

La pensée de Marc Richir et les enjeux saillants de l'espace philosophique contemporain : « réel », « contingence », « sens »

Florian Forestier

Université Paris – Sorbonne

Introduction.

Nous voudrions dans cet article montrer d'une part, que Marc Richir rencontre et affronte un certain nombre de questions qui constituent selon nous les enjeux saillants de la philosophie continentale depuis une vingtaine d'années, et d'autre part que sa conceptualité lui permet de tracer une voie allant au-delà de ces questions – précisément, en élaborant les outils permettant de s'orienter effectivement au sein de la prolifération des multiplicités concrètes, *des sens* qui en émergent, des structures qui s'y métamorphosent.

a.

Commençons par établir un bref état des lieux du « moment philosophique » 2000. Frédéric Worms a en effet introduit le concept de « moment philosophique » pour définir des configurations de pensées et de penseurs organisées autour de problèmes précis traversant l'ensemble des problématiques et questions traitées à une certaine époque. Il définit par exemple le moment 1900, à partir des figures ou configurations repérables traversant les œuvres de Bergson, Husserl, Russel. F. Maniglier décrit, de la même façon, un moment 60-70, marqué par le structuralisme. S'il est trop tôt pour donner un air scientifique à une tentative de cet ordre concernant ce qui serait le « moment 2000 », on peut toutefois commencer à déterminer quelques points saillants sur lesquels les principaux mouvements de pensée dans l'aire intellectuelle considérée se croisent. On précisément que ces thématiques ne sont pas nécessairement en tant que tels nouvelles, mais qu'elles acquièrent peu à peu le statut de nœud – de points de rencontres pour la pensée se faisant.

On peut, à l'appui des considérations que nous proposons, évoquer un certain nombre de diagnostics et de rencontres d'auteurs structurants de cet espace philosophique. Ainsi Jean-Luc Nancy croise Alain Badiou, lequel rend hommage à sa pensée la singularité¹. Alain Badiou, dans l'introduction de *l'Être et l'Événement*, propose d'ailleurs une rétrospection des problématiques philosophiques qui se posent à l'époque : le poids toujours écrasant de la figure de Heidegger sur l'appréhension du philosophe même, la prédominance de la question du langage – ou, dirait Quentin Meillassoux, de la problématique de « l'accès », l'insistance de la figure lacanienne du sujet dans sa *singularité*, plus formelle que facticielle, dans ce qu'elle a à la fois de radical et de philosophiquement

¹ « Offrande réservée », dans P. Guibal et J.C. Martin (dirs), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2004.

irrécupérable sans perte.

Dans une autre perspective, dans l'*Histoire d'une vie et sa région sauvage*, László Tengelyi met en exergue, à partir de lectures de Marc Richir, de Jean-Luc Marion, de Levinas, de Ricœur, un certain nombre de points de rencontres, en particulier autour de la problématique du *sens* – dont il souligne particulièrement bien l'exigence en exergue (les auteurs discutés, explique Tengelyi, amènent un renouveau dans la façon de concevoir des questions traditionnelles comme le temps, la vie, ou la singularité, qu'il s'agit en effet désormais d'appréhender « concevoir le à partir du sens² ». Dans des travaux plus récents, Tengelyi insiste également sur la thématique de la *nécessité de fait* : d'une sorte de chiasme de la contingence et de la nécessité que l'on retrouve aussi bien chez Marion, dans la thématique du « fait accompli », chez Levinas, que d'une autre façon chez Richir (dans sa conception du schématisme), ou d'une autre façon ajouterions-nous chez Quentin Meillassoux qui a fait de l'idée de « nécessité de la contingence » le point nodal de sa philosophie.

b.

Le même Tengelyi souligne en effet que l'émergence de la question du sens est inséparable d'une prise d'importance, en philosophie, de la question du réel – en ce que celle-ci apporte précisément de prolongement et de rupture de la question de l'Être exposée par Heidegger : le réel dans sa double dimension d'effectivité et de retrait, dans le paradoxe d'une soustraction qui n'entame toutefois pas sa prégnance. D'une certaine façon, le réel n'est précisément rien pour nous – rien qui ne soit réel, qui, d'une façon ou d'une autre, ne fasse partie de la réalité, mais l'horizon qui permet de poser la réalité comme question. Le réel est une *dimension* du champ phénoménologique. La conception lacanienne peut ainsi servir d'indice, car elle élabore justement la question du réel de manière soustractive. Comme le précise László Tengelyi.

« Le réel – cette expression a chez Lacan un sens particulier. Elle ne renvoie pas à une « réalité présente sans médiation et sans limite », avec laquelle on compte sur la base d'expériences précédentes et dont on se promet le remplissement d'attentes préconçues. Il signifie plutôt chez Lacan – tout comme chez Levinas – justement le contraire. Le « réel » n'est pas le « possible » devenu « effectif », mais (...) l'« impossible ». Ce qui est ainsi signifié n'est pas à nouveau la contrepartie conceptuelle du « nécessaire » ; ce qui est signifié est plutôt l'indisponible dans l'effectif (...)»³

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

le réel en tant que réel, le poids du réel – sans la perte d'un accès direct à une réalité présente sans médiation et

² *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble : J. Millon, 2005, p. 17.

³ *Ibid*, p. 333.

sans limite. », écrit le même Tengelyi⁴. Toute la difficulté sera précisément, on y reviendra, de montrer que l'expérience elle-même ne peut être comprise qu'à l'horizon de cette extériorité-impassibilité du réel, que celle-ci est nécessaire pour comprendre, dans l'effectivité de son « impulsion », le sens.

c.

On ajoutera, en guise de remarque, qu'outre la *Destruktion* heideggérienne, la déconstruction derridienne nous semble également jouer un rôle capital dans la structuration de ce paysage i. Même si elle n'est plus en elle-même un thème de recherche, un programme, central, elle est en effet l'enjeu, insaisissable, disséminé mais omniprésent, à l'épreuve duquel se forment les principales avancées dans le champ en question. Il est même fascinant de constater qu'en déconstruisant des structures comme la « métaphysique de la présence », ce ne sont pas en eux-mêmes le présent, l'individu, l'expérience, le sens qui ont été reniés, mais la structure sous-jacente à l'aune de laquelle on interprétait leur intelligibilité : la singularité, la facticité, le sens, le phénomène, l'apparaître on bien plutôt été libérés dans toute leur radicalité – dans ce par quoi ces questions d'une certaine façon insaisissable pour la philosophie, et d'une autre façon ses « ultimes », pour reprendre le terme de R. Schürmann.

L'influence de Derrida sur plusieurs œuvres d'importance est connue. Jean-Luc Nancy a été qualifié de premier penseur de la post-déconstruction par Derrida. Tout le travail de Jean-Luc Marion se place en dialogue avec Derrida : depuis son premier essai, *L'idole et la distance*, même si la discussion proposée sera considérée naïve par l'auteur même, dans *Réduction et Donation*, ensuite, avec l'article initial « La percée et l'élargissement », et plus massivement, avec l'investissement marionien du concept de donation, dans *Etant Donnée*. Pour autant, des auteurs en apparence plus étrangers au climat de la pensée derridiennes avouent eux-mêmes une dette à l'égard de celui-ci. Ainsi, après une longue divergence, Alain Badiou à l'occasion de sa conférence « La localisation de l'inexistence⁵ ». Ainsi également Marc Richir dont le concept de schématisation phénoménologique, qu'on présentera plus loin, a été nourri par la thématiques derridiennes de l'archi-écriture⁶. La pensée derridienne, ouvre en effet l'énigme d'une choséité désancrée de l'essence et d'une essence ouverte en son sein propre à la possibilité de l'accident et de la perte, deux questions centrales de la pensée richirienne.

d.

Marc Richir développe selon nous la plus importante refonte du projet phénoménologique du dernier demi-siècle. D'une part, il prend, de façon systématique, la mesure des enjeux posés et développe par exemple dans la première partie de son œuvre –, une pensée profonde du phénomène – on retrouve dans son œuvre la question de l'archi-écriture, de l'infondement – une pensée de la phénoménalisation à la double mesure de la contingence et de la

⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁵ Reprise dans Derrida, *la tradition de la philosophie*, Paris : Galilée, 2008.

⁶ A ce sujet, la thèse de Robert Alexander, *La refondation richirienne de la phénoménologie : les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque*. p. 187 et suivantes.

facticité. Ce faisant pourtant, il déplace le terrain de la philosophie : celle-ci ne se déploie plus chez lui comme figure du double mouvement encore hégélien – de ressaisie de soi-même de la philosophie comme totalité systématique – dont l'ombre habite encore la pensée de Heidegger et de la plupart des philosophes structurant le champ que nous avons évoqué – mais dans la dimension aventureuse du sens (des sens) se faisant.

La conceptualité engendrée par la pensée de Richir n'a pas d'autre objet en effet que de lui permettre de se placer dans le mouvement des pluralités concrètes. Richir n'entend plus penser l'être mais saisir l'intelligibilité à même la pluralité, le sens se faisant dans sa singularité, autrement dit encore, comprendre comment chaque sens est un sens, et ce sens, dans ce qui lui permet de se constituer, se déployer, dans les ordres de liaison, les modes d'éclairages – toutes les façons de faire sens qui s'initient en lui. La phénoménologie richirienne ainsi « conduit à l'océan », qui n'est ni plénitude de donation, ni vide et obscurité, car « Qu'il y ait là des proliférations phénoménologiques multiples et indécises ne permet cependant pas de parler d'une « plénitude » de l'origine, mais d'une « masse » où précisément rien n'est plein, ni non plus tout à fait vide⁷. » Pour Richir « (...) il revient au génie propre de Husserl (...) d'être parti de la multiplicité proliférante (indéfinie ou « inconsistante » au sens cantorien) des « vécus », qui étaient pour lui les phénomènes, et toujours, pour une part inassimilable, insaisissables ; donc de la pluralité indéfinie des phénomènes comme pluralité concrète (...) »⁸. Il s'agira toujours pour lui, répétons-le, de rendre compte de ce qu'est « un sens se faisant⁹ », « une idée », une « affection », même si, pour pénétrer ces structurelles chaque fois singulières, la phénoménologie est conduite à un énorme travail d'abstraction et de conceptualisation – plus rien n'étant ancré dans aucune signification instituée, quelle qu'elle fût¹⁰.

Du réel au Phénomène

Avant d'aborder la pensée richirienne à proprement parler, nous allons tenter en quelques mots d'exposer la problématique de l'émergence des questions que sont le réel et le sens en philosophie, afin de situer le lieu de la phénoménologie dans cet horizon. Nous ferons parfois dans ce développement référence à des considérations développées par Marc Richir lui-même (en particulier dans *La crise du sens et la phénoménologie*) mais en appellerons également à d'autres auteurs, comme Jean-Luc Nancy.

a. *Le sens et le sens du sens*

Il y a au cœur de la philosophie telle qu'elle s'est déployée un mouvement pour expliciter ce qu'il y a de pensable ou d'intelligible dans le réel – ce en quoi le réel est en tant que tel pensable, le terme intelligible dépassant ici celui de

⁷ *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble : J. Millon, 2000, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ « (...) notre expérience du langage, et plus particulièrement du langage qui fait sens – et pas « signe » au sens de « signe » d'une information, d'un état-de-faits ou d'un état-de-chose –, mais montre que le sens se faisant est toujours une aventure » dont « le commencement est une énigme qui, étrangement, nous requiert (...), et la fin, non moins étrangement, une énigme que (...) nous espérons rendre un peu moins inscutable », *Méditations Phénoménologiques*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992, p. 28.

¹⁰ Selon une dialectique bien exposée par Alexander Schnell qui fait que « (...) d'autant plus le phénomène se phénoménalise, d'autant plus il s'intériorise. Et d'autant plus il s'intériorise, d'autant plus il s'expose à la transcendance. » Alexander Schnell, « Le transcendantal dans la phénoménologie », Novotny K., Schnell. A., Tengelyi L. (dirs), *La phénoménologie comme philosophie première* p. 189

rationnel et s'inscrivant lui-même comme une énigme. En quoi dans sa plus grande généralité ou dans sa radicalité la plus dure le réel est-il pensable ? - ce point du réel refluant à mesure que la philosophie se réfléchit pour s'instituer, de plus en plus en deçà de toute réalité présente ou présentable. Pour Richir, la philosophie s'institue lorsqu'on ne se limite plus à chercher le sens au sein de ce qui se présente, et que l'interrogation se retourne sur le sens lui-même : en quoi le sens que je rencontre est-il effectivement du sens, qu'est-ce qui légitime son être-sens, quelle est la racine et l'origine du sens ?

« Que la signifiante du réel, le sens d'être de ce qui est, fasse irréductiblement partie, selon une corrélation aussi systématique qu'énigmatique, de la signifiante en général au sein de l'institution symbolique de langage, c'est là, en vérité, la question abyssale de toute métaphysique, mais aussi de toute la pensée humaine.¹¹ »

Pour Richir, la philosophie cherche à redoubler la question du sens en fixant, de son côté, le sens du sens, c'est-à-dire le sens de ce qui est et de ce qui n'est pas, et de ce en quoi ce qui est « est » et ce qui n'est pas

« Dès lors que surgit l'au-delà surgit du même coup le problème du rapport (de la référence juste) entre l'au-delà et l'en-deçà, de leur ajustement réciproque au sein du logos juste, en lui-même apophantique, c'est-à-dire au sein d'un logos (à la fois rapport et dire) véritablement philosophique qui, dans son accord avec lui-même, manifesterait, en même temps que lui-même, l'au-delà de lui-même¹² »,

L'approfondissement du sens du sens conduit ainsi au sens de l'être – comprendre ce qu'est le sensé, en quoi il y a du sensé, c'est bien comprendre en quoi l'être en tant que tel est sensé, c'est bien rendre compte de ce qu'il y a de sensé dans l'être,.

La question aussitôt posée cependant, devient double : elle ne se déploie qu'au sein d'une béance, de l'extériorité d'un non-sens originellement inscrite au sein du sens, d'une éclipse interne du sens qui est le lieu « architectonique » (pour user encore d'un terme richirien) du réel en lui. La possibilité de mise en question du sens, comme sens, implique bien en effet que le sens – d'une manière ou d'une autre, se manifeste comme tel, ou tout du moins, que la question du sens traverse bien l'expérience – et qu'il se manifeste de façon problématique, non assuré... Le fondement, loin d'être garanti par aucune instance, ne peut d'abord se « manifester » à la pensée que de façon négative, comme trace d'une altérité absolue qui l'habite. Il faut bien que le sens n'aille pas de soi – que toute fondation du sens sur un autre sens en trahisse l'être-sens pour qu'il soit mis en question comme tel. Le sens caractérise bien autrement dit la résistance à la pensée d'un réel qui ne lui est pas aussitôt familier, intelligible, au sein duquel elle cherche un retour vers soi.

b. Le réel en abyme dans la philosophie classique allemande

La philosophie transcendantale de Kant, puis les philosophies spéculatives de Fichte et du premier Schelling ont joué un rôle considérable dans la réappropriation par la pensée philosophique des catégories que celle-ci mobilise et

¹¹ *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble : J. Millon, 1999, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 15.

sous l'horizon desquelles elle pense la réalité du réel. L'idéalisme spéculatif, en particulier, s'est attaché à exposer la logique même de la pensabilité de l'être en décomposant les structures essentielles de sa mise en sens – ou plutôt de mise en philosophie – en présentant dès lors la pensée philosophique comme dimensionnalité transcendante, comme un système de dimensions ou de paramètres qui appartiennent essentiellement à la pensée de l'être – et dont toute la difficulté est désormais de comprendre le mode d'articulation ou de liaison.

Lier philosophiquement deux termes – par exemple l'essence et le phénomène, c'est aussitôt distribuer entre eux un ensemble de relations (ou fait-on par exemple porter le poids de la réalité, comment envisage-t-on le lien entre ce qui porte la réalité et ce qui en est dépouillé, etc.) C'est dès lors la logique de cette catégorialité – de cette pensabilité – qu'il s'agit de saisir, en comprenant la genèse même de ces horizons catégoriaux, leurs modes d'engendrement, de liaison, de complexification, etc. La philosophie transcendante s'interdit de s'instituer par la *position de l'être*, diffère en quelque sorte l'ontologie par rapport aux nécessités qui conduisent la *pensée* à poser l'être et ses catégories. L'approche transcendante, autrement dit, est une méthode en laquelle la chose est toujours aussi examinée eut égard aux conditions selon lesquelles elle paraît comme telle. Ces conditions de possibilité cependant ne sont jamais données comme un *a priori* séparé, mais dans l'auto-réflexion de l'acte en lequel une détermination est posée. Elles ne s'exercent pas à la manière d'une contrainte aveugle, d'une limitation factuelle des conditions d'exercice de la pensée mais procèdent de l'exposition de la forme de l'intelligibilité de l'expérience. L'idéalisme transcendantal entend ne décrire rien d'autre que la pensabilité formelle de l'être, ou plus exactement et plus justement, de se donner la forme pure du rapport selon lequel pensée et être s'articulent.

Il s'agit bien ici, en d'autres termes de saisir la pensée en tant que pensée – d'exposer ce qui est pensée dans la pensée, ce qui en elle pense l'être – d'exposer, donc de légitimer le caractère pensant de la pensée – ce qui lui donne son contenu. Comme l'écrit Alexander Schnell, ainsi

« (...) on ne peut rendre compte de la connaissance, sans tomber dans le dogmatisme ou dans un empirisme tronqué, qu'en instituant un discours se situant à un *autre niveau* que celui qui caractérise le discours rationaliste, d'un côté, ou toute construction à partir de données sensibles (et peu importe, d'ailleurs, qu'elles soient « atomiques », comme le pensaient les premiers empiristes, ou qu'elles relèvent de structures « *gestaltiques* », comme cela a été posé au début du vingtième siècle) de l'autre, qui ne font tous les deux que redoubler le réel (ou le réduire d'une manière dogmatique) sans expliquer en quoi cela en *justifie* et *légitime* une connaissance »¹³

Comme on va le montrer, c'est ce retour de la pensée sur elle-même qui permet du même coup de préciser le statut de ce à quoi elle s'applique – comme pensée – en quelque sorte, de ce « en vue de quoi », elle est pensée.

¹³ Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, Grenoble : J. Millon, 2007, p. 41-42.

La catégorie du réel joue ainsi un rôle spécifique dans cette exposition : elle est précisément ce qui ne se laisse pas exposer, qu'elle demeure, comme chez Kant, ambiguë¹⁴, à la fois proto-catégorie de la pure position de l'objet dans le sensible, et catégorie de la modalité sous l'horizon de laquelle il est saisi en lien avec d'autres objets), ou qu'elle ne soit posée, comme chez Fichte, qu'en fin de parcours comme cet élément dont l'ombre à traversé toute l'exposition et qui ne se libère lui-même que dans son opacité et son extériorité fondamentale – qui ne peut-être pour la pensée que le résidu mort du système¹⁵. Le réel émerge ainsi comme ce qu'on ne peut pas dire et qu'on ne cesse de dire. Que les choses soient plus ou moins réelles – au sens de leur réalité, de la part de simulacre ou d'essence qui les conforte ou les fragilise dans l'être – il est d'abord réel que la question même des choses et des degrés de leur insistance se pose. Autrement dit, pour la première fois peut-être dans le transcendantalisme kantien puis dans la philosophie classique allemande, la pensée s'est suffisamment saisie d'elle-même pour reconnaître qu'elle ne s'accomplit qu'au contact d'un élément étranger – on ne pense qu'en ce qu'en pensant nous découvrons quelque chose – élément à la fois étranger et intime, sur lequel elle s'enroule parce qu'elle le rencontre d'abord, élément étranger au contenu de la pensée mais intime à sa vie – vertigineux pour elle lorsqu'elle se retourne sur lui. Pour la première fois en d'autres termes encore, la philosophie a pu réaliser ce que nous désignerons ici comme la position transcendantale du réel comme problème : du réel en ce paradoxe que pour être pensable en tant que tel, en tant que réel – il doit tout autant receler en lui quelque chose d'impensable – l'impensable n'étant d'une autre façon pas autre chose que de l'à penser, que l'espace du geste d'impulsion de la pensée sortant de soi et réfléchissant son mouvement de sortie de soi.

c. Le jeu du réel dans la philosophie contemporaine

En ce sens le réel est d'une certaine façon ce dont la philosophie ne parle jamais – dont elle ne peut *par principe* pas parler – cette hyper ou proto-condition d'un dehors de la raison, d'un hors sens qui fait que le sens – parce qu'il ne sera jamais fondé – évidence pénétrée de sa propre lumière – est toujours sens se faisant, la philosophie s'ouvrant dans l'enchaînement-impulsion de ce « se faire ». La philosophie contemporaine a, dans ses principaux mouvements, rencontré cette butée-condition dont la philosophie classique allemande a réalisé la position. Elle l'a rencontré, moins désormais pour le penser comme tel que pour le penser dans son jeu : la trace, la différence, le pli, le Réel-En-Un, autant de dispositifs par laquelle la pensée, dans des configurations, des perspectives, des positions et des dispositions diverses, a admis l'insistance de ce « point », et cherché à le saisir dans l'articulation du mouvement qui l'ajoute à la pensée ... Chacun de ces noms, chacune des configurations en question, agence en cela un jeu de lumière et d'ombre dont Heidegger fut sans doute le premier à libérer comme telle la figure.

La figure, ou structure, ou topique, de l'*Ereignis*, joue en effet un rôle capital dans l'émergence du Réel comme question philosophique à part entière. L'*Ereignis* est une pensée de la nuit dans le jour, sans laquelle le jour ne

¹⁴ Ambiguïté dont Heidegger fait un point symptomatique (il y insiste dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, et en fait dans son *Kantbuch* un impensé qu'il s'agit de désobstruer en dévoilant l'essence véritable de la doctrine du schématisme.

¹⁵ A ce propos, par exemple, Alexander Schnell : « Le « transcendantal » dans la phénoménologie », K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (éds) : *La phénoménologie comme philosophie première*.

serait pas jour, de l'obscurité diffuse sans laquelle il n'y aurait pas d'éclat, de l'évidement qui est l'autre mot de l'éclat : de la manifestation dans son essence, son événement d'apparition. Cette impulsion de la parution n'est précisément plus une impulsion mais un passage, un enchaînement de la présence, dans la présence. En cela, le mot Être lui-même, dans sa ponctualité, est déjà une sorte de fixation, de réification d'un « passer ». L'*Ereignis* entend en effet penser le mouvement selon lequel l'Être se déclot et, du même coup, se retire de ce qu'il fait paraître. L'Être s'ouvre comme articulation dynamique d'un non-sens à l'éclosion d'un sens ; le retrait de l'être n'est lui-même rien d'autre que l'impulsion selon laquelle il se dispense, la gratuité de sa propre manifestation. L'*Ereignis* entend rendre compte, au-delà de l'apparaître, de ce qui sous-tend « l'apparaître de l'apparaître », de la configuration de sa scène.

La question est bien d'une certaine façon du fait qu'il y ait ce qu'il y a – du sens de « l'il y a » lui-même. Mais cet « il y a », qui est bien un « qu'il y a » – un « qu'il y ait », qui ne désigne aucune ouverture, aucun événement, qui ne désigne pas même l'évidence aussi indubitable qu'insaisissable de l'apparaître – mais peut être, négativement d'abord, cela que la manifestation en tant même qu'elle est manifestation ne se consume pas dans son éclosion, qu'en tant que manifestation elle se résiste – par-là aussi se rencontre. Que l'il y a lui-même autrement dit, est conditionné à l'opacité qui le fragmente, que l'apparition s'épelle, qu'elle ne s'éclaire pas dans le jet selon lequel elle se donne – mais se précède et s'anticipe. Si on continue à parler de monde, le monde est « l'il y a » se déployant : originairement pluralisant et pluriel, pluralisation et prolifération en laquelle nous sommes toujours déjà nous-mêmes étendus et répandus. Il est monde en tant même qu'il est contingence absolue, contingence de « l'il y a » - de l'il y a du tout qui est d'abord il y a d'un « ceci », de l'il y a comme régime de la manifestation.

Pour Jean-Luc Nancy, la scansion de l'« il y a » invite à mettre l'accent sur le y : l'y a ou y être, dans sa triple dimension d'inscription, d'adhésion et de transitivité. Ainsi, « le « y » n'est rien d'autre que le que Wittgensteinien. En même temps qu'il en est le comment originel. (...) Le que et le comment ça fait monde coïncident dans le y. L'unité en soi ouverte du touché touchant.¹⁶ » Ce « y », cette aspiration dans l'écart, cette ponctualité diffractée, ce clignotement de l'instant et de l'instantané – (Marc Richir parle, en termes voisins, de la façon dont l'instantané s'enjambe « comme rien d'espace et de temps ») nous paraît l'une des problématiques majeures de la philosophie contemporaine. Il articule en effet la contingence et la facticité d'une pesée du réel qui est aussi son enchaînement : l'y est à la fois un « y » être et un « y » transcendantal, puisqu'il s'agit bien par ce terme de penser la facticité de la rencontre du réel au-delà du couple classique de la nécessité et de la contingence – comme mise en mouvement de l'impulsion de pensée en laquelle ce couple se déploie et se configure. Il est peut-être moins question ici, pour parler rigoureusement, d'une nécessité de la contingence (idée que thématique Quentin Meillassoux), que d'une co-originarité de la nécessité et de la contingence – du mouvement au sein duquel les deux termes prennent sens, comme des pôles.

d. L'impulsion du sens nu

En cela, c'est bien aussi à même le caractère originellement instable et défailant de la tautologie de la fondation

¹⁶ *Le sens du monde*, Paris : Galilée, 1992, p. 240.

(l'essence ne fondant l'être-tel du phénomène qu'en ce qu'il s'y manifeste bien lui-même comme tel), que le sens se trouve libéré dans son mouvement propre. Pour Jean-Luc Nancy, ainsi, il s'agit de penser le sens au delà de toute figure totalisatrice, et au delà même de la totalisation comme figure. L'épuisement de la logique de la « fondation » fait paraître le sens nu par décomposition de toute figure de la mise en rapport du sens à ce qui serait sa source

« C'est alors que ressurgit, plus impérieuse que jamais, l'exigence du sens qui n'est rien d'autre que l'existence en tant qu'elle n'a pas de sens. Et cette exigence à elle seule est déjà le sens, avec toute sa force d'insurrection.¹⁷ »,

On pourrait dire ici (ce serait cependant un raccourci – une définition phénoménologique du sens – quand il s'agit ici de montrer toute l'ambiguïté de cette thématique du sens libérée dans l'être – en deçà d'une certaine façon, de toute phénoménologie qui prendrait déjà fond sur lui – ou tout du moins, telle est, nous le verrons, la position de Richir, d'une disposition que la phénoménologie prolongerait parce qu'elle caractériserait déjà la phénoménalité comme telle) que le sens nomme, la sensibilité de l'extériorité en tant que celle-ci pose question. Ainsi considéré, le sens caractérise à la fois l'exposition et l'enroulement sur soi de cette exposition, l'autoréflexion de l'ouverture elle-même. Il est ainsi « de l'essence du sens » de ne pas être en adhésion aveugle aux significativités qui s'esquissent en lui, mais il est tout autant de son essence d'être en défaut vis-à-vis de ce qu'il exprime. Le sens est co-originaire de ce qui lui fait défaut, co-originaire de son ouverture, de sa déhiscence sur l'insensé. La question du sens pose ainsi un nom sur l'énigme de cette transitivity originelle de l'existence qui est en même temps phénoménalité d'elle-même comme transitivity.

« Le sens se tient (...) à un rapport à soi en tant qu'à un autre, ou à de l'autre. Avoir du sens, ou faire sens, ou être sensé, c'est être à soi en tant que de l'autre affecte cette ipséité, et que cette affection ne se laisse pas réduire ni retenir dans l'ipsé lui-même. (...) Le sens est l'ouverture d'un rapport à soi : ce qui l'initie, ce qui l'engage et ce qui le maintient à soi dans et par la différence de son rapport. (« Soit » désigne ici tout autant le « soi-même » du « sens », si on peut en parler, que toute constitution de « soi », saisie comme « identité », ou comme « subjectivité ».)¹⁸ »

Pour Nancy, il s'agit bien aussi cependant de penser le paraître, la passibilité du paraître dans l'être, le jeu de l'être dans le paraître. En effet, écrit Nancy : « L'être est lui-même paraître, il l'est intégralement. Rien ne précède ni ne suit le « phénomène qui est l'être même¹⁹ ». Il ne paraît pas, répétons-le, à une conscience ou un sujet – il est en tant qu'être creusement. La parution (donc aussi la négativité) est l'être s'étant, ou se faisant. Non qu'il n'y ait de nécessité que l'être paraisse : l'être n'est au contraire pensable que comme passibilité à lui-même, passibilité

¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁸ *Une pensée finie*, Paris : Galilée, 1990, p. 16.

¹⁹ *Dans quels mondes vivons-nous*, Paris : Galilée, 2011, p. 97.

enfouie en la sensibilité. Cette orientation ontologique de la pensée de Nancy peut-être problématique (pourquoi précisément continuer de parler d'être, assigner l'être au paraître et le paraître à l'être, pourquoi ne pas définitivement prendre active de ce que le paraître est gratuit, qu'il « ouvre sur la réalité de son insupposition²⁰ »)? Dans notre retour vers la phénoménologie, nous en appellerons plutôt à l'autre tendance qu'on peut déceler dans la pensée de Nancy : celle d'une transitivity du sens au sensible, d'une pesée, d'une granularité du sens qui puisse encore distinctement et différemment s'entendre. Non pas le sensible au sens de la perception telle qu'elle a pu être classiquement appréhendée, non plus une perception de quelque chose qui serait extérieur à la raison, mais le dévoilement d'une sensibilité au creux de laquelle se tisse la pensée : de ce que nous appellerons précisément à la suite de Marc Richir les concrétudes phénoménologiques.

e. La phénoménologie

C'est ce grain en effet, que la phénoménologie a contribué révélé, et qu'il s'est agi encore dans ses dépassements, de protéger contre ce qu'elle aurait encore de trop brusque, de trop oublieuse et brutale par rapport à lui. On l'a dit : plusieurs mouvements de dépassement de la phénoménologie ont précisément récusé la phénoménologie parce que celle-ci reproduirait un mouvement dont elle procéderait sans éclaircir cette provenance – parce que l'origine du phénoménologique devrait être pensée hors de lui, parce que la phénoménologie, en tant qu'elle est logie, ramènerait la phénoménalité à des catégories que sa découverte subvertirait et renverserait cependant. La thématique heideggerienne (puis deleuzienne) du Pli entendait bien dans cet horizon dépasser l'entente phénoménologique du phénomène, disqualifier le concept même de phénomène qui ne serait en quelque sorte lui-même qu'un dégradé du pli – le pli du pli²¹. Pour autant, le pli n'a pu s'affranchir de l'ombre du phénomène : c'est bien dans l'impulsion de ce second pli en effet que l'intensité virtuelle premier pli s'actualise – que la plissure illocalisée se plie à son tour – que, pour prendre les mots de Deleuze, l'intensité sort d'elle-même. Le pli n'est pli qu'en ce qu'il se replie – qu'il est pliabilité. Le phénomène en cela saisit bien le Pli dans sa propre logique : comme structure transcendante de pliabilité – qu'on peut ici traduire par réflexibilité, selon l'interprétation qu'en donne Alexander Schnell.

«Le soi, plus exactement : le « se » n'étant que la loi du se-réfléchir, a-subjective et anobjective. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que Fichte le considère comme « pur » ou comme « ab-solu ».²²»

Le concept de phénomène, que Richir développe dans ses premières œuvres sur un mode très proche de la théorie fichtéenne de *l'image réfléchie*, en le pensant comme « apparence d'apparition » dans la mesure où « (...) le simulacre ontologique est une figuration, une apparence de l'origine (...) », qu'il n'y a autrement dit « (...) a priori aucune raison pour que l'origine prenne telle ou telle figuration, telle ou telle apparence (...) », mais qu'il ne peut se donner sous une forme déterminée qu'en figurant, en fictionnant en lui-même une illusion d'origine à laquelle il paraît alors se rapporter. La détermination n'est qu'un faisceau sous lequel le phénomène se représente et ne doit

²⁰ *Ibid*, p. 92.

²¹ « La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène », *Différence et répétition*, Paris : PUF, 1968, p. 286.

²² Alexander Schnell, *Le sens se faisant*, Bruxelles : Ousia, p. 114.

pas être considérée comme intrinsèque à la phénoménalisation. En d'autres termes encore « (...) la phénoménalisation est pensable à partir de rien, à partir de ce rien qui se localise en être et se délocalise en non-être d'un seul et même mouvement²³ ».

Cette reformulation de la pensée du phénomène permet à Richir de déplacer le lieu de la phénoménologie : celle-ci se déploie dès lors « immanente à l'apparence elle-même²⁴ » ; elle se déploie en se lieu originare de l'idéalisme allemand qu'est la réflexivité. Il ne s'agit pas ici bien sûr de dissoudre le réel mais de le penser au sein même du phénomène, comme profondeur, masse du phénomène – pas d'abord comme ce qui se détermine et se structure sous l'horizon d'essences, mais ce qui habite le phénomène, pèse en lui, le distant de lui-même : comme la motivation de la phénoménalisation. Penser le phénomène en effet, c'est bien aussi penser qu'il n'est pas principe et origine – que l'épaisseur, la béance du phénomène est plus profonde, plus archaïque que tout ce qui apparaît en elle. Le projet phénoménologique ici est moins de réinscrire le phénomène au sein de catégories outrepassées par sa libération, mais de comprendre ces catégories à la lumière du phénomène. A l'issue d'une réduction radicale, que Richir qualifie de réduction hyperbolique²⁵, le terrain originare de la phénoménologie n'est plus en effet celui de la perception, du donné sous l'horizon d'une essence fixe, mais celui du flottement, de l'imagination au sens le plus désincarné, au sens de ce que Richir thématise comme *phantasia*.

Marc Richir et la pluralité phénoménologique

Dans le développement qui suit, nous présentons les principaux concepts opératoires de la phénoménologie richirienne et sa méthodologie. Nous exposons d'abord sa conception de l'expérience, et montrons ce que deviennent chez Richir les thématiques du réel, de la contingence et de la facticité, et comment celles-ci circonscrivent chez lui l'espace transcendantal de la phénoménologie. Nous examinons ensuite le statut de la connaissance phénoménologique pour Richir, avant de proposer quelques considérations sur un certain nombre de thèmes clefs. Comment Richir comprend-il le sens et que thématise-t-il avec l'idée de « sens se faisant » ? Comment l'idée de réduction architectonique et la réécriture richirienne de l'anthropologie phénoménologique proposent-elles de nouvelles façons de mettre en ordre le chaos phénoménologique sans en atténuer la richesse ?

a. *Le rien-que-phénomène et les schématismes*

La phénoménologie de Marc Richir se dote d'abord de concepts permettant de comprendre la phénoménalité dans la diversité de ses structures sans hypostasier celles-ci. Le concept fondamental de cette réécriture est celui de

²³ *Au-delà du renversement copernicien*, La Haye : M. Nihoff, 1976 p. 51, cité par Robert Alexander dans sa thèse, p. 190.

²⁴ *Au-delà du renversement copernicien*, p. 79

²⁵ La démarche de Richir poursuit ainsi la réflexion menée par Husserl et Fink sur la question de la réduction en la radicalisant : pour Richir, Husserl et Fink n'ont en effet pas assez pris en considération la dimension hyperbolique du doute cartésien, et n'ont pas osé aller jusqu'à suspendre toute eidétique, et même toute structure ontologique ou méontique, pour s'avancer vers la pure indétermination d'une expérience nue. Les limites de la phénoménologie husserlienne viennent en effet moins pour Richir de son orientation transcendantale – c'est elle qui permet, on l'a vu, la thématisation du phénomène comme tel, donc la clarification du statut de la connaissance phénoménologique – que du couplage du transcendantalisme avec une eidétique dont la nécessité apparaît elle-même transcendantale, qui se dévoile ainsi comme une sorte de déjà-là qui ne peut pas ne pas configurer les modalités de la phénoménalisation.

schématisme de la phénoménalisation. Le concept richirien de schématisme permet en effet de comprendre *comment* un donné peut être rencontré dans sa détermination sans que celle-ci ne soit pensée comme « ontologique » :

« (...) le schématisme avec son écart (qui en atteste la concrétude phénoménologique) est pour ainsi dire la seule réponse philosophique possible à l'instituant symbolique, c'est-à-dire à l'Un ou à Dieu²⁶ »

Il s'agit en effet pour Richir de comprendre toute configuration phénoménalisée comme produit d'un schématisme – d'un schématisme qui n'a pas pour essence de schématiser cette configuration, qui est mouvement schématisant au sein duquel cette configuration émerge.

« (...) le schématisme de la phénoménalisation, comme schématisme sans concept déjà donné et déterminé (...) est ce en quoi se constitue (au sens actif du terme) le phénomène comme individu, non certes comme individu indivisible ou comme un atome phénoménal, puisque l'indivisibilité en ferait un concept ou une idée, mais comme une union provisoire et intrinsèque, radicalement contingente.²⁷ »

Le schématisme doit bien être compris comme *improvisation schématique* : il « ne sait pas ce qu'il schématise », ne décide pas de ce qui se schématise en lui ». Phénoménologiquement, rien ne préfigure ce qui se phénoménalise, toute détermination paraît rapportée à ce qu'elle détermine sans lui appartenir intrinsèquement²⁸. « Avant » de schématiser quoi que ce soit, le schématisme phénoménologique se phénoménalise lui-même comme schématisme, c'est-à-dire comme le geste de toujours se reprendre et, tout à la fois, de toujours se perdre. Il se caractérise ainsi comme un *originel porte-à-faux*, décalé de lui-même, en retard et en avance sur lui-même, et n'est rien d'autre que ce décalage originel d'un « mouvement brisé », qui se « concrétise » par sa béance interne. Précisons bien que comme pur *fluer*, le schématisme n'est ni durée ni instant ; il ne se phénoménalise que de différer de lui-même, pure différence qui n'est différence qu'en ce qu'elle diffère toujours déjà d'elle-même.

Pour autant bien sûr, cette pluralité phénoménologique originelle n'est pas sans *poids*. En tant même qu'il y a pluralité philosophique, il y a déjà *concrétude* – selon le terme que Richir emploie pour caractériser le mode le plus primitif de manifestation de ce en quoi et par quoi la phénoménalisation se fait. La catégorie de facticité est en effet primordiale pour comprendre la phénoménalité : il ne s'agit surtout pas, précise Richir, de douter de la facticité, mais bien de son existence comme être vrai²⁹. Ainsi le schématisme est traversé par l'affectivité et ne peut être conçu que comme schématisme d'une proto-*hylé* – au sens de l'*aisthesis* platonicienne – dont les concrétions

²⁶ « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie* n°4, 2005, p. 162, 163.

²⁷ *Phénomènes, temps et être*, Montbonnot-Saint-Martin : J. Millon, 1987, p. 21.

²⁸ Cf. *L'institution de l'idéalité, Des schématismes*, Beauvais : Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002. Il y a dans l'eidétique même un caractère transcendentement accidentel, mais cette accidentalité transcendentale ne met pas en cause l'idéalité de l'essence eut égard à ce qu'elle détermine, qui se regroupe en elle, et qui ne prend sens que sous son horizon.

²⁹ *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992, « Pour une épokhé phénoménologique hyperbolique », p. 84 – 85.

premières (les premières à « pointer » au sein du flux) sont caractérisées comme *Wesens* sauvages. Richir met plus globalement en place un arsenal d'outil pour comprendre les processus génétique permettant de relier les « rien-que-phénomènes » à l'expérience quotidienne que nous avons du réel : *Wesen* sauvages, rythmes de phénoménalisation au sein de ces *Wesens* sauvages, synthèses passives (de second et de troisième degré), *phantasia* pure et *phantasia* perceptive, sens-se-faisant, ipséité du soi et ipséité du sens, *hylé* première vide et *hylé* seconde, giron transcendantal, etc.³⁰.

b. Les concepts transcendantsaux purs de la phénoménologie richirienne

Un des aspects les plus difficiles et les plus intéressants de la phénoménologie richirienne réside ainsi dans la rencontre, à la limite de la réduction, de ce qu'on peut considérer comme des « faits » fondamentaux – lesquels permettent en quelque sorte de prendre la mesure du « lieu transcendantal » de la phénoménologie et du phénoménologique, par-là d'éclaircir les fondements spéculatifs de la démarche phénoménologique. Il s'agit en quelque sorte d'éléments ultimes qu'aucune réduction – même hyperbolique – ne peut lever. Ces éléments abstraits déduits/construits n'ont pas seulement cependant une dimension spéculative : ils sont également réintroduits au sein de l'expérience concrète, en tant qu'aspects métaphysiques qui l'habitent de façon inéliminable. Ces analyses en zig-zag permettent du même coup une meilleure appréhension des éléments spéculatifs, une meilleure distinction de leurs composantes « métaphysiques ».

Richir caractérise comme le fait métaphysique par excellence, qui est également la condition de possibilité de tout exercice phénoménologique, la « non adhésion originelle » de l'existence avec elle-même. Celle-ci est comme telle difficile à penser. Richir ici, prolonge et d'une certaine façon, dans un mouvement parent de celui qu'inaugure Derrida avec le concept de différance (mais dans une perspective toute différente, constructive), retourne la transcendance extatico-horizontale du *Dasein* heideggérien en l'indéterminant et la coupant de toute instance active, déterminée, de toute organicité. Comme l'écrit Richir, ici cité par Alexander Schnell

« C'est [...] *l'ek-stase aux phénomènes des phénomènes*, ek-stase coextensive de la distorsion originelle des phénomènes, de leur inscription toujours déjà effectuée dans des schématismes transcendantsaux de la phénoménalisation, *qui est condition de possibilité ou matrice transcendantale de l'ek-stase de monde au sens heideggerien plutôt que l'inverse* », ce qui revient à exhiber « l'enracinement phénoménologique originelle du *Da-sein* dans les schématismes transcendantsaux de la phénoménalisation (de la déterminabilité et de la quantabilité), donc [...] dans une « couche » plus « archaïque » de l'ipséité, qui est à penser comme une sorte d'« identité » à la Schelling »³¹.

³⁰ Cf. à ce sujet Alexander Schnell, *Le sens se faisant*. Cf. aussi la seconde partie de notre thèse *Le réel et le transcendantal, Enquête sur les fondements spéculatifs de la phénoménologie et le statut du phénoménologique*, « Introduction à la phénoménologie génétique de Marc Richir ».

³¹ *Phénomènes, Temps et Êtres*, p ; 31, cité dans *Le sens se faisant*, p. 23

De cette façon, Richir pose d'abord l'écart comme autre nom du phénoménologique – donc, comme condition de possibilité de la phénoménologie. Nous ne sommes pas aveuglément engagés dans ce que nous vivons. L'existence est toujours déjà « en distance » par rapport à elle-même. Rien ne va de soi, le donné ne « colle pas avec lui-même », il est toujours le fruit d'une genèse, et même les affects individués sont traversés par une « distension » ou une « incomplétude » constitutive. De cette distance (qui est à la fois l'écart interne du schématisme et la distension originelle de l'affectivité), nous ne pouvons pas dire beaucoup plus que de la constater.

Selon Richir, le point est important à souligner, si l'expérience est non-coïncidente, c'est qu'elle est toujours aussi « contact » à autre qu'elle. Pour simplifier, « il y a bel et bien quelque chose », et le poids de ce quelque chose ne peut pas être attribué au schématisme car celui-ci est élaboration du quelque chose et non création de celui-ci : il ne peut pas être schématisme de rien, ne suscite pas la texture (ou la teneur, ou le poids) de ce qui se détermine en lui. La structure même du champ phénoménal, conçu à son niveau le plus originaire, implique en lui une sorte d'imprévisible. Dès qu'on pose le « mouvement » du schématisme, il faut, pour en saisir la concrétude, poser du même coup ce en quoi ou de quoi il se fait, le non-créé qui habite originairement le schématisme, même si cet élément est, en soi, absolument impensable. Il faut bien insister sur ce point, on ne peut « sortir » du schématisme sinon en sortant de la phénoménologie ; c'est la dimension du schématisme, dès lors qu'elle est saisie, qui implique la dimension de « ce dont il est schématisme ». Notons que c'est cette dimension, parce qu'elle « tombe » d'une certaine manière hors du schématisme, qui interdit qu'on le pense coïncidant avec lui-même.

Pour autant, cette dimension d'extériorité ne suffit pas, à elle seule, à penser le champ phénoménologique. L'innocence du schématisme vient en effet aussi de ce qu'il est originairement transi par l'affectivité. S'il faut penser le schématisme comme ne créant pas lui-même la concrétude de ce qu'il schématise, il faut également le penser comme « exposé à son propre auto-contact ». L'affectivité est tout aussi irréductible, elle constitue une dimension d'intériorité absolue, dans la mesure où dans sa forme la plus pure, elle n'est en contact avec rien d'autre qu'avec elle-même à travers ses variations. On ne peut pas penser la phénoménalité sans une intériorité originairement donnée (mais originairement transcendante à elle-même). Pour Richir, à l'opposé de Michel Henry, cette intériorité ne révèle rien, ne se déploie pas originairement sous la forme d'une ipséité, d'une assignation à soi-même, mais d'une exposition absolue, qui ne se retient pas elle-même, n'éveille aucun soi, est même en deçà de tout « sentiment d'existence ». En cela, elle est purement formelle et ne peut phénoménologiquement qu'être pensée dans son entrelacement : l'auto-affection étant aussi « affection par « auto en tant qu'hétéro », mais sans que l'auto ne se dissolve dans l'hétéro ni que l'hétéro se résolve dans l'auto : dans un rythme originaire de tensions-détentes, une mêlée dont auto et hétéro sont les pôles.

Intériorité et extériorité sont alors, dirons-nous³² alors, les pôles transcendants au sein desquels une pensée de la phénoménalisation peut être redéployée, non des constituants de la phénoménalité elle-même. L'enjeu est moins,

³² Les considérations que nous développons ici ont déjà été exposées, en anglais, dans notre article « The phenomenon and the transcendentia I: Jean-Luc Marion, Marc Richir, and the issue of phenomenization », *Continental Philosophy Review*, 2012.

peut-être, de penser le phénomène que de penser la phénoménalisation et ses structures, en quelque sorte la dimensionnalité du champ phénoménologique. L'extériorité comme telle, pour être posée comme extériorité, ne peut transcendentalement pas être posée à partir d'un phénomène mais comme ce que le phénomène ne peut occulter, ce qui rend possible la « construction » même du concept de phénomène, mais qui ne prend pour autant pas place en lui. En quelque sorte, l'extériorité pour être accueillie comme telle ne peut être pensée qu'en son caractère *impensable*³³. Il faut bien préciser que cette l'impensabilité doit donc être *constituée philosophiquement* comme impensable. En ce sens, elle est en quelque sorte biface : elle est constituée comme impensabilité, mais en tant que telle n'est que la face que prend « pour la pensée » le fait qu'il puisse effectivement y avoir phénoménalisation parce que celle-ci est toujours déjà habitée d'une « extériorité intime » qui lui résiste, lui interdit toute transparence, toute coïncidence avec elle-même, inscrit, de façon irréductible au sein du phénomène la possibilité de sa déhiscence sur « ce dont il est, ou peut-être, le phénomène ». Le phénomène est rencontré, c'est-à-dire qu'il est le mouvement de dessaisissement, mais par-là, aussi, de manifestation d'une singularité. Il n'y a donné qu'en ce qu'il y a à la fois limitation et ébranlement de cette limite – l'un et l'autre posés comme transcendentalement co-originares. En quelque sorte, il y a phénoménologie parce que l'opposition primordiale du moi et du non-moi éclate aussitôt posée en pluralité indéterminée.

Cette pluralisation originaire de l'extériorité, du donné dans sa concrétude originairement plurielle, apparaît ainsi comme une véritable condition de possibilité de la phénoménologie. Cette impensabilité relève, précisons-le encore, de ce que nous avons dans notre thèse appelé le transcendantal-pur, par opposition au transcendantal-phénoménologique. Le premier, posant le réel comme thème, ne peut, dans le mouvement même où il le détermine dans sa radicalité, qu'admettre son impuissance à en dire plus, alors que le second détermine les modes de manifestation de ce réel. D'un point de vue transcendantal-pur, le réel est multiplicité, mobilité, impensabilité, mais impensabilité qui, dans l'expérience elle-même, se donne selon des ordres, des schèmes, des figures, de ce qui, dans l'analytique kantienne, relève du jugement déterminant et dont nous faisons l'objet du transcendantal-phénoménologique. Qu'est-ce qui, en effet, est pensable de l'extériorité, en tant qu'extériorité ? Sa phénoménalité en tant qu'elle est marquée d'une obscurité originelle pour la pensée – c'est précisément la seule chose qui est pensable d'elle. Comment, dès lors cette limitation est-elle pensable comme limite au sein de la phénoménalisation ? Elle n'est plus précisément pensable mais rencontrable *en tant que la phénoménalisation elle-même*, en tant que le champ phénoménologique n'est pas pensable hors de l'excès qui l'habite – excès qui n'est pas un donné, mais une structure dont il s'agit de comprendre le fonctionnement à tous les niveaux et selon toutes les modalités de la phénoménalisation. L'impensabilité transcendantale-pure de l'extériorité phénoménologique a ainsi pour contrepartie la possibilité

³³ C'est peut-être finalement chez Kant qu'on trouve la plus claire présentation de la nécessité, pour poser le phénomène, de poser également un non-donné : la chose en soi n'est en effet pas au-delà du phénomène, mais n'est rien d'autre que l'au-delà au sein du phénomène. On ne peut pas, pour Kant, poser le phénomène sans poser qu'il est « phénomène de », que sa phénoménalité appelle une extériorité nécessairement extra-phénoménale. Cette extériorité caractérise du même coup le décalage de l'expérience d'avec la raison dans la mesure où « (...) l'expérience ne satisfait jamais entièrement la raison. » (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 57). Pour Kant, la position de la chose en soi comme problème est co-originaire de la position de la connaissance comme problème, c'est-à-dire de la forme de réflexion spécifique que le philosophe mobilise lorsqu'il cherche à penser la connaissance comme telle. La chose en soi est autrement dit posée par le philosophe dont l'optique scinde spontanément la question du réel en deux problématiques : le réel comme ce à quoi nous avons directement affaire d'une part, et le réel comme ce à partir de quoi nous pouvons penser le fait d'y avoir affaire.

transcendantale-phénoménologique de décrire des structures phénoménologiques spécifiques – sans poser l'un d'entre elle comme forme matricielle, chacune étant précisément un certain mode de structuration du champ, une façon dont s'agencent les ingrédients transcendantsaux qui le constituent comme tel, et dont on peut alors saisir les relations avec d'autres formes de structuration.

Ainsi, pour résumer, les concepts transcendantsaux purs de la phénoménologie richirienne dégagent un certain nombre de contraintes transcendantales qui habitent le champ phénoménologique à ses différents niveaux (comme nous allons encore y revenir) et qu'il s'agit chaque fois, d'une certaine façon d'y concrétiser. Ainsi, la question de l'écart précède-e-telle transcendantale celle de la temporalité. En pensant l'écart schématique, Richir dégage les structures transcendantales fondamentales que sont l'improvisation phénoménologique, le clignotement de l'instant et de l'extension, et sous l'horizon desquelles il s'agira de rendre compte des formes de temporalités s'instituant sur la base des schématismes.

c. Le sens se faisant comme concrétion

La catégorie du sens joue un rôle fondamental dans cette philosophie. Richir ne se contente pas on l'a vu de libérer la possibilité spéculative du sens : il s'efforce d'en habiter effectivement la venue pour rendre compte des processus concrets de son déploiement. Pour Alexander Schnell

« Le point de départ de la phénoménologie « refondue », et c'est là une première *originalité* de l'oeuvre de M. Richir, n'est *pas* la subjectivité individuelle, mais les « processus », « opérations », « effectuations » « anonymes » et « *asubjectifs* » du *se-faire du sens*.³⁴ »

Pour Richir, le sens est en quelque sorte le mouvement de concrétion active du phénoménologique, ce en quoi la « transitivité » pure du phénomène se fait pensée qui « s'auto-affecte ». L'expérience de l'idée qui nous vient – est paradigmatique de la conception richirienne du sens se faisant. Comme y insiste Richir, nous savons d'une façon ou d'une autre que nous pensons, que nous cherchons à penser quelque chose, et par ailleurs, nous savons suffisamment de ce quelque chose pour savoir que nous nous en approchons ou le manquons. Dans le mouvement du sens ainsi, le « a » indéterminé du « passer » s'ipseise, s'ouvre à la possibilité de son auto-réflexion, à la possibilité de sa distinction en un « quelque chose ». Il ne s'agit plus ici en d'autres termes, comme chez Jean-Luc Nancy, de dégager spéculativement le sens comme transitivité de l'être, passibilité intrinsèque qu'est l'être, mais de se situer au sein de cet espace de passibilité pour rendre compte de la façon dont la transitivité se concrétise et s'incarne, comment en d'autres termes le jeu du sens se réalise en phases de sens à chaque fois concrètes et à leur façon individuées.

³⁴ *Le sens se faisant*, p. 21

La description/construction richirienne de la genèse du sens culmine dans les *Méditations Phénoménologiques*. Richir y entreprend de penser le sens tel qu'il est engagé, de façon pluriel, dans le « système de concrétudes phénoménologiques » que forment ce qu'il désigne comme les rythmes de la phénoménalisation, système mouvant qui sert de « milieu » au sens. Le sens en effet se forme phénoménologiquement par enroulement au creux de concrétudes qui le dépassent : il est toujours sens d'autre chose que de lui-même, mais cet autre chose n'est pas un objet (déterminé ou indéterminé) mais ce que Richir appelle un phénomène-de-monde, ou plus exactement une multiplicité de phénomènes-de-mondes. Le sens se faisant en d'autres termes agence lui-même une multitude d'amorces de sens – il est, du dedans comme du dehors, travaillé par cette multiplicité en laquelle il s'esquisse, mais qui inscrit toujours aussi en lui la possibilité de l'accident, de l'imprévu, de la rencontre, voire, du blanc et de l'ensevelissement

(...) le sens ne peut trouver son amorce qu'en amont de lui-même, dans ce qui, pas encore en amorce du sens en question, est déjà amorce de sens pluriels, et amorce de sens pluriels indéfinis tout en « potentialité », à la frontière instable entre langage et hors langage. C'est là, en effet, que, du côté du langage, le langage touche à ce qui n'est pas lui³⁵ »

Précisons bien que le sens se faisant est pour Richir une teneur, une « saveur ». Les rythmes lui sont coextensifs et est indissociable des accidents de son déploiement.

« Il n'y a donc pas de temporalisation/spatialisation en présence d'un sens sans rythmes qui lui soient propres, c'est-à-dire sans condensations et dissipations, sans concentrations et dissolutions qui découpent les protentions et les rétentions dans leurs métamorphoses. Du point de vue archéo-téléologique classique, ces rythmes sont significativement inessentiels au sens, de simples accidents de la finitude. Nous pensons au contraire avoir montré que sans eux il n'y aurait pas de sens, mais seulement des « constellations » de significativités identitaires³⁶ »,

La pensée richirienne du sens se faisant fournit ainsi un terrain concret pour poser la question des vitesses et rythmes de la pensée, de sa capacité d'auto-survol, de contraction, d'intuition, d'émanation, de contamination, d'infiltration. La pensée peut revenir sur elle-même de façon très concentrée – se placer presque à la verticale d'elle-même - ou se détendre. Elle peut s'abandonner à un rythme ou se scruter elle-même – se tourner vers son origine au risque de s'anéantir ou se laisser être pensée subtile – surgissement, se retenir – accélérer – s'enjamber.

d. Le statut de la connaissance phénoménologique

En récusant toute stabilité a priori du champ phénoménologique, Richir interdit cependant tout principe de

³⁵ *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : J. Millon, 2006, p. 24.

³⁶ *Ibid*, p. 27.

systématisation. Comment dès lors concilier cette instabilité avec l'exercice d'une méthode et la production cumulative, de connaissances ? Comme Richir l'admet lui-même, le statut de la phénoménologie qu'il développe est difficile à saisir. Il s'agit de décrire et de construire différents degrés de concrétudes, mais il s'agit tout autant de se demander en quoi et pourquoi – pour qui ? - ces concrétudes sont effectivement des concrétudes, la façon dont elles sont rencontrées, dont il en existe quelque chose comme une expérience. Comment attester que les concepts richiriens ont bien « un référent », qu'il y a bien des motivations valables à rendre compte de la phénoménalité en évoquant de telles structures, que quelque chose dans l'expérience impose (ou propose) une telle façon d'en rendre compte ? En quoi le phénoménologue rencontre-t-il effectivement quelque chose ? En quoi n'y a-t-il pas seulement une question phénoménologique mise en jeu par l'expérience, mais aussi une pratique phénoménologique au sein de laquelle le phénoménologue est bien rencontré, et grâce à laquelle il acquiert une plus grande intelligibilité ?

Pour Richir, la phénoménologie ne livre pas un savoir clos, cumulable, mais ne se limite pas non plus à proposer des esquisses disparates et avortées. Son effort n'est certes jamais totalement objectivable mais tout son défi est de se doter d'outils pour progresser néanmoins au sein de la masse de l'expérience – d'y marquer des jalons, des étapes. Le savoir phénoménologique est transmissible s'il n'est pas objectivable : non certes transmissible comme série d'instructions closes et définitives, mais transmissible en ce qu'il mobilise précisément les régions pré-objectives de l'expérience, qui n'en sont pas moins élaborées, complexes, chargées de sens – qu'il réveille précisément l'intelligibilité – c'est-à-dire le partageable – au sein de ces régions enfouites. Le postulat de Richir est bien en effet que l'altérité habite fondamentalement le phénoménologique, en ce que toute structuration phénoménologique, toute mise en forme, implique déjà un tissage de l'autre dans le même. Le sens se faisant est précisément sens en ce qu'il n'est pas « mon sens » ; la relation à l'autre, qui n'est pas encore ici relation intersubjective, mais relation interfaccielle³⁷ (selon le terme utilisé par Richir) - est toujours déjà mise sur cette entente, fut-elle partielle et partielle, de concrétions phénoménologiques qui se situent en deçà de la langue symboliquement instituée, et qui font que nous partageons, sinon un même monde, du moins quelque chose de nos expériences. L'attestation la plus nette de la possibilité de la phénoménologie vient alors que ce que nous nous comprenons au moins un tant soit peu quand nous tentons de parler de ce qu'on ne peut résolument pas dire, de ce qui dépasse l'objectivité instituée. D'une façon confuse en effet, nous sentons que, non seulement le monde ne va jamais de soi, mais que les questions que nous nous posons vis-à-vis de lui ne sont pas – ou très rarement – purement réflexive et gratuites. Nous « y » sommes toujours déjà, même si le sens de ce « y » est incroyablement enfouis et complexe.

Ainsi, la pratique phénoménologique est guidée par un « flair phénoménologique », une capacité pratique que le

³⁷ L'interfacticité désigne cela que la relation à autrui mobilise partage d'affections, de dispositions affectives, de sentiments, ou plus globalement de concrétions phénoménologiques qui portent ainsi, de façon latente, cette relation - dans - dans un contact privilégié, un regard, à travers un texte, etc. L'affectivité, originellement, circule entre nous – c'est en elle que nous nous rencontrons, que nous pouvons partager notre expérience, c'est sur sa base aussi qu'une intersubjectivité rationnelle peut s'instituer. L'attestation la plus nette de l'interfacticité est bien, selon Richir, le fait que des textes écrits il y a plusieurs milliers d'années, ou issus de civilisations éloignées, que des œuvres dont le contexte de naissance nous est devenu insaisissable, que même des peintures rupestres multimillénaires trouvent un échos en nous, un échos dans nos propres pensées et créations artistiques, et qu'elles peuvent même nous révéler des choses pour nos recherches.

phénoménologie développe par l'exercice, à s'orienter en quelque sorte instinctivement au sein du champ phénoménologique en y décelant des structures et des formes³⁸. On ne peut thématiser cela autrement que comme « la précision d'un regard exercé », comme « la foi empirique » du médecin dont l'acuité du diagnostic, aiguisé par la pratique, parvient à reconnaître la maladie à travers ses symptômes – quelque chose qu'on ne peut pas décrire autrement que comme un « ethos phénoménologique ».

e. L'architectonique comme méthode³⁹

La phénoménologie richirienne en d'autres termes rencontre à différents niveaux des modes de structuration du champ phénoménologique et s'efforce d'en rendre compte par une conceptualité spécifique. Pour Richir, la réduction ne rencontre pas seulement une eidétique, mais des eidétiques plus ou moins structurées, plus ou moins vagues, rapportées à des degrés de phénoménalisation qui ne sont précisément pas des couches qui possèdent une structure et la transmettent, mais des registres de phénoménalisation qui s'édifient également, on va le voir, sur la base les uns des autres, mais pas sans déformation : chacun de ces registres relève d'un type de description spécifique, et l'eidétique husserlienne, que Richir qualifie de logico-eidétique, ne caractérise qu'un registre particulièrement élaboré de la phénoménalisation. La remise en cause de l'eidétique husserlienne ne signifie donc pas, nous le soulignons encore, l'abandon de toute eidétique, tout simplement parce que la question à laquelle l'eidétique entend répondre, à savoir la concrétude du donné qu'on ne peut recouvrir de n'importe quelle idéalisation, avec lequel on ne peut pas faire n'importe quoi, se pose encore.

La phénoménologie richirienne, on l'a vu, est directement liée à la problématique du « jugement réfléchissant », c'est-à-dire à la capacité pour l'entendement de proposer la loi non donnée a priori d'un divers en se laissant guider par les aspects d'unité organique (ou harmonique) qui s'y laissent déceler. Elle implique alors de fait une incessante diplopie entre différents strates ou niveau que Richir appréhende à travers une architectonique. Celle-ci implique une mise en forme systématique, non d'êtres et de niveaux d'être, mais de problèmes et questions⁴⁰. Un registre

³⁸ Le concept de *construction phénoménologique* développé par Alexander Schnell est très utile pour préciser le statut *transcendantal* de ces analyses et du mode d'attestation singulier qu'elles semblent impliquer. Schnell ne reprend pas comme tel le concept développé par Fink dans *Méditation Cartésienne VI* qu'il élargit en proposant comme programme la mise en place d'une véritable phénoménologie constructive. Pour Schnell, le concept de construction phénoménologique est moins directement connecté au « dépassement » de la phénoménologie transcendantale dans une *cosmologie phénoménologique* qu'à l'*éclaircissement* de sa systématique interne. Il s'agit bien pour Schnell de *produire* l'intelligibilité de la méthode phénoménologique en déployant la nécessité interne de ses opérations. Les « constructions phénoménologiques », procèdent ainsi à la *déduction de structures nécessaires à l'intelligibilité de descriptions faites au niveau supérieur, à l'intelligibilité du sens selon lequel la concrétude se manifeste à nous. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* entend ainsi à la fois produire une théorie générale des constructions phénoménologiques, qu'il mettra à l'épreuve sur des questions restées patentes et profiter de l'occasion pour interroger comme tel le sens du transcendantalisme phénoménologique. Il s'agit : « (...) des outils que le phénoménologue se donne pour rendre compte d'une teneur phénoménale déterminée et dont il ne découvre la régularité (voire même la légitimité, justement) qu'en procédant à ces constructions (...) ». *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble : J. Millon, p. 20.

³⁹ Le développement que nous présentons ici a été proposé en anglais dans notre article « The phenomenon and the transcendental: Jean-Luc Marion, Marc Richir, and the issue of phenomenalization », *Continental Philosophy Review*, 2012.

⁴⁰ Comment cependant concevoir qu'un registre architectonique ne puisse s'établir sans la ressource d'un autre, sans que cette dépendance n'implique une relation de subordination structurelle ? Un registre architectonique s'établit, répond Richir, par transposition architectonique d'un autre registre. La relation de l'un à l'autre ne l'est ainsi pas de fondement à fondé mais de base à transposée. Ce qui s'édifie à partir de la base est une « *Stiftung* » elle-même « sans principe », qui se nourrit du « matériau » que fournit la base mais institue un ordre propre et ad hoc. Ce qui est premier dans l'ordre de constitution est toujours ainsi le plus archaïque, le plus indéterminé et c'est rétroactivement, depuis le registre institué, que la base paraît « comme » un fondement dans lequel est alors rétro-jetée la structure instituée. Pour Richir « (...) il n'y a aucune raison

architectonique caractérise en effet une certaine façon qu'on les phénomènes de se phénoménaliser, une certaine façon que la pluralité phénoménologique a de se lier, une certaine structure temporelle, spatiale, etc. (ainsi, le registre architectonique du sens se faisant relève d'une « temporalisation en présence sans présent assigné », alors que celui de la perception et des significations instituées implique une temporalisation en présent – celle, selon Richir, que Husserl décrit dans ses *Leçons de 1905*. Il s'agit par-là de « situer correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter (...) »⁴¹). Chaque strate architectonique relève de « structures spécifiques » qui se donnent à saisir dans des expériences différenciées, nécessitent l'élaboration d'un type de discours et d'une méthodologie propre lorsqu'on cherche à en faire la phénoménologie. Ainsi

« (...) l'architectonique n'est pas une écriture de l'arche, mais une sorte de tectonique, au sens géologique du terme, de l'archaïque, lequel ne vieillit pas, est en général inconscient, et parfois, exceptionnellement, confusément conscient, mais dont la psychanalyse, et même la psychopathologie, ont montré qu'il ne cesse d'« exercer » ses effets (...) »⁴².

Répetons qu'il s'agit chaque fois de saisir quel problème relève de quel mode de phénoménalisation et que ces modes n'ont eux-mêmes de sens que les uns vis-à-vis des autres, dans le zig-zag de la réflexion qui les caractérise dans leurs relations et leurs différences. « En ce sens la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zig-zag que la phénoménologie de Husserl – mais il s'agit d'un zig-zag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.⁴³ » Concrètement, le phénoménologue ne peut échapper, dans sa pratique, au double effet d'une institution symbolique à laquelle il emprunte ses concepts et de son inscription dans le champ dont il entend rendre compte et dont les phénomènes lui apparaissent toujours déjà d'une certaine manière. Il peut cependant, écrit Richir, apprendre à jouer des ressources de cette double déformation. Il ne s'agit certes pas pour lui, au risque sinon de sombrer dans les abîmes de la « nuit océanique », de sauter hors de tout sens institué, mais de « prendre tant que faire se peut le contrôle » de son inscription symbolique et architