 248, 280, 308, 347, 421, 502  
Brisart, 37, 38, 39, 45, 59, 68, 72, 501, 503, 510  
Buytendjick, 91

## C

Cabestan, 493  
Cairns, 10, 88, 174, 215, 280, 317, 348, 351, 503  
Cantor, 426, 432, 437, 450, 459, 460, 461, 462  
Caputo, 503  
Caron, 503, 504  
Cartier, 449  
Casey, 368, 503  
Celan, 419  
Chambon, 502, 503  
Chretien, 19, 503  
Colette, 179  
Courtine, 37, 76, 77, 97, 99, 112, 118, 495, 502, 503, 507  
Cugno, 2, 153, 156, 161, 504

## D

Dagognet, 504  
Dastur, 359, 504  
Dedekind, 437, 451, 452, 453, 454, 455, 457  
Deleuze, 19, 26, 32, 35, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 160, 161, 212, 222, 426, 500, 504, 507, 512  
Denet, 23, 504  
Depraz, 118, 194, 198, 355, 358, 423, 424, 493, 495, 498, 504  
Derrida, 18, 19, 34, 35, 72, 102, 112, 121, 181, 183, 209, 217, 227, 228, 229, 230, 231, 270, 359, 374, 386, 407, 415, 430, 503, 504, 507  
Desanti, 35, 444, 450, 467, 469, 505, 513  
Descartes, 121, 340, 387, 391, 434, 505, 510  
Descombes, 505  
Devarieux, 505  
Didi-Huberman, 163, 182  
Dubosson, 505  
Duportail, 49, 505  
Dupuy, 421

## E

English, 47, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 72, 88, 91, 124, 134, 259, 280, 281, 354, 438, 493, 494, 495, 501, 505

## F

Fedida, 506  
Fichant, 345, 506, 508  
Fichte, 6, 16, 24, 25, 209, 273, 407, 418, 495

Fink, 10, 16, 31, 56, 57, 65, 69, 88, 94, 174, 177, 186, 187, 192, 194, 202, 207, 215, 217, 256, 271, 272, 280, 313, 317, 348, 351, 407, 498, 503, 506, 509, 514

Føllesdal, 66

Foucault, 18, 23, 357

Franck, 19, 358, 495, 506

Frege, 77, 78, 205, 432, 437, 451, 452, 455, 456, 458, 459, 496, 506

Frege, 458

## G

Gallois, 437

Garelli, 18, 191, 210, 506

Gauchet, 398

Gebstättel, 191

Gerard, 67, 439, 501, 506

Gibson, 506

Goddard, 19, 25, 225, 231, 243, 498, 501, 503, 507

Gödel, 438, 441

Granel, 310, 492, 507

Greisch, 124, 498

Grothendieck, 429, 448, 449

## H

Haar, 507

Hadamard, 450

Hegel, 32, 181, 237, 357, 407, 498, 507, 510

Heidegger, 23, 26, 27, 34, 35, 54, 55, 57, 59, 74, 76, 77, 83, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 120, 122, 129, 130, 133, 137, 150, 153, 159, 178, 192, 194, 200, 202, 208, 211, 213, 226, 243, 319, 326, 358, 359, 361, 418, 432, 495, 502, 503, 504, 506, 507, 510, 514

Henry, 26, 31, 34, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 390, 500, 508

Herbart, 346

Hilbert, 436, 437

Hume, 249, 508

Husserl, 7, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 20, 22, 26, 27, 28, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 102, 112, 117, 118, 120, 125, 130, 135, 140, 153, 157, 163, 173, 187, 189, 190, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 221, 224, 226, 227, 233, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 270, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 358, 361, 367, 370, 373, 374, 383, 385, 386, 387, 390, 393, 394, 407, 409, 421, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 449, 466, 467, 468, 469, 492, 496, 497, 498, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 509, 510, 511, 514



## I

## J

Janicaud, 80, 497

## K

Kant, 9, 16, 60, 69, 76, 89, 117, 118, 122, 146, 160, 209, 222, 280, 346, 357, 361, 392, 398, 407, 416, 433, 450, 460, 497, 498, 501, 505, 507, 508

Kassis, 282, 509

Kerckhoven, 2, 91, 509

Kerszberg, 2, 223, 227, 234, 357, 261, 297, 319, 394, 446, 502, 509, 512

Kierkegaard, 179, 180

Klein, 436, 437

Kuhn, 191

## L

Lacan, 21

Lacoue-Labarthe, 181

Lanciani, 2, 223, 394, 509

Landgrebe, 67, 87, 256, 509

Lang, 2

Lavigne, 37, 45, 46, 59, 62, 84, 85, 347, 348, 493, 510

Le Lionnais, 444, 510

Leclercq, 77

Lefort, 398

Legros, 234

Leibniz, 367, 440, 456

Levinas, 21, 34, 35, 76, 83, 91, 92, 95, 110, 113, 140, 196, 200, 407, 416, 497, 510

Lichnerowicz, 449

Lohmar, 494, 510

Loreau, 231, 510

Lotze, 346

Lyotard, 18

## M

Mabille, 510

Maeschalk, 37, 45, 59, 68, 72, 503, 510

Maïmon, 407

Maine de Biran, 273, 360

Majolino, 51, 52, 53  
Maldiney, 18, 19, 191, 225, 231, 243, 264, 265, 507, 510  
Marbach, 282  
Marion, 26, 55, 56, 102, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 138, 201, 415, 416, 417, 503, 510, 511  
Mazzu, 223, 227, 234, 261, 297, 319, 394, 493, 495, 509  
Merleau-Ponty, 18, 35, 140, 191, 209, 212, 225, 226, 234, 245, 352, 359, 361, 374, 407, 505, 511, 514  
Mesnil, 2, 180, 181, 191, 195, 239, 240, 242, 511  
Minkowski, 191  
Montavont, 511  
Montebello, 144, 145, 148, 149, 151, 512  
Mulligan, 38

## N

Nancy, 2, 18, 19, 23, 143, 181, 222, 270, 359, 374, 389, 397, 415, 417, 418, 419, 505, 512  
Nietzsche, 196, 234, 358, 506

## O

## P

Pachoud, 420, 423  
Parménide, 167  
Patocká, 26, 135, 136, 137, 497, 512  
Patras, 436, 446, 447, 448, 449, 502, 512  
Peano, 437, 454  
Pestureau, 282, 493, 495  
Petit, 257, 349, 350, 352, 370  
Petitot, 91, 420, 422, 423, 467, 512, 513  
Pierobon, 497, 513  
Planty-Bonjour, 511  
Platon, 172, 209, 369  
Politis, 2  
Popa, 2, 62, 278, 279, 513  
Pradelle, 67, 69, 352, 436, 438, 440, 441, 443, 513  
Pradelle, 436

## R

Renaudie, 79

Richir, 2, 16, 18, 19, 27, 28, 35, 46, 56, 70, 72, 80, 85, 101, 103, 133, 139, 143, 150, 162, 165, 168, 178, 191, 194, 195, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 310, 311, 312, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 355, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 406, 407, 410, 412, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 432, 433, 449, 450, 451, 452, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 466, 467, 468, 469, 495, 496, 497, 498, 509, 515

Ricoeur, 61, 80, 88, 89, 311, 492, 513

Riemann, 174, 350, 435, 443

Rigal, 80

Romano, 23, 110, 126, 127, 128, 201, 513

Roy, 423, 513

Russel, 456

## S

Salanskis, 422, 513

Sawada, 2, 257, 513

Schelling, 2, 209, 407, 412, 417, 418

Schnell, 1, 2, 12, 13, 25, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 99, 102, 109, 186, 188, 189, 202, 207, 209, 210, 213, 223, 227, 234, 250, 256, 261, 271, 273, 297, 303, 304, 309, 310, 314, 315, 319, 357, 361, 372, 373, 378, 379, 394, 398, 406, 418

Schürmann, 413, 514

Sebbah, 34, 121, 514

Simondon, 143, 514

Sowa, 43, 45

Spinoza, 121, 149, 459, 514

Streicher, 219, 296, 361, 362

Stumpf, 265, 346, 347

## T

Tengelyi, 2, 21, 22, 32, 47, 78, 79, 108, 208, 226, 234, 449, 459, 463

Thom, 91

Thouard, 37

Tugendhat, 59

Twardowski, 88, 280, 421

## **U**

Uexküll, 91

## **V**

Varela, 2, 420, 421, 423, 424, 513

Vuillemin, 434, 515

## **W**

Wahl, 430, 431

Winicott, 515

Winnicott, 293, 371, 373

Wittgenstein, 23, 118, 156

## **Z**

Zermelo, 457, 462

---

## **INDEX DES NOTIONS**

---

### **A**

Acte intentionnel, 38, 40, 52, 90, 124, 278, 307, 330

Affectivité, 7, 84, 87, 99, 155, 156, 159, 205, 210, 227, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 273, 274, 293, 294, 296, 297, 299, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 328, 332, 334, 336, 367, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 384, 386, 389, 396, 397, 398, 412, 426, 431, 494, 509

Altérité, 14, 29, 185, 196, 197, 216, 228, 230, 233, 283, 298, 299, 300, 301, 334, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 396, 397, 414

Anthropologie phénoménologique, 33, 178, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 202, 206, 224, 240, 494, 509

Auto-affection, 128, 152, 154, 158

### **B**

### **C**

Chôra, 182, 210, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 381

Concrétude, 9, 11, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 32, 33, 37, 53, 74, 108, 119, 134, 147, 150, 162, 172, 185, 189, 194, 202, 207, 211, 212, 219, 220, 221, 222, 225, 230, 238, 246, 262, 264, 266, 271, 290, 294, 301, 303, 304, 319, 324, 334, 336, 345, 366, 384, 387, 388, 389, 390, 394, 409, 412, 415, 417, 418, 431, 449, 468

Constitution, 13, 17, 19, 23, 32, 36, 50, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 85, 91, 94, 147, 149, 124, 176, 186, 188, 189, 195, 199, 200, 217, 220, 229, 234, 240, 242, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 266, 279, 285, 288, 289, 301, 306, 307, 308, 310, 313, 315, 316, 317, 318, 321, 322, 326, 328, 329, 333, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 366, 370, 373, 381, 384, 412, 414, 418, 421, 438, 450, 455, 463, 464, 465, 488, 506, 511

