

**QU'EST-CE QU'UN PHÉNOMÈNE?  
ESSAI SUR LE CONCEPT DE PHÉNOMÉNALITÉ  
CHEZ MARC RICHIR**

---

KAREL NOVOTNÝ

**Abstract**

This paper in an attempt to study the concept of phenomenality is the work of Marc Richir. This concept could be characterized as founding a permanent phenomenological research of what happens in the appearing of phenomena and makes them possible. If it is true that a phenomenon in Husserl is always a phenomenon of something, of an objectivity, and that a phenomenon is given in the transcendental reduction in its correlation with the intentional consciousness, then Richir shows the need of a radicalization of the transcendental reduction because the appearing as such, different from the appearing of objects, is much more than that and because this pre-intentional appearing as such, “nothing other than phenomenon”, is what makes all consciousness possible and concrete. To show briefly this aspect is the aim of the first parts of the present paper. The research on the pre-objectifying levels of the phenomenality as a project of the early work by Richir is in the last twenty years besides other things fulfilled by the extended exploration of the fantasy and affectivity on the one hand, and by some reflections on the method of such a radicalized transcendental inquiry on the other hand. This paper tries to resume briefly this second point by some reflections on the method.

La question de l'apparaître chez Marc Richir est très complexe. Je tenterai de la présenter à partir d'un questionnement plutôt classique en phénoménologie, à savoir à partir de la question transcendantale de la possibilité de l'apparaître du monde. Ce point de départ se justifie par le fait que Marc Richir lui-même définit son projet comme une refonte de la phénoménologie génétique transcendantale.

Partons du besoin de libération de la clôture dans laquelle les phénomènes sont « emprisonnés » par l'interprétation habituelle de la phénoménologie classique selon laquelle les phénomènes se situent sans exception dans les limites dues à la corrélation entre les actes intentionnels de la conscience et leurs corrélats. Le besoin de libérer l'apparaître de cette structure constituait la motivation des

partisans de la phénoménologie post-husserlienne qui n'ont pas assumé les conséquences « idéalistes » de la pensée du fondateur de la phénoménologie, à savoir le fait que tout sens du monde dépende de la conscience qui le constitue. L'apparaître serait dans ce cas complètement dirigé par la « pensée », puisque l'apparaître serait le *cogito* en tant que vécu intentionnel de la *Sinngebung* : dans et par un tel apparaître un sens est donné à partir de la conscience et par celle-ci. La conviction naïve croit en revanche que la conscience, dont le modèle serait la perception, est une réception de ce qui se donne de par soi-même ou plutôt à partir du monde. Pour rendre justice à cette foi pourtant fondamentale de la vie de la conscience il faudrait donc revoir de manière critique non seulement les préjugés de l'attitude naturelle, naïve, mais aussi les bases philosophiques de l'interprétation qui fait, en C'occurrence, de l'apparaître une *Sinngebung*.

### **L'acosmisme de la phénoménologie classique**

Revenons brièvement aux décisions de base de la phénoménologie husserlienne concernant le statut de l'apparaître et du phénomène. Au départ, nous trouvons chez Husserl une différence phénoménologique fondamentale entre l'apparition comme vécu intentionnel et le phénomène comme ce qui est visé par ce vécu, un sens donné selon la modalité ou les modalités de l'acte intentionnel opérant. L'interprétation habituelle relie ces deux versants corrélatifs de l'apparaître à travers le concept de *Sinngebung*, de donation de sens, dont le sujet est le Je de la conscience effectuant par ses vécus des actes de donation de sens. L'apparaître est la *Sinngebung*, l'acte d'appréhension, et tout phénomène – du moins dans ladite analyse statique, dans la phénoménologie génétique cela est plus compliqué – est inséparablement lié à cette donation et par là « emprisonné » dans la sphère du vécu intentionnel. Pourquoi « emprisonné » ? Pourquoi ce reproche ? Pourquoi les phénoménologues après Husserl ne sont pas à l'aise avec son concept classique de l'apparaître en tant que vécu d'acte d'appréhension ?

Pour Heidegger et Fink ce schéma implique surtout, entre autres conséquences, la réduction de tout être à la condition d'être l'objet de la conscience. Lévinas pour sa part, à partir d'une autre position, opposée, parlera aussi à ce propos de la noématisation de tout être. Il me semble qu'on peut trouver une trace de cette préoccupation des phénoménologues de la première génération après Husserl, à savoir, une trace du besoin de sauver le monde, de sauver les phénomènes contre la réduction idéaliste, également chez le jeune Marc Richir lorsqu'il accuse dans son premier livre la phénoménologie classique d'un acosmisme.

