*Publié avec l'aide financière du Fonds
de la Recherche Scientifique-FNRS*

Sous la direction de
P. KERSZBERG, A. MAZZÙ, A. SCHNELL

L'œuvre du phénomène

Mélanges de philosophie
offerts à Marc Richir

Couverture : Peinture à l'huile de Joseph Mallord William TURNER,
Lumière et Couleur (Théorie de Goethe) – le matin après le déluge –
Moïse écrivant le Livre de la Genèse. Exposé en 1843.

© Tate, Londres 2008.

OUSIA

EURORGAN sprl
Éditions OUSIA
Rue Bosquet 37 – Bte 3
B – 1060 Bruxelles
Tél. (322) 647 11 95
Fax (322) 647 34 89
ousia@swing.be
http://www.eurorgan.be

Librairie Philosophique J. Vrin
6, Place de la Sorbonne
F – 75005 Paris (France)
Tél. (331) 43 54 03 47
Fax (331) 43 54 48 18
contact@vrin.fr
http://www.vrin.fr

TABLE DES MATIÈRES

Préface, László Tengelyi, <i>En hommage à Marc Richir</i>	9
Jean-François Marquet, <i>Liberté et commencement</i>	15
Lambros Couloubaritsis, <i>Loyauté et fidélité</i>	31
Carlos Lobo, <i>De la phénoménologie considérée comme un métier</i>	51
Guy Petitdemange, <i>La folie du texte</i>	71
Robert Legros, <i>Sur la fidélité de Marc Richir à l'inspiration husserlienne</i>	83
Frank Pierobon, <i>La part aveugle du cogito – Quelques cogitations en hommage à la pensée de Marc Richir</i>	101
Alexander Schnell, <i>Temporalité et affectivité</i>	119
Anne-Marie Roviello, <i>Les puissances de l'affectivité</i>	145
Yasuhiko Murakami, <i>Temporalité chez les autistes – À travers la théorie du sens chez Marc Richir</i>	161
Wataru Wada, <i>Le miracle du flux de conscience dans les Manuscrits de Bernau</i>	183
László Tengelyi, <i>Une interprétation narrative de l'action</i>	197
Miguel Abensour, <i>Utopie : Futur Et/ Ou Altérité ?</i>	215
Albino Lanciani, <i>La phénoménologie et la réalité du physicien</i>	241
Pierre Kerszberg, <i>Les intuitions de la nature dans la physique contemporaine</i>	259
Guy van Kerckhoven, <i>Aux confins de la « Schaltung ». Quelques notes sur « la fuite des idées » dans l'anthropologie de H. Lipps</i>	279
Antonino Mazzù, <i>Sens et non-sens dans le délire. Quelques réflexions à partir du Cas Ilse</i>	309
Danielle Montet, <i>La diction du visible</i>	327

© Éditions Ousia, 2009
Dépôt légal 2954/09/6
ISBN 978-2-87060-148-8

Composition par P. Kontominas
Imprimé en Grèce par Zacharopoulos - Sitaras

rapport à soi-même : « Là où je pense, je ne suis pas » *écrivait* Lacan¹⁶.

16. Cf. J. Lacan, *L'instance de la lettre*, *Écrits*, p. 517, et le Séminaire XIV *Logique du fantasme* (non publié), séance du 11 janvier 1967 ainsi que les deux séances suivantes. Je remercie Christian Fierens pour ces précisions bibliographiques.

TEMPORALITÉ ET AFFECTIVITÉ

Alexander SCHNELL

La pensée de Marc Richir est une pensée *en mouvement*. Elle ne cesse de surprendre par son originalité et sa capacité d'aller de l'avant – quitte à réviser, voire à corriger ce qui avait été mis en place antérieurement – bref, elle se distingue par son « goût de l'aventure ». Elle laisse aussi perplexe par sa difficulté qui reflète tout simplement la subtilité des analyses dans lesquelles elle s'engage et qui exigent un effort de la part du lecteur qui veut bien la suivre sur ses chemins. Cette difficulté tient au fait, ce point doit être souligné, que la pensée richirienne se matérialise dans des *livres* autant qu'elle est une *Lehre* (enseignement) – à l'instar de la *Wissenschaftslehre* de Fichte (auteur qu'il admire toujours), dont la première version avait constitué le premier objet de ses recherches. *Lehre* qui s'exprime, ou plutôt *se dit* d'abord oralement – que ce soit dans ses séminaires, dans ses enseignements ou tout simplement dans l'échange direct de la discussion. Et on ne peut assurément prendre toute la mesure de la philosophie de M. Richir que si on la situe dans cette tension entre l'oralité et l'écriture, tension qui traverse d'ailleurs toute son œuvre, toujours mobile.

* * *

Dans les pages qui suivent, nous voudrions présenter l'originalité des recherches phénoménologiques de Marc Richir sur le *temps* – présentation qui donnera lieu à une discussion implicite avec d'autres élaborations phénoménologiques sur la même matière. Le point de départ de la phénoménologie richirienne du temps consiste en une *mise en circuit de l'intentionnalité* – et il s'inscrit par là dans une réflexion

d'abord entamée par son ami J.-T. Desanti¹. Cette mise en circuit est nécessaire parce qu'en réalité, la phénoménologie husserlienne n'est valide que pour le champ du *positionnel* (ou du « *thétique* »). Comme la mise en circuit richirienne de l'intentionnalité se présente effectivement comme une mise en circuit du positionnel, justement, sa phénoménologie du temps se propose de dévoiler les effectuations (qui ne sont plus intentionnelles) *en deçà* de ce qui relève chez Husserl de trois

1. Rappelons brièvement la position de Desanti. Desanti s'était proposé dans les *Réflexions sur le temps* (1992) de déployer la teneur de la « thèse de l'intentionnalité », plus particulièrement, de fixer les deux « contraintes » de cette dernière – une contrainte « minimale » et une contrainte « maximale » – qu'il faut tenir ferme jusqu'au bout. Selon la contrainte minimale caractérisant la thèse de l'intentionnalité, l'objet visé est transcendant par rapport à la conscience ou, pour le dire autrement, la conscience « ne contient rien ». Ainsi, ce qui « est », c'est-à-dire ce qui se laisse identifier *le long* de l'« arc intentionnel » comme « étant », ce sont les objets tels qu'ils se « montrent » et se laissent identifier dans le vécu sous forme d'une « connexion » des vécus. Dans la mesure où la source et le but visé *transcendent* l'arc intentionnel, « tombent en dehors » de lui, ces « étants » – qui se situent donc le long de cet arc – peuvent être nommés « immanents » à la conscience. Ainsi, il y a une différence irréductible entre les « étants » (« immanents ») comme *moments d'effectuation*, dans le vécu, d'un « objet » transcendant, d'un côté, et cet objet transcendant lui-même, de l'autre. Or, si l'on maintient ferme les deux contraintes, la réinterprétation de l'intentionnalité exige que le rapport du pôle sujet à l'être de ce qui est visé ne ruine pas l'intentionnalité – ni par une visée qui s'effondrerait dans le néant, ni par une « fusion » entre le pôle sujet et l'être anéantissant tout rapport intentionnel. Cela n'est possible que si le rapport entre ces deux termes est un rapport *à la fois* de manifestation *et* de retrait – une relation qui n'est pas un rapport de communication puisqu'une communication suppose toujours une « homogénéité ontologique » et qu'il n'y a pas une telle homogénéité entre l'être et les étants. Un tel rapport, qui s'avère donc être circulaire, Desanti le désigne par l'expression « circuit de l'ouverture », avec son mode d'exister propre : la temporalisation.

Pour une présentation plus détaillée des réflexions de Desanti, cf. notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004, deuxième partie, chapitre I.

présupposés philosophiques (en particulier), jugés comme inacceptables par M. Richir. De quels présupposés s'agit-il plus exactement ?

