

Collection « Rue de la Sorbonne »
fondée et dirigée par Danielle Cohen-Levinas

Ouvrage publié avec le concours
des Archives Husserl de Paris (CNRS/ENS)

Nouvelles phénoménologies en France

*Actes des journées d'étude
autour de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi,
Neue Phänomenologie in Frankreich*

Textes réunis et présentés par Christian Sommer

Postface de Jean-Claude Monod

www.editions-hermann.fr

ISBN: 978 2 7056 8896 7

© 2014, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.


Depuis 1876

fantôme et d'avoir eu l'illusion d'habiter ce fantôme, et ce qui est très dur, mais cela tient à la constitution de chacun, c'est de résister à la fuite qui serait de dire, « bon, j'arrête parce que c'est vraiment trop dangereux ».

Tel est ce que j'appelle clignotement, ce jeu de l'instantané, qui nous échappe fondamentalement. Chaque fois qu'il y a clignotement, il y a revirement, et donc, instantané. Pour utiliser le terme de Husserl, ce clignotement est *fungierend*, est toujours en fonction dans le phénomène. C'est ce qui fait que constamment, dès lors que je fais de la phénoménologie, je suis habité par le doute. Que ce soit bien ça, que je touche vraiment la chose, ce n'est pas sûr. C'est pour cela que, au registre phénoménologique, il n'y a pas de vérité. On l'a laissée derrière soi. Cependant, il y a une vérité architectonique, mais purement architectonique : ce sont les coordonnées conceptuelles qui me sont livrées par la tradition philosophique, puisque, je vous l'ai dit, il s'agit d'écrire en langue philosophique quelque chose que touchent aussi les vrais artistes. L'architectonique consiste à se donner des coordonnées, des systèmes de coordonnées conceptuelles qui permettent d'ordonner le champ, parce que, autrement, on se perd dans ce « champ » où tout bouge en même temps. Je sais, par exemple, qu'il ne faut pas confondre, « affection » et « affect », noème et *phantasia*, *phantasia* et imagination et ainsi de suite. Mais est-ce que cela touche vraiment à quelque chose qui est ? C'est pour cela que, dans ces parages de la phénoménologie, l'ontologie, pour moi, est mise entre parenthèses et c'est là, quoi qu'il en soit, cet effet de l'instantané, qui fait que la phénoménologie tient probablement à une position presque intenable : parce qu'elle est à la fois un scepticisme radical et, néanmoins, dans la mesure où il n'y a plus de vérité, je ne vais plus dire, comme le sceptique classique que la vérité, c'est qu'il n'y a pas de vérité (c'est d'ailleurs là que le scepticisme lui-même est pris en hyperbole). Autrement dit, il faut accepter, j'ai passé un peu ma vie là-dedans, il faut accepter de se mouiller au contact des choses, des *Sachen*, mais des choses qui ne *sont* pas, au sens classique, pour lesquelles il ne peut primordialement être question ni de l'étant, ni même de l'être.

V

REFONDER LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Alexander Schnell

L'œuvre de Marc Richir est de part en part sous le signe d'une « refonte » de la phénoménologie. Ce terme revêt chez lui trois acceptions. Premièrement, sa phénoménologie propose des « éléments » originaux qui remettent en question l'orientation strictement intentionnelle (et objectivante) de Husserl et explorent plutôt la « base » pré-intentionnelle, voire non intentionnelle, de la phénoménologie. Deuxièmement, et par là même, ce terme signifie une remise en question de l'idée traditionnelle de la « fondation » (terme auquel Richir substitue donc celui de « base ») qui oriente, suite à Derrida et à Levinas, la phénoménologie dans un sens inédit et novateur. Aussi, ce nouveau sens de la « fondation » s'avère-t-il être (en des termes d'inspiration levinassienne) une « fondation *ou* non-fondation ». Troisièmement, enfin, cette notion renvoie à une « fusion » de concepts repris à des prédécesseurs et ancêtres (s'étendant de la philosophie grecque à la phénoménologie en passant par la philosophie classique allemande), dont la pensée entre de façon *quasi* « sidérurgique » dans la phénoménologie ainsi « refondue ».

Si le projet d'une « refondation » de la phénoménologie, et en particulier de la phénoménologie *transcendantale*, est présent dans l'œuvre de Richir depuis ses premiers travaux, ce n'est qu'avec *Phénoménologie en esquisses*, paru en 2000, que cette refondation acquiert son aspect définitif qui n'est donc pas d'une pièce.

En effet, il y a « refondation », car l'« entrée » en phénoménologie, et sa « matière première », n'est pas l'intentionnalité, mais les processus, en langage et hors langage, du « sens se faisant ». La phénoménologie de Richir ne vise donc pas de prime abord à établir une analytique intentionnelle, mais elle est une phénoménologie du *langage* (et de ses dimensions archaïques pré-langagières). Tous ses livres cherchent à saisir, en leur mouvement, les manières dont du sens se cristallise à la fois malgré nous et pour nous, et c'est précisément cette mobilité héraclitienne qui rend impossible d'en établir l'origine et le commencement et qui explique, corrélativement, l'impossibilité de faire des livres qui commenceraient précisément par un tel commencement : l'écriture philosophique de Richir est très proche de celle de Husserl dans ses manuscrits de travail, car la pensée qui se déploie dans ses ouvrages à la fois cherche à répondre à des questions, à des problèmes, et *se* cherche dans des élaborations qui ignorent leur *archè* et leur *telos*. Aussi le lien avec les analyses intentionnelles husserliennes est-il omniprésent : l'œuvre de Richir est une tentative très puissante de mettre en évidence le caractère *dérivé* de l'intentionnalité vis-à-vis d'une mobilité archaïque pré-intentionnelle, quoique, et c'est décisif, il soit absolument impossible (pour des raisons qui touchent à la deuxième caractéristique de cette « refondation ») de réaliser concrètement une telle dérivation.

Cette inscription de l'intentionnalité dans (et en écart vis-à-vis) du préintentionnel ou non intentionnel, s'effectue chez Richir moyennant la distinction entre l'« institué » (ou le « donné ») et le « phénoménologique » : pour Richir, tout ce qui *est*, en tant qu'il « *apparaît* », relève d'une double « constitution » (pour ainsi dire¹) : l'une constituant le champ phénoménologique proprement dit, l'autre correspondant à une « institution (*Stiftung*) symbolique » *qui n'est pas proprement phénoménologique*. L'acception richirienne du phénomène ne donne pas lieu à une *corrélation* (« noético-noématique »), structure dans laquelle

1. Terme inadéquat, bien sûr, car la « fondation ou non-fondation » richirienne se situe à un registre plus archaïque que toute constitution.

le sens se constitue comme « unité noématique » (dans ce que Husserl appelle donc l'« institution du sens (*Sinnstiftung*) »), mais reflète une « *Sinnbildung* » qui est plutôt une *genèse* – anonyme, « asubjective » – du sens. Celle-ci n'est pas accessible directement et immédiatement : ce qui est accessible, c'est ce qui est institué symboliquement. Celui-ci est fixé dans et par des *mots* (et leurs *concepts* correspondants ou sous-jacents) ; et cette « fixation » relève d'*habitus* et de sédimentations « culturels », « sociaux », « historiques », c'est-à-dire d'une sphère qui transcende précisément la sphère phénoménologique proprement dite. En d'autres termes, les diverses institutions symboliques (caractérisées en outre par une non databilité absolue) *déforment* les phénomènes dans l'apparaissant. Le rôle de la phénoménologie est alors de descendre en deçà de l'apparaissant, du donné, afin de dégager les phénomènes en amont de leurs défigurations par les institutions symboliques. Si, comme le dit très bien László Tengelyi, « le donné ne saurait, selon Richir, être identifié au champ phénoménologique » et s'il est bien plutôt « le lieu où se rencontrent la dimension phénoménologique et la dimension symbolique de l'expérience », alors le travail du phénoménologue consistera à plonger dans les profondeurs du « non donné », de l'« inapparent », et à distinguer cela même qui relève du « phénoménologique » de ce qui est institué symboliquement – c'est-à-dire à faire des phénomènes, *rien que phénomènes*, l'objet insigne de ses recherches, qui ouvrent par là à une refonte de la phénoménologie (qui est en débat permanent avec la phénoménologie transcendantale et avec la métaphysique).

Compte tenu de cette « déformation » du phénoménologique dans ce qui est institué symboliquement, la perception, paradigme de toute intentionnalité objectivante, ne saurait donc constituer, pour Richir, l'origine adéquate de la phénoménologie. Et cela explique précisément pourquoi sa « refonte » de la phénoménologie propose un nouveau point de départ (« architectonique ») de la recherche phénoménologique. Contrairement à Husserl, ce point de départ ne doit plus être cherché dans les vécus *intentionnels* de la conscience, c'est-à-dire dans les actes *objectivants* pour lesquels la *perception* livrerait l'échelle à l'aune

de laquelle se mesurerait tout rapport à l'objet, mais dans les *phantasiai*, c'est-à-dire dans les types de « représentation », propres à la « *phantasia* (*Phantasie*) », qui sont *pré-intentionnels* et se situent *en deçà* de toute perception objectivante. Ces *phantasiai* non figurables n'apparaissent que sous forme de « silhouettes » (inchoatives) ou d'« ombres », inaccessibles à une saisie immuable et, du coup, non susceptibles d'être fixées. C'est qu'elles sont le plus à même de rendre compte de l'originaire *écart d'avec soi* caractérisant toute expérience et, en particulier, toute expérience *humaine*. Le nouveau point de départ de la phénoménologie richirienne consiste ainsi à explorer la base « *phantastique* » (de « *phantasia* ») de l'intentionnalité et ce, en deçà, donc, de toute objectivation. Nous avons effectivement affaire ici à un « théâtre d'ombres » qui n'est toutefois pas purement chaotique, mais dont les phénomènes sont susceptibles d'être appréhendés grâce à une « *mathesis* instable de l'instabilité ».

Il ne saurait être question ici de l'immense richesse des analyses concrètes que livre Richir, dans un corpus approchant aujourd'hui les dix mille pages, sur le plan par exemple d'une phénoménologie du *langage* et de l'*idéalité*, de la *corporéité* et de l'*affectivité*, du *temps* et de l'*espace* ou encore de la *psychopathologie*² et de l'*esthétique*³. Nous voudrions simplement attirer ici l'attention sur une figure décisive de la pensée richirienne (d'une profondeur extraordinaire et rarement atteinte, dont on ne saurait surestimer l'importance), qui a acquis dans ses derniers travaux une importance de plus en plus accrue – on peut même dire qu'elle s'érige désormais en « point suprême » de la phénoménologie transcendante (refondue par ses soins) : il s'agit là de ce qu'il appelle le « "moment"⁴ du sublime ». Celui-ci

2. Cf. les travaux de Yasuhiko Murakami, inspirés par Marc Richir et aussi par Emmanuel Levinas (voir, en langue française, *Hyperbole – pour une psychopathologie levinassienne*, Amiens, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2008, et les articles publiés dans les *Annales de Phénoménologie*).

3. Cf. par exemple René-François Mairesse, « Sur le phénomène musical », *Annales de Phénoménologie*, n° 6, 2007.

4. Marc Richir met toujours ce terme entre guillemets parce qu'il ne s'agit pas d'un instant ou d'une phase se temporalisant en présent.

se situe « entre » le « Je transcendantal » kantien, une pure forme, et l'« *ursprünglich stehendes Strömen* (= présent vivant) » husserlien, qui est certes donné dans une « expérience transcendante », mais n'en est pas moins essentiellement marqué (selon Richir) par la détermination (encore métaphysique) de l'« éternité ».

Ce « moment » ne s'inscrit dans aucune suite temporelle – il est hors temps (et hors histoire), ce qui se justifie déjà par le fait qu'il n'est « accessible » qu'en pratiquant l'*époché* phénoménologique hyperbolique (mettant en doute toute position, et en particulier toute temporalité préexistante). Il met en œuvre le scénario originaire suivant : au registre phénoménologique le plus archaïque a lieu dans une consécration hors temps, une *croissance en intensité*, une « *hyperbole* », de l'*affectivité* qui implique en même temps une mise hors circuit de toute conscience, de toute pensée, de tout langage (ce que Richir appelle une « interruption du schématisme »), laquelle hyperbole (qui va de pair avec cette hyper-condensation affective et est excès, « hypsos » ou « hauteur ») *s'interrompt* « ensuite » *instantanément* et de façon inopinée (dans l'« *exaiphnès* platonicien », pour ainsi dire), *et provoque un retour, un revirement, de l'affectivité sur elle-même*. Pour visualiser ce « moment » absolument essentiel, Richir emploie la métaphore (utilisée aussi par Levinas et Maldiney, mais qu'il prend en un sens rigoureusement non spatial et non temporel (et *a fortiori* non physiologique)) de la contraction (« systole ») et de la décontraction (« diastole ») du cœur humain :

On peut entendre par systole le « ressaut » de l'affectivité dans le « moment » du sublime, [...] où, « momentanément » coupée de toute attache, l'affectivité s'emporte en « elle-même » en hyperbole dans une sorte d'état hyperdense, et où, toujours « momentanément », elle se réfléchit sans concept dans son excès dont l'horizon est la transcendance absolue qui ouvre à la *question* du sens dans la mesure où elle est irréductiblement en fuite, insaisissable, infigurable, donc inaccessible et radicalement indéterminée. Si ce « moment » persistait, l'affectivité s'y perdrait comme dans un « trou noir », et ce sans retour possible : ce serait une sorte de « mort psychique ». Bien au contraire, la systole est immédiatement « suivie » de la diastole qui en est la détente [...] qui est déjà schématique

dans la mesure où elle est immédiatement reprise par le schématisme qui non seulement module l'affectivité en affections dans les *phantasiai* « perceptives », mais encore distribue corrélativement le sens, trop massif et trop surabondant, en lambeaux de sens plurivoques tendus par et vers le sens désormais en appel, où le « moment » du sublime continue de jouer, mais en fonction, ou mieux, comme *virtuel*⁵.

Le « moment » du sublime est ainsi caractérisé par une *double* interruption : interruption du schématisme (qu'il soit hors langage ou de langage), d'abord, donnant lieu à une « hyper-condensation » de l'affectivité ; interruption de cette densification, de cet « excès d'affectivité », ensuite, qui équivaut à une reprise du schématisme et à la constitution du contact, en et par écart comme rien d'espace et de temps, de soi à soi (du « vrai soi ») qui résulte précisément de la « mutation » de cette « hyper-condensation ».

Une autre fonction décisive de ce « moment » est de donner lieu au « soi » (voire de constituer, pour Richir, l'origine de la *conscience*) et à l'écart (et au rapport) *non réflexif* du soi à soi. Car si « la pensée » se dit elle-même, si nous ne commandons pas et ne créons pas le sens, celui-ci ne se fait pas « tout seul ». Le « moment » du sublime rend alors compte (de façon *quasi* mythologique et aucunement dans une genèse psychologique) du surgissement du soi devant « pouvoir accompagner » tout sens se faisant et se disant.

Enfin, le « moment » du sublime confère à l'expérience son contenu déterminé *via* la diastole (en tant que relâchement de la densification de l'affectivité). Il permet en effet d'expliquer comment, dans l'« endogénéisation⁶ » du champ phénoménologique, le sens n'est pas le fruit d'une « production » ou d'une « construction » purement subjective, mais relève bien de la *concrétude* du « monde », du « réel » (ce qui suppose bien

5. Marc Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2010, p. 23 sq.

6. Voir notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011.

entendu en même temps la transposition architectonique de l'affectivité en *phantasiai*-affections). Il convient toutefois de souligner, enfin, que si le « moment » du sublime ouvre certes à la transcendance, il n'équivaut pourtant pas à une réintroduction d'une quelconque forme de divinité au registre le plus archaïque du champ phénoménologique, mais témoigne plutôt de la difficulté (et de la nécessité) – que Richir reconnaît sans réserve et à juste titre – de « traiter avec Dieu⁷ ».

Cependant, la force de l'œuvre de Richir ne tient pas exclusivement à ses apports originaux et innovants aux recherches phénoménologiques contemporaines, mais aussi à la manière dont elle donne lieu à des prolongements et relectures se constituant à leur tour en œuvres – et ce, d'ores et déjà, sur plusieurs générations⁸. Guy van Kerckhoven développe depuis plusieurs années une phénoménologie de l'« épiphanie⁹ » et de la « rencontre¹⁰ » (dévoilant l'enchevêtrement, précisément, de l'apparition et de la rencontre) qui à la fois se niche dans un

7. Notons qu'il y a, chez Richir, un déplacement opéré sur le concept de « moment » du sublime depuis la publication des *Variations sur le sublime et le soi*. D'un moment rendant compte de la genèse du soi, ce concept s'est déplacé (depuis fin 2012) vers quelque chose qui est au cœur d'une vérité *intenable* (« intenable » parce que parler de « vérité », en général, revient en principe à un simulacre). Richir précise qu'il faut arriver dans la « description » (au sens le plus large) à tenir *une frange active d'indéterminité*. Ou encore, il faut – et c'est fondamental – « s'abstenir de conclure » (cf. la fameuse « rage de conclure » de Flaubert). Toute la réflexion à propos de l'hyperbole (et du « moment » du sublime) s'inscrit aujourd'hui dans la réflexion sur la nature et l'essence du *penser*. Tout penser est chargé d'affectivité. En témoigne l'usage des concepts de « systole » et de « diastole » qui ne signifient plus *exclusivement* la condensation et le relâchement d'*affectivité* (le déplacement évoqué au début de cette note contamine ainsi également le sens de ces termes de « systole » et de « diastole »). Mais, bien entendu, *il y a* toujours de l'affectivité dans le penser, la systole et la diastole pouvant se muer en affections de pensée (ou du penser). Cela est l'expression du fait que l'on *ne puisse pas penser purement*, qu'*il n'y ait pas de pensée désincarnée*.

8. Voir, en dehors de ce qui va suivre, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (à paraître aux Éditions Eikasias-Brumaria).

9. Guy van Kerckhoven, *Épiphanie. Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie*, Bielefeld, transcript Verlag, 2009.

10. Guy van Kerckhoven, *De la rencontre. La Face détournée*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2012.

lieu crucial de la pensée richirienne – la « *phénoménalisation* » en son point originaire, en deçà de toute donation et au-delà (mais aussi en quelque sorte en deçà) de toute constitution par une subjectivité transcendante – et l'exploite, l'approfondit et lui donne une parole différente. Il s'agit pour van Kerckhoven de cerner ce « moment », hors temps, quasiment ineffable, où « entre en apparition » l'existence. Il s'agit d'éclaircir, en particulier, le statut de l'épiphanie à l'intersection entre la « proximité » de l'apparition – où tout le processus de l'apparaître est inanticipable et imprévisible – et la « transcendance » que van Kerckhoven pense à nouveaux frais dans une proximité (là encore), mais aussi dans une certaine distance, vis-à-vis de la « transcendance absolue » richirienne. L'attrait pour la poésie et pour la littérature est incontestablement d'une force égale chez Richir et chez van Kerckhoven. Mais ce dernier n'hésite pas, contrairement au premier, à faire parler la phénoménalisation *en langage poétique* (et en citant abondamment les poètes et les écrivains) – moyen privilégié, sans doute, de rendre compte de « la » rencontre *en deçà* du rapport tant avec les choses qu'avec autrui.

Une tentative remarquable de l'élaboration d'une « *métaphysique phénoménologique* » s'accomplit dans les travaux de Robert Alexander. Celle-ci ne signifie pas, pour lui, un retour à une ontologie dogmatique et ne propose pas non plus une nouvelle théorie de la connaissance cherchant un « principe absolu » de tout savoir, mais elle se situe bien plutôt en deçà du clivage ontologie/gnoséologie. Un premier dépôt de cette « métaphysique phénoménologique » s'est cristallisé dans un ouvrage récent¹¹, puisant massivement dans l'œuvre de Richir, tout en faisant déjà apparaître les linéaments d'un parcours prenant une certaine distance vis-à-vis de la perspective richirienne (à moins que ce ne soit Richir qui ne puisse complètement s'y reconnaître!) – bien que la terminologie soit tout à fait richirienne et que les interlocuteurs (présents ou passés, du moins pour Richir) puissent être les mêmes (Maldiney, M. Loreau, Derrida, Lacan,

11. Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2013.

Valéry, etc.). L'idée fondamentale guidant Alexander est que dans l'œuvre de Richir se déploie un « mouvement ogkorythmique », un « élément ogkorythmique » ou, tout simplement, l'« ogkorythme », qui fournit à la fois les conditions transcendantales de la phénoménalisation et le procédé réflexif qui permet d'en exhiber l'essence et le bien-fondé. L'ogkorythme concerne en même temps l'architecture et la phénoménologie transcendante, son ambition étant de comprendre la dynamique intellectuelle qui mène à une « métaphysique négative » et à une « ultra-esthétique » englobant la dialectique et sautant l'analytique. La puissance de ce concept tient ainsi à ceci qu'il désigne *positivement* ce qui dans la phénoménologie de Richir ne se donne qu'en absence – un principe phénoménologique qui, en se déployant, accède à la saisie de son propre être, ou plutôt à un pré-être qui, au fur et à mesure qu'il est déterminé selon ses multiples facettes, livre les clés de son intelligibilité. L'apport décisif de cette notion consiste à nommer un principe de compréhensibilité, en deçà, donc, du clivage ontologie/gnoséologie, de ce qui meut le champ phénoménologique, une sorte de « substance spinoziste » vivante, mais douée de « réflexibilité » (Fichte), un mouvant originaire et absolu du champ phénoménologique archaïque.

Si nous devons nous-même déterminer notre rapport de filiation au projet richirien d'une refonte de la phénoménologie, nous alléguerions avant tout notre affinité avec la perspective d'une philosophie transcendante¹². À cet égard, nous croyons partager avec Richir trois convictions fondamentales. Premièrement, la volonté de comprendre que ce qui ne va pas de soi (tout comme ce qui va de soi) dans la genèse du sens est commandée par l'exigence de la possibilité, pour le discours philosophique, de déterminer les paramètres et systèmes de coordonnées (fussent-ils

12. Richir a fréquemment utilisé dans les années 1980, pour caractériser son projet d'une refonte de la phénoménologie, le vocabulaire transcendantal (iste). Si, aujourd'hui, cette terminologie est moins présente, cela ne signifie pas pour autant l'abandon d'un certain transcendantalisme chez ce grand lecteur de Kant, Fichte, Schelling et du Husserl après son propre « tournant transcendantal ».

instables, voire inchoatifs) des processus à l'œuvre dans ce se-faire du sens. Deuxièmement, une telle possibilité ne signifie pas un simple retour à un projet fondationnel classique, mais assume une profonde « instabilité », voire une « contingence », au cœur même du discours transcendantal. L'exigence de faire tenir ensemble ces deux convictions – ou la « stabilité » et l'« instabilité » – constitue le noyau d'une phénoménologie « refondue »¹³. Troisièmement, et ce point constitue une concrétisation de la tension entre ces deux premiers aspects, l'un des grands mérites de la refonte et refondation de la phénoménologie chez Richir est de préserver, en toute connaissance de cause du bien-fondé d'une perspective « asubjective » (qui n'a du reste jamais été réalisée de façon complètement convaincante et satisfaisante), une certaine idée du « sujet » et de la « subjectivité » – dans une perspective qui n'a certes plus rien de commun avec l'idée d'un « sujet transcendantal » au sens classique du terme. Le sens se faisant ne se fait pas « tout seul ». Si le sujet n'est évidemment pas à l'« origine », ni même au « commencement » d'une telle genèse, il importe néanmoins – et c'est en cela que cette phénoménologie refondue reste proprement phénoménologique – de préserver un lien avec quelque chose comme une « subjectivité », le « soi » étant un paramètre irréductible dans toute compréhension et toute appropriation du sens.

Ce que Florian Forestier, enfin, retient de Richir¹⁴, c'est le fait d'insister sur l'idée que la concrétude du concret phénoménologique¹⁵, pour être appréhendée comme telle, ne se révèle pas seulement dans la description (si subtile et attentive soit-elle), mais dans l'*explicitation* de la description, qui tente de saisir ce que « décrire » peut bien vouloir dire. La disposition

13. Dans nos propres travaux, cette compréhension donne lieu au projet de faire valoir, pour la phénoménologie elle-même, la figure d'une « hypothéticité catégorique », idée que Richir rejette pour sa part (cf. son essai récent *De la négativité en phénoménologie*).

14. Florian Forestier, *La Phénoménologie génétique de Marc Richir* (à paraître aux Éditions Springer, coll. « *Phaenomenologica* »).

15. Voir à ce propos l'importante étude de Pablo Posada Varela, « Concrétudes en concrescences », *Annales de Phénoménologie*, n° 11, 2012.

transcendantale de Richir (qui est en effet une disposition plus qu'une thèse) permet selon Forestier de tenir de concert la tension phénoménologique vers le concret et la tension réflexive dégageant ce même concret comme concret, en l'analysant dans sa relation au discours qui l'élabore. Richir rend intelligible une figure de la philosophie transcendantale (à propos de laquelle Forestier se demande si ce terme est vraiment approprié) avec l'idée qu'aucune donnée d'expérience ne tient d'elle-même ou ne s'explique d'elle-même, que toute donnée exige d'être corrélée à un arrière-plan en regard duquel ce qu'elle est se comprend. La fécondité de ce déplacement du régime de la corrélation consiste pour Forestier en ceci qu'il ne s'agit plus de constitution au sens classique (sinon peut-être de co-constitution) mais d'un principe de mise en rapport : le transcendantal comme co-implication d'un donné et d'un caché, et la poursuite productive de ce réseau de co-implication, dans ce que Richir appelle, avec Husserl, la démarche « en zig-gag ». Cette fécondité lui semble surtout se dévoiler en regard de la *déconstruction*. Richir montre comment il est possible de déployer une phénoménologie qui assume l'« infondement » (dans nos termes : le « fondement ou non-fondement »), et cependant, avance, dévoile des configurations, des paysages et non une simple dissémination.

Le point commun entre ces différents échos – contemporains – du « richirianisme » est la perspective d'une *anthropologie phénoménologique*. C'est que la phénoménologie « refondue » se tient aussi dans la tension entre l'exigence de rendre compte de toute expérience en tant qu'expérience « humaine », d'une part, et les limites de la phénoménologie qui concernent toujours aussi les limites de l'humain¹⁶, d'autre part, et ce, que ce soit dans une perspective « transcendantale », « métaphysique » ou « esthétique ». La phénoménologie ne continuera à être vivante, et l'œuvre de Richir en témoigne par excellence, que si elle s'ouvre au maximum à toute autre forme du savoir humain.

16. Aussi n'est-ce pas un hasard que les réflexions finkiennes sur les aspects limites de la *méthode* phénoménologique se sont toujours mues dans l'horizon de l'idée d'une « *Entmenschung* (déshumanisation) ».