Il n'y a pas de monde sensible en soi, si ce n'est par un transfert abusif du cosmos des Idées dans le sensible, par l'assimilation de l'espace-temps métaphysique à l'espace-temps sensible. Par conséquent, une telle interprétation de l'intentionnalité implique un *acosmisme* : il n'y a pas de monde se tenant de soi, mais seulement un *monde idéal*, transcendant au sensible et le fondant – le soutenant à l'existence – ; le seul univers existant est l'univers de la pensée divine opposé à l'étendue (à l'espace-temps sensible)<sup>1</sup> : On peut voir là une certaine continuité du premier Richir avec la tendance des premières critiques de l'idéalisme husserlien, tendance motivée par le sauvetage du monde contre la réduction de celui-ci au noéma, à ce qui est pensé, à l'Idée ou idéalité instituée symboliquement, au un Dit pour parler avec Lévinas.

La réponse de Heidegger à un tel idéalisme, sa tentative de prouver que le phénomène est ce qui – dans le cadre de la structure signifiante du monde – se montre de soi-même<sup>2</sup> a inspiré la première génération de phénoménologues post-classiques à opérer une synthèse de ces deux conceptions de la phénoménologie permettant de réviser le schéma « ego-cogito-cogitatum » à partir et à la faveur du cogitatum débordant par son sens le sens « donné » par la conscience qui (ego-cogito) redevient secondaire par rapport à l'événement du phénomène. L'exemple qui nous vient à l'esprit est l'œuvre de M. Merleau-Ponty. Ce sont ces deux auteurs, Heidegger et Merleau-Ponty, auxquels M. Richir se réfère dans son premier livre.

Merleau-Ponty essaie de répondre au problème indiqué, à savoir comment faire sortir le phénomène de la mainmise de la conscience (*Sinngebung*), en prenant en compte le corps vécu comme milieu, dans lequel, dans une certaine mesure, la donation de sens est fondée. Si l'on arrive à montrer que l'intuition sensible (qui constitue déjà un acte intentionnel de la conscience) n'est pas l'unique fondement de l'apparaître de quoi que ce soit, mais que ce dernier a davantage son fondement dans l'élément du sentir en tant que contact premier avec le monde, donc dans une communication de la sensibilité conditionnée par le corps avec le sensible du monde, communication dont l'acteur n'est pas le Je de la conscience, mais qui constitue un processus se déroulant soi-disant sous le seuil de celle-ci, dans une sorte d'inconscient phénoménologique, qui communique pourtant avec la conscience, on obtiendra, au contact du sensible, un îlot de terre du monde, une percée de l'acosmisme, afin de pouvoir montrer phénoménologiquement l'apparaître comme événement transcendant le domaine de la conscience donatrice de

---

<sup>1</sup> Richir Marc, *Au-delà du renversement copernicien*, La Haye, M. Nijhoff, 1976, p. 11.

<sup>2</sup> Cf. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, §7, Tübingen, M. Niemayer, 1984.

sens : l'apparaître en tant que manifestation du monde même par lui-même devient co-donateur de sens.

Marc Richir s'est inspiré dans ses premiers textes de cette approche du problème de l'ouverture du champ phénoménal quittant les frontières fixées par la corrélation noético-noématique. Il a suivi et développé les idées de Merleau-Ponty notamment là où celui-ci faisait référence à la nécessité de redécouvrir dans les phénomènes un sens se formant de façon spontanée dans la sensibilité et sa communication avec le sensible du monde, un sens soustrait à l'emprise de la logique de la conscience intentionnelle qui, avec ses visées selon les significations (appréhensions), est intégrée entièrement au système de significations symboliques (linguistiques, logiques, culturelles) appartenant à telle ou telle structure établie, instituée. Richir va donc radicaliser la différence entre *Sinnbildung* (sens se faisant) et *Sinnstiftung* (sens institué à partir d'un système, notamment à partir d'un système d'une langue fixée) en une opposition. D'autre part, il faut reconnaître à cette dimension de la formation spontanée du sens « barbare », « brute » dans le sensible (*Sinnbildung*) le caractère d'une formation *langagière* du sens. Sans cette dimension langagière du sens pré-intentionnel de la phénoménalité, on risquerait un retour à la présupposition de données sensibles brutes, sur lesquelles ne peut se fonder la formation du sens, même primitif et instable.

Ceci devient, à partir des années 80, l'un des motifs centraux de la phénoménologie de Richir, qui le sépare de Heidegger et Fink d'une part, et de Lévinas d'autre part, à savoir la radicalisation de l'interrogation transcendantale qui se focalise sur le phénomène comme rien que le phénomène. On y trouve une tendance à insister sur l'autonomie de l'apparaître qu'on peut rencontrer dans d'autres conceptions contemporaines également, comme chez Michel Henry et Jean-Luc Marion. Par la thématisation phénomène et rien que phénomène Richir se dirige vers une refonte de la phénoménologie transcendantale en descendant à ce qui, pour une partie essentielle, n'est pas du monde, « précède » le monde comme une des conditions de possibilité de son apparaître. Une partie de ce qui fait apparaître le monde et les choses est la phénoménalisation du phénomène en tant que « rien que phénomène ».

## **Rien que phénomène. Le transcendantal : une phénoménalisation en deçà du monde**

Dans l'introduction de son livre *Du sublime en politique* de 1991 Richir affirme qu'il faut d'abord distinguer les phénomènes d'êtres ou des choses d'une part et ce

qu'il appelle « phénomènes-de-monde », originellement pluriels, d'autre part. Il ajoute ensuite quelques précisions fort utiles pour notre thème :

Les phénomènes-de-monde, qui échappent le plus souvent à la conscience claire, constituent le champ phénoménologique, et la dimension phénoménologique de l'expérience humaine en tant que dimension de l' "ailleurs", d'indéterminité radicale, quoique indéfiniment déterminable. Il faut donc se garder d'y chercher l'origine des déterminations. La part essentielle des phénomènes-de-monde réside dans leur caractère non immédiatement manifeste, dans leur non-donation. Inconvertible en données, ils constituent le caractère irréductiblement chatoyant, éphémère, instable et contingent de l'apparaissant [...] Les déterminités de l'expérience, que nous ne faisons jamais que reconnaître, nous paraissent en effet comme toujours déjà données, dans le manifeste, qu'il faut soigneusement distinguer du phénoménologique. Tout ce qui est donné relève en ce sens de ce que nous appelons l'institution symbolique, terme générique par lequel nous reprenons tout ce qui est déjà codé des pratiques et des représentations humaines.<sup>3</sup>

Pour simplifier, je dirais d'abord : le phénomène n'est pas la chose qui se donne à travers lui, il « n'est rien » par rapport à la chose, il n'est rien que phénomène, simple apparition. La donation n'est pour Richir qu'une partie du phénomène d'une chose, une apparition, qui constitue une illusion car elle n'est pas la chose même, mais simplement son apparition. Pour approcher l'apparaître en lui-même, il faut d'abord libérer les phénomènes de leur liaison à ce qui apparaît en eux comme choses données ; mais il faut également libérer l'apparaître des phénomènes de leur ancrage dans un moi pur de vécus. Richir coupe l'apparaître de la donation du sens manifesté dans le monde, d'une part, mais également de ce qui lui est corrélé, donc de ce qui est en corrélation avec ce sens donné, fixé par des institutions symboliques, notamment des significations de langue (système du Dit). Donc il faut non seulement soustraire l'apparaître à des structures de signification instituées, fixées et figées, mais aussi à ce qui leur correspond du côté du vécu dans la phénoménologie classique, à savoir les soustraire également à la conscience intentionnelle : il faut défenestrer l'apparaître de la boîte fermée de l'immanence de la subjectivité dans un dehors.

Si pour Husserl l'apparaître consiste dans les vécus (*Erlebnisse*) qui à leur tour n'existent qu'en tant que des unités du sens présent ou présentifié d'une manière ou d'une autre, mais toujours à travers une visée intentionnelle, et cela veut dire, en fin du compte, à travers un sens donné, Richir cherche en deçà de cette donation intentionnelle des sens *se faisant*, donc autonomes par rapport à la corrélation

---

<sup>3</sup> Richir M., *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, note 2, p. 14.

noesis-noema, mais aussi dans une certaine mesure autonomes par rapport au monde, dans la mesure où le monde serait déjà une structure de sens déterminée. Par contre le sens se faisant ne serait pas autonome par rapport au monde au sens du champ phénoménal car celui-ci est caractérisé chez le jeune Richir comme un champ des *wesen sauvages* donc des sens se faisant, précisément le concept qu'il partageait avec le Merleau-Ponty tardif.

Or, il faut être très prudent quant au statut de ce dehors dans lequel se phénoménalisent les phénomènes comme rien que phénomènes. Car ce n'est pas dans le monde que se passe ce qui rend possible les phénomènes des choses et de mon existence au monde. Cela serait encore la voie de Merleau-Ponty que Richir abandonne pour sa part à la faveur d'une radicalisation de la phénoménologie transcendantale.