Premièrement, M. Richir parvient à identifier la cause et l'origine de la restriction de Husserl au seul champ du positionnel : c'est dû au fait que Husserl, pour étudier le temps, *part du maintenant, du présent* – point de départ qui implique, comme l'avait déjà souligné Merleau-Ponty, le privilège de la *perception* par rapport aux autres types d'intentionnalité. Deuxièmement, M. Richir récuse la possibilité – toujours admise et jamais remise en cause par Husserl – de *se donner d'avance la successivité* et, surtout, la *continuité* du temps. Enfin, troisièmement – et c'est là, comme l'a finement souligné Guy van Kerckhoven, sans doute l'apport le plus puissant de la phénoménologie richirienne du temps –, il s'agit pour M. Richir d'échapper au cadre restreint d'une analyse de l'*Erlebniszeit* (temps du vécu) qui reste le cadre de Husserl jusqu'à ses derniers manuscrits.

Comme nous l'avons montré ailleurs², les travaux de M. Richir explorent, depuis son ouvrage fondamental *Phénoménologie en esquisses*³, le champ ultimement constitutif de la conscience intentionnelle en termes d'« énonciation en langage » et de « temporalisation ». Ces travaux, après l'avoir conduit à une refonte de la phénoménologie des psychopathologies⁴, ont culminé récemment dans un projet de synthèse de la phénoménologie de la *phantasia* et de l'imagination, d'un côté, et de la phénoménologie de l'affectivité, de l'autre⁵. Ce projet est

2. *La genèse de l'apparaître*, op. cit., deuxième partie, chap. II, p. 127 sq.

3. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2000.

4. M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2004.

5. C'est le texte n° 1 de *Husserliana XXIII* qui a permis à M. Richir de découvrir les « *phantasíai* » (qu'il appelle aujourd'hui des « *phantasíai*-affectifs », cf. *infra*). L'idée décisive de cette troisième partie du *Cours* de 1904-1905 est que les *phantasíai* sont *non présentes*. La découverte du versant « affectif », en revanche, a été rendu possible par une étude approfondie des psychopathologies. Elle a trouvé sa première élaboration dans l'importante étude « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de Phénoménologie*, n° 3, 2004, p. 155-200.

exposé sous forme de « fragments »⁶. Voyons maintenant comment se présente la phénoménologie richirienne du temps compte tenu des derniers développements de la pensée de M. Richir.

Une refonte de la phénoménologie qui se propose de mettre à jour les phénomènes ultimement constitutifs du « positionnel » ne saurait faire l'économie du champ du langage. Non pas du champ de la langue, constituée, mais de celui que M. Richir appelle lui-même, après Merleau-Ponty, les « *Wesen* » – sauvages – « de langage ». Que faut-il entendre par ce terme ?

Les *Wesen* sauvages (qui ne sont ni quelque chose d'étant, ni un néant – si l'on voulait les poser, on les évanouirait) doivent nécessairement être supposés par le phénoménologue pour pouvoir constituer la base la plus archaïque du champ phénoménologique – autrement dit, on ne peut en faire l'économie si l'on veut fonder la phénoménologie. M. Richir emprunte cette expression au *Visible et l'Invisible* de M. Merleau-Ponty. Cependant, elle n'a pas exactement la même signification chez les deux auteurs. Chez M. Richir, les *Wesen* sauvages correspondent à une sorte de *logos* disloqué, à cela même que J. Derrida a appelé dans *La Grammatologie* « l'archi-écriture » (terme qui est à l'origine de l'idée – richirienne – du « schématisme⁷ »). La concrétude de cette écriture serait constituée d'après M. Richir justement par les *Wesen* sauvages.

Or, ce que les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* apportent de nouveau par rapport aux travaux antérieurs de M. Richir, c'est que les « amorces de sens » caractérisant tout « phénomène de langage » – dans la mesure où c'est en eux que, en vue de l'appréhension, justement, des phénomènes « constitutifs⁸ » du positionnel, du sens « cherche à se stabiliser ou à se 'posséder' » – consti-

6. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2006 (cités « FPTE »).

7. Cf. *infra*.

8. Parler, au niveau de ce registre architectonique, de « constitution » ou de « phénomènes constitutifs » relève *stricto sensu* d'un abus de langage puisqu'il s'agit justement de se placer *en deçà* de la sphère de toute objectivité constituée.

tuent des « enchaînements schématiques » des « *phantasiai* perceptives ». Que faut-il entendre par là ?

Les *Wesen* sauvages, qu'il ne faut pas entendre dans un sens nominal (il ne s'agit pas d'essences idéelles à l'instar des idées platoniciennes) mais dans un sens verbal, ne sont autres, eu égard au « contenu », que des « *Wesen* de *phantasiai*-affections⁹ » – et on les « perçoit » (de façon « interne » et non pas en vertu d'une visée intentionnelle) moyennant ce que M. Richir appelle les « *phantasiai* perceptives¹⁰ ». Plus exactement, c'est eux qui donnent une concrétude¹¹ aux *phantasiai*-affections, c'est-à-dire à cela même qui atteste – quoique seulement indirectement – les *Wesen* sauvages¹². Ainsi, on peut dire que les *Wesen* sauvages sont inaccessibles *comme tels*, en même temps, ils habitent les *phantasiai*-affections. Pour utiliser un langage heideggerien, ils « *wesen* » dans ces dernières.

Au niveau architectonique le plus « enfoui », le plus originaire, se situent donc les « *Wesen* sauvages ». Ceux-ci, proprement indicibles, sont une abstraction qui résulte du schématisme par rapport à l'affectivité. Ainsi, pour être tout à fait précis, on peut dire qu'ils sont plus

Faute d'un terme approprié, nous pourrions néanmoins être amenés à l'utiliser dans ce qui suit, en le mettant cependant à chaque fois entre guillemets.

9. Peut-on dire que, dans le couple *phantasia*-affection, la *phantasia* relève plutôt de la forme et l'affection du contenu ? En effet, après coup, depuis la transposition architectonique de la *phantasia*-affection en imagination-affect, il est possible de faire une telle analogie : la *phantasia* désignant une « *proto-Gestalt* » (qui vient de l'imagination) et l'affection un « *proto-contenu* ».

10. Pour une caractérisation plus approfondie des « *phantasiai* perceptives », cf. *infra*.

11. On ne peut pas, en effet, partir de la dualité *phantasia*-affection. Il faut que les *phantasiai*-affections aient une concrétude. Et elles en ont effectivement une, sinon elles seraient indiscernables des simulacres.

12. En eux-mêmes, tels quels, les *Wesen* sauvages sont inaccessibles. Dans leur « contenu » (pour autant qu'on puisse en parler – parce que cela impliquerait une forme), c'est la même chose que les *phantasiai*-affections. Les *phantasiai*-affections sont comme des « ombres » – au sens où, dans la mythologie, on parle de l'*hadès* comme du « royaume des ombres ». *Stricto sensu*, elles ne sont ombres de rien.

« profonds » que les *phantastai*-affections, lesquels s'obtiennent par la rencontre de ces *Wesen* sauvages (qui sont donc, *eo ipso*, des *Wesen* schématiques) et de l'affectivité. Avant de pouvoir traiter de façon plus détaillée des *phantastai*-affections, il faut d'abord dire un mot sur le schématisme au sens richirien.

Nous pouvons caractériser le schématisme d'abord négativement, en le contrastant au « *logos* ». Alors que tout *logos* désigne une articulation – fût-elle la plus élémentaire – censée avoir un *sens*, le schématisme est « an-archique » et « a-téléologique ». Il n'est ni dans le temps, ni dans l'espace. S'il y a bien un schématisme de langage qui fait sens, il y en a aussi un – hors langage – qui ne fait pas sens du tout. Le schématisme n'est ni objectif, ni subjectif, plus exactement : c'est une structure présubjective qui articule originellement les *Wesen sauvages* et que, en même temps, seul un sujet peut attester *par sa vie* – par son affectivité, justement¹³ ! Donc bien que les *Wesen* sauvages soient caractérisés plus haut comme une « abstraction », il est tout aussi juste de dire qu'ils sont des *concrétudes* de phénomènes – articulés, donc, par le schématisme.