Contexte, 11, 52, 127, 156, 173, 193, 210, 224, 263, 280, 424, 433, 437, 466

### **D**

Dasein, 99, 100, 102, 129, 159, 208, 368

**Déconstruction**, 17, 18, 20, 26, 28, 110, 114, 133, 163, 179, 181, 182, 185, 186, 190, 202, 230, 231, 357, 358, 415, 416

Différentiation, 45, 58, 76, 145, 146, 151, 168, 206, 249, 273, 299, 307, 316, 323, 331, 333, 341, 342

Diplopie, 140, 170, 391, 418

Donation, 17, 22, 37, 38, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 58, 59, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 77, 78, 82, 88, 92, 95, 97, 98, 100, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 135, 139, 155, 157, 162, 168, 183, 184, 189, 198, 201, 206, 220, 233, 279, 286, 292, 303, 311, 318, 328, 362, 409, 410, 413, 416, 442, 500, 507

### **E**

Effectuation, 45, 173

Ego, 35, 60, 61, 64, 67, 92, 93, 94, 95, 110, 114, 135, 177, 187, 192, 194, 200, 218, 257, 352, 440

Eidétique, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 53, 60, 68, 69, 70, 71, 73, 80, 93, 117, 174, 178, 186, 189, 193, 195, 196, 199, 207, 213, 215, 224, 251, 254, 266, 302, 310, 392, 422, 432, 439, 442, 443, 466, 467

Élément fondamental, 369, 385, 386, 455

Épochè, 46, 56, 174, 208, 217, 219, 387, 391, 396, 398

Ereignis, 25, 74, 96, 103, 107, 108, 123, 132, 142, 143, 200, 208, 209, 326, 329, 358, 359, 418

Espace, 7, 23, 26, 69, 80, 107, 132, 142, 147, 208, 212, 222, 230, 233, 235, 248, 262, 292, 294, 295, 298, 299, 306, 326, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 375, 376, 378, 379, 380, 385, 386, 391, 435, 442, 443, 445, 467, 494, 495, 502, 505, 511

Événement, 29, 33, 42, 45, 86, 87, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 155, 158, 176, 177, 206, 225, 240, 253, 265, 266, 299, 305, 325, 326, 327, 329, 333, 339, 397, 428, 494, 496, 509

Extériorité, 22, 34, 64, 68, 77, 84, 86, 88, 90, 95, 107, 110, 131, 132, 136, 138, 150, 159, 161, 164, 165, 168, 199, 201, 204, 211, 212, 226, 232, 233, 235, 258, 259, 264, 271, 283, 294, 298, 300, 301, 321, 334, 336, 337, 338, 339, 345, 353, 356, 360, 362, 366, 368, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 385, 387, 388, 389, 398, 399, 407, 410, 412, 416, 495

## F

Facticité, 49, 57, 72, 80, 94, 103, 159, 189, 195, 220, 247, 265, 318, 387, 410

## G

Génétique, 11, 27, 28, 35, 66, 144, 151, 194, 199, 203, 204, 216, 222, 232, 257, 280, 298, 302, 313, 321, 353, 387, 397, 422, 510

## H

Hylé, 75, 83, 136, 157, 246, 256, 257, 258, 260, 291, 309, 315, 316, 317, 329, 330, 335, 337, 348, 386

## I

Idéalisme, 2, 12, 14, 15, 16, 26, 37, 38, 45, 59, 60, 61, 68, 72, 149, 167, 181, 199, 205, 209, 221, 324, 347, 356, 380, 387, 390, 392, 494, 497, 499, 503, 506

Impression, 83, 137, 157, 204, 257, 312, 313, 315, 325, 329, 330

Infini, 82, 93, 94, 117, 118, 125, 138, 173, 179, 198, 217, 263, 292, 311, 330, 332, 345, 350, 357, 367, 390, 443, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 459, 460, 462, 463, 465, 466, 500

Institution symbolique, 7, 166, 167, 210, 211, 221, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 265, 266, 274, 305, 360, 391, 395, 396, 417, 432, 467, 468, 469, 492, 495

Intentionnalité, 34, 39, 40, 47, 48, 54, 56, 57, 66, 67, 68, 72, 75, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 90, 91, 96, 97, 98, 112, 124, 134, 136, 137, 159, 177, 183, 206, 255, 256, 257, 258, 259, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 297, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 326, 329, 330, 333, 334, 354, 355, 358, 438, 467, 493, 496, 501

Intentionnalité de poussée, 257, 259

Interfacticité, 220, 367, 372, 376, 381, 384, 396, 397

Intériorité, 160, 175, 295, 377, 389, 390, 397, 412, 416, 493

Intuition catégoriale, 75, 79, 111, 112, 438, 446

Ipséité, 23, 28, 110, 127, 160, 220, 229, 233, 234, 235, 268, 269, 300, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 390, 416, 418

## J

## K

Körper, 294, 295, 353, 354, 367, 376

## L

Leib, 294, 295, 319, 352, 353, 354, 367, 369, 371, 373, 374, 376, 377

Leibkörper, 295, 352, 353, 354, 367, 369, 371, 373, 376

Logico-éidétique, 206

## M

Monde, 10, 20, 23, 39, 41, 46, 52, 54, 55, 60, 61, 64, 69, 70, 71, 72, 74, 79, 82, 83, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 127, 128, 129, 130, 135, 136, 137, 138, 140, 145, 148, 150, 156, 159, 164, 174, 176, 178, 180, 183, 187, 192, 194, 196, 200, 205, 206, 207, 208, 210, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 229, 233, 235, 238, 239, 247, 256, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 273, 274, 276, 280, 281, 282, 283, 285, 294, 295, 300, 301, 302, 321, 328, 337, 352, 354, 355, 356, 358, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 393, 395, 397, 411, 417, 418, 419, 420, 421, 427, 428, 429, 430, 431, 436, 438, 440, 442, 448, 455, 460, 468, 493, 494, 497, 498, 499, 501, 502, 505, 507, 508, 509, 509, 510

Multiplicités, 145, 174, 251, 260, 262, 265, 311, 317, 349, 350, 351, 352, 427, 435, 443, 457

## N

Noème, 65, 66, 69, 80, 83, 90, 291, 338

Noétique, 38, 58, 59, 72, 89, 135, 315, 316, 386, 440

Nominalisation, 48

## O

Objet dans le comment, 48, 80

## P

Parole opérante, 209, 234

Perception, 39, 49, 51, 52, 53, 65, 69, 76, 77, 78, 79, 87, 89, 97, 98, 112, 136, 137, 138, 146, 148, 178, 183, 241, 249, 251, 278, 280, 281, 284, 285, 286, 288, 289, 292, 297, 299, 304, 312, 318, 334, 336, 337, 338, 352, 353, 372, 380, 392, 499, 507

Phantasia, 6, 7, 259, 276, 277, 282, 286, 293, 294, 297, 298, 300, 301, 318, 319, 320, 321, 324, 494

Phénoménalisation, 28, 32, 34, 35, 46, 57, 67, 74, 100, 133, 138, 139, 176, 189, 194, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 229, 231, 235, 237, 242, 243, 263, 265, 276, 281, 283, 293, 299, 320, 321, 324, 337, 339, 340, 341, 343, 379, 380, 381, 384, 414, 416, 418, 449, 457

Phénoménologie, 102

Protention, 314, 329, 331

Pulsion, 246, 256, 258, 259, 326, 370

## R

Réalisme, 21, 37, 148

Réel, 8, 9, 13, 14, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 31, 32, 33, 39, 41, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 85, 89, 90, 91, 95, 100, 101, 102, 108, 110, 111, 117, 118, 125, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 145, 147, 149, 151, 156, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 176, 178, 194, 196, 200, 201, 206, 210, 211, 213, 221, 224, 231, 232, 240, 242, 280, 282, 283, 290, 296, 297, 299, 305, 338, 345, 351, 357, 358, 361, 368, 376, 379, 383, 387, 389, 399, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 423, 429, 448, 449, 468, 498, 505

Réflexivité, 20, 21, 42, 49, 140, 141, 163, 214, 247, 267, 268, 269, 320, 326, 327, 328, 339, 401, 409, 411

Regard, 16, 31, 40, 43, 46, 65, 114, 119, 124, 137, 148, 163, 174, 176, 177, 179, 193, 196, 204, 205, 213, 214, 262, 296, 299, 300, 309, 362, 372, 373, 374, 375, 377, 381, 384, 393, 397, 416, 423, 436, 442

Rétention, 310, 312, 314, 315, 329, 330, 331, 366

Rien que phénomène, 215, 219, 223, 240, 345

Rythme, 20, 218, 230, 231, 261, 265, 270, 304, 339, 341, 371, 390, 391, 406, 411, 451, 456, 457, 458, 459

## S

Schématisme, 7, 210, 221, 222, 223, 225, 229, 235, 236, 237, 238, 240, 243, 244, 259, 263, 264, 265, 272, 273, 274, 293, 296, 300, 301, 304, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 336, 339, 341, 342, 345, 366, 367, 372, 375, 379, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 398, 399, 400, 412, 414, 450, 457, 492, 508

Sciences cognitives, 420, 421, 422

Sens, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 32, 33, 37, 38, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 88, 90, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 114, 118, 121, 124, 125, 127, 128, 129, 132, 135, 136, 137, 146, 147, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 172, 174, 176, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 189, 190, 194, 198, 200, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 253, 256, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 282, 289, 291, 293, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 308, 310, 312, 313, 315, 316, 318, 320, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 333, 334, 336, 338, 339, 341, 346, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 364, 366, 367, 373, 376, 379, 380, 383, 388, 390, 391, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 406, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 418, 419, 421, 427, 430, 431, 432, 435, 437, 439, 440, 442, 446, 450, 453, 456, 458, 459, 462, 465, 466, 467, 468, 492, 493, 499, 500, 501, 508, 509, 510, 511

Sens se faisant, 12, 25, 80, 232, 234, 235, 300, 324, 327, 328, 361, 366, 377, 378, 456

Sensation, 279, 329, 333, 336, 347, 368, 376, 377, 499

Sensibilité, 22, 83, 127, 146, 164, 168, 169, 279, 286, 299, 334, 374

Signification, 27, 31, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 76, 78, 79, 146, 199, 208, 209, 226, 232, 233, 236, 245, 280, 304, 372, 436, 440, 450, 490

Singularité, 28, 106, 107, 108, 110, 119, 128, 133, 142, 143, 152, 154, 155, 161, 204, 211, 250, 345, 364, 374, 383, 397, 398, 418, 423, 424

Spatialité, 23, 212, 253, 294, 321, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 364, 366, 367, 368, 369, 378, 379, 380, 381, 385, 443, 468, 497

Stiftung, 195, 206, 214, 221, 224, 238, 243, 381, 467, 468, 469

Sublime, 205, 210, 219, 325, 379, 387, 397, 398, 399, 493, 495, 511

Synthèses passives, 69, 191, 209, 210, 212, 216, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 256, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 300, 317, 332, 333, 338, 385



## T

Téléologique, 57, 76, 91, 94, 218, 235, 393, 432

Temporalité, 20, 41, 49, 101, 177, 212, 240, 251, 254, 260, 262, 263, 271, 272, 273, 274, 283, 286, 287, 291, 292, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 315, 318, 321, 322, 324, 326, 329, 330, 331, 332, 334, 336, 337, 340, 342, 345, 355, 356, 358, 360, 366, 380, 468, 492, 500

Transcendance, 14, 25, 32, 60, 63, 69, 84, 92, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 107, 120, 125, 133, 134, 135, 136, 137, 151, 167, 183, 233, 242, 258, 272, 281, 312, 356, 379, 388, 390, 399, 400, 416, 421

Transcendantal, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 33, 34, 35, 46, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 83, 84, 91, 92, 93, 94, 101, 102, 110, 114, 118, 130, 134, 136, 144, 145, 148, 149, 150, 152, 164, 165, 172, 173, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 187, 191, 194, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 208, 210, 217, 218, 220, 222, 229, 231, 232, 249, 257, 263, 273, 295, 306, 312, 319, 323, 325, 342, 345, 346, 347, 352, 356, 358, 366, 367, 368, 371, 372, 374, 375, 381, 383, 388, 397, 407, 409, 410, 412, 413, 414, 423, 426, 427, 428, 440, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 457, 458, 492, 494, 497, 499, 503, 506, 510, 511

## U

## V

## W

## Z

Zig-zag, 27, 174, 178, 190, 202, 385, 391, 392, 394, 395, 417

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

### Sources

#### *Textes d'Edmund Husserl*

Les volumes consultés, par ordre chronologique de la parution chez Martinus Nijhoff à La Haye et chez Kluwer Academic Publishers à Dordrecht/Boston/London, avec les traductions françaises correspondantes.

*Band I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ed. S. Strasser, 1973, tr. fr. E. Lévinas, G. Peiffer, *Méditations cartésiennes*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1986 (1ère édition 1936).

*Band III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Ed. Walter Biemel, tr. fr. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pures*, Paris : Éditions Gallimard, 1950.

*Band IV, Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Ed. Marly Biemel, 1952, trad. E. Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris : Presses Universitaires de France, 1982.

*Band V, Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft*, Ed. W. Biemel, M. Nijhof, La Haye, 1952, tr. fr. Tiffeneau, *La Phénoménologie et les fondements des sciences*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

*Band VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel, 1976, tr. fr. G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Éditions Gallimard/Tel, 1976.

*Band VII, Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, Ed. Rudolf Boehm, 1956, *Philosophie première*, traduction par A.L.Kelkel, Paris : Presses Universitaires de France, 1972.

*Band VIII, Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Ed. Rudolf Boehm, 1959, *Philosophie première II*, traduction par A.L.Kelkel, Paris : Presses Universitaires de France, 1972.

*Band IX, Phänomenologische Psychologie (1925-1928) Vorlesungen Sommersemester. 1925*, Ed. Walter Biemel, 1968, tr. fr. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzu, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2001.

*Band X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Ed. Rudolf Boehm, 1969, tr. fr. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996 (1<sup>ère</sup> édition 1964) pour les textes « A » et J.-F. Pestureau, *Sur la conscience intime du temps*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2003.

*Band XI, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Ed. Margot Fleischer, 1966, tr.fr. B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1998.

*Band XII, Philosophie der Arithmetik (1890-1901)*, tr. fr. J.English, *Philosophie de l'Arithmétique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1972.

*Band XIII, Zür Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. 1. Teil : 1905-1920*, éd. Iso Kern, 1973, *Band XIV, Zür Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. 2. Teil : 1921- 1928*, éd. Iso Kern, 1973, *Band XV, Zür Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. 3. Teil : 1929-1935*, éd. Iso Kern, 1973, *Sur l'intersubjectivité, I et II*, trad. fr. Natalie Depraz, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

*Band XVI, Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, éd. Ulrich Claesges, 1973, *Chose et Espace*, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris : Presses Universitaires de France, 1989.

*Band XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, éd. Paul Janssen, 1974, *Logique formelle et logique*

*transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, trad. fr. Suzanne Bachelard, Paris : Presses Universitaires de France, 1957.

*Band XVIII, Logische Untersuchungen. 1. Band : Prolegomena zur reinen Logik*, éd. Elmar Holenstein, 1975, trad.fr. Elie, R. Schérer, A.L. Kelkel, *Recherches Logiques Tome 1. Prolégomènes à la logique pure*, Paris : Presses Universitaires de France.

*Band XIX, Logische Untersuchungen. 2. Band : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, éd. Ursula Panzer, 1984, trad. fr. Elie, R. Schérer, A.L. Kelkel, *Recherches Logiques, Tome 2, Première Partie, Recherches 1 et 2, Recherches Logiques Tome 2, Deuxième Partie, Recherches 3, 4, 5, Tome 3, Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, Recherche 6*, Paris : Presses Universitaires de France.

*Band XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, éd. Ullrich Melle, 1984, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907)*, trad. fr. Laurent Joumier, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

*Band XXVI, Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommer-semester 1908*, éd. Ursula Panzer, 1987, *Sur la théorie de la signification*, trad. fr. Jacques English, Paris : Éditions Jules Vrin, 1995.

*Band XXXIII, Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*, eds : Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, 2001, *Les manuscrits de Bernau (1917-1918)*, trad. fr. Jean-François Pestoureau, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2010.

*Band XXXIV, Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Éd. Sebastian Luft, 2002, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, trad. J.F. Pestoureau, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2008.

### ***Husserliana : Materialien***

*Die C - Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) : Manuskripte*, Éd. : Dieter Lohmar, 2006.

### ***Autres textes traduits***

*La terre ne se meut pas*, trad. fr. Didier Franck, Paris : Éditions de Minuit, 1989.

*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. Marc B. de Launay, Paris : Presses Universitaires de France, 1989.

*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. Jacques English, Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

*Sur les objets intentionnels, 1893 - 1901*, trad. fr. Jacques English, Paris : Éditions Jules Vrin, 1993.

*Notes sur Heidegger*, trad. fr. Natalie Depraz, Didier Franck, Jean-Luc Fidel, Jean-François Courtine, Paris : Éditions de Minuit, 1993.

*De la synthèse active*, trad. par J.F. Pestureau et Marc Richir, Paris : Éditions Jérôme Millon, 2004.

### ***Autres articles***

« Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension », *Annales de phénoménologie n°1*, p. 181-233, Introduction et traduction par Jean-François Pestureau

« Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique », Conférence de Londres, 1922, *Annales de phénoménologie n°2*, pp. 161-221, traduction par Antonino Mazzu.

### ***Textes de Marc Richir***

*Au-delà du renversement copernicien*, La Haye : M. Nihoff, 1976

« Le statut de la philosophie première face à la crise des fondements des sciences positives », *Annales de L'institut de Philosophie de l'U.L.B.*, Bruxelles, 1977, pp. 185-187.

*Le rien et son apparence fondements pour la phénoménologie (Fichte doctrine de la science 1794-95)*, Bruxelles : Éditions Ousia, 1979.

*Recherches phénoménologiques (I, II, III) [1] fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles : Éditions Ousia, 1981.

*Recherches phénoménologiques IV, V du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles : Éditions Ousia, 1983.

« L'Hérédité et les nombres – Pour une fondation transcendantale de l'arithmétique (à propos de Frege : die Grundlagen der Arithmetik) », *La liberté de l'Esprit n° 4 : Qu'est-ce qu'un père ?*, Paris : Éditions Balland, 1983, pp. 77-137.

« Mécanique quantique et philosophie transcendantale », *in La liberté de l'esprit, Crises*, Paris : Éditions Hachette, n°9-10, 1985.

« Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles », *Études phénoménologiques, Phénoménologie et sciences exactes* (1986, n° 3)

« L'origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de L'esprit n° 7: le Cogito*, Paris : Éditions Balland, 1984, pp. 63-107.

« Le problème de la logique pure, De Husserl à une nouvelle position phénoménologique », *Revue philosophique de Louvain n°56 – Tome 82*, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 500-522.

« Métaphysique et Phénoménologie, Sur le sens du renversement critique kantien », *La liberté de l'Esprit - n° 14 : Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Paris : Éditions Hachette, 1987, pp. 99-155.

*Phénomènes, temps et êtres ontologie et phénoménologie*, Montbonnot-Saint-Martin : Éditions Jérôme Millon, 1987.

*Phénoménologie et institution symbolique phénomènes, temps et êtres : II*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1988.

« Le temps : Porte-à-faux originaire », *in L'expérience du temps. Mélanges offerts à J. Paumen*, Bruxelles : Éditions Ousia, Recueil 2, mars 1989, p. 7-40.

« Phénoménologie et temporalité » (séminaire 1988/89), *in Le Cahier International de Philosophie*, n°7 Paris : Éditions Osiris, 1989, pp.186-188.

« Du Sublime en Politique », *Phénoménologie et politique – Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Bruxelles : Éditions Ousia, 1989, pp. 445-478.

« Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », *Husserl, E*, Escoubas et M. Richir (éds) Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1989, pp. 9-41.

« Monadologie transcendantale et temporalisation », *in Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Samuel Ijsseling (ed.), Dordrecht : Éditions Kluwer, 1990, pp. 151-172.

« Préface », F. Piérobou, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1990.

« Science et monde de la Vie, la question de l'éthique et de la science. », *Futur antérieur* n°3, Paris : Éditions L'Harmattan, 1990, pp. 17-34 ; article repris en 2004 par la revue en ligne *Multitudes*.

« La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *Epokhé* n°1 : *le statut du phénoménologique*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1990, p. 91-125.

*La crise du sens et la phénoménologie autour de la « krisis » de Husserl*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1990.

*Du sublime en politique*, Paris : Éditions Payot, 1991.

« Phénomène et Infini », *Cahier de l'Herne* n°60 : *Emmanuel Levinas*, Paris, 1991, pp. 113-173.

« Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective » *Jan Patockà : Philosophie, phénoménologie, politique*, E. Tassin et M. Richir, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1992, pp. 101-120.

*Méditations phénoménologiques*, Grenoble : Editions Jérôme Millon, 1992.

«L'Espace lui-même: libres variations phénoménologiques», *Epokhé* n°4: *L'Espace lui-même* Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1994, pp. 159-174.

*Le corps, essai sur l'intériorité*, Paris : Éditions Hatier, 1993.

«La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux», *Epokhé* n°5: *la démesure*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1995, pp. 137-173.

«Intentionnalité et intersubjectivité, Commentaire de Husserliana XV pp. 549-556», *L'intentionnalité en question*, D. Janicaud, Paris : Éditions Jules Vrin, 1995, pp. 147- 162.

*La naissance des dieux*, Paris : Éditions Hachette, 1998.

«L'événement dans la création », *Création et Événement - Autour de Jean Ladrière*, Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, J. Greisch et G. Florival, Louvain : Éditions Peeters, 1996, pp. 123-144.

*Melville. Les assises du monde*, Paris : Éditions Hachette, 1996.

*L'expérience du penser*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1996.

« Temps, espace et monde chez le jeune Fink », *Eugen Fink*, Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, 23-30 juillet 1994, N. Depraz et M. Richir, Amsterdam : Éditions Rodopi, 1997, pp. 27-42.

« Qu'est-ce qu'un phénomène ? », *Les études philosophiques, Le phénoménal et sa tradition*, Paris : 1998, Presses Universitaires de France. p. 435 - 449.

« Langage et langue philosophique dans le devenir chez Hegel (Science de la logique) », *Le transcendantal et la spéculatif dans l'idéalisme allemand*, J. Ch. Goddard, Paris : Éditions Jules Vrin, coll. Problèmes et Controverses, 1999, pp. 173-189.

« Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, E. Escoubas, B. Waldenfels (éd), Paris : L'Harmattan, 2000, p. 103-128.

*Phénoménologie en esquisses*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2000.

« Pour une architectonique phénoménologique de l'affectivité », *M. Geiger : Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*, Beauvais : Mémoires des Annales de Phénoménologie, coll. Mémoires des Annales, 2002, pp. 7-26.

*L'institution de l'idéalité. Des schématismes*, Beauvais : Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002.

« Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl », *Annales de Phénoménologie 2003*, Beauvais : Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2002, pp. 99-141.

« *Lebenswelt* et époque phénoménologique transcendantale », Toulouse : *Kairos n°22*, De Kant à la phénoménologie, 2003, pp. 151-164.

*Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2004.



« Langage et institution symbolique », *Annales de Phénoménologie* n°4/2005, Association pour la Promotion de la Phénoménologie 2005, pp. 125-145.

« La nature aime à se cacher », *Kairos* n° 26 : Cosmologies, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2005, pp. 77-92.

« Affect et temporalisation », *Annales de Phénoménologie* n°5/2006, Beauvais : Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2006, pp. 181-190.

*Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2006.

« Sur voir et penser, doxa et noesis. La question de l'extériorité », *Annales de Phénoménologie* n° 6/2007, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2007, pp. 185-205.

*Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2008

« La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n°7/2008, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2008.

« Le philosophe et ses livres », Emmanuel Lévinas et la question du livre – M. Abensour et A. Kupiec, Paris : Imec - coll. Inventaires, 2008-pp. 89-94.

« Langage, poésie, musique », *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2009.

« Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ? », *Annales de Phénoménologie*, n°9/2010, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2010.

*Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2010.

*Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens : Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011.

## Autres auteurs

ARISTOTE, *Physique*, trad. Annick Steven, Préface de Lambros Couloubaritsis, Paris : Éditions Jules Vrin, 2002.

*Métaphysique I et II*, traduction et commentaire par Jules Tricot, Paris : Éditions Jules Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques » 1933.

*De l'âme* (peri psyché), traduction et notes par J. Tricot, Paris : Éditions Jules Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche ».

AUDI, Paul, *Michel Henry*, Paris : Éditions Les Belles Lettres, 2006.

ST-AUGUSTIN, *Confessions*, Paris : Éditions du Seuil, 1982.

BAAS, Bernard, *Le désir pur*, Leuven : Éditions Peeters, 1992.

*De la chose à l'objet*, Leuven : Éditions Peeters, 1998.

BACHELARD, Suzanne, *La logique de Husserl*, Paris : Presses universitaires de France, 1957.

BADIOU, Alain, *L'être et l'événement*, Paris : Éditions du Seuil, 1988.

*Deleuze « la clameur de l'être »*, Paris : Éditions Hachette, 1997.

*L'être et l'événement 2. Logiques des mondes*, Paris : Éditions du Seuil, 2006.

BALMES, François, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris : Presses universitaires de France.

BARBARAS, Renault, *Le désir et la distance*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1999.

*Vie et intentionnalité*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2003.

*Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2008.

BÉGOUT, Bruce, *La généalogie de la logique*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2000.

*La découverte du quotidien*, Paris : Éditions Allia, 2005.

*Pensées privées : Journal philosophique (1998-2006)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007.

Husserl, *L'enfance du monde (Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie, tome 1)*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2007.

« Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl », *Annales de Phénoménologie* n° 7/2008.

BENOIST, Jocelyn, *Autour de Husserl*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1994.

*Kant et les limites de la synthèse*, Paris : Presses universitaires de France, 1996.

BENOIST, Jocelyn, BRISART, Robert, ENGLISH, Jacques, *Liminaires phénoménologiques*, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1998.

« Sortir du transcendantal », dans GODDARD, Jean-Christophe, *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1999.

*Représentations sans objet aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris : Presses universitaires de France, 2001.

BENOIST, Jocelyn, MERLINI, Fabio, *Historicité et spatialité*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2001.

*L'idée de phénoménologie*, Paris : Éditions Beauchesne, 2001.

« Mettre les structures en mouvement : la phénoménologie et la dynamique de l'intuition conceptuelle. Sur la pertinence phénoménologique de la théorie des catégories. », *Rediscovering Phenomenology* (Luciano Boi, Pierre Kerszberg, Frédéric Patras).

BENOIST, Jocelyn, (éd.) : *Husserl*, Paris : Éditions du Cerf, 2008.

BENOIST, Jocelyn, GERARD, Vincent (eds) : *Lectures de Husserl*, Paris : Ellipses, 2010.

BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Eduard : *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hambourg : Meiner, 1996.

*La vie du sujet, recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris 1994, Presses Universitaires de France, Epiméthée, 1994.

*Conscience et existence*, Paris : Presses universitaires de France, 2004.

BESNIER, Bernard, « Remarques sur les *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl », *Alter*, n°1, 1993, p. 319-356.

« La conceptualisation husserlienne du temps en 1913 », *Annales de Phénoménologie* 3/2004, p. 83-117.

BIEMEL, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger* (ed.), Paris : Éditions Jules Vrin, 1987.

BITBOL, Michel, *L'insoutenable proximité du réel*, Paris : Éditions Flammarion, 1997.

*Mécanique quantique. Une introduction philosophique*, Paris : Éditions Flammarion, 1998.

*Physique et philosophie de l'esprit*, Paris : Éditions Flammarion, 2000.

*De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris : Éditions Flammarion, 2010.

BOI, Luciano, KERSZBERG, Pierre, PATRAS, Frédéric, *Rediscovering phenomenology*. Dordrecht : Éditions Springer, 2007.

BOUVERESSE, Jacques, *Langage, perception et réalité, Volume 1 : La Perception et le jugement*, Éditions Jacqueline Chambon, 1995.

*Langage, perception et réalité, tome 2, Physique, phénoménologie et grammaire*, Éditions Jacqueline Chambon, 2004.

BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, volume I*, Oscar Kraus (éd.), Hambourg, Meiner, 1973 ; *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Fr. Maurice de Gandillac, nouv. éd. revue par Jean-François Courtine, Paris : Éditions Jules Vrin, 2008

- BRISART, Robert, (dir), *La voix des phénomènes contributions à une phénoménologie du sens et des affects [en hommage à Ghislaine Florival]*, Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1995.
- BRISART, Robert, MAESSCHALK, Marc, (dir), *Idéalisme et phénoménologie*, Hildesheim Zurich New York : Éditions G. Olms, 2007.
- CAIRNS, Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1997.
- CAPUTO, John « Apôtres de l'impossible, sur Dieu et le don chez Derrida et Marion », *Philosophie N°78*, 2003.
- CARON, Maxence, *Heidegger - Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris : Éditions du Cerf, « La Nuit surveillée », 2005.
- CARON, Maxence (éd.), *Heidegger*, Paris : Éditions du Cerf, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2006.
- CASEY, Edward, « Espaces lisses et lieux bruts. L'histoire cachée du lieu », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2001/4, n°32, p. 465-481.
- CHAMBON, Roger, *Le monde comme perception et réalité*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1974.
- CHRETIEN, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris : Editions de Minuit, 1992.
- CONNES, Alain, LICHNEROWICZ, André, SCHÜTZENBERGER, MP, *Triangle de pensée*, Paris : Éditions Odile Jacob, 2000.
- COURTINE, Jean-François, *La cause de la phénoménologie*. Paris : Presses universitaires de France, 2007.
- « De l'intuition intellectuelle à la sensation transcendantale », dans Jean-Christophe Goddard, *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1999.
- COURTINE, Jean-François (dir), *Phénoménologie et logique*, Paris : Presses de l'École normale supérieure, 1996.