Merleau-Ponty dit qu'

il y a une expérience de la chose visible comme préexistante à ma vision, mais elle n'est pas fusion, coïncidence : parce que mes yeux qui voient, mes mains qui touchent, peuvent être aussi vus et touchés, parce que, donc, en ce sens, ils voient et touchent le visible, le tangible du dedans, que notre chair tapisse et même enveloppe toutes les choses visibles et tangibles dont elle est portant entourée, le monde et moi sommes l'un dans l'autre [...] Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence : au contraire, cela se fait parce qu'une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu'entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses.<sup>4</sup>

On peut interpréter le point de départ de la refonte de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir en identifiant le phénomène avec cette surface de l'empiètement merleau-pontien qui « n'est pas simplement une surface excluant l'un de l'autre dedans et dehors tout en les mettant en contact, mais justement une surface qui est du même coup le lieu d'échange, de passage, de l'un dans l'autre [...] »<sup>5</sup>. Si Merleau-Ponty dit de la vision et du toucher qu'« ils voient et touchent le visible, le tangible du dedans » parce qu'il sont incarnés, situés dans le monde sensible, il y a le vécu en eux, vécu du phénomène dont une partie reste en deçà du monde – ce reste rendant possible la manifestation.

Le phénomène comme surface est exposé dans le passage suivant extrait du premier Richir :

---

<sup>4</sup> Merleau-Ponty Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard 1964, p. 164 sq.

<sup>5</sup> Richir M., *Recherches phénoménologiques I*, Paris, Vrin, 1981, p. 39.

[...] l'intérieur du phénomène sans solution de continuité avec son extériorité, et réciproquement, son extériorité avec son intériorité : le phénomène ne peut en toute rigueur être situé ni dans l'une ni dans l'autre parce qu'il est à la fois en lui et hors de lui [...] et d'un strict point de vue phénoménologique, par le phénomène lui-même : le dedans et le dehors ne sont là que comme dedans et dehors du phénomène lui-même et en tant que tel, et comme dedans et dehors qui s'échangent, dans l'inapparence de l'apparence, sans solution de continuité, sans une surface qui les bornerait l'un et l'autre en les excluant l'un de l'autre. C'est l'étrange topologie de cette surface dont le dedans et le dehors communiquent sans rupture que nous avons nommé la distorsion originarie de l'apparence, et c'est, pour nous, cette distorsion originarie, et elle seule, qui définit de manière spécifique la phénoménalité du phénomène en tant que tel. Il va de soi que, dans cette mesure, les apparitions ne sont plus à comprendre au sens husserlien, c'est à dire comme autant de profils ou esquisses instantanés d'un objet, mais comme des lambeaux apparents d'une inapparence à jamais en train d'apparaître, et qui ne se scinde que secondairement en un sujet et un objet – dans la réflexivité interne de l'apparence qui tend à faire se ségréguer un dedans et un dehors exclusifs l'un de l'autre [...] »<sup>6</sup>.

La non-coïncidence du phénomène avec la chose, de la conscience avec l'être, est fondée, selon Merleau-Ponty, dans leur corporéité, dans la chair. Tandis que le dernier Merleau-Ponty suggère une réversibilité ou bien un chiasme entre la corporéité, la chair humaine et celle du monde, de sorte que le monde, dans la sensibilité humaine qui ressent le monde et elle-même à la fois, ressent lui-même également, Richir critique cette démarche en tant que « hylozoïste », constituant un pas dans la métaphysique.<sup>7</sup>

Car la phénoménalisation, celle qui rend possible l'apparaître des phénomènes – comme je l'ai cité tout à l'heure – c'est « ailleurs » qu'elle se passe, dans « l'indéterminité radicale » qui *n'est pas* « l'origine des déterminations » phénoménales des choses et de leurs mondes. Ce qui se passe dans cette indéterminité radicale c'est ce qui rend des phénomènes des choses et du monde possible, ce qui se passe ailleurs c'est la phénoménalisation elle-même.