Le schématisme n'est pas une « mise en figure », en dépit du sens que « schéma » revêt en grec. Il consiste en une « mobilité sans trajectoire », paradoxale et de ce fait difficile à penser, de condensations et de dissipations. Il désigne l'articulation inconsciente (mais pas au sens de la psychanalyse !) des différentes sortes de rythmes de ces condensations et dissipations.

Quel est maintenant le rapport entre les affections et les *Wesen* sauvages ? Ceux-ci sont « mis en mouvement » par celles-là. Les affections sont ce qui confère une « grandeur intensive » (cf. Kant, les « Anticipations de la perception ») aux *phantastai*, ou encore, ce qui par leur « énergie » (en un sens quasi-fichtéen) donne leur intensité,

13. C'est d'ailleurs, remarquons-le en passant, grâce à ce rôle essentiel conféré au schématisme qu'on peut comprendre ce qui sépare la pensée de M. Richir de toute forme de réalisme. Mais M. Richir n'est pas non plus un idéaliste, car ce n'est pas le sujet qui fait le schématisme – au contraire, c'est bel et bien seulement dans le schématisme que le sujet est possible !

leur vivacité, à ces dernières. Et les *phantastai*-affections constituent une concrétude phénoménologique qui peut être transposée architectoniquement en imagination, d'un côté, et en affects, de l'autre (ce qui signifie que les affects sont compris à partir des *phantastai*-affections) – transposition architectonique qui, sur un *autre registre*¹⁴ certes que celui des *phantastai*-affections, permet de les fixer et de les appréhender.

* * *

En commençant ses analyses phénoménologiques par les « *Wesen* de *phantastai*-affections », M. Richir met en évidence que la perception n'a pas un statut privilégié dans les rapports de la conscience à son objet. Du point de vue « constitutif », elle est « dérivée » par rapport à la *phantasia*. Il apparaît ainsi que, pour M. Richir, les phénoménologues se sont trompés sur le véritable point de départ de l'analyse phénoménologique ! Ce véritable point de départ ne consiste pas dans les *vécus intentionnels* de la conscience (érigent la *perception* en échelle à l'aune de laquelle se mesurerait tout rapport à l'objet), mais dans les *phantastai*, c'est-à-dire, nous l'avons déjà dit, dans des « ombres » en changement incessant qui sont des ombres de rien, des concrétudes de phénomènes comme « rien que phénomènes ». Ce qui est absolument décisif, c'est que les *phantastai*, non figuratives, ne sont pas des « images (*Bildobjekte*) » d'« objets (*Bildsubjekte*) » imaginés (cf. les analyses relatives à la *phantasia* dans le texte n° 1 de *Husserliana XXIII*), puisque l'« image » et l'« objet » relèvent déjà de l'acte *intentionnel* d'*imaginer* – alors que pour M. Richir il s'agit précisément de dévoiler le fondement *non* intentionnel de l'intentionnalité.

Pour caractériser le rapport entre la perception et la *phantasia*, il est utile de les considérer à travers deux prismes différents : eu égard à leurs *sources* et à leur mode de *temporalisation*.

14. En effet, il n'y a de transposition architectonique que dans le cas où l'on passe d'un registre à un autre (les registres ne se distinguant que par une *Stiftung* (= institution)). Entre les *Wesen sauvages* et les *phantastai*, il n'y a pas de changement de registre. Ici, c'est la *schématisation* qui opère la saisie des *Wesen sauvages*.

Husserl traite toujours de la perception au moyen du fameux « schéma appréhension / contenu d'appréhension »¹⁵, et M. Richir identifie lui aussi deux sources de la *phantasia* : l'« *aisthesis* » (au sens platonicien) et la « pulsion (*Trieb*) » (au sens husserlien). La première, caractérisant ce qui est en perpétuel mouvement, relève d'une certaine manière de l'*Anstoß* fichtéen (qui n'a pas de sens en soi) : c'est le correspondant phénoménologique de ce qu'on nomme en physique un « signal », non pas une perception, mais, au niveau des organes des sens, ce qu'on appelle *après coup*¹⁶ le *datum* sensible (ou la « sensation » en tant qu'elle n'est pas encore objectivée). Sans cet *Anstoß*, il n'y a pas de *phantasia*, l'*aisthesis* indiquant que la *phantasia* ne crée pas quelque chose à partir de rien. La seconde source, c'est ce que Husserl appelle les « tendances sensibles ». Il s'agit là de tendances « internes¹⁷ », venant de la *Leiblichkeit* dans son union intime avec la *Leibhaftigkeit*¹⁸, ou encore d'associations

15. Cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, coll. « Europæa Memoria », Hildesheim, Olms (diff. Vrin), 2004, section A, chap. I, p. 21 sq.

16. En effet, les expressions « *datum* sensible » et « sensation » ne conviennent pas pour caractériser cette « première source » de la *phantasia* – et nous ne les utilisons que dans une première approximation afin de cerner cette source d'une façon sommaire et provisoire. Elles ne conviennent pas puisqu'elles concernent le « *résultat* » de la transposition architectonique de la *phantasia*-affection en imagination et affect. Mais c'est là un phénomène bien connu : au niveau architectonique le plus profond, les « noms nous font défaut » pour être en mesure d'éviter à *chaque fois* le recours à une terminologie relevant en réalité d'un niveau constitutif supérieur.

17. Si les tendances sensibles sont effectivement d'une certaine façon « internes » et les *aisthesiai* « externes » à la *phantasia*, cette distinction ne peut véritablement être établie qu'une fois que, à ce registre architectonique, on traite de l'*espace* (nous y reviendrons rapidement plus loin).

18. La « *Leiblichkeit* » et la « *Leibhaftigkeit* » sont des concepts cruciaux dans l'œuvre récente de M. Richir. La *Leiblichkeit* est le seul terme qui puisse traduire la notion merleau-pontienne de « *chair* », ce qui signifie – et c'est paradoxal – qu'elle n'est pas nécessairement liée à un individu – en termes richiriens : la *Leiblichkeit* est *mobile*. M. Richir la considère comme à peu près équivalente à la

qui se font *entre* les tendances affectives¹⁹ (cela même que M. Richir désigne par « affections »). Cette seconde source relève de ce que

khôra platonicienne dans le *Timée*. Il peut y avoir de la *Leiblichkeit* dans la poésie, dans une parole, dans un morceau de musique. Or, cette *Leiblichkeit* ne saurait être l'objet d'une *perception* au sens strict parce qu'elle ne relève pas du positionnel (ou du théique). C'est la notion déjà introduite plus haut de la « *phantasia* perceptive » qui désigne le type de « conscience » lequel nous rend la *Leiblichkeit* accessible. La *phantasia* perceptive schématise de façon infigurable, c'est-à-dire qu'elle « perçoit » quelque chose dont une partie peut éventuellement être figurée mais dont l'*essentiel* n'est pas figurable. Et pour comprendre la « mobilité » spécifique de la *Leiblichkeit*, on peut renvoyer à l'*Einführung* husserlienne : celle-ci correspond à la *phantasia* perceptive du *Leib* et de la *Leiblichkeit* d'autrui.

La « *Leibhaftigkeit* », quant à elle, est à peu près l'équivalent de l'*affectivité* – c'est-à-dire, au fond, de tout ce qui est « endogène ». Elle désigne l'*affectivité* *leiblich*, *leibhaftig* vécue. Liée à la *phantasia* (ce qui pose problème), elle n'a rien d'« objectif » : quand, soulagé, « je me sens plus léger », j'ai effectivement la « sensation » d'une légèreté qui ne saurait évidemment être « mesurée ». 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.

(Le « *Leibkörper* », enfin, est un *Leib* « en effigie » (le *Leib* définissant son propre ici absolu). Le *Leibkörper* est double : c'est un *Leib* (« corps vivant ») avec un *Körper* (« corps physique »). Il est cette sorte de compromis boiteux dans lequel nous vivons (exprimant le mystère, pointé par Descartes, de l'union de l'âme et du corps). Le *Leibkörper* a donc à la fois une *Leiblichkeit* (qu'on peut perdre, par exemple dans la psychose mélancolique) et une *Körperlichkeit*. Pourquoi cette introduction de la notion de « *Leibkörper* » qui semble faire double emploi avec le *Leib* en allemand (qui, lui, a toujours aussi son *Körper* !) ? Sans doute parce qu'en français, on associe, depuis les élaborations merleau-pontiennes sur la « chair », le *Leib* non pas à « un » corps vivant, mais à la caractéristique générale « corporéité vivante ». Le *Leibkörper* exprime ainsi, en français, nous insistons, un corps vivant déterminé – que ce soit d'ailleurs celui d'autrui ou le mien propre.) (Sur ces notions de *Leib*, *Leiblichkeit* et *Leibhaftigkeit* chez M. Richir, cf. notre contribution dans les *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009.)

19. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*

Husserl appelle l'« intentionnalité pulsionnelle²⁰ (*Triebintentionalität*) ».

Voyons maintenant ce qui caractérise le mode de temporalisation de la *phantasia* par rapport à celui de la perception.

* * *

Il s'agit pour M. Richir de s'enquérir du registre fondateur (*fundierend*) de la conscience du temps (*Zeitbewusstsein*) en tant que celui-ci est en vérité déjà un registre fondé (*fundiert*) dans la *Stiftung* de ce qu'on entend communément par « temps », c'est-à-dire du temps où il y a du présent. Nous avons ainsi apparemment deux²¹ registres temporels : celui où le temps est déjà institué – et il va donc falloir rendre compte de sa « fondation ». Et celui qui est proprement *fundierend*. Est-ce à dire que M. Richir réeffectue, à sa manière, la constitution de la temporalité immanente dans une temporalité pré-immanente – telle qu'on la trouve déjà amorcée, chez Husserl, dans les derniers textes de *Husserliana X* et, en particulier, dans les *Manuscrits de Bernau* ? Nullement. Pour pouvoir montrer en quoi il s'en distingue, nous rappellerons d'abord, dans les grandes lignes, la « solution » husserlienne de 1917/1918.

Les célèbres analyses, dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (publiées en 1928), de l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle (même si, de cette dernière, nous n'y trouvons guère qu'une ébauche), de l'impression originaire, etc.,

1917/18, *Husserliana XXXIII*, R. Bernet et D. Lohmar (éds.), 2001, texte n° 14, p. 275-276. (J.-F. Pestureau est en train de préparer une traduction française de ces manuscrits qui paraîtra dans la collection « Krisis » chez J. Millon.)

20. Voir M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité, op. cit.*, II^e section, ch. IV, p. 252-267. À propos de la phénoménologie husserlienne de la pulsion et des instincts, cf. aussi le chapitre V de notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 2007.

21. Nous verrons dans notre remarque finale que la phénoménologie richirienne du temps est en réalité caractérisée par trois niveaux temporels.

constitutives des « objets-temps (*Zeitobjekte*) » – « objets » tout à fait spécifiques²² qui ne sont pas seulement des unités dans le temps [c'est-à-dire des « objets temporels »] mais *contiennent aussi en eux-mêmes l'extension temporelle*²³ – relèvent de la sphère immanente de la conscience transcendantale. Elles ont pour fil conducteur un objet-temps constitué (l'exemple privilégié de Husserl étant la mélodie). Le problème – que ces analyses *ne résolvent pas* – est de savoir ce qui constitue la temporalité (« subjective ») de ces « ingrédients » de la sphère immanente elle-même. Cette temporalité constituante ne saurait évidemment être le temps « objectif » – celui-ci est constitué dans la sphère immanente, donc il ne peut le constituer à son tour. Comment alors sortir de ce dilemme ? Nous sommes ici devant le cas exemplaire d'un *factum* ultime que les analyses simplement descriptives ne sont pas en mesure de génétiser. D'où la nécessité d'un recours à une construction phénoménologique du « procès originaire (*Urprozess*) » caractérisé par un « remplissement » et un « é-videment » de ses « noyaux » constitutifs (phénomènes d'évanouissement, noyaux originaires, noyaux « protentionnels ») – construction qui met en œuvre la descente dans la sphère pré-immanente de la conscience, en deçà de la sphère immanente et en deçà, en particulier, de la scission noèse/noème, acte/contenu d'acte, *morphè/hylè*²⁴.

Or, tandis que pour Husserl toute temporalisation est « temporalisation en présent », c'est-à-dire que « 1) le point de départ quasi-exclusif

22. Ce qui distingue les objets-temps (*Zeitobjekte*) des objets temporels (*zeitliche Objekte*), c'est que ceux-ci n'ont *a priori* rien de temporel si ce n'est qu'ils se déploient sur un intervalle temporel, tandis que ceux-là *sont* le temps lui-même – le temps *qua* « objet » spécifique, donc, dont il s'agit d'éclaircir les modes de constitution.

23. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 7, p. 36, traduction de Dussort modifiée (*Husserliana X*, p. 23). Pour être tout à fait précis, cette définition n'est pas tirée des *Leçons* de 1905 mais du *Cours* de 1906/07 intitulé « Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (*Einführung in die Logik und Erkenntnistheorie*) », cf. *Husserliana XXIV*, § 43 b, p. 255.

24. Pour tout cela, cf. le chapitre IV de notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, op. cit.*

des analyses est [nous l'avons déjà indiqué plus haut] le maintenant, le *Jetzt* ; 2) l'écoulement du présent est d'abord celui du maintenant, et il est *continu et homogène* ; 3) cette continuité suppose que *rien ne soit absolument perdu* dans l'écoulement, donc que tout maintenant contienne le temps écoulé sans perte et qu'il soit à la fois succession de lui-même à lui-même sans faille²⁵ », pour M. Richir il s'agit d'aller à rebours de la transposition architectonique de la temporalisation en présence à la temporalisation en présent – autrement dit, il s'agit de rendre compte, justement, de cette temporalisation *en présence*.

Pour cela, il faut élucider en quoi, dans la mise en mouvement des *Wesen* sauvages par les *phantasmat*-affections, « il en va déjà de la conscience originaire du temps²⁶ ». Pour ce faire, M. Richir introduit une distinction capitale qui traverse tous les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* : celle entre la « poussée aveugle » (dont il a d'abord et surtout traité dans l'étude absolument cruciale, publiée en 2004, à laquelle nous avons déjà fait référence plus haut²⁷), les tendances affectives (= affects premiers) et les affects (= affects seconds).

La poussée aveugle concerne, au registre le plus « archaïque », les *Wesen* sauvages (de mondes) – auxquels nous devons donc revenir – et notamment le statut ontologique (plus exactement : « proto-ontologique ») de ces derniers. En quoi ceux-ci sont-ils effectivement caractérisés par une telle « poussée » ? Pour M. Richir, les *Wesen* sauvages sont le « lieu » où est « logé » le « proto-ontologique » (en deçà de tout être et de tout étant). Ce proto-ontologique se « schématise » (c'est-à-dire, nous l'avons déjà dit, rend possible, pour nous, toute « saisie » de lui-même) en vertu d'un « schématisme phénoménologique » qui est originairement « en écart » par rapport à lui-même. Le rapport entre le schématisme phénoménologique et le proto-ontologique est celui d'un « infini fini » à un « infini infini ». En termes de temporalisation, « le

passé transcendantal proto-ontologique paraît plus passé que tout passé transcendantal schématique » et « le futur transcendantal proto-ontologique paraît plus futur que tout futur transcendantal schématique²⁸ ». Or, dans la mesure où ils sont justement « toujours déjà et toujours encore » chargés de *profondeurs proto-ontologiques* (c'est-à-dire d'affections), puisqu'ils sont des « réminiscences et prémonitions transcendantales schématiques », les *Wesen* sauvages aspirent à « combler l'écart interne et originaire du schématisme », aspiration (« modulée » ou « irisée », donc, par les *Wesen* sauvages) qui est nécessairement infinie puisque cet écart est « irréductible ». M. Richir de noter à propos de cette dernière : « Par sa situation architectonique, cette *aspiration infinie* qui, si elle s'accomplissait, engloierait le champ phénoménologique du schématisme, est la *forme la plus archaïque de l'affectivité*, ce en quoi [...] *s'incarne* l'écart originaire du schématisme par rapport à lui-même, et que la langue allemande appelle *Sehnsucht*²⁹. » Et les irisations ou modulations mentionnées ne sont rien d'autre que la « poussée aveugle » dont il a été question plus haut : elles constituent les « affections » – non intentionnelles – les plus archaïques, c'est-à-dire « *originellement plurielles* », « *aveugles* » et « *inconscientes* ». Il va de soi – en dépit de ce qu'en pensait Husserl – que cette « poussée aveugle » est essentiellement caractérisée par le fait qu'elle ne peut pas aller de présent à présent – les associations les plus originaires qui s'y déploient (selon une certaine « articulation ») s'effectuant bien entendu « en deçà » de la temporalité en présent.