- CUGNO, Alain, *Au cœur de la raison. Raison et foi*, Paris : Éditions du Seuil, 1999.
- L'existence du mal*, Paris : Éditions du Seuil, 2002.
- La blessure amoureuse*, Paris : Éditions du Seuil, 2004.
- DAGOGNET, François, *Méthodes et doctrine dans l'œuvre de Pasteur*, Paris : Presses Universitaires de France, 1967 ; rééd. sous le titre *Pasteur sans la légende*, 1994.
- DASTUR, Françoise, *La phénoménologie en questions*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2004.
- « Le temps chez le dernier Heidegger », dans le collectif *Heidegger* (Éd. Maxence Caron).
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris : Presses universitaires de France, 1968.
- Logique du sens*, Paris : Éditions de Minuit, 1969.
- L'image-mouvement. Cinéma 1*, Paris : Éditions de Minuit, 1983.
- L'image-temps. Cinéma 2*, Éditions de Minuit, Paris, 1985.
- Le pli*, Paris : Éditions de Minuit, 1988.
- DENNET, Daniel Clement, *La conscience expliquée*, Paris : Éditions Odile Jacob, 1993, trad. Pascal Engel, *Consciousness explained*, 1991.
- DEPRAZ, Natalie, *Transcendance et incarnation*. Paris : Éditions Jules Vrin, 1995.
- « Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl », *in Alter*, 1994 (2), p.63-86).
- « Y-a-t-il une donation de l'infini ? », *in Epokhe n°5: la démesure*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1995, pp. 175-20.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*. Paris : Éditions de Minuit, 1967.
- La voix et le phénomène*, Paris : Presses universitaires de France, 1967.
- L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 1967.
- Marges de la philosophie*, Paris : Éditions de Minuit, 1972.
- Positions*, Paris : Éditions de Minuit, 1972.

*Ulysse gramophone*, Paris : Éditions Galilée, 1987.

*Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris : Éditions Galilée, 2000.

DESANTI, Jean-Toussaint, *Les idéalités mathématiques*, Paris : Éditions du Seuil, 1968.

*La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Paris : Éditions du Seuil, 1975.

*Introduction à la phénoménologie*, Paris 1994, Éditions Gallimard, Folio Essais, 1994.

*Réflexions sur le temps. Variations philosophiques 1*, Paris : Éditions Grasset, 1992.

DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques*, ed. Ferdinand Alquié, Paris : Éditions Garnier, 1963, 1967, 1973.

DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris : Éditions de Minuit, 1996.

DEVARIEUX, Anne, *Maine de Biran, L'individualité persévérante*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2004.

DUBOSSON, Samuel, *L'imagination légitimée, La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl*, Paris : Éditions l'Harmattan, 2004.

DUPORTAIL, Guy-Félix, *Phénoménologie de la communication*, Paris : Éditions Éllipse, 1999.

*Les institutions du monde de la vie, Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.

ÉCO, Umberto, *Kant et l'ornithorynque*, Paris : Éditions Grasset, 1999.

ENGLISH, Jacques, *Sur l'intentionnalité et ses modes*, Paris : Presses universitaires de France, 2006.

*Le vocabulaire de Husserl* (Nouvelle édition revue et corrigée), Paris : Éditions Ellipses, 2009.

FALQUE, Emmanuel, « Phénoménologie de l'extraordinaire », *Philosophie n°78*, Jean-Luc Marion.

- FEDIDA, Pierre, *L'absence*, Paris : Éditions Gallimard, 1978.
- FICHANT, Michel, « « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » : la radicalité de l'Esthétique », *Philosophie n° 56*.
- FRANCK, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris : Éditions de Minuit, 1986.
- Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris : Presses Universitaires de France, Epiméthée, 1997.
- Heidegger et le christianisme*, Paris : Presses Universitaires de France, Epiméthée, 2004.
- Dramatique des phénomènes*, Paris : Presses Universitaires de France, Epiméthée, 2001.
- FINK, Eugen, *Proximité et distance*, trad. Jean Kessler, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1994, orig, 1976.
- Le jeu comme symbole du monde*, Paris : Éditions de Minuit, 1966.
- Autres rédactions des méditations cartésiennes*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1988.
- FINK, Eugen, & HUSSERL, Edmund, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1994.
- FREGE, Gottlob, *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. fr. Claude Imbert, Paris : Éditions du Seuil, 1971.
- Les fondements de l'arithmétique*, trad. fr. Claude Imbert, Paris : Éditions du Seuil, 1969.
- GARELLI, Jacques, *Rythmes et mondes*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1991.
- GERARD, Vincent, « La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle ? », *Annales de phénoménologie n°1/2002*, p. 61-98.
- GIBSON, James Jerome, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale : Éditions Lawrence Erlbaum Associates, 1986.



GODDARD, Jean-Christophe, *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1999.

*Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Paris : Éditions Desclée de Brouwer, 2002.

*Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2008.

GRANEL, Gérard, *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*, Paris : Éditions Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1968.

GRANEL, Gérard, COBB-STEVENSON, Richard, RIGAL, Elisabeth, TAMINIAUX, Jacques, *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin : Éditions TER, 1992.

HAAR, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

HEGEL, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris : Éditions Jules Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag  
*Prolégomènes à une histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, Paris : Éditions Gallimard, 2006.

*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.F. Courtine, Paris : Éditions Gallimard, 1985.

*Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris : Tel Éditions Gallimard, 1967, orig 1952.

*Chemins qui ne mènent nulle-part*, Paris : Éditions Gallimard, trad.fr. Wolfgang Brockmeier.

*Qu'appelle-t-on penser*, trad. Becker et Granel, Paris : Presses Universitaires de France, Quadrige, 1959.

*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Wealhens et Walter Biemel, 1929, Paris : Éditions Gallimard, traduction 1953.

*Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris : Éditions Gallimard, 1971, orig 1962.

*Être et temps*, Paris : Éditions Gallimard., trad. François Vezin, 1990.

*Questions I et II*, Paris : Éditions Gallimard, trad. 1990.

*Questions III et IV*, Paris : Éditions Gallimard, trad. 1966 et 1976.

*Essais et conférences*, Paris : trad. André Préau, Éditions Gallimard, 1958.

HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation* [1<sup>ère</sup> éd.], Paris : Presses universitaires de France, 1963.

*Philosophie et phénoménologie du corps* (2e édition ed.), Paris : Presses universitaires de France, 1965.

*Phénoménologie matérielle*, Paris : Presses universitaires de France, 1990.

*Généalogie de la psychanalyse*, Paris : Presses universitaires de France, 1990.

*Incarnation*, Paris : Éditions du Seuil, 2000.

HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. Michelle Beyssade, Paris : Éditions Flammarion, 1995.

KANT, Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Traduction de Louis Guillermit. Paris : Éditions Jules Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2001.

*Critique de la raison pure*, publié sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni. Paris : Éditions Gallimard, folio essais, 1980.

*Critique de la faculté de juger*, traduit et introduit par Alexis Philonenko. Paris : Éditions Jules Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2000.

*Réponse à Kästner*, trad. Fichant, « Sur les articles de Kästner », Philosophie n°56.

- KASSIS, Raymond, *De la phénoménologie à la métaphysique, Difficulté de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2004.
- KERCKHOVEN, Guy Van, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, Würzburg : Éditions Königshausen und Neumann, 2003.
- KERCKHOVEN, Guy Van, SCHNELL, Alexander, MAZZU, Antonino et VAUTHIER, B, *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen », G. Misch, H. Lipps*, Amiens : Association pour la promotion de la phénoménologie, 2007.
- KERSZBERG, Pierre, MAZZU, Antonino, SCHNELL, Alexander, *L'œuvre du phénomène*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2009.
- « Les intuitions de la nature », in KERSZBERG, Pierre, MAZZU, Antonino, SCHNELL, Alexander, *L'œuvre du phénomène*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2009.
- « Les deux espaces du monde de l'expérience naturelle », *Epokhe n°4, L'espace lui-même*.
- « La physique au prisme des intuitions husserliennes », *Annales de Phénoménologie n°7/2008*.
- LANCIANI, Albino, « Phénoménologie et réalité du physicien », dans KERSZBERG, Pierre, MAZZU, Antonino, et SCHNELL, Alexander, *L'œuvre du phénomène, Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2009.
- « éléments pour une critique phénoménologique des sciences cognitives », *Annales de phénoménologie n°1/2002*, p. 37-59.
- « Infini mathématique et infini absolu », *Annales de Phénoménologie n° 5/2006*.
- LANDGREBE, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh : Éditions G. Mohn, 1963.

LAVIGNE, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913*, Paris : Presses universitaires de France, 2005.

*Accéder au transcendantal ?* Paris : Éditions Jules Vrin, 2009

« L'origine et la formation de l'idéalisme husserlien. La question du tournant », Marc Maesschalk, Robert Brisart (éds.), *Idéalisme et phénoménologie*, Olms : Éditions Hildesheim, 2007.

LE LIONNAIS, François, *Les grands courants de la pensée mathématique*, (Nouvelle édition augmentée ed.), Paris : Éditions A. Blanchard, 1962.

LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1949.

*De l'existence à l'existant*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1949.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Éditions M. Nijhoff, 1978, Le livre de Poche, Biblio Essais.

*L'humanisme de l'autre homme*, Paris : Éditions Flammarion, 1987.

LOHMAR, Dieter, « Über die Zeit in der Mathematik : Überzeitlichkeit, Allzeitlichkeit oder Unzeitlichkeit der mathematischen Gegenstände », *Alter*, n° 1/1993, p. 403-421.

LOREAU, Max, *La Genèse du phénomène. Le phénomène, le logos, l'origine*, Paris : Éditions de Minuit, 1989.

MABILLE, Bernard, *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2004.

MALDINEY, Henri, *Regard, Parole, Espace*, Paris : Éditions L'Âge d'Homme, 1973.

*Penser l'homme et la folie*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1991.

MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Paris : Éditions Grasset, 1977.

*Dieu sans l'être*, Paris : Éditions Fayard, 1982.

*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : Presses Universitaires de France, 1986.

- Réduction et donation*, Paris : Presses universitaires de France, 1989.
- Etant donné* (2e ed. corrigée), Paris : Presses universitaires de France, 1998.
- Le visible et le révélé*, Paris : Éditions du Cerf, 2005.
- MARION, Jean-Luc, PLANTY-BONJOUR, Guy (dir), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris : Presses universitaires de France, 1984.
- MARQUET, Jean-François, *Singularité et événement*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris : Presses universitaires de France, collection « Bibliothèque de Philosophie contemporaine », 1942, nouvelle édition précédée de « Une philosophie de l'ambiguïté » de Alphonse De Waelhens à partir de 1990, dans la collection « Quadrige ».).
- Phénoménologie de la perception*, Paris : Éditions Gallimard, 1945.
- La prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris : Éditions Gallimard, 1969.
- Signes*, Paris : Éditions Gallimard, Folio Essais, 1960.
- Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Paris : Éditions Gallimard, 1979.
- L'œil et l'esprit*, Paris : Éditions Gallimard, Folio Essais, 1960 (réed. 1985).
- MESNIL, Joëlle : « L'Anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie n°16*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, pp. 643- 664.
- « Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non symbolique », *L'Art du Comprendre n°3*, Paris : 1995, pp. 112-129.
- MONTAVONT, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze, La passion de la pensée*, Paris : Éditions Jules Vrin, 2008.