À l'heure actuelle, M. Richir développe ses recherches sur les racines pré-intentionnelles et non-intentionnelles de l'apparaître, essentiellement en lien étroit avec les analyses de Husserl sur l'imagination, notamment sur la phantasia, et sur l'affectivité. Voici deux racines de l'apparaître ayant un caractère non-intention-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>7</sup> Cf. Richir M., *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, pp. 521–535. Cf. également Richir M., « La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty. Questions phénoménologiques », in *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, Mattéi J.-F. (dir.), Paris, P.U.F., 2001, pp. 183–200.

nel. Richir le montre par la nécessité de distinguer systématiquement la phantasia comme vécu non-objectivant de l'intentionnalité de la conscience imageante (*Bildbewusstsein*). Husserl a entrevu cette différence dans ses premiers cours de 1904, interprétés par Richir dans son livre *Phénoménologie en esquisses* (et dans les textes qui le suivent) dans le cadre de son projet de renouveau de la phénoménologie transcendantale sur de nouvelles bases. Ce renouveau ne présuppose rien moins que de montrer que la couche non-intentionnelle de l'apparaître est le registre le plus archaïque de la phénoménologie. Puis, dans ses deux derniers livres, Richir traite de plus en plus de la seconde racine non-intentionnelle de l'apparaître, à savoir de l'affectivité, de l'aspect corporel de la phénoménalité originaire.<sup>8</sup>

### Qu'est-ce qu'un phénomène?

En revenant sur l'accent que nous avons mis sur les conceptions contemporaines de la phénoménalité, nous espérons pouvoir partir du fait que Richir, y compris dans ses textes actuels, reste fidèle à certaines de ses vues essentielles et à certaines de ses manières de penser le phénomène. Le phénomène est pensé non seulement de façon de plus en plus claire comme processus autonome par rapport au je de la conscience intentionnelle, mais le problème d'une autonomie du phénomène comme tel (« rien que phénomène ») par rapport au monde revient sans cesse également. Ce problème est, d'une part, articulé dans sa signification au moyen des systèmes d'institutions symboliques, et, d'autre part, repose sur les phénomènes de monde avec leur caractère essentiellement indéfini. Le phénomène comme tel demeure pour Richir la question centrale de la phénoménologie.

Qu'est-ce qu'un phénomène? On a vu que nous pouvons saisir un phénomène grâce à ce qui, concrètement, se montre en lui, grâce à ce qui se donne – en tant que se donne en lui autre chose qu'un phénomène. Le phénomène diffère de ce « quelque chose » qui se donne en lui. Le phénomène est davantage. Et ce « davantage » qui est propre au phénomène et au phénomène seul, à rien d'autre qu'à lui-même, à la fois enrichit et caractérise cette concrétion de ce qui se donne, dont l'identité fixable n'est par rapport à la concrétion ainsi caractérisée qu'une abstraction. Il enrichit la concrétion d'une donation fixable entre autres par le fait qu'il l'ouvre vers d'autres apparitions, vers des donations potentielles, et par là les phénoménalise, les attire dans sa propre dynamique.

---

<sup>8</sup> Richir M., *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004 ; *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006.



Dans l'article « Qu'est-ce qu'un phénomène? » datant de la fin des années '90, Richir résume d'abord la position du problème dans la phénoménologie de Husserl :

[...] pour Husserl, le phénomène proprement dit, c'est la vie transcendante constituante comme constituante du monde, c'est-à-dire comme constituante du sens d'être du monde. Cela signifie, en fait, que le phénomène est une sorte de tout, inchoatif et enchevêtré à l'infini, de vécus, où s'effectuent la constitution et la sédimentation (les habitus, etc.). Mais tout de vécus en droit non préalablement découpés, donc non préalablement objectivés ou préobjectivés par l'attitude naturelle [...] le phénomène est la vie universelle de conscience où le monde est sens d'être. Le phénomène, on peut l'appeler – puisque c'est un lieu où le monde est sens d'être – et je l'appelle personnellement, phénomène non pas du monde, comme on traduit généralement, mais phénomène de monde »<sup>9</sup>.

Richir se pose ensuite la question suivante qui introduit sa propre perspective d'une phénoménologie transcendante radicalisée : « y a-t-il, dans la vie universelle de la conscience, quelque chose qui ne soit pas sens d'être ? C'est tout le problème, puisqu'il y a une distinction : “ce *en* quoi” le monde comme phénomène est sens d'être. Y a-t-il dans le “en quoi” quelque chose qui ne participerait pas de, ou qui ne constituerait pas, *ce* sens d'être ? Donc y a-t-il quelque chose dans cette vie universelle de conscience qui ne soit pas *de* monde ? Qui déborde ce qui est *de* monde, donc qui soit, en ce sens, hors monde ? »<sup>10</sup>

