


LA PUISSANCE DE LA « CRÉATIVITÉ » DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE RICHIRIENNE DU LANGAGE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/)

© Copyright Oktober 2023 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und
Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

L'évolution de la pensée de Richir peut être exposée de différentes manières. L'une des possibilités pourrait être de mettre au premier plan le concept de « créativité ». (Guy van Kerckhoven a caractérisé une fois Richir comme un penseur qui aurait voulu assister à la création – un point que, personnellement, je partage volontiers avec Richir.) On dirait alors que le jeune Richir a d'abord essayé de penser ce concept dans un cadre *transcendantal* (tributaire de Husserl et de Heidegger), qu'à partir de la fin des années 1980 et notamment dans les *Méditations phénoménologiques* (1992), il l'a conçu comme « *expression langagière créatrice* » et que le Richir tardif l'a mis en rapport avec la *phantasia*¹. Le but de cette contribution est de présenter les idées fondamentales de Richir relatives à une phénoménologie du langage² pour autant qu'elles permettent de rendre compte de cette dimension de la « créativité ».

Malgré des évolutions évidentes dans la pensée richirienne, il faut souligner que ces phases ne sont pas radicalement distinctes les unes des autres. Les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008) constituent plutôt l'« achèvement d'un cycle³ » initié avec les *Méditations phénoménologiques*. Ainsi, la phénoménologie richirienne du langage et celle de la *phantasia* appartiennent inséparablement ensemble – ce dont témoigne également le fait qu'après 2000, Richir est revenu à plusieurs reprises sur la problématique du langage. Aussi présenterons-nous ici d'un seul geste des aspects essentiels du langage et de la *phantasia* dont il n'est effectivement question de façon explicite qu'à partir des années 2000.

*

Il faut partir de certaines considérations méthodologiques. Dans les *Méditations phénoménologiques*, Richir est parvenu à des compréhensions inédites et essentielles de sa méthode. Deux points peuvent ici être mis en avant, concernant le rôle et le statut de l'« époque » et de la réduction phénoménologique hyperbolique » et eu égard à l'« expérience du sublime ».

¹ Pour compléter le tableau, il faut ajouter qu'il y a encore un Richir « très tardif » (2009-2015) qui s'amorce avec les deux volumes des *Variations*. Au centre de cette dernière phase est le « 'moment' du sublime » dans sa signification finalement *métaphysique*.

² Cf. H.-D. Gondek & L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, Suhrkamp.

³ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 2008, p. 8.

L'époque et la réduction phénoménologique hyperbolique. Cet outil méthodologique original renoue avec des idées cartésiennes. Mais il ne s'agit pas simplement d'une reprise de la doctrine cartésienne, Richir visant dès le départ une *radicalisation* de l'approche de l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Cela signifie qu'il fait du *penser* lui-même un « phénomène⁴ », ce que Descartes n'avait pas fait. Faire du penser « le » phénomène, cela implique – et c'est à la fois un *présupposé* de la phénoménologie richirienne *en général* et une *conséquence* de sa tentative ici accomplie – qu'il n'est pas déterminé d'avance si l'« apparition » (le « phénomène ») n'est pas que pure « apparence ». C'est un « présupposé » puisque Richir a formulé cette idée dès ses premières tentatives philosophiques ; mais c'est aussi une « conséquence » de ce qu'il vise dans les *Méditations phénoménologiques* parce qu'il met en perspective cette idée avec le « malin génie » cartésien. En effet, ce qui justifie la *radicalisation* de l'*époque* phénoménologique en direction d'une *époque* phénoménologique *hyperbolique*, c'est que, en tant que phénoménologue, je dois pouvoir contrer l'objection selon laquelle mes pensées et mes vécus pourraient ne pas être *mes* pensées et vécus – mais ceux d'un « Dieu absolument despotique et absolument pervers » qui non seulement me ferait douter de ce que mes pensées sont peut-être illusion et apparence pures, mais encore m'empêcherait de m'en apercevoir. La fonction de l'*époque* phénoménologique *hyperbolique* consiste ainsi à prendre conscience de ce problème. Richir ne veut pas se donner les moyens d'écarter cette apparence, mais plutôt insister sur l'idée qu'au registre phénoménologique le plus archaïque la phénoménalité peut toujours signifier aussi phénoménalité apparente et illusoire.

Mais les méfaits du « malin génie » ne s'arrêtent pas là. Ils ne concernent pas seulement le noyau de toute pensée ou de tout vécu de conscience, mais ils ont également un effet sur *cela même qui est pensé*. Richir renoue ici avec les conséquences d'une idée importante de Heidegger (dont il n'a pu avoir connaissance que de manière indirecte – à travers *Unterwegs zur Sprache*⁵ – parce qu'à ce moment-là, le cours de Heidegger où cette idée est expressément formulée n'avait pas encore paru). Cette idée revient à différents endroits dans l'œuvre de Heidegger, mais son expression la plus explicite se trouve dans le cours du semestre d'hiver 1933/34 « *Vom Wesen der Wahrheit* [De l'essence de la vérité] » : « Tout ce qui est grand et essentiel a toujours – cela appartient à son essence – à côté de lui et devant lui sa non-essence [*Unwesen*] en tant que son apparence [*Scheinbares*]⁶ ». Cette idée qui remonte à Platon (et qui s'exprime par exemple dans l'image de la similitude du chien et du loup, quand il s'agit de distinguer le philosophe du sophiste) concerne le phénomène aussi significatif qu'énigmatique qu'à chaque fois que l'on cherche à saisir ce qui est « fondamental » (c'est-à-dire ce qui est « grand et essentiel [*das Große und*

⁴ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 80.

⁵ Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, p. 141.

⁶ « Alles Große und Wesentliche hat – das gehört zu seinem Wesen – immer doch neben und vor sich sein Unwesen als sein Scheinbares », M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*, HGA 36/37, H. Tietjen (éd.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2001, p. 111.

Wesentliche] »), celui-ci se trouve accompagné de son « simulacre ». Comment une telle affirmation s'atteste-t-elle phénoménologiquement ? Heidegger y répond en se servant d'un « fragment » de Hölderlin au sujet de l'« être » et de l'« apparence »⁷, ou encore du « déclin du langage [*Verfall der Sprache*] », ce qui explique en particulier pourquoi le langage est « le plus dangereux parmi les biens [*der Güter Gefährlichstes*] »⁸ : « Notre estre [*Seyn*] advient [...] comme dialogue, pour autant que, parlant, quand on s'adresse à nous de la sorte, nous portons au langage l'étant en tant que tel, et que nous ouvrons – mais en même temps occultons et dissimulons – l'étant en ce qu'il est et comment il est⁹. » En d'autres termes : « Dans le langage s'accomplit la révélation de l'étant, non pas seulement une expression après coup de ce qui est désocculté, mais la désoccultation originaire elle-même et de ce fait également l'occultation et sa variété dégradée dominante, à savoir l'*apparence*¹⁰ », ou encore le « non-être [*Nichtsein*] »¹¹. Cet ancrage langagier de ce que Richir nomme le « *Gestell*¹² » (ou le « système symbolique », ce qu'il dénonce [contre l'approche « structurale », c'est-à-dire structuraliste] en termes de « machin » agencé par « un Dieu joueur et calculateur »¹³) se répercute ensuite de la même façon sur le « déclin du langage » (et c'est en cela que consistent les « conséquences » susmentionnées) : « Le langage qui fonde originairement l'estre est placé sous la fatalité d'un déclin nécessaire¹⁴. » C'est une spécificité essentielle non seulement du *Dasein* analysé existentiellement (voir le § 38 de *Sein und Zeit*), mais encore de l'une des *possibilités essentielles* du langage lui-même, que de fixer et figer l'étant et, ce faisant, de le priver de sa mobilité la plus propre. Or, c'est effectivement le « malin génie » qui, d'après Richir, est au fondement de la tendance à la fixation de ce qui est symboliquement institué. Le « *Gestell* » dont il a déjà été question en détail

⁷ « Le *Dasein* de Hölderlin a entretenu cette opposition extrême de l'apparence et de l'être dans la tension de son plus grand écartement, et cela veut dire : il l'a maintenue et soutenue à force d'intimité » (« Hölderlins *Dasein* hat diesen äußersten Gegensatz des Scheins und des Seins in seiner weitesten Spannung auseinander- und das heißt mit der größten Innigkeit zusammen- und ausgehalten »), M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, HGA 39, S. Ziegler (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, p. 35.

⁸ Heidegger cite ici le fragment 13, IV dans l'édition de von Hellingrath (*Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, p. 60).

⁹ « Unser *Seyn* geschieht [...] als Gespräch, sofern wir, so angesprochen sprechend, das Seiende als ein solches zur Sprache bringen, das Seiende in dem, was es ist und wie es ist, eröffnen, aber auch zugleich verdecken und verstellen », *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, p. 70.

¹⁰ « In der Sprache geschieht die Offenbarung des Seienden, nicht erst ein nachdrücklicher Ausdruck des Enthüllten, sondern die ursprüngliche Enthüllung selbst, aber eben deshalb auch die Verhüllung und deren vorherrschende Abart, *der Schein* », *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, p. 62.

¹¹ *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, p. 70.

¹² À propos de cette notion de « *Gestell* », cf. M. Richir, « Sens et Paroles : pour une approche phénoménologique du langage », *Figures de la Rationalité. Études d'Anthropologie philosophique IV*, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La Neuve, 1991, p. 228-246.

¹³ *Ibid.*, p. 229.

¹⁴ « Die ursprünglich das *Seyn* begründende Sprache steht im Verhängnis des notwendigen Verfalls », *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, p. 63.

dans *Phénomènes, temps et êtres I et II* et qui sera repris dans les *Méditations phénoménologiques* n'est rien d'autre que l'expression de la coagulation et de l'incrustation des processus phénoménologiques du sens se faisant dans les institutions symboliques.

Un troisième aspect de ce premier point concerne la *réflexivité* du sens se faisant. Il y va en particulier de la question du statut du « soi » dans cette réflexivité. Richir se démarque sur ce point de Husserl et de Heidegger. Si Husserl appréhende la phénoménologie (notamment dans les *Méditations cartésiennes*) comme une « science égologique » dans laquelle il s'agit de part en part de l'« auto-explicitation de mon ego¹⁵ », le rapport à soi « réflexif » que l'on y fait valoir implique que l'explicitation du *sens* correspond précisément toujours aussi à une *auto-explicitation* de la *subjectivité*. Et si, dans *Sein und Zeit*, Heidegger appréhende le *Dasein* comme être-au-monde, ce qui veut dire que le *Dasein est* le monde – *son* monde –, et si en outre le « temps » constitutif de l'être du *Dasein* est défini comme un « présenter qui s'auto-explicite¹⁶ », cela signifie également que le « soi », dans ce rapport à lui-même, indique au sens, en ce qui concerne son *contenu*, les directions d'explicitation et même les explicitations concrètes. Richir rejette complètement une telle perspective « subjectiviste ». L'explicitation du sens n'est pas pour lui exclusivement une auto-explicitation égoïque ou relative au *Dasein*, car l'*ipséité* qui sans aucun doute assiste le sens se faisant et lui assiste, n'est nullement en mesure d'anticiper en elle-même et de développer à partir d'elle-même la totalité des « phénomènes-de-monde » concrets. Pour mettre en relief ce sens de l'« ego » (Husserl) et du « *Dasein* » (Heidegger), Richir introduit un concept spécifique – celui du « simulacre ontologique¹⁷ » ; « simulacre », parce que ce « subjectivisme » est pour Richir une pure illusion, et « ontologique », parce qu'il s'agit une fois de plus d'une fixation illégitime. Il leur oppose son propre point de vue qui *déconnecte* l'*identité* – qui existe bel et bien dans ce rapport-à-soi – de l'*ipséité* (en se référant explicitement à la distinction entre « identité-idem » et « identité-ipse »¹⁸, introduite juste auparavant par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* [1990]). Le sens se faisant s'accomplit ainsi avec l'« assistance » évoquée du « soi », en lui-même et par lui-même, et s'approche de la perspective d'une « phénoménologie asubjective » telle qu'elle a été esquissée par Patočka.

L'expérience du sublime. Mais le statut du « soi » est encore un peu plus compliqué. On se référera avec profit à la cinquième et à la sixième des *Méditations phénoménologiques*. D'une manière générale, il s'agit pour Richir, au registre originaire de la phénoménologie, de mettre en évidence la « *praxis* de la phénoménologie » (la même chose vaut aussi par exemple pour la poésie ou la musique) de façon à ce que la déhiscence et la création du sens s'éclaircissent par là. Or ce qui est vrai pour le phénomène de langage, l'est aussi pour la dimension de la « conscience » ici en jeu (et donc aussi pour le « soi ») : tout le processus se

¹⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, S. Strasser (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, p. 118sq.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 539.

¹⁷ Par exemple *Méditations phénoménologiques*, p. 33, 53, 91.

¹⁸ *Méditations phénoménologiques*, p. 320.

déroule tellement rapidement qu'il est impossible que, dans le « clignotement¹⁹ » incessant des phénomènes constitutifs du sens, une conscience (de soi) « accompagne » ces phénomènes. Contrairement à l'« aperception transcendante » de Kant qui « doit pouvoir accompagner toutes mes représentations », on n'a affaire ici qu'à des « entre-aperceptions »²⁰ que Richir détermine également comme l'« organe de la phénoménalisation²¹ ». Le statut ontologique de leur « lieu » est caractérisé en ces termes :

Ce lieu est au-delà de toute ontologie, fût-elle fondamentale, mais pas au-delà de toute pensée : c'est dire, encore autrement, que la pensée ne peut s'y orienter en se découvrant ancrée à une ontologie – ou à des ontologies –, mais en se réfléchissant, dès lors, par rapport à la langue philosophique, dans une architecture de ses problèmes et questions. En un mot, ce n'est plus la question de l'être qui y devient primordiale, mais la question tout court. [...] [S]'il y a des questions, et des questions insaturables par des réponses, c'est qu'elles portent en fin de compte sur de l'absence, et de l'absence plus ou moins radicale ou originaire²².

Même si Richir s'exprime ici d'une façon tout à fait claire, le statut de ces *entre-aperceptions* reste tout de même problématique : clignotant « entre » l'être et le non-être (l'absence), elles ne répondent pas à la question de savoir comment cela permet d'en déterminer le statut ontologique.

C'est là qu'entre en jeu l'expérience du « sublime ». Dans la deuxième des *Méditations phénoménologiques*, elle est déterminée d'une triple façon. Tout d'abord, le « sentiment » du sublime est pour Richir la véritable « disposition affective fondamentale » (= la « *Grundstimmung* » heideggérienne) – la « passion sauvage », pour ainsi dire, du *penser* en général, à condition, toutefois, Richir y insiste, d'abandonner la division traditionnelle entre l'« affectivité » et le « penser »²³. Par ailleurs, Richir attire l'attention sur le fait que le sublime constitue l'origine de l'aperception du *soi*²⁴. Il est à la fois « *Grundstimmung* » et « *Selbststimmung* ». Il ouvre à la facticité du monde en même temps qu'au soi (la proximité avec Heidegger est ici évidente) et – c'est la troisième détermination du sublime – à un « instituant symbolique » qui revêt parfois, chez Richir, le nom de

¹⁹ Le « clignotement » est l'un des concepts opératoires les plus importants de la phénoménologie richirienne. Souvent (mais pas toujours), il va de pair avec le concept de « transposition architectonique », et désigne le mouvement de va-et-vient, ou la « vibration », entre les deux membres de la transposition en question. La force, mais aussi la difficulté de compréhension suscitée par lui, est que, d'un côté, l'« abîme » de la transposition est pour ainsi dire « enjambé » par le « clignotement » et que, d'un autre côté, le « clignotement » doit être localisé en quelque sorte en deçà d'une perspective ontologique et d'une perspective gnoséologique. Le clignotement joue entre autres un rôle décisif dans la constitution de l'extériorité spatiale et dans l'institution de l'idéalité.

²⁰ *Méditations phénoménologiques*, p. 323.

²¹ *Méditations phénoménologiques*, p. 350sq. (surtout p. 361).

²² *Méditations phénoménologiques*, p. 323sq.

²³ *Méditations phénoménologiques*, p. 59.

²⁴ *Ibid.*

Dieu. (Tous les concepts fondamentaux de la *metaphysica specialis* sont alors présents.)

La sixième des *Méditations phénoménologiques* et l'Annexe reprennent les deux dernières déterminations et les expliquent davantage. Comme cela a déjà été précisé plus haut, le sens se faisant se produit originairement comme advenue fulgurante d'amorces de sens clignotantes auxquelles correspondent des entre-aperceptions clignotant à leur tour ou, dit autrement, les entre-aperceptions traversent les processus de la *Sinnbildung*. Dans l'expérience du sublime – cela a déjà été esquissé dans la deuxième des *Méditations phénoménologiques* –, il y a également, en vertu du rôle de l'« instituant symbolique », une expérience de l'infini. À le considérer de plus près, celui-ci est caractérisé par une *indétermination* radicale – Richir se sert dans ce contexte du concept platonicien de l'« *apeiron* ». Cette rencontre du soi, qui est radicalement fini, avec l'in-fini est d'une grande importance pour la compréhension du « sublime ». Dans un sous-chapitre remarquable²⁵, Richir désigne les aperceptions évoquées comme « entre-aperceptions phénoménologiques de l'*ipse* » ou comme « auto-entre-aperception[s] transcendantale[s] »²⁶ et les met en rapport avec une expérience *phénoménologique* du « 'penser' divin ». Les idées que Richir développe dans « Entre-aperception phénoménologique de l'individu (*ipse*) et schématisation de la phénoménalisation : l'expérience phénoménologique du sublime phénoménologique » méritent d'être approfondies davantage.

Le soi clignotant dans des « entre-aperceptions » est lui-même un « clignotement » ou un « battement en éclipses » – Richir l'avait déjà souligné une décennie plus tôt dans la troisième des *Recherches phénoménologiques*²⁷. Plus précisément, le soi « se constitue » dans un « clignotement », c'est-à-dire dans un double mouvement d'incessants surgissements et évanouissements. Quant au « contenu », rien ne peut être dit de plus à propos du soi, aucune détermination plus concrète ne peut en être livrée. « À la question de savoir *qui suis-je ?*, il n'y a définitivement pas de réponse possible, car toute réponse, précisément, *me tuerait*²⁸ ». C'est la raison pour laquelle il ne peut être question que de l'*identité* du soi, mais pas de son *ipséité*. La prise de conscience du soi par lui-même est néanmoins déterminée, sur le plan « *formel* », comme *autoréflexion* phénoménologique (sans concept) du double mouvement des surgissements et évanouissements²⁹. C'est précisément à cet endroit que Richir peut mettre en évidence une manifestation phénoménologique de l'« instituant symbolique » :

[...] la « figure » de l'instituant symbolique y est encore phénoménologique, au sens où elle y apparaît pour ainsi dire comme la « *solitude absolue* » du double-mouvement *comme tel*, du clignotement *comme tel* qui « me » fait clignoter, en même temps que les phénomènes, entre l'individuation et la désindividuation. Ce clignotement est une véritable traversée de la mort puisqu'il me fait traverser la mort (l'évanouissement) vers

²⁵ *Méditations phénoménologiques*, p. 370-373.

²⁶ *Méditations phénoménologiques*, p. 372.

²⁷ M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, vol. 1, p. 265-270.

²⁸ *Méditations phénoménologiques*, p. 370.

²⁹ *Ibid.*

le surgissement, et une véritable traversée de la vie puisqu'il me fait traverser la vie (le surgissement) vers l'évanouissement, donc une traversée des deux puisqu'il me fait « palpiter » *entre* la vie et la mort, tout aussi éphémères l'une que l'autre, et me conduit à une sorte très étrange d'immortalité puisque, dans son revirement incessant d'un pôle à l'autre, il est intemporel ou *atemporel* [...] ³⁰.

Que signifie exactement cette « solitude absolue » ? Quel est son rôle qui, d'un point de vue systématique, est ici absolument décisif ? Richir n'hésite pas à désigner le double mouvement comme un clignotement du « penser divin » « avant » la création proprement dite. Dans le clignotement, dans le double mouvement, il faut plus particulièrement distinguer entre *deux* côtés – et c'est précisément ce qui caractérise ici le « sublime ». D'un côté, le double mouvement absolument solitaire – qui, en tant qu'il est *infini* (ce qui établit le rapport avec le penser « divin »), est en même temps la solitude d'un penser arraché qui ne saurait se stabiliser – se dissout complètement. D'un autre côté, il y a une sorte de « *metabolè* » en vertu de laquelle cette dissolution radicale devient chatoiement d'une concrétisation des phénomènes – ce qui justifie que Richir peut parler ici de « copeaux », de « lambeaux apparents de [l]a phénoménalité ³¹ », du double mouvement (Richir renoue par là avec sa description du « double mouvement de la phénoménalisation » dans « Le rien enroulé » ³²). Et quel est ici le sens de « Dieu » ?

Les deux côtés qui viennent d'être développés sont désignés également, si l'on prend en considération leur rapport réciproque, comme « absence indéfiniment en fuite dans la transcendance d'absence du monde ³³ ». L'« absence en fuite » représente la dissolution de l'identité du soi ; la « transcendance » renvoie au fait que tout ce mouvement ne se dissout pas en rien, mais rend plutôt possible la *Sinnbildung* d'un sens qui n'est *pas* seulement sens de lui-même – donc d'un sens d'un *étant*. Or, pour Richir, cela revient à une sorte de transfert du dieu chrétien traditionnel – pour autant que lui « seul peut m'individuer comme *ipse* incarné, comme 'créature' ³⁴ » – au champ phénoménologique. Ce qui est ultimement au fondement du soi, c'est le double mouvement clignotant entre surgissement et évanouissement. Richir peut alors affirmer :

En ce sens, l'entre-aperception phénoménologique de l'individu n'est rien d'autre que l'entre-aperception phénoménologique d'un Autre radical, nous la portons tous en nous pour peu que nous soyons en quête d'elle dans ce mouvement infini, nous sommes habités de cette radicale *Unheimlichkeit* qui nous fait irréductiblement errants, dans les tours et détours, les heurs et malheurs de notre énigme individuée. Mais cette habitation

³⁰ *Méditations phénoménologiques*, p. 370sq.

³¹ *Ibid.*

³² M. Richir, « Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », *Textures* 70/7.8, Bruxelles, 1970.

³³ *Méditations phénoménologiques*, p. 372. Il est remarquable que, déjà en 1992, Richir parle – à propos du sublime et la transcendance qui y est en jeu – d'un mouvement « indéfiniment en fuite ».

³⁴ *Méditations phénoménologiques*, p. 371.

n'est pas celle d'un Dieu présent, ni non plus celle d'un Dieu qui n'y serait qu'à l'état de cadavre – comme c'est le cas dans le malencontre symbolique, où le cadavre se ranime par les ficelles du machin ou du *Gestell* symbolique –, car c'est l'habitation par une absence indéfiniment en fuite dans la transcendance d'absence du monde³⁵.

En d'autres termes, ce qui fait qu'un soi est un soi, c'est la transcendance absolue d'un « Autre » radical qui est lui-même une « absence indéfiniment en fuite » et qui l'inscrit en même temps dans le « cogito »³⁶. La voie est tracée pour une compréhension du « sublime » qui reviendra dans une version assez similaire dans l'œuvre ultérieure de Richir.

*

L'idée de la nécessité de descendre dans le registre architectonique *en deçà* de l'intentionnalité fait partie intégrante de la refondation richirienne de la phénoménologie. *Phénoménologie en esquisses* y contribue de manière décisive, car Richir montre dans cet ouvrage que cette nécessité peut être justifiée de façon convaincante en partant des analyses husserliennes de la *phantasia*. Husserl avait déjà découvert³⁷ qu'il y a une différence fondamentale entre la conscience d'image s'appuyant sur un support matériel (un tableau, une photographie, etc.) et la *phantasia* pure où un tel support fait défaut. Cette différence réside dans le fait que, dans le premier cas, l'« image-objet » (= *Bildobjekt*), c'est-à-dire l'objet peint, photographié, etc., et le « sujet de l'image » (= *Bildsubjekt*), c'est-à-dire l'objet visé « à travers » l'imagination ou la *phantasia*, doivent être distingués, alors que dans le cas de la *phantasia*, une telle distinction n'a pas lieu parce que l'« image-objet » y fait défaut. Mais Husserl ne maintient pas cette distinction de façon rigoureuse et surtout, il n'en tire pas les conséquences méthodologiques et architectoniques nécessaires. C'est précisément la tâche dont va s'acquitter Richir.

La question se pose, tout d'abord, de savoir *pourquoi* Husserl ne cesse d'assigner aux représentations de *phantasia* un « objet-image », malgré ce qui ressort de la teneur phénoménale. La réponse de Richir est, tout simplement, que, sinon, cela aurait signifié de reconnaître qu'il faille abandonner la priorité inébranlable de l'*intentionnalité*. Pour Husserl, *tout* rapport conscientiel a un caractère intentionnel – et cela vaut donc aussi pour la *phantasia*. Mais si, comme Husserl l'écrit lui-même, « ce qui apparaît en *phantasia* [...] n'est pas présent³⁸ », il en résulte qu'aucun objet (c'est-à-dire aucun « *cogitatum* » « porté » « dans » le *cogito*) ne se constitue. Mais ce rapport à l'objet est précisément, du moins

³⁵ *Méditations phénoménologiques*, p. 372.

³⁶ *Méditations phénoménologiques*, p. 373.

³⁷ Cf. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, *Husserliana XXIII*, E. Marbach (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1980, texte n° 1.

³⁸ *Husserliana XXIII*, p. 68.

d'après la définition de Husserl, la propriété fondamentale³⁹ de la conscience en tant que conscience *intentionnelle* ! Il faut alors en conclure que Husserl découvre, avec la *phantasia* – sans en tirer les conséquences qui s'imposent, nous venons déjà de le dire –, que le caractère intentionnel ne saurait être assigné à *tout* mode conscientiel.

En prenant conscience de la véritable portée⁴⁰ des résultats des analyses de la *phantasia*, Richir renoue avec ce dont il a déjà traité deux décennies auparavant. Mais tandis que, dans les *Recherches phénoménologiques*, l'idée que la phénoménalité signifie toujours déjà aussi une phénoménalité *apparente* ou *illusoire* (ce qui rend impossible de séparer clairement ce qui est réel et effectif de ce qui ne l'est pas) constitue un état de fait « phénoménal » (au registre archaïque de la phénoménologie), les choses s'inversent dans *Phénoménologie en esquisses* : c'est précisément *parce que* la *phantasia* consiste dans la « dimension sauvage » la plus profonde de la vie de la conscience qu'il n'est pas encore possible de constater à ce niveau cette différence entre le réel et le non-réel. *Et c'est dans la mesure où cette indifférence relève de la constitution conscientielle* (puisque Richir confère à la *phantasia* un statut « archaïque ») *qu'elle contamine tout ce qui se situe à des niveaux constitutifs dérivés*. L'imagination, mais aussi et surtout la perception et le souvenir, ne s'expliquent que par une « transposition architectonique » de la *phantasia* en imagination, perception, souvenir, etc. Ce qui porte tout et ce qui décide pour ainsi dire du « réel » et du « non-réel », c'est bel et bien la *phantasia*.