NANCY, Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris : Éditions Galilée, 1988.

*Une pensée finie*, Paris : Éditions Galilée, 1990.

*Le poids d'une pensée*, Paris : Éditions Galilée, 1991.

*Le sens du monde*, Paris : Éditions Galilée, 1993.

*Être singulier-pluriel*, Paris : Éditions Galilée, 1996.

*La pensée dérobée*, Paris : Éditions Galilée, 2001.

*La décloison. Déconstruction du christianisme I*, Paris : Éditions Galilée, 2005.

PATOCKÀ, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002.

PATRAS, Frédéric, *La pensée mathématique contemporaine*, Paris : Presses universitaires de France, 2001.

« Pourquoi les nombres sont-ils naturels ? » *in* : *Rediscovering Phenomenology*. Luciano Boi, Pierre Kerszberg, Frédéric Patras (éds.), *Phaenomenologica*, Vol. 182, Dordrecht : Éditions Springer, 2007.

« L'horizon sémantique et catégoriel de la méthode axiomatique », in *Formes et crises de la rationalité au XX<sup>ième</sup> siècle. T. 2 : Epistémologie*, Noesis n°5, Paris : Éditions Jules Vrin, 2003, pp 9-29.

PETITOT, Jean, *Morphogénèse du sens 1, Pour un schématisme de la structure*, Paris : Presses Universitaires de France, 1985.

*La philosophie transcendantale et le problème de l'objectivité*, Paris : Éditions Osiris, 1991.

*Physique du sens*, Paris : Éditions du CRNS, 1992.

- « Idéalités mathématiques et réalité objective. Approche transcendantale », *Hommage à Jean-Toussaint Desanti*, Paris : Éditions Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1991.
- PETITOT, Jean, ROY, Jean-Michel, VARELA, Francisco, *Naturaliser la phénoménologie*, Paris : Éditions du C.N.R.S, 2002.
- Morphologie et esthétique*, Paris : Éditions Maisonneuve et Larose, 2003.
- PIEROBON, Frank, *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1993.
- POPA, Delia, *L'imagination et le problème du sens*. Thèse, 2007.
- PRADELLE, Dominique, *L'archéologie du monde*, Dordrecht Boston London : Éditions Kluwer academic publishers, 2000.
- RICOEUR, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Éditions Jules Vrin, 1986.
- ROMANO, Claude, *L'événement et le monde*, Paris : Presses universitaires de France, 1998.
- L'événement et le temps*, Paris : Presses universitaires de France, 1999.
- Il y a*, Paris : Presses universitaires de France, 2003.
- Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris : Éditions Gallimard, Folio essais, 2010.
- SALANSKIS, Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens*, Paris : Éditions Desclée de Brouwer, 2001.
- Herméneutique et cognition*, Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- « Naturaliser », texte publié en ligne, disponible à sur le site personnel de l'auteur, [http://jmsalanskis.free.fr/IMG/html/Naturaliser.html#\\_ftnref4](http://jmsalanskis.free.fr/IMG/html/Naturaliser.html#_ftnref4) (consulté le 23 novembre 2010).
- SAWADA, Tetsuro, *Problématique de l'affectivité en phénoménologie et en anthropologie phénoménologique*, Thèse 2008.

SCHNELL Alexander, *La genèse de l'apparaître*, Beauvais : Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004.

*Temps et phénomène*, Hildelsheim, Zürich, New York : Éditions Olms, 2004.

*De l'existence ouverte au monde fini*. Paris : Éditions Jules Vrin., 2005.

*Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2007.

*Réflexion et spéculation*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2009.

*Le sens se faisant*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2012 (à paraître).

« Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique », *Annales de Phénoménologie* n° 5/2006.

« La phénoménologie du temps d'Eugen Fink », *Annales de Phénoménologie* n° 7/2008.

« Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty », *Annales de Phénoménologie* n° 9/2010.

SCHÜRMAN, Reiner, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Paris : Éditions du Seuil, 1982.

« L'hénologie comme dépassement de la métaphysique », *Les Études Philosophiques*, n°37, p. 331-350.

*Des hégémonies brisées*, Paris : Éditions Trans Europ Repress, 1996.

SEBBAH, François-David, *L'épreuve de la limite*, Paris : Presses universitaires de France, 2001.

SIMONDON, George, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris : Presses universitaires de France, 1964.

SPINOZA, Baruch, *L'éthique*, Paris : Éditions Gallimard, 1954, trad. Roland Caillois, rééd folio, 1993.



- STRAUSS, Erwin, *Le sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. Georges Thinès et Jean-Pierre Legrand, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1989 (réed 2000).
- STREICHER, Frédéric : *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime. Les premiers écrits (1970-1988)* Paris : Éditions L'Harmattan, 2006.
- TENGELYI, László, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2005.
- L'expérience retrouvée*, Paris : Éditions l'Harmattan, 2006.
- « L'expérience et la réalité », *Annales de Phénoménologie* n° 2/2003.
- « Nombre transfini et apparence transcendantale », *Annales de Phénoménologie* n° 5/2006.
- « Aux prises avec l'idéal transcendantal », *Annales de Phénoménologie* n° 6/2007.
- VUILLEMIN, Jules, *La philosophie de l'algèbre. Tome premier : Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne*, Paris : Presses universitaires de France, 1962.
- WADA, Wataru, « Auto-constitution et passivité dans les Manuscrits de Bernau », in Pierre Kerszberg, Antonino Mazzu, Alexander Schnell, *L'œuvre du phénomène*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2009.
- WINICOTT, Donald, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris : Éditions Gallimard, 1975 (*Playing and Reality*, 1971), réed en folio, 2004.

---

## TABLE DES MATIÈRES

---

SOMMAIRE.....	3
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	8
A. <i>De quoi parle la phénoménologie ?</i> .....	10
B. <i>La relance phénoménologique du questionnement transcendantal</i> .....	12
§ 1. La nécessité d'un détour .....	12
§ 2. Détour phénoménologique et détour transcendantal.....	13
§ 3. Penser la concrétude de la chose même .....	14
§ 4. Phénoménologie et philosophie transcendantale .....	15
§ 5. La phénoménologie à l'épreuve de la déconstruction.....	17
C. <i>Le sens, le réel, l'expérience : trois concepts ambigus qui « hantent » la phénoménologie</i> .....	20
§ 1. Le réel et sa soustraction.....	20
§ 2. La transitivité du sens, l'auto-affection, la réflexivité .....	22
D. <i>Plan du travail</i> .....	25
§ 1. Réel et phénoménologie .....	25
§ 2. Introduction à la phénoménologie génétique de Marc Richir.....	27
PARTIE I : RÉEL ET PHÉNOMÉNOLOGIE .....	31
§ 1. L'unité de la phénoménologie .....	31
§ 2. Une décomposition transcendantale de la question du réel .....	32
§ 3. Une phénoménologie non nécessairement intentionnelle.....	34
CHAPITRE 1. L'« OBJET » DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.....	36
A. <i>Vers le phénomène : le sens et l'eidétique</i> .....	37
§ 1. La problématique inaugurale des Recherches logiques .....	37
a. Le réalisme de l'objet.....	37
b. La plasticité des structures intentionnelles.....	39
§ 2. L'idéalité de la signification les germes de l'eidétique et les germes de la question du sens .....	40
a. L'idéalité et son instantiation dans l'acte intentionnel .....	40
b. Signification et réflexivité .....	41
§ 3. La question de l'eidétique.....	42
a. Essence et réflexivité.....	43
b. Le concept d'essence .....	43
c. Décrire l'acte à même son effectuation : la rencontre de l'essence.....	45
§ 4. La signification, le sens et la structure de l'en-tant-que.....	46
a. Les deux faces de la signification .....	47

b. L'acte et le processus du devenir-objet pour la conscience .....	49
<i>B. Le phénomène</i> .....	50
§ 1. Le phénomène comme totalité articulée.....	50
a. Le phénomène comme structure.....	51
b. Le phénomène comme outil .....	53
§ 2. Le phénomène et ce qui se montre .....	54
a. Être et phénomène.....	54
b. Le phénomène en tant que tel.....	56
<i>C. La phénoménologie transcendantale</i> .....	57
§ 1. Le sens du tournant transcendantal.....	58
a. Se donner la connaissance comme phénomène.....	58
b. La corrélation comme élucidation d'une expérience transcendantale.....	60
§ 2. Le sens de la constitution.....	61
a. La constitution du sens.....	61
b. La constitution comme sens .....	63
c. Le noème, outil d'une description transcendantale.....	65
§ 3. Le sens de la genèse.....	66
a. Des contraintes de la visée à la constitution de l'objectivité .....	66
b. La genèse, entre unités perceptives et types idéaux.....	68
c. Essences fixes ou essences vagues ? Le transcendantalisme comme relativisation de l'eidétique.....	70
§ 4. La scientificité de la phénoménologie.....	71
a. Une téléologie orientée vers l'objectivité .....	71
b. La continuité du noétique et du noématique .....	72
Synthèse .....	73
CHAPITRE 2. LA RENCONTRE DU RÉEL.....	74
<i>A. De la perception à la structure monde</i> .....	74
§ 1. Existence et jugement .....	75
a. Matière et qualité d'acte .....	75
b. La problématique du jugement d'existence .....	76
c. Dans les Recherches Logiques : une dialectique.....	78
d. Dans la phénoménologie eidétique : une téléologie normée par une idéalité .....	80
§ 2. <i>Les structures de l'extériorité dans la phénoménologie transcendantale de Husserl</i> .....	81
a. Horizontalité et affectivité chez Husserl.....	81
b. <i>L'horizon entre possession et appartenance</i> .....	82
c. <i>L'affectivité, condition de possibilité de la relation de la conscience à ses objets</i> .....	83
d. La dimension transcendantale de l'affectivité.....	86
§ 3. La forme-monde .....	88

a. La question des modalités noétiques .....	88
b. L'Urdoxa.....	90
c. Les difficultés du concept de monde .....	93
Synthèse .....	94
<i>B. De la mise en mouvement du monde à son dépassement dans l'Ereignis .....</i>	<i>95</i>
§ 1. La co-appartenance originelle de « l'intentio et de l'intentum » .....	96
a. Les fondements transcendants de la structure intentionnelle.....	96
b. De la significativité à l'étantité.....	97
§ 2. A quoi nous expose l'être-jeté ? Heidegger entre débordement et transcendantalisme .....	100
a. L'existence et son mouvement .....	100
b. L'ambiguïté du dépassement heideggérien.....	100
c. Quelles transcendance ? .....	101
§ 3. Être et transcendance .....	102
a. Le monde et la terre : la chose .....	103
b. Un effacement progressif de la structure intentionnelle .....	105
c. Au-delà de la forme monde : la dimensionalité de l'Ereignis.....	107
Synthèse .....	108
CHAPITRE 3. PHÉNOMÉNOLOGIE ET L'EXTÉRIORITÉ.....	109
<i>A. Phénoménologie et donation .....</i>	<i>110</i>
§ 1. La donation entre transcendantal pur et transcendantal phénoménologique.....	110
a. Dans Réduction et donation : une réflexion sur la phénoménalité comme telle .....	110
b. Dans Étant donné : une interprétation réaliste de la question transcendantale de la donation .....	113
§ 2. La donation et le phénomène saturé ; acquis et ambiguïtés.....	115
a. Au-delà de la table des catégories.....	115
b. Le phénomène saturé .....	115
c. La non-apparence dans l'apparence.....	117
§ 3. Méthodologie phénoménologique.....	119
a. Délimitation de notre critique. Marion, Heidegger et Derrida.....	119
b. Un concept difficile à thématiser.....	121
c. Constitution, réduction et donation.....	123
<i>B. Événement et événementialité .....</i>	<i>124</i>
§ 1. Quelques remarques sur la phénoménologie de l'événement.....	125
a. Nécessité d'une analytique systématique .....	125
b. L'événement et le moi .....	126
c. L'événement et le monde.....	128
§ 2. L'événement et le transcendantal.....	129
a. L'événementialité plutôt quel'événement .....	129
b. L'événementialité comme dimension .....	131

Synthèse .....	132
CHAPITRE 4. LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET SES PLIS LA QUESTION DE L'IMMANENCE.....	133
A. Être et apparaître : une coupure transcendantale .....	134
§ 1. Du versant noétique au versant noématique : phénomène et apparaître.....	134
§ 2. De l'être au paraître ou la phénoménalisation de (dans) l'être .....	137
a. L'apparaître comme expression de l'être ?.....	138
b. L'être et la réflexivité .....	139
c. Le jeu de l'être et du phénomène.....	141
B. Deleuze et l'ontologie comme jeu de l'être et de l'apparaître .....	142
§ 1. Une genèse de l'apparaître non-phénoménologique.....	143
a. Être et différentiation .....	143
b. Le sensible et l'apparaître en soi .....	145
§ 2. Le pli, le phénomène et la pensée.....	148
a. La production de son objet par la pensée et la question du paradoxe.....	148
b. Le jeu du pli .....	149
C. Immanence, auto-affection, singularité.....	151
§ 1. Apparaître et essence de l'apparaître.....	152
a. La singularité.....	153
b. Le sentiment.....	154
§ 2. Les leçons de cette philosophie .....	156
a. Une phénoménologie qui se dépossède d'elle-même.....	156
b. Vers une reformulation transcendantale des questions henryciennes.....	158
Synthèse .....	161
CHAPITRE 5. LE TRANSCENDANTALISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET LA QUESTION DE LA MÉTHODE	.....
.....	162
A. La possibilité pure de la phénoménologie et le transcendantal pur .....	163
§ 1. Le discours phénoménologique.....	163
a. La problématique canonique du kantisme et la question de la chose en soi.....	163
b. De l'attitude dans laquelle le philosophe se tient vis-à-vis du réel, et de la pré-orientation de son discours.....	164
§ 2. L'économie de ce discours : le jeu de l'absolu. Conjugaisons de la phénoménologie et de l'idéalisme allemand.....	166
a. La mutité de l'absolu .....	166
b. Le moment phénoménologique et l'impensabilité de l'absolu .....	167
c. La pluralisation du phénoménologique .....	169
B. La possibilité pratique de la phénoménologie et le transcendantal-phénoménologique .....	171
§ 1. Les motivations de la phénoménologie.....	171
§ 2. Réductions et zig-zag.....	173
a. De l'épochè à la réduction .....	173

b. La réduction sur le vif.....	176
§ 3. De la phénoménologie à la déconstruction .....	178
a. L'acte, le sens et la post-modernité .....	178
b. La déconstruction.....	180
c. Le quasi-transcendental.....	181
d. La phénoménologie et la métaphysique de la présence .....	182
§ 4. Une première façon d'aller au-delà de la déconstruction : la phénoménologie constructive	184
a. Phénoménologie constructive et déconstruction .....	184
b. L'origine de l'idée de construction phénoménologique .....	185
c. Un exemple d'usage du terme de construction phénoménologique : la lecture des Manuscrits de Bernau d'Alexander Schnell.....	186
d. L'idée d'une phénoménologie constructive .....	187
§ 5. Un autre dépassement de la déconstruction. De l'anthropologie phénoménologique comme méthode .....	189
a. L'idée d'une anthropologie phénoménologique. Bref rappel. ....	189
b. Chez Husserl : l'anthropologie phénoménologique comme phénoménologie transcendantale complète .....	191
c. Chez Marc Richir : L'anthropologie phénoménologique comme métaphysique .....	194
d. Anthropologie phénoménologique et construction de types monadiques.....	195
Synthèse .....	196
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE .....	198
§ 1. Les motivations de l'approche transcendantale chez Husserl .....	198
§ 2. La rencontre du réel et les dimensions de sa pensabilité .....	199
§ 3. Les difficultés de la phénoménologie à outrepasser le champ du donné immédiat .....	199
§ 4. L'élargissement du cadre transcendantal et la refonte des outils phénoménologiques.....	200
§ 5. L'insistance des concepts transcendants.....	201
PARTIE II : INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE DE MARC RICHIR.....	203
§ 1. Les conclusions de notre première partie et la phénoménologie richirienne .....	203
§ 2. Les deux axes de la phénoménologie richirienne .....	205
§ 3. Les trois moments de la pensée richirienne .....	207
§ 4. Les grandes étapes de notre présentation .....	210
CHAPITRE 1. LA PHÉNOMÉNOLOGIE <i>NOVA MÉTHODO</i> .....	212
A. <i>Les outils de la refonte richirienne</i> .....	214
§ 1. Le phénomène comme « rien que phénomène ».....	214
a. La remise en cause de la continuité de l'apparaître et de l'apparaissant .....	214
b. Phénomène-de-monde, subreption transcendantale et simulacre ontologique .....	216
§ 2. Rien que phénomène et réduction hyperbolique.....	218
a. La conquête du rien que phénomène par la réduction hyperbolique.....	218
b. Le phénomène de la phénoménalisation et le schématisme .....	220

c. Les strates schématiques et les registres architectoniques .....	222
§ 3. Archi-écriture et schématismes .....	224
a. Wesen sauvages et rayons de mondes. Richir et Merleau-Ponty.....	224
b. Wesen sauvages et archi-écriture. Richir et Derrida.....	226
c. La rupture de la phénoménologie richirienne avec la démarche derridienne.....	228
d. Wesen sauvages et rythmes schématiques.....	229
Synthèse .....	231
<i>B. Le sens et le symbolique : la genèse de la présence et l'idée de lacunes phénoménologiques .....</i>	<i>231</i>
§ 1. Vers un concept phénoménologique de sens .....	231
a. Le concept de sens .....	231
b. Le sens se faisant et son expression.....	233
c. <i>Langage</i> et langue .....	234
d. Remarques supplémentaires sur le registre de la langue. L'idée et le concept.....	236
§ 2. La dualité du phénoménologique et du symbolique .....	237
a. Distinguer la Stiftung phénoménologique et l'institution symbolique.....	237
b. Une césure et une intrication.....	240
§ 3. Le symbolique et le retour de la nature .....	241
Synthèse .....	244
<b>CHAPITRE 2. LES SYNTHÈSES PASSIVES.....</b>	<b>245</b>
<i>A. La place des synthèses passives dans la phénoménologie intentionnelle .....</i>	<i>246</i>
§ 1. Vers les synthèses passives.....	246
§ 2. Le problème de l'association.....	248
§ 3. Association et affectivité .....	252
§ 4. Vers l'intentionnalité de poussée .....	255
a. Extension de l'analyse au-delà de toute attestation.....	255
b. Une poussée de présent à présent.....	257
<i>B. L'usage richirien du concept de synthèses passives pour une première tentative de refonte de la phénoménologie .....</i>	<i>258</i>
§ 1. La question des phénomènes discrets.....	259
a. Discrétion et continuité .....	259
b. Les Wesen sauvages, la polyphonie du temps et les synthèses passives .....	260
§ 2. Synthèses passives de troisième et de second degré .....	262
a. Les synthèses passives de troisième degré : la rencontre du contingent .....	262
b. Les synthèses passives de second degré : la cohérence sans concept des mondes et la question des qualias.....	264
c. Phénomènes-de-mondes de langage et phénomènes-de-mondes hors langage .....	267
d. La pluralité des amorces de sens.....	268
§ 3. Schématisme et synthèses passives .....	270
a. Les horizons et les moments temporels .....	270

b. L'écart et le problème de la réinscription schématique .....	271
Synthèse .....	274
CHAPITRE 3. IMAGINATION ET <i>PHANTASIA</i> .....	275
A. <i>Phantasia et imagination dans la phénoménologie husserlienne</i> .....	276
§ 1. L'imagination et l'origine du sens .....	277
a. L'imagination comme acte intentionnel .....	277
b. Le croisement des modalités intentionnelles .....	279
c. Imagination et phantasia : deux modèles ontologiques .....	281
§ 2. Analyse comparée de la conscience d'image et de la phantasia .....	282
a. La visée imaginative et son extériorité par rapport au monde .....	282
b. La phantasia et l'opposition de deux mondes .....	284
B. <i>Phantasia, sensibilité, temporalité</i> .....	285
§ 1. Conscience d'image, phantasia et transposition .....	286
a. Peut-on rabattre la phantasia sur la conscience d'image ? .....	286
b. La problématique du phantasmata et l'éclairage qu'elle offre sur la constitution du Bildobjekt .....	287
§ 2. Sensibilité et phantasmata .....	289
a. La matière du phantasmata .....	289
b. Les deux spécificités du phantasma .....	290
C. <i>Le rôle de la phantasia dans la refonte de la phénoménologie</i> .....	292
§ 1. Quelques concepts clefs .....	292
a. Phantasia, affectivité, transpositions .....	292
b. Phantasia et incarnation .....	293
§ 2. La phantasia « perceptive » et la croisée des regards .....	295
a. Le concept de phantasia-percetive .....	295
b. Phantasia-percetive et échange des regards .....	297
c. « Phantasia perceptive » et phantasia pure : reprise de la problématique de la réinscription du schématisme hors-langage dans le schématisme-de-langage .....	299
§ 3. Phantasia et genèse de l'idéalité .....	300
a. L'essence et la variation eidétique .....	301
b. La relation du Vorbild à ses Nachbilder .....	302
c. Les motivations de la transposition ; le concept d'empreinte schématique .....	303
Synthèse .....	304
CHAPITRE 4. L'ENIGME DE LA TEMPORALITÉ .....	305
A. <i>Les structures intentionnelles constituant la conscience du temps chez Husserl</i> .....	306
§ 1. Les niveaux de la constitution de la conscience du temps .....	306
a. La conscience constituante du temps .....	306
b. La temporalité immanente et le temps comme objet .....	307
§ 2. Le flux absolu .....	309



§ 3. La remise en cause de l'impression originaire et l'abandon de l'idée d'une « intentionnalité d'acte au sens faible » .....	312
a. Une description formelle.....	312
b. Deux distinctions majeures : la protention et l'enchevêtrement des protentions et des rétentions.....	313
c. Du flux au progrès originaire .....	314
d. L'énigme de la hylé temporelle et la question du flux archi-hylétique.....	315
<b>B. La réécriture richirienne de la question du temps.....</b>	<b>317</b>
§ 1. Le flux héraclitéen .....	318
a. L'écart schématique et l'affectivité .....	318
b. Le double écart .....	320
§ 2. La temporalisation en présence sans présent assignable.....	323
a. L'ipséité du sens et l'ipséité du soi.....	323
b. La présence mobile.....	325
§ 3. La subreption mathématique husserlienne dans la conception du présent.....	327
a. La dualité du flux dans les analyses husserliennes.....	327
b. Une substruction mathématique.....	329
§ 4. L'affect et le surgissement de la perception.....	331
a. L'exécution de la conscience et la transposition de la présence .....	331
b. Affect premier et affect second .....	333
c. La perception.....	336
§ 5. Le clignotement de l'instant et le rythme de la répétition se répétant .....	338
a. De l'instant à l'instantané .....	338
b. Le schématisme de la répétition se répétant : l'héritage du présent et la genèse de la succession.....	340
Synthèse .....	342
<b>CHAPITRE 5. L'ORIGINE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ESPACE ET DE LA SPACIALITÉ.....</b>	<b>344</b>
<b>A. La constitution de l'espace selon Husserl et ses limites .....</b>	<b>345</b>
§ 1. Les kinesthèses et la genèse des propriétés mathématiques de l'espace.....	346
a. Spatialité intentionnelle et pré-intentionnelle .....	346
b. Le couplage hylé-kinesthèse.....	347
c. L'intégration des espaces.....	348
§ 2. Le corps propre .....	350
a. Le corps propre et l'enracinement des multiplicités spatiales.....	350
b. Leib et Leibkörper.....	352
c. Deux questions.....	353
d. Spatialité et mondanéisation .....	354
<b>B. L'essence métaphysique de la spatialité et l'extériorité.....</b>	<b>355</b>
§ 1. Historicité et spatialité .....	355

a. L'espace, nouveau paradigme transcendantal ? .....	355
b. Vers une phénoménologie de la spatialité .....	357
§ 2. La méditation richirienne sur le problème métaphysique de l'espace .....	359
a. Platon et l'illocalisation de la voyance (Le rien et son apparence) .....	360
b. Espace, ontologie, cosmologie (Au-delà du renversement copernicien) .....	362
§ 3. La reprise de l'aporie husserlienne .....	365
a. Spatialisation, temporalisation, spatialisation dans la temporalisation .....	365
b. Les hésitations de l'espace. Leib et Leibkörper .....	366
c. Chôra, topos, espace physique .....	367
C. <i>La reprise richirienne de l'énigme de la genèse de l'espace</i> .....	369
§ 1. La Chôra, le Leib et le Leibkörper .....	370
a. La genèse de la chôra dans le déphasage de la phantasia-affection .....	370
b. l'échange des regards .....	371
c. localisation et illocalisation .....	372
§ 2. La distension et l'extériorité .....	375
a. L'institution de l'extériorité .....	375
b. L'élément fondamental et l'élément de l'intelligible .....	378
c. Espace et temps .....	379
Synthèse .....	380
CHAPITRE 6. LE RÉEL ET LE TRANSCENDANTAL DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE MARC RICHIR .....	382
A. <i>Les concepts transcendants purs de la phénoménologie richirienne</i> .....	383
§ 1. Les faits fondamentaux de la phénoménologie richirienne .....	383
a. L'écart et le dehors .....	383
b. La non-adhésion originelle de l'expérience à elle-même et l'élément fondamental .....	385
§ 2. Intériorité et extériorité .....	387
a. Analyse transcendantale du concept d'élément fondamental .....	387
b. Élément fondamental et affectivité. L'intériorité pure comme contrepartie de l'extériorité absolue .....	388
B. <i>La possibilité pratique de la phénoménologie richirienne. La rencontre du phénoménologique</i> .....	389
§ 1. L'exercice du zig-zag .....	391
a. Le statut du phénoménologique dans la phénoménologie richirienne .....	391
b. Le jugement réfléchissant et le flair du phénoménologue .....	391
c. La mise au travail des ressources symboliques .....	394
§ 2. Les conditions de possibilités phénoménologiques de la phénoménologie .....	395
a. L'interfactivité transcendantale .....	395
b. L'expérience phénoménologique du sublime .....	397
c. Le sublime, la transcendance physico-cosmique et la transcendance absolue .....	398
Synthèse .....	401
CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE .....	402

§ 1. Les concepts opératoires de la phénoménologie richirienne et les outils de la refondation ..	402
§ 2. Le temps, l'espace et le transcendantal .....	404
§ 3. Le vivre, le rythme, et la mobilité phénoménologique .....	405
§ 4. Une relance de la question transcendantale.....	406
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	408
A. <i>Le nouveau visage du transcendantalisme phénoménologique</i> .....	408
§ 1. Les deux transcendantalismes .....	408
a. Transcendantalisme et réflexivité phénoménologique.....	408
B. <i>Le sens et le poids du réel impensable</i> .....	410
§ 1. Les deux faces transcendantales du réel.....	410
§ 2. Le sens au-delà du sensé.....	412
§ 3. Le sens entre formation et dislocation.....	413
C. <i>La phénoménologie par-delà la déconstruction</i> .....	414
§ 1. Sur Richir et sur Marion .....	415
§ 2. Sur Richir et sur Nancy.....	416
ANNEXE 1 : « LA PHÉNOMÉNOLOGIE NATURALISÉE » : QUELQUES REMARQUES SUR LA POSSIBILITÉ DE RÉ-INTÉGRER LA PHÉNOMÉNALITÉ AU SEIN DE LA NATURE .....	419
A. <i>Phénoménologie, sciences cognitives, perspective génétiques</i> .....	420
B. <i>La possibilité d'un dialogue</i> .....	421
ANNEXE 2 : PHÉNOMÉNOLOGIE ET LOGIQUES DES MONDES .....	425
A. <i>Ce qui est prononçable de l'être</i> .....	425
B. <i>Ce qui est prononçable de l'apparaître</i> .....	427
C. <i>Badiou et la phénoménologie</i> .....	429
ANNEXE 3 : PHÉNOMÉNOLOGIE ET MATHÉMATIQUES .....	431
A. <i>Mathématiques et phénoménologie</i> .....	432
§ 1. Quelques éléments d'histoire. Mathématiques à la fin du XIX <sup>e</sup> .....	432
a. La résolution des équations de degré supérieur ou égal à 3 : de Descartes à Gallois .....	433
b. La théorie des multiplicités et l'axiomatisation .....	434
c. Le projet hilbertien et sa remise en cause.....	435
§ 2. Les deux axes de la lecture de Husserl.....	438
a. La logique pure, sa division en apophantique formelle et en ontologie formelle, et le sens phénoménologique de cette division.....	438
b. L'idéalisation de l'espace : la géométrie comme eidétique plutôt que comme formalisme ..	441
§ 3. Remarques complémentaires sur quelques questions mathématiques du XX <sup>e</sup> siècle .....	442
a. Le structuralisme bourbakiste.....	443
b. La théorie des catégories et l'intuitivité du formel.....	444
c. La place d'une phénoménologie transcendantale dans le champ mathématique contemporain .....	446

<i>B. La phénoménologie richirienne des mathématiques</i> .....	448
§ 1. Dedekind, Frege et le rythme de l'individuation .....	450
a. La fondation dedekindienne de l'arithmétique.....	450
b. La circularité de la démarche de Dedekind.....	452
c. L'arithmétique et le rythme de l'individuation selon Richir.....	455
§ 2. L'antinomie cantorienne de l'infini et du transfini.....	458
a. Ordinal et cardinal.....	458
b. La formulation d'une antinomie kantienne dans la théorie cantorienne.....	459
c. La série des ordinaux.....	462
d. La chaîne des cardinaux.....	464
§ 3. Quelques considérations supplémentaires sur l'eidétique de Richir .....	465
a. Un champ d'idéalités.....	465
b. L'intuitivité de l'activité mathématique à la lumière de l'eidétique de Richir.....	466
<i>INDEX DES NOMS</i> .....	469
<i>INDEX DES NOTIONS</i> .....	476
BIBLIOGRAPHIE.....	481
<i>Sources</i> .....	481
Textes d'Edmund Husserl.....	481
Husserliana: Materialien .....	483
Autres textes traduits.....	484
Autres articles.....	484
Textes de Marc Richir.....	484
<i>Autres auteurs</i> .....	489
TABLE DES MATIÈRES.....	505

## MOTS CLES

En français

Phénoménologie

Philosophie transcendantale

Réel

Intériorité

Sens et signification

Phénoménologie génétique

Richir (Marc)

-----

En anglais

Phenomenology

Transcendental philosophy

Real

Interiority

Sense and meaning

Genetic phenomenology

Richir (Marc)