Il s'agit – dirais-je – d'un problème classique de la philosophie transcendante, à savoir si et comment il est possible de saisir ce dans quoi se constitue l'être et ce qui doit ainsi être autre, ailleurs que l'être constitué, en deçà de l'être, « hors monde ». Or, la phénoménalisation est-elle pour Richir une dimension qui est à la fois à la base du monde constitué comme sens de l'être et à la base de la conscience, qui intuitionne le monde au moyen des significations de la langue, symboliquement instituées ? Si nous posons la question de cette manière, elle ne peut avoir une réponse simplement positive. L'articulation signifiante de l'un et de l'autre, du monde et des phénomènes de monde d'un côté et des phénomènes de monde et de la conscience vivante de l'autre, ne peut être déduite du processus qui se produit dans les phénomènes comme rien que phénomènes, le processus ayant lieu dans cette dimension de l'indéfini, « ailleurs ». Cette oscillation de lueurs de fragments de sens se faisant et de leur disparition qui se produit à la limite de la conscience

---

<sup>9</sup> Richir M., « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », in *Les Etudes philosophiques*, 1998/4, p. 438.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 439.

intentionnelle, rend néanmoins possible la vie de la conscience. La phantasia est le modèle de cette oscillation, de ce clignotement, modèle que Richir développe dans ses derniers livres pour approfondir ses intuitions originaires. L'affectivité y est ce qui rend la vie à la fantasia et à son clignotement.

Même dans le cas où l'exploration de la phénoménalité est effectuée au bord de la dimension « extra-mondaine » de la subjectivité transcendantale elle-même, dans laquelle le mondain se forme en tant que phénomène de quelque chose, le phénomène n'en reste pas moins une oscillation entre lui-même et la donation (d'un sens identique), qui à proprement parler ne lui appartient pas, mais qui transparaît à travers lui. Le mérite de Richir est d'avoir montré la richesse des registres architectoniques qui lient et séparent la donation du phénomène de quelque chose, par un noema, du mouvement de l'apparaître lui-même qui rend possible l'événement même de l'apparaître.

Ce n'est pas une déduction transcendantale qui pense les conditions de possibilité de ce qui est donné, ni une réduction transcendantale au sens d'une reconduction du donné à ces éléments constitutifs, ce n'est pas une reconstruction du donné à partir de tels éléments qui à leur tour seraient pensés à même le donné phénoménal. Tout cela serait pour Richir plutôt des tautologies, des mouvements circulaires dans les institutions symboliques. Chez lui, il s'agit plutôt d'une archi-tectonique, d'un mouvement de découverte de différentes couches superposées dans les vécus de l'expérience, un mouvement qui respecte le fait qu'une couche supposée plus profonde ne fonctionne pas forcément comme fondement pour une ou des couches superposées, mais plutôt comme une base. Mais c'est tout de même un mouvement dans la profondeur, donc vers les origines. C'est pourquoi on peut de manière légitime appeler la philosophie de Richir une refonte de la phénoménologie génétique transcendantale. Montrer une genèse ne veut pas dire forcément déduire les couches superposées l'une sur l'autre, du fondement au fondé, du principe ou d'une arché, de l'origine à ce qui est dérivé.

[...] Si la teneur phénoménologique de sens de la concrétion phénoménologique n'est pas une identité de signification, c'est qu'elle est « quelque chose » de fluent, d'indéterminé, d'inchoatif, d'insaisissable. Ce qui veut dire aussi, pour reprendre l'inspiration de Husserl dans d'autres textes, notamment dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1910, que le vécu lui-même *n'est pas donné*. Seule est donnée, à proprement parler, l'identité psychologique, ou psychologico-logico-eidétique. Si le vécu, c'est-à-dire le phénomène de la phénoménologie de Husserl, même si c'est très difficile à comprendre (et il m'a fallu je ne sais combien d'années pour le comprendre), n'est pas quelque chose de donné, on peut dire de façon polémique : d'autant plus de réduction,

d'autant moins de donation. Plus on réduit, plus on raffine dans le sens phénoménologique, plus ça se dérobo [...].<sup>11</sup>

D'une part donc la recherche des origines de l'apparaître cherche à saisir le sens se faisant en deçà du donné, donc avance vers le concret des interférences invisibles car non-thématiques des œuvres de la phantasia et de l'affectivité qui remplissent la vie de la conscience pour parler avec Husserl. Mais d'autre part c'est une vie, une phénoménalisation infigurable, car elle précède la figurabilité réservée à la conscience intentionnelle. Donc on est un peu dans un vide où les contenus phénoménaux se déroboent. On peut se poser les questions suivantes : est-ce que l'apparaître dans ses profondeurs pré-intentionnelles, donc la phénoménalisation dans les registres les plus archaïques de la fantasia et de l'affectivité, n'ont rien à voir avec le monde tel que nous le vivons naïvement comme la réalité ? Est-ce qu'il n'a rien à voir avec le corps vécu que nous sommes tout de même ? Où se situe l'apparaître par rapport au corps vécu qui est d'une certaine manière toujours là ? Est-ce vraiment « ailleurs » ? Dans quel sens ?