Il en résulte une nouvelle architectonique de la phénoménologie et en particulier de la phénoménologie *génétique* qui repose, chez Husserl, sur la « synthèse passive » et que Richir complète en faisant précisément valoir le rôle de la *phantasia*. Dans sa phénoménologie génétique, Husserl avait mis en rapport la « synthèse passive », l'« *Urstiftung* » et l'« aperception ». Lorsqu'on essaie d'expliquer la perception d'un objet, il apparaît que ce qui est donné *immédiatement* et de manière intuitive dans la perception n'arrive pas à égaler la perception de l'objet *en général* qui est accomplie grâce à l'acte d'appréhension « aperceptif ». Cette perception de l'objet en général est *en excès* vis-à-vis de ce qui est donné de manière immédiate. *L'APPRÉHENSION de l'objet* – Husserl l'appelle précisément une « aperception » – contient toujours *plus* que toutes les présentations actuelles et unilatérales de l'objet. Et cette aperception repose sur une « *Urstiftung* ».

Toute aperception par laquelle nous appréhendons d'un regard et saisissons attentivement les objets prédonnés, par exemple le monde quotidien prédonné, et par

³⁹ « On nomme aussi les vécus de conscience des vécus *intentionnels*, sachant que le terme d'intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette propriété fondamentale et générale de la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter en soi, en tant que *cogito*, son *cogitatum* », E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen, Husserliana I*, p. 72.

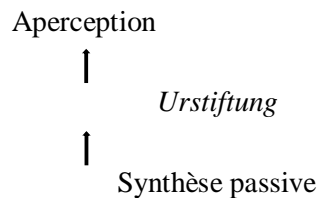
⁴⁰ La déconnexion de l'objectivité vis-à-vis de l'intentionnalité constitue un trait majeur de la refondation richirienne de la phénoménologie. Elle est également une caractéristique principale de la phénoménologie transcendantale en général.

laquelle nous comprenons aussitôt leur sens et ses horizons, renvoie intentionnellement à une *Urstiftung* où s'est constitué pour la première fois un objet de sens similaire⁴¹.

Et au fondement de cette « *Urstiftung* » active – qui désigne donc la *première* constitution de l'objet – il y a une « genèse passive » :

[T]oute édification de l'activité présuppose nécessairement, comme son niveau le plus bas, une passivité prédonnée, et, en l'examinant, nous tombons sur la constitution par la genèse passive. Ce qui, dans la vie, vient au-devant de nous comme étant pour ainsi dire achevé, comme une simple chose existante [...], est donné dans l'originalité de *soi-même* au sein de la synthèse de l'expérience passive. Comme tel, cela est prédonné aux activités *intellectuelles* déclenchées par la saisie active⁴².

Ainsi, nous pouvons mettre en évidence le rapport de constitution suivant :



Richir a déjà élaboré en détail sa propre conception de la « synthèse passive » dans les *Méditations phénoménologiques*⁴³. Il y distingue en particulier entre les synthèses passives de « premier », « deuxième » et « troisième » degré. Ces trois « degrés » correspondent aux trois « registres » phénoménologiques fondamentaux, à savoir : 1) le registre de l'« inconscient symbolique », 2) le registre du « langage » ou du « sens se faisant » et 3) le registre archaïque hors langage. Le premier registre correspond en gros à la sphère « immanente » de la conscience chez Husserl, les deux autres sont une différenciation subtile au sein de la sphère « préimmanente » de la conscience.

Dans *Phénoménologie en esquisses*, Richir fait deux précisions supplémentaires. D'un côté, l'aperception et l'*Urstiftung* ne relèvent plus d'un registre différent, mais se situent désormais au même niveau et sont appréhendées comme des « institutions symboliques ». Et, d'un autre côté, les synthèses passives sont reconduites à des mouvements ou apparitions de *phantasia*. On obtient alors le schéma suivant :

⁴¹ *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, p. 141.

⁴² *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, p. 112.

⁴³ Cf. A. Schnell, *Le sens se faisant Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011, p. 55-58.

qui parle sans qu'il ne parvienne à le « faire sortir ». Richir vise plutôt une extension de la *signification langagière elle-même*. Il en va pour lui de la forme de la créativité langagière qui consiste dans une ouverture ou peut-être même précisément dans une création du sens – comme cela a lieu en poésie, sans que cela se limite pour autant à ce cas de figure. Il en va ainsi de l'« expression créatrice⁴⁶ » au sens merleau-pontien. (On pourrait dire aussi qu'il s'agit de la « générativité langagière » dans la mesure où le concept de générativité concerne le noyau de la processualité du sens se faisant⁴⁷.) Ce que Merleau-Ponty a établi à propos de la « parole opérante⁴⁸ » livre la base pour ce que Richir développera dans sa propre phénoménologie du langage⁴⁹. Dans ce qui suit, nous traiterons de sa critique de l'eidétique husserlienne, de son analyse des « phénomènes de langage » et de la façon dont ceux-ci s'enchevêtrèrent finalement avec les représentations de *phantasia*.

Dès ses premières élaborations phénoménologiques – la rencontre de Derrida a eu ici sans aucun doute une influence importante –, Richir a fait montre d'une attitude fort sceptique à l'égard de la phénoménologie *eidétique* husserlienne. L'idée qu'aux analyses phénoménologiques et à ce qui se donne en elles doit correspondre une *structure d'essence* éveille chez lui le soupçon d'une présupposition illégitime d'une substructure idéale qui, en quelque sorte, se donne déjà d'avance ce qu'il s'agissait d'abord de démontrer. Aussi l'eidétique husserlienne témoigne-t-elle et résulte-t-elle aux yeux de Richir d'une institution symbolique qu'il s'agit de ramener à sa base proprement « *phénoménologique* ». Ce qu'il cherche à montrer, en particulier, c'est le fait que les concepts eux-mêmes qui s'avèrent être, chez Husserl, des « essences » ou « *eidè* invariants », *dépendent d'expressions qui sont déjà langagières*. En d'autres termes, Richir critique ce que l'on pourrait appeler une « tautologie conceptuelle » ou « tautologie de l'essence » : l'idée, donc, qu'au fondement des « concepts » (*eidè*) recherchés il y aurait déjà des « concepts » que l'on rapporterait à ceux-là de façon illégitime moyennant des expressions verbales. Pour y échapper, Richir introduit le concept de « *Wesen* sauvages », à son tour fortement inspiré par Merleau-Ponty, qui leur a attribué une « cohésion sans concept⁵⁰ ». Il s'agit là de « *Wesen* » qui *ne sont pas déterminés à l'avance par des concepts* et qui, à l'état de simples « lambeaux de sens », constituent la base « langagière » du « sens se faisant ».

Nous en venons à présent au *phénomène de langage* proprement dit. Richir le définit comme « schématisation phénoménologique en présence d'un sens se faisant », sachant que « ce sens, s'il est bien de langage, est sens qui *dit* (à quelqu'un) quelque chose qui est autre que lui-même⁵¹ ». Or, ce qui caractérise fondamentalement le phénomène de langage, c'est qu'il s'inscrit dans des

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 448.

⁴⁷ Concernant cette acception de la « générativité », cf. A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, « Le bel aujourd'hui », 2015 et *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, « Le bel aujourd'hui », 2021.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 156 et 199.

⁴⁹ Voir à ce propos, L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 230sq.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 196.

⁵¹ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, op. cit., p. 19.

rappports. Les trois types de rapport essentiels sont ceux 1/ de ce qui relève du langage et du hors langage, 2/ des « possibilités » et des « transpossibilités » et 3/ du « sens » et d'autres « sens ». Que le phénomène *de langage* soit en rapport à du *hors langage* s'exprime par le fait qu'il correspond à chaque fois à un « phénomène-de-monde ». Celui-ci – et cela constitue le deuxième rapport – est enchevêtré par une multitude d'horizons de possibilité. Ces horizons peuvent être de différentes natures. Ils peuvent être anticipés ou se soustraire à toute anticipation possible, c'est-à-dire *transcender* les possibilités prévisibles ou prédictibles. Pour les caractériser, Richir a recours au concept maldineyen de « transpossibilité⁵² » qui exprime très précisément une telle possibilité en tant qu'elle transcende l'expérience. Les « lambeaux de sens » confèrent au phénomène de langage une « *transpassibilité* » correspondante, c'est-à-dire une sorte de « réceptivité » à l'égard de ces *transpossibilités*. Cette réceptivité rend enfin possible un troisième type de rapport – celui de « sens à sens par la *transpassibilité*⁵³ ». Cela ouvre – au registre le plus archaïque du sens se faisant – l'intersubjectivité ou, en termes richiriens, l'interfactivité. Ainsi, la phénoménologie de l'intersubjectivité se laisse elle aussi reconduire à une phénoménologie du langage.

Pour mieux comprendre ce dernier point, il est utile de prendre en considération des aspects importants de la phénoménologie richirienne de la *phantasia* (en particulier à partir de *Phantasia, imagination, affectivité*, des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* et des *Fragments phénoménologiques sur le langage*). Parmi ces aspects, il faut nommer l'analyse de « l'échange de regards » entre la mère et le nourrisson que Richir doit à Winnicott. Pour Richir, ce « moment » institue l'*humanitas* de l'humain ; et en tant que communication originelle, il constitue l'origine du langage. Pourquoi cela concerne-t-il la *phantasia* ? Parce que le proto-espace du langage est en même temps le proto-espace de la *phantasia*. Langage et *phantasia* sont inextricablement enchevêtrés. Mais si le langage renvoie toujours à un « référent » extérieur, ce qui ne vaut pas – *prima facie* – de la *phantasia*, comment peut-on comprendre cet enchevêtrement entre le phénomène de langage et la représentation de *phantasia* ? Dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008), Richir répond à cette question.

Comment la *phantasia* est-elle impliquée dans ce à quoi « réfère » le langage ? Richir revient ici à un ancien problème, celui de savoir dans quelle mesure le phénoménologue transcendantal peut se rapporter à « *quelque chose* » *via le langage*. Dans le cadre de sa phénoménologie de la *phantasia*, Richir répond à cette question avec deux nouveaux concepts, celui de la « *phantasia* 'perceptive' » et celui des « regards virtuels » dans l'« interfactivité ». Disons d'abord un mot à propos de la « *phantasia* 'perceptive' ».

À la place de la « *phantasia* 'perceptive' », Richir a auparavant utilisé une autre expression – celle de « *mimésis* active, non spéculaire et du dedans ». *Phénoménologie en esquisses* et *Phantasia, imagination, affectivité* livrent la clef

⁵² Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 1991, p. 263.

⁵³ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 213.

pour en comprendre la signification. Dans l'ouvrage de 2000⁵⁴, Richir interprète une analyse très importante de Husserl dans laquelle ce dernier avait introduit le concept d'une « appréhension *einverstehend*⁵⁵ ». L'*Einverstehen* désigne la « composition appréhensive [*apprehensives Mitsetzen*]⁵⁶ », la « co-appréhension [*Mitapprehension*]⁵⁷ », qui n'est ni imageante, ni analogisante, et par laquelle on appréhende et saisit immédiatement un « présent non présent⁵⁸ » (expression husserlienne à laquelle correspond celle, richirienne, d'une « présence sans présent assignable »), motivé par une perception extérieure (cf. notamment l'expérience d'autrui). Or, il est tout à fait remarquable que bien que Husserl souligne expressément que l'*Einverstehen* n'est pas perceptif parce que, sinon, cela signifierait une appartenance à mon *Leib*⁵⁹, Richir utilise (à partir de 2004⁶⁰) l'expression d'une « *phantasia* 'perceptive'⁶¹ » pour exactement cette même idée.

Pour expliquer ce terme d'une « *phantasia* 'perceptive' », Richir choisit l'exemple husserlien du jeu théâtral. La « *phantasia* 'perceptive' » opère lorsque, dans le jeu de l'artiste, je « perçois » non pas la personne de cet artiste, mais la *personne jouée* (Hamlet, Faust, etc.). Nous n'avons affaire ni à une perception pure, ni à une imagination libre (= « *phantasia* »), mais au fait que, dans la « *phantasia* 'perceptive' », il y a *en même temps* une « perception relevant de la *phantasia* » de la *figurabilité* plus ou moins distincte d'un « objet » (par exemple Faust dans la pièce de Goethe, l'objet-image en peinture, les sons des instruments en musique, les sujets de l'image figurés de façon plus ou moins parfaite dans l'écriture romanesque) *et* une telle « perception relevant de la *phantasia* » d'une *infigurabilité* radicale (le vécu esthétique ou intersubjectif)⁶². Par là s'explique en effet, d'après Richir, l'expérience esthétique ou encore l'expérience d'autrui⁶³. En ce qui concerne les « regards virtuels⁶⁴ », la (double) thèse de Richir est assez claire. D'un côté, par l'échange de regards originaire, un « regard virtuel » s'institue qui « accompagnera », pour ainsi dire, de façon permanente le soi

⁵⁴ Cf. *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 145.

⁵⁵ Cf. E. Husserl, *Husserliana XIII*, texte n° 10 (1914-15), p. 311. Husserl forme le néologisme « *einverstehen* » à partir de l'*Einführung* (= empathie) et du *Verstehen* (= comprendre).

⁵⁶ *Husserliana XIII*, p. 310.

⁵⁷ *Husserliana XIII*, p. 311.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon, 2004, p. 499-507. Voir par ailleurs I. Fazakas, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Mémoires des Annales de Phénoménologie (vol. XII), Dixmont, Association Internationale de Phénoménologie, 2020, p. 43sq.

⁶¹ Cette contradiction peut paraître troublante. On ne peut l'éviter que si l'on identifie « perceptif » chez Husserl avec « relevant de la perception » et chez Richir avec une dimension de la *phantasia* qui se rapporte à quelque chose d'au-delà (ou d'en deçà) de la réalité effective et de la fiction (voir à ce propos *Fragments phénoménologiques sur le langage*, p. 15). À propos de cette notion de la « *phantasia* 'perceptive' », cf. également F. Forestier, *La Phénoménologie génétique de Marc Richir*, Dordrecht, Springer, *Phaenomenologica* (214), 2014, p. 100sq.

⁶² *Fragments phénoménologiques sur le langage*, p. 17sq.

⁶³ Dans le cas de l'expérience d'autrui, le figurable est le visage ou la « *Leibkörperlichkeit* » et le radicalement infigurable – « autrui » lui-même.

⁶⁴ *Fragments phénoménologiques sur le langage*, p. 31sq.

pensant au cours de sa vie ultérieure. Mais, d'un autre côté, Richir souligne que cela ne revient pas à un solipsisme⁶⁵, bien au contraire : les phénomènes-de-monde (et donc, en dernière instance, la « transcendance absolue ») sont dotés d'une multitude de regards virtuels sur eux-mêmes de telle sorte qu'il s'agit ici d'un multiperspectivisme qui – telle est la thèse – « donne consistance⁶⁶ » au référent du langage. L'« échange de regards » ou le « regard virtuel » et la « *phantasia* 'perceptive' » sont dans un rapport de médiation réciproque qui, en tant que « communication originaire », constitue pour ainsi dire une dimension originaire du langage (pour Richir, la « communication » est ainsi la première attestation du langage). Ce rapport de médiation réciproque occupe la place de ce que Merleau-Ponty avait appelé une « opération primordiale de signification⁶⁷ ». Dans la mesure où cette virtualité est celle de « *phantasiai* perceptives », on comprend alors pourquoi la communication originaire fondée sur de telles « *phantasiai* perceptives » peut constituer la « matrice transcendantale la plus archaïque du langage⁶⁸ ».

*

Concluons. Il s'agissait, dans ces réflexions, de jeter une lumière sur la puissance de la créativité dans la phénoménologie du langage de Richir. Les concepts clef de la *metaphysica specialis* y figurent – le soi, le monde et Dieu – enrichis de l'intersubjectivité (Tengelyi s'en souviendra – sa phénoménologie des « *Urtatsachen* » suit à cet égard Richir). Mais l'essentiel pour la phénoménologie richirienne du langage sont deux « mouvements » (voire deux double mouvements) : celui du clignotement du « penser divin » « avant » la création (ce qui me fait clignoter dans une sphère atemporelle entre l'individuation et la désindividuation) ; et celui entre le « regard virtuel » et la « '*phantasia*' perceptive » – une « communication originaire » qui constitue fondamentalement le langage et qui fait apparaître que la consistance du référent du langage renvoie à un multiperspectivisme à la fois réel et virtuel. Richir confirme sur ce point – qui est d'une grande importance systématique – le mot très profond de Husserl selon lequel « la 'fiction' forme l'élément vital de la phénoménologie⁶⁹ ». Et se dévoile ici une création très particulière, où l'intersubjectivité n'est pas de rang inférieur à Dieu.

⁶⁵ Cf. par exemple *Fragments phénoménologiques sur le langage*, p. 22 et 188.

⁶⁶ *Fragments phénoménologiques sur le langage*, p. 37.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, « tel », Gallimard, 1945, p. 193.

⁶⁸ *Fragments phénoménologiques sur le langage*, p. 21.

⁶⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III/1*, K. Schuhmann (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 148.