La distinction qu'il faut analyser de près dans le cadre de la phénoménologie richirienne du temps est celle entre les « tendances affectives » et les « affects » – qui revient en réalité à la distinction entre deux sortes d'affects (« premiers » et « seconds »). Elle permettra de répondre à l'épineuse question du statut de la « *hylè* temporelle ». Dans les *Manuscrits de Bernau*, Husserl avait proposé une « solution » au problème de la médiation possible entre les « impressions originaires », d'un côté, et leurs modifications rétentionnelles et protentionnelles, de

25. *FPTE*, p. 29.

26. *FPTE*, p. 47 (M. Richir cite ici un passage du texte n° 14 de *Husserliana XXXIII*).

27. « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *art. cit.*

28. *Ibid.*, p. 155.

29. *Ibid.*

l'autre. Cela constituait effectivement un problème en raison de la différence de nature entre celles-ci et celles-là. Cette solution est conduite en termes de « formes noématiques » et de leurs *data* hylétiques correspondants. Husserl affirme en particulier que les phénomènes ultimement constitutifs de la temporalité immanente possèdent – *en deçà* de la distinction entre la noèse et le noème au sens immanent et *au niveau même*, donc, de cette « corrélation noético-noématique » dans l'acception la plus radicale du terme – un caractère hylétique tout à fait spécifique³⁰ (ils sont des « noyaux de la conscience qui ne sont pas indépendants³¹ », ou encore des « teneurs de noyau (*Kerngehalte*)³² » en tant que « substrats » de la noèse) qui n'appartient à aucun objet, mais à la *conscience intentionnelle originairement constitutive des objets-temps* (*Zeitobjekte*)³³. Or, pour M. Richir, ce caractère intentionnel de

30. Cf. sur ce point le chapitre V (auquel nous avons déjà fait référence plus haut) de notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*

31. *Husserliana XXXIII*, Supplément IV, p. 161.

32. *Husserliana XXXIII*, p. 162.

33. Cf. *Husserliana XXXIII*, p. 161. Voir à ce propos *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*, p. 194 *sq.* Nous rajouterions ici (sous forme d'une simple remarque) aux analyses de notre ouvrage publié en 2007 que la déconnexion de la temporalité originaire (pré-immanente) par rapport à l'objectivité, déconnexion qui est effectuée au niveau du procès originaire (« *Urprozess* ») et tout particulièrement au niveau de ses « teneurs de noyaux », peut sans doute être interprétée comme une anticipation (en dépit des réserves que M. Richir formulerait sûrement au sujet du caractère intentionnel de la *hylè* temporelle), chez Husserl lui-même, de ce que M. Richir développe dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* en termes d'« affects paraissant exogènes ». C'est en effet une conséquence tout à fait fondamentale de la construction du versant *noématique* du procès originaire que la phénoménologie husserlienne du temps remet en question, elle aussi, le statut de l'« extériorité » de ce qui est au fondement de tout corrélat noématique de la noèse intentionnelle. S'ouvre ici une perspective – absolument cruciale, selon nous, dans les recherches phénoménologiques contemporaines – qui rapproche (quoi que puissent en penser les protagonistes eux-mêmes) des auteurs aussi différents que Fichte, le premier Schelling (jusqu'au

la *hylè* temporelle ne va aucunement de soi. Aussi faut-il effectivement procéder ici à une *distinction* – celle entre ce qu'il appelle aussi l'affect « premier » et l'affect « second ». De quoi s'agit-il plus exactement ?

Tout d'abord, rappelons-le, « il n'en va du *temps* » qu'au « résultat » de la transposition architectonique de la présence en présent – la temporalisation en présence n'étant qu'une *proto*-temporalisation – nous y reviendrons. Cette transposition architectonique est celle – déjà indiquée plus haut – de la *phantasia*-affectation en imagination et affect. Or, la distinction entre les deux sortes d'affects ne concerne ici que le reste « affectif », si l'on peut dire, de cette transposition architectonique (donc la transposition de l'affectation en affect) et non pas la transposition de la *phantasia* en imagination.

Cet affect se divise donc en deux (M. Richir parle ici d'une « dissociation (*Spaltung*) ») : en tendance affective et affect « proprement dit » ou, en d'autres termes, en affect premier et affect second. L'affect premier est un affect-forme, « vide ou pure forme et simple *distension* correspondant à une vibration de croissance/diminution de l'excitabilité³⁴ ». M. Richir reprend ici, à ce niveau architectonique, une caractéristique – dans la construction phénoménologique, effectuée par Husserl dans les *Manuscrits de Bernau*, de la temporalité propre à la sphère *pré*-immanente de la conscience transcendantale – du « procès originaire » et de sa structure en noyaux. Cette caractéristique concerne ce que Husserl nomme le *remplissement* et l'*é-videment* des noyaux originaires, rétentionnels et protentionnels du procès originaire. Mais ce qui chez Husserl était le remplissement et l'*é-videment* (ou l'augmentation et la diminution) des *noyaux* devient chez M. Richir une dimension de l'« *excitabilité* » en général. M. Richir la met en perspective avec les grandes élaborations traditionnelles de la philosophie du temps :

Avec cet affect premier, *a priori* vide d'affect second (correspondant à un *datum emfindbar*), nous disposons donc bien de la *hylè* proprement

Système de l'idéalisme transcendantal inclus), Husserl, peut-être même M. Henry et enfin, donc, le M. Richir le plus « récent ».

34. *FPTE*, p. 66.

ou *purement temporelle*, celle de l'*étalement* originaire « dans le temps », de la différentielle originaire de temps qui est du même coup différentielle originaire de cette *hylè* que le Moi ne fait pas, qui est anégoïque, donc « passive » pour le Moi. Nous y reconnaissons la *diastasis* plotinienne, la *distensio* augustinienne ou même encore la diachronie lévinasienne. [...] C'est, si l'on veut, [...] le présent comme pur *passage* (*Übergang*), et n'étant encore, par abstraction transcendante, « occupé » par aucune *Empfindung* (= pour nous affect second), ses horizons sont vides. Cette *hylè* première, temporalisatrice par son écart originaire où se donnent, selon les expressions de Husserl dans les textes de Bernau, des rétentions et des protentions originaires correspondant aux diminutions et aux augmentations du seuil d'excitabilité, est ce que nous nommons le temps vide dans Phantasia, *imagination*, *affectivité*³⁵.

En effet, l'affect premier désigne une sorte d'horizon ouvert – susceptible de varier selon le plus (augmentation) et le moins (diminution) – de la « réceptivité » d'une sensation (= affect second) – réceptivité qui n'est pas celle d'une « conscience », d'un « sujet » (fût-il entendu comme « procès originaire »), car c'est « au sein de cette variabilité que les *data* sensibles, fussent-ils *data* noyaux, paraissent "sujets" à cette variabilité *qu'ils n'ont donc pas en eux-mêmes*³⁶ », mais qui ne correspond pas non plus exactement à une « auto-affectation pure » de style henryen.

L'affect second, en revanche, est un affect-contenu *concrètement ressenti* qui est toujours déjà *étalé* au sein de la distension et qui correspond à un *datum empfindbar* (= sensation). Pour M. Richir, c'est cet affect second qui correspond à l'*Empfindung* husserlienne – compte tenu de la distinction entre affect premier et second, il n'est donc pas possible de réduire l'affect à la simple sensation.

Quelle est la signification temporelle de l'affect second ?

[...] cette signification ne peut être celle de la succession selon l'antérieur et le postérieur puisqu'il s'agit du *même* affect, donc il serait ab-

35. FPTE, p. 49. Concernant le « temps vide », cf. Phantasia, *imagination*, *affectivité*, op. cit., IV^e section, § 5.

36. FPTE, p. 48.

surde de prétendre qu'il se précède (en protentions) et se suit (en rétentions) lui-même par lui-même. La seule différenciation possible *en* lui ou relative à lui seul est celle de l'âge : celle du plus vieux et du plus jeune que lui-même, selon la « doctrine » élaborée par Platon, dans le *Parménide*, à propos de l'Un : dans la distension, l'affect est 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. Telle est, selon nous, la seule³⁷ manière de comprendre, de manière phénoménologiquement cohérente, la structure exhibée par Husserl dans les *Manuscrits de Bernau*, du *Vorklang*/maximum/*Abklang*, et sans qu'il y faille déjà présupposer un *ordre* antérieur/postérieur que, par lui-même, l'affect ignore³⁸.

À l'encontre de Husserl, M. Richir réinterprète cette « structure exhibée par Husserl » et le vieillissement/rajeunissement de l'affect en termes *non* intentionnels, puisque sinon « cela supposerait inévitablement un centre de visée fixe (un Moi), un instant comme *point de vue central* ouvert dans deux directions³⁹ ». La réinterprétation, qu'il propose, de cette structure ouvre sur une nouvelle compréhension de la nature du temps – qu'il convient maintenant de préciser. En attendant, nous pouvons nous servir de la citation suivante en guise de récapitulation de ce qui vient d'être établi :

Cela rend donc possible la conscience *constituante* du temps en évitant la régression à l'infini, car tout se passe dans telle ou telle phase *de présent*, mais aussi bien dans leur *discontinuité*, chaque phase l'étant en fait de l'excitabilité, de l'affect premier « encore » vide lui-même limité par l'augmentation des *Vorklänge* (son éveil à l'affect concret) et la diminu-

37. Pour une *autre* compréhension de cette structure – celle nécessitant la descente dans la sphère pré-immanente de la conscience transcendante qui donne lieu à la « construction phénoménologique » du « procès originaire » avec sa structure en « noyaux », cf. nos ouvrages *Temps et phénomène*, op. cit., section C, chap. III, p. 206-234 et *Husserl et la phénoménologie constructive*, op. cit., chap. IV, p. 182-195.

38. FPTE, p. 51.

39. *Ibid.*

tion des *Abklänge* (l'entrée en sommeil de l'affect concret), depuis un degré zéro insituable jusqu'à un degré zéro pareillement insituable (horizons vides d'affects seconds). C'est dire que la *diastasis* ou la *distensio* est par elle-même *a priori* indéterminée, fluctuante, tout comme le seuil d'excitabilité, et que c'est abusif, phénoménologiquement, que de dire que la *distension* se repose continuellement en elle-même. C'est bien pourquoi, sans doute, Husserl a pensé que seule l'association pouvait faire l'unité, ce qui, dans nos termes signifie à tout le moins que la *synthèse passive des phases de présent discontinues mais distinctes par tel ou tel affect second qui les habite peut contribuer à faire l'unité du temps – laquelle n'est pas encore [...] unité d'une succession*⁴⁰.

Le lecteur aura reconnu, dans les développements précédents, des éléments pour une ontologie du temps (si l'on nous permet d'utiliser cette expression) tout à fait *originale*. Rassemblons ces éléments afin de pouvoir mettre en évidence ce que la phénoménologie richirienne nous apprend donc eu égard à la *nature* du temps.

* * *

Quel est en effet l'apport décisif de la phénoménologie richirienne concernant l'essence du temps ? Pour le comprendre, il faut partir de l'idée – déjà mentionnée plus haut et radicalement remise en cause par M. Richir – selon laquelle la prétendue continuité du temps impliquerait que *rien n'est absolument perdu dans l'écoulement temporel*. M. Richir propose une conception du temps qui, nous l'avons déjà dit, est aux antipodes de ce préjugé husserlien. La caractérisation fondamentale *positive* de la nature du temps c'est, d'après M. Richir, l'*irréversibilité* du temps. Cette notion implique trois choses. Premièrement, le temps n'est pas continu, le temps n'est pas un cadre formel qui, en droit, sauvegarderait et conserverait *tout*. Bien au contraire : le temps est *oubli*. Une majeure partie de ce qui a lieu dans nos vies est immanquablement et irrémédiablement perdu. Or, cette caractéristique a, nous semble-t-il, une conséquence extrêmement importante. L'oubli n'est pas dû à une défaillance

40. FPTE, p. 51-52.

de la mémoire humaine. L'analogie avec la perception d'un objet transcendant peut jeter une lumière sur ce point : tout lecteur de Husserl sait que nous ne pouvons percevoir simultanément toutes les faces d'un cube (par exemple) parce que, *par essence*, tout objet transcendant ne se donne que sous forme d'« adombrations (*abschattungsmäßig*) » ; *de la même manière*, nous ne pouvons nous rappeler tout ce qui est survenu dans le passé parce que le « réel est une structure de perte » (selon une formule heureuse de F. Vengeon). Nous insistons : cette caractéristique ne relève pas d'une quelconque insuffisance du psychisme humain, mais exprime une structure *ontologique* du temps lui-même. Deuxièmement, l'irréversibilité du temps exprime son *vieillessement*. Là encore, il ne faut pas y voir la transposition ou la projection d'un vécu humain sur le plan de la nature du temps, mais, à l'inverse, faire l'expérience de son propre vieillissement ne revient pas simplement à l'épreuve de la dégradation de sa condition physique – le vieillissement n'est jamais dû qu'au vieillissement du *temps*, plus exactement : c'est le temps qui est toujours dans un rapport du plus vieux (mais aussi du plus jeune !) vis-à-vis de lui-même. Et, enfin, troisièmement, l'irréversibilité se traduit également, mais seulement sur un plan *dérivé*, par le fait que la flèche du temps ne va que dans *un seul* sens. Ce caractère purement *formel*, loin d'être un « mode » insigne du temps, découle de la structure *ontologique* du temps que la phénoménologie richirienne se propose donc de dévoiler à son registre le plus « archaïque ».

L'*amorce* de la temporalisation en présent étant clarifiée, nous nous emploierons maintenant, toujours dans le sillage de M. Richir, à élucider la temporalisation en présence de langage afin de rendre compte par là de ce qui *fonde* cette temporalisation en présent. Cette élucidation permettra de confirmer (du moins implicitement) ce qui vient d'être dit sur la « nature » du temps (nous n'y reviendrons pas) et – surtout – de voir quels sont les différents « niveaux du temps » mis en évidence par M. Richir dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*.

* * *

Dans quelle mesure en va-t-il de la « temporalité » au niveau du sens se faisant ? Que signifie la temporalisation « en présence » ? Pour pouvoir y répondre, il faut lire le remarquable *fragment* « Des phénomènes de langage »⁴¹.

Les « phénomènes de langage » où « du sens cherche à se stabiliser ou à se ‘posséder’ » sont caractérisés par le fait qu’ils ne visent pas une signification, un état de choses, etc. idéels, fixes, stabilisés et de ce fait « intemporels », mais que ce que l’on cherche à *dire*, on le *possède* déjà d’une certaine manière – sinon on ne saurait pas ce que l’on cherche précisément à dire – quoiqu’en même temps il nous *échappe* – ce qui exige justement son arrêt (fût-il provisoire) en une parole.

Cela signifie cette chose capitale que, même dans son état le plus inchoatif, le sens qui vient à poindre est d’un seul coup *promesse* d’un sens qui ne se révélera que par son déploiement et *exigence* du même sens qu’il s’agit précisément de déployer fidèlement par rapport à ce qui s’est déjà révélé de lui⁴².

Voici quelle est alors la dimension temporelle la plus enfouie au niveau du sens se faisant – et qui constitue ainsi l’amorce de la temporalisation « en présence » : le sens qui cherche à se dire renvoie, selon sa promesse, à une dimension « *future* » et, selon son exigence, à une dimension « *passée* ». Or, comme le sens qui cherche à se dire n’est pas *visé* en tant qu’entité idéale, les proto-protentions et les proto-rétentions ici en jeu ne le sont pas de quoi que ce soit de présent, mais elles sont *internes* à ce qui cherche à se dire – constituant ainsi un « *écart interne* » – celui-là même, nous l’avons vu, de ce que M. Richir appelle le « *schématisme* ». Autrement dit, et nous y reviendrons, la temporalisation en présence est celle-là même du schématisme phénoménologique.

« Déployer le sens, c’est donc le déployer en présence sans présent assignable, élargir, pour ainsi dire, l’écart interne entre protentions et rétentions pour le stabiliser *en vue* du sens⁴³. » Ces proto-protentions et

41. *FPTE*, p. 19-28.

42. *FPTE*, p. 20.

43. *Ibid.*

proto-rétentions de l’écart interne au sens se faisant sont caractérisés par un *enchevêtrement* mutuel⁴⁴. En outre, le déploiement du sens en présence sans présent assignable implique son « ipséité » (*cf. infra*), c’est-à-dire une « continuité » spécifique qu’il ne faut en aucun cas confondre avec celle caractérisant la temporalisation *en présent*. Et enfin, les proto-protentions et proto-rétentions en leur enchevêtrement se « métamorphosent », « et ce sont ces métamorphoses qui constituent les ‘signes’ phénoménologiques du sens⁴⁵ ». Clarifions tous ces points.

La première question à laquelle il va falloir répondre est de savoir comment « nous » nous approprions le sens, comment le sens devient sens « pour nous ». Tout d’abord, il faut souligner que la question du rapport entre le sens et un « sujet » qui l’appréhenderait ne peut et ne doit en aucun cas être posé en termes d’un « dehors » et d’un « dedans » – nous sommes ici exactement devant le même cas de figure que celui de « l’affection », originaire, d’un « sujet » par les « *phantasiai*-affections » – où cette question de la possibilité d’une telle appropriation se pose également, étant donné que la « sensation » résulte, si l’on peut dire (d’un point de vue architectonique), de la donnée préalable d’une *phantasia*-affection. Le sens se faisant n’est pas une entité idéale extérieure, mais faire du sens, c’est « habiter » ce faire « de l’ipséité du soi effectuant (*leistend*) » (qui n’est certes pas l’ipséité d’un quelconque sujet, mais plutôt celle du mouvement « effectuant » du sens se faisant), c’est « épouser » en quelque sorte le rythme de temporalisation du sens en son ipséité, c’est-à-dire accompagner sans l’accomplir totalement la *réflexivité* propre du sens en son *ipséité*⁴⁶. Nous insistons : dans le « mouvement » du se-faire du sens, si l’on peut parler d’une « subjecti-

44. M. Richir retrouve ici à sa manière l’une des découvertes les plus importantes des *Manuscrits de Bernau* – à savoir l’enchevêtrement des « protentions » et des « rétentions » du « procès originaire », en deçà de la sphère immanente de la conscience. Sur cette distinction chez Husserl, *cf.* notre ouvrage *Temps et phénomène*, *op. cit.*, section B, chap. III, § 4, p. 136-141.

45. *FPTE*, p. 21.

46. *FPTE*, p. 22.

vité », c'est non pas en ce sens qu'un sujet se rapporterait – fût-ce en le constituant – à un sens (ou à une signification (*Bedeutung*) ou encore à une significativité (*Bedeutsamkeit*)⁴⁷) extérieur(e), mais s'il y a « réflexivité », cela ne peut être qu'une réflexivité appartenant d'une certaine manière à ce mouvement lui-même⁴⁸ – et que M. Richir appelle une « réflexivité avec ipséité », cette « ipséité » étant « une certaine 'continuité' du sens se faisant dans son glissement⁴⁹ » lui-même. La corrélation (et qui dit « corrélation » dit « disjonction ») la plus originale est donc celle de « deux » ipséités : celle du soi effectuant, d'un côté, et celle du sens se faisant lui-même, de l'autre.

Mais nous n'avons pas encore atteint ici le niveau le plus profond dans cette creusée du caractère « réfléchi » du sens se faisant. S'il est effectivement possible que l'ipséité du soi effectuant est en mesure d'« épouser » l'ipséité du sens se faisant, c'est que, plus fondamentalement encore, la disjonction la plus originale, mise en évidence à l'instant, se laisse derechef ramener à une « unité⁵⁰ » (M. Richir ne la caractérise pas comme telle, mais, selon nous, c'est bien de cela qu'il

47. La notion richirienne de la « significativité » recouvre en gros la notion husserlienne du « sens », plus exactement : la dimension de sens visée à travers tout acte intentionnel.

48. Ce qui explique pourquoi M. Richir caractérise cette « réflexivité » comme une réflexivité « qui n'est donc pas réflexion », l'accompagnement de la réflexivité du sens en son ipséité étant « celui de l'éveil ou si l'on veut, celui de l'aperception transcendantale immédiate, du 'je pense' kantien non réfléchi comme tel mais relevant de la conscience effectuant le faire du sens », *FPTE*, p. 22.

49. *FPTE*, p. 21.

50. Terme qu'il faut, ici encore, utiliser avec précaution. C'est une unité – non pas une identité – précaire, ouverte. Elle témoigne du fait que, même si, pour M. Richir, c'est la pluralité (non l'unité) qui est originaire (contrairement à Fichte et aussi à Husserl) – pluralité qui, si elle doit être concrète, ne peut être qu'une pluralité de *Wesen* (parce qu'elle n'est pas instituée) –, elle *doit* néanmoins être instituée par « nous », les philosophes. La pluralité est pluralité d'*un*. Pour M. Richir, cela renvoie au soi de la subjectivité (ce que, d'après sa lecture, Plotin désignait par l'« Un »). D'où enfin, dans l'œuvre richirienne, la distinction entre la structure architectonique (= l'unité) et les écritures phénoménologiques elles-mêmes (= pluralité).

s'agit ici) : à savoir à une « réflexivité sans ipséité »⁵¹. En effet, s'il est vrai que « le sens ne se fait pas tout à fait tout seul⁵² » (ce qui explique la « présence » de l'ipséité du soi effectuant), il n'est pas moins vrai que le sens se faisant « prend du temps », c'est-à-dire *temporalise en présence* (sinon il ne saurait y avoir de sens), temporalisation en présence de langage – et c'est absolument capital – qui est *sous-tendue de l'intérieur* et qui suppose ainsi « quelque chose » qui permet et accueille l'« inscription » de la temporalisation/spatialisation du sens en son ipséité ! S'exprime ici un « mouvement *relativement* aveugle » qui n'est autre que le « schématisme phénoménologique », c'est-à-dire, nous l'avons vu, la saisie-de-soi (mais sans soi) du sens se faisant, en amont de toute distinction entre un « sujet » et un « objet ».

Mais ce n'est pas tout, le statut de la temporalisation en présence est encore plus complexe. La temporalisation en deçà de la temporalisation en présent n'est pas « simplement » celle, dans la saisie d'un sens se faisant, de l'écart originaire entre des « protentions » et des « rétentions » – qui ne sont, dans notre langage (mais pas celui de M.

51. Cela signifierait-il que l'ipséité de la conscience effectuant viendrait « du dedans » de l'ipséité du sens se faisant ? Non ! Ce qui est génétiquement constitutif du soi profond (transcendantal) (donc de la première ipséité), c'est le moment du sublime phénoménologique, c'est-à-dire de l'interruption du schématisme du sens, ou encore du schématisme hors langage. L'ipséité (ou le soi) du sens se faisant, en revanche, se constitue génétiquement dans la temporalisation du langage (c'est le schématisme hors langage qui se reprend avec le soi qui s'est condensé).

Remarquons en passant que c'est l'introduction de cette « réflexivité sans ipséité » qui distingue les analyses richiriennes de toute « *Daseinsanalytik* », confusion qui serait éventuellement possible si l'on ne s'en tenait qu'à la formule selon laquelle « faire du sens [...] revient [...] à habiter de l'ipséité du soi effectuant ce faire ». En revanche, cette « réflexivité sans ipséité » pourrait avec profit être rapprochée, dans la doctrine fichtéenne de l'image, de ce que Fichte lui-même appelle la « *reflexibilität* ». Sur ce point, cf. notre étude « La doctrine fichtéenne de l'image », dans *L'image*, A. Schnell (dir.), coll. « Thema », Paris, Vrin, 2007, p. 56 sq.

52. *FPTE*, p. 22.

Richir !), que des *proto*-protentions et des *proto*-rétentions – se métamorphosant. Il y a en effet une distinction – ou plus exactement : une descente – encore plus radicale à opérer, laquelle s'effectue à la frontière du langage, c'est-à-dire entre l'amorce de sens (qui n'est pas encore de langage) et sa première « expression » langagière. Pour comprendre cela, il faut se placer au cœur et à la source (« an-archique » et « a-téléologique ») de cette « amorce de sens ».

Dans la mesure où le sens, c'est un point capital, n'est pas tout simplement sens de lui-même, se « créant *ex nihilo* » (ou créé par Dieu) de manière incompréhensible à partir de lui-même (ou de Dieu), mais *dit* quelque chose de sensé à propos d'*autre chose* que lui-même, 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 lui⁵³.

Il y a donc une amorce (de sens) « en amont » du sens lui-même, au niveau de ce qui est (toujours déjà) *amorce de sens* *PLURIELS*. Et ce, dans la mesure, précisément, où le sens renvoie à autre chose que lui-même et dans la mesure où le langage se réfère à quelque chose d'*extra-langagier*. Or, cette frontière – et c'est là un apport essentiel de la phénoménologie richirienne du temps – en est une parce que ce qu'elle délimite est, de part et d'autre, caractérisé par une temporalisation spécifique ! Nous avons vu quelle est la temporalisation qui a jusqu'ici été caractérisée comme temporalisation en présence – à savoir celle de l'écart originaire entre (proto-)protentions et (proto-)rétentions. Or, en réalité, ce n'est là que la temporalisation en présence *de langage* ! Compte tenu de la frontière « entre langage et hors langage » citée à l'instant, la temporalisation en présence se scinde à son tour en temporalisation en présence *de langage*, d'un côté, et hors langage, de l'autre. Opère ici encore la *réflexivité* « encore sans ipséité, de l'avance et du retard à l'origine d'ordre schématique » renvoyant

53. *FPTE*, p. 23.

non pas à des protentions et des rétentions d'un sens se faisant [c'est là la temporalisation en présence *de langage*], mais à des prémonitions transcendantales schématiques sans *telos* de l'à jamais immature et à des réminiscences transcendantales schématiques sans *archè* du pour toujours immémorial, c'est-à-dire à ce que [M. Richir nomme] des horizons proto-temporels (proto-spatiaux) du passé et du futur transcendantaux schématiques, qui ne sont pas *a priori* ceux d'un sens ou de sens ayant été ou devant encore être en présence.

Or, cette réflexivité sans ipséité constitue à la fois des « métamorphoses des protentions et des rétentions, et sous-tend de l'intérieur la temporalisation en présence du langage⁵⁴ ». Que signifie l'idée que les rétentions et les protentions se métamorphosent ? Ce sont précisément ces métamorphoses qui rendent compte du fait que le sens « n'implose pas dans l'identité », mais reste ouvert (d'où son indétermination irréductible). Et ces métamorphoses elles-mêmes se fondent dans la « transpassibilité rémanente du sens se faisant », c'est-à-dire dans la susceptibilité d'être passible, réceptif, aux transpossibilités propres aux amorces de sens pluriels dont on ne saurait faire le calcul, ni l'inventaire (d'où leur caractère « trans-possible », justement)⁵⁵. Nous sommes alors ici au « troisième niveau », le niveau le plus profond, qui est celui de la proto-temporalisation hors langage. Dans les termes de M. Richir, cette proto-temporalisation *prépare* à la temporalisation – c'est le fond ultime de l'inconscient phénoménologique (c'est-à-dire de ce qu'il appelle « l'archaïque »).

* * *

54. *FPTE*, p. 22.

55. Et voici comment s'explique le « passage » de l'amorce de sens pluriels au sens singulier en amorce : dans ce « passage », c'est « l'un de ces sens transpossibles, clignotant tous dans leur inchoativité foncièrement instable, qui s'installe en lui-même dans sa propre possibilité, laquelle est déjà amorce de sa temporalisation en présence, cela par où la béance incommensurable se métamorphose [donc] en écart originaire entre protentions et rétentions », *FPTE*, p. 24.

Pour conclure, nous retiendrons que, chez M. Richir comme chez Husserl (tout comme d'ailleurs aussi chez Heidegger !), nous sommes en présence de *trois* niveaux temporels :

1. La temporalisation en présent (avec son *amorces*, la distinction entre poussée aveugle, affect premier et affect secondaire⁵⁶) ;
2. la temporalisation en présence de langage (avec sa division en protentions et rétentions) ;
3. la proto-temporalisation hors langage.

Il apparaît ainsi, conformément aux conclusions auxquelles arrivent toutes les grandes élaborations philosophiques du temps et de sa « constitution », que la source et l'origine du temps sont proto-temporelles, voire « en dehors » du temps – l'une⁵⁷ des métaphores spatiales qui nous indique (et c'est très exactement la voie empruntée par M. Richir que nous ne pouvons pas approfondir ici, mais que nous poursuivrons ailleurs) qu'une phénoménologie du *temps* trouve son sens et sa justification ultimes dans une phénoménologie de *l'espace*.

56. Les textes n° 14 et 15 de *Husserliana XXXIII* complètent ainsi la temporalisation en présent (complément décisif à la phénoménologie *husserlienne* du temps !), en ouvrant sur la dimension affective (et en particulier sur le fait que les associations sont d'abord des tendances affectives avant d'être des associations de représentations).

57. Dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, cette nécessité de thématiser l'espace apparaît lorsqu'il s'agit de répondre à la question de savoir comment arriver à poser un « dehors » par rapport à l'« intérieur du dedans » ? On ne peut en effet réellement pénétrer la première partie des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (celle sur le temps), si on n'a pas lu la seconde (celle sur l'espace) – mais le démontrer nécessitera une autre étude.

LES PUISSANCES DE L'AFFECTIVITÉ

Anne-Marie ROVIELLO

L'énigme que nous avons rencontrée est que tout se joue dans les rapports complexes entre *phantasia*, imagination et affectivité, et que quelque chose de notre « nature humaine » s'en trouve étrangement éclairé (Il s'agit) de prendre la mesure, souvent démesurée, de l'homme¹.

Dans *La naissance des dieux*, mais également, déjà, dans *L'expérience du penser*, Marc Richir nous fait assister à la mise en place de (l'institution) des puissances de l'affectivité »², telle qu'elle se déploie dans les mythologies mésopotamiennes, dans la *Théogonie* d'Hésiode, dans la tragédie grecque.

Dans *Melville, les assises du Monde*, il retrouve cette même entreprise de codage symbolique de l'affectivité. Il y pénètre dans les profondeurs cachées de cette affectivité primordiale telle qu'elle s'incarne, en particulier, dans la figure d'Achab, le capitaine tyrannique de *Moby Dick*.

Dans *Phantasia, imagination, affectivité*, il reprend toute la question à nouveaux frais, dans une interprétation réélaboratrice de la conceptualité husserlienne, et en se centrant plus particulièrement, en compagnie de grands analystes tels que Binswanger ou Winnicott, sur certaines pathologies mentales.

Mais c'est au travers de toute son œuvre que revient ce questionne-

1. Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, pp. 5-6.

2. Marc Richir, *L'expérience du penser*, Grenoble, J. Millon, 1996, pp. 371ss.