Cela dépend certainement de la manière dont on pose la question. Il est certainement impossible de vouloir une réponse à la question frontale, à savoir « qu'est ce que le phénomène en tant que tel », ou bien, « où se passe le phénomène », « où advient le sens se faisant ». Dire que c'est en deçà de l'intentionnalité, donc du vécu, ne suffit pas. Or, Marc Richir propose des réponses à ces questions-là dès qu'elles deviennent concrètes. D'où la richesse et complexité de ses œuvres. La question, ou bien les questions du statut de l'apparaître pourtant demeurent ouvertes. Pour lui et pour nous. De ce point de vue ce n'est peut-être pas forcément un défaut.

Nous avons suivi sans entrer dans les détails l'argumentation de Richir qui a montré le caractère paradoxal de l'accès de la phénoménologie à son thème principal, à savoir l'apparaître en tant que tel ou bien le phénomène comme rien que phénomène : il n'est pas donné. Mais comment y accède le phénoménologue alors, à son thème par excellence qui est le phénomène en lui-même ?

## **Remarque finale sur la méthode de l'accès à l'apparaître**

Il y a selon Husserl un contact senti du vécu avec lui-même, et

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 447.

dans ce contact de soi à soi, dans cet accompagnement implicite de soi par soi, qui “nage” avec tout vécu, une “conscience de soi” (le “Je pense” kantien) qui, dans la mesure où elle est plus profonde que le rapport du soi de l’acte (de se viser), donc du soi-sujet, au soi visé par l’acte dans ce qu’il vit, donc au soi-objet, est la “conscience de soi” la plus archaïque, base phénoménologique mais pas fondement (*Fundament*) de l’analyse phénoménologique<sup>12</sup>.

Cela confère à l’« intuition » interne qui est, aussi chez Husserl, la base de l’accès au phénomène, « un statut tout “spécial” puisque, à moins d’objectivation qui ne peut que poser l’aporie [...] de la dualité de l’appréhension et du sens d’appréhension intentionnels, ce qui peut s’“intuitionner” en ce sens ne peut être que l’*affectivité* comme sorte de *hylé* pure, et l’affectivité modulée en affections selon les activités qu’il y a toujours dans les vécus, qu’ils soient, au reste, conscients ou inconscients. »<sup>13</sup>

L’affectivité comme base ultime du contact de soi à soi du vécu, c’est une idée qui rappelle la fondation de l’apparaître selon Michel Henry. Or, Richir ne veut pas que cela soit une fondation puisque le phénomène comme rien que phénomène n’a pas de fondement, et surtout, il se défend contre l’idée d’une coïncidence du vécu avec soi même à laquelle Michel Henry aboutit. Richir caractérise ainsi la base de l’accès au phénomène :

Que la simultanéité et la succession s’accompagnent ne veut précisément pas dire, pour nous, qu’elles le fassent dans la simultanéité, mais dans le contact de soi avec soi qui n’est précisément pas temporel (un point du temps) et n’est évidemment pas spatial, qui est donc un *rien* d’espace et de temps où n’a « lieu » aucune intentionnalité, mais qui est cependant un *écart* qui implique la *non coïncidence de soi avec soi* et qui exclut du même coup l’auto-affection, fût-elle “pure”, puisqu’il y faudrait, non pas cet écart, mais une différence entre action et passion et surtout une sorte de coïncidence des deux.<sup>14</sup>

Or, ce qui est essentiel pour la phénoménalisation et pour l’accès à celle-ci du regard phénoménologique qui d’une certaine manière doit participer à la phénoménalisation elle-même, au phénomène comme rien que phénomène, c’est cette non-coïncidence, c’est cet être en écart et dans l’écart avec soi même. L’article « La refonte de la phénoménologie » résume à la fin l’enjeu de la phénoménologie de Richir quant à sa méthode :

---

<sup>12</sup> Richir M., « Le sens de la phénoménologie » in Novotný K., Schnell A., Tengelyi L. (dir.), *Phénoménologie comme philosophie première*, Prague et Amiens, Filosofia et Mémoires des Annales de la phénoménologie, 2011, p. 120.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 119.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 121.

De la sorte, et dans le meilleur des cas, c'est-à-dire si n'est pas perdu le contact avec la *Sache*, la phénoménologie en est le redoublement harmonique, dans ses propres termes qui sont ceux de la langue qu'il lui faut, en quelque manière à mesure, inventer, tout en demeurant philosophie, c'est-à-dire sans négliger de les mettre en ordre, lequel n'est plus ordre logico-eidétique, mais ordre architectonique. L'organe de la phénoménologie n'est plus le voir « intellectuel » (*Einsicht*) et l'évidence de ce voir, mais la phantasia « perceptive » (le regard) et le *contact* en et par écart (comme rien d'espace et de temps) avec la *Sache selbst* dans son infigurabilité.<sup>15</sup>

Nous trouvons une illustration de cette constellation que nous n'avons pu évoquer que de manière superficielle dans l'article « La refonte de la phénoménologie » : c'est l'explicitation de l'expérience du sublime en termes kantien.

Dans cette expérience où je perçois par exemple le Mont Blanc, ce n'est pas proprement le Mont Blanc que je perçois, mais

Je “perçois” en ce dernier l'absolument grand et par là, en accédant de la sorte à l'infigurable, je m'y réfléchis dans le sentiment du sublime comme soi en contact avec soi en écart par rapport à la transcendance absolu de l'absolument grand (ce dernier n'étant plus spatial car étant instituable dans l'espace, excédant tout espace). Autrement dit, le contact de soi à soi l'est de l'affectivité avec soi (ici dans le sentiment), ce qui ne signifie pas qu'il y ait là auto-affection pure” (qui serait adhérence aveugle à soi, en contradiction flagrante avec l'énigme de l'expérience humaine), mais contact par l'enjambement de l'écart, ou plutôt des écarts en structuration dynamiques du schématisme – et c'est là une manière de dire la profonde nécessité de celui-ci – qui module ou irise l'affectivité en affections habitant les phantasies “perceptives” [...].<sup>16</sup>

La phénoménologie de Marc Richir est entre autres une mise en place patiente et rigoureuse de ces éléments : des schématismes et des registres architectoniques de l'apparaître tels que notamment la « phantasia » et l'affectivité. Ce dernier passage explique ce qui se passe dans la pensée qui est en contact avec elle-même à même le phénomène comme rien que phénomène. L'on voit bien dans cet exemple comment ce rien que phénomène n'est pas vide, mais plein au contraire de la concrétude du vécu dont il s'agit de rendre compte justement dans son contact avec ce qui n'est pas lui, donc dans son écart par rapport à l'extériorité qui pourtant ne l'habite pas. En même temps, cet exemple relativise les thèses sur « l'indéterminité radicale » et sur « l'ailleurs » comme lieu de la phénoménalisation. Non, c'est

<sup>15</sup> Richir M., « La refonte de la phénoménologie », in *Annales de phénoménologie*, n° 7, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008, p. 212.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 210.

encore dans le vécu que l'apparaître advient, mais il faut savoir le poursuivre en deçà de toutes les objectivations qui s'y superposent inévitablement. C'est le mérite de Marc Richir de se lancer toujours à nouveau dans cette quête difficile voir peut-être même impossible.

Nous avons évoqué au début la trace chez le jeune Richir du souci du monde, menacé par la réduction idéaliste à ne devenir qu'une ombre des Idées. Qu'est-ce qui est resté de ce souci dans l'œuvre plus tardive de Richir ? Est-ce que le monde de la vie y joue encore un rôle ? Le Mont Blanc est-il nécessaire pour que le sentiment du sublime nous emporte dans les profondeurs des phénomènes comme rien que phénomènes ? Peut-être, mais dans l'architectonique de la phénoménologie de Marc Richir, il n'entre peut-être qu'au titre de *Anstoss* fichtéen, par aucun contenu sensible concret. C'est sans doute plutôt la corporéité qui livre plus de contenus sensibles qui nous rattachent au monde. C'est un autre domaine de recherche que Richir analyse sous le titre d'anthropologie phénoménologique et que nous n'avons pu mentionner ici qu'à la fin de notre esquisse de la question générale de l'apparaître en tant que tel.

Le texte est né dans le cadre du projet de recherche « Philosophical Investigations of Body Experiences : Transdisciplinary Perspectives », Czech Science Foundation, GAP 401/10/1164, à l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de la République tchèque, et à la Faculté des sciences humaines de l'Université Charles de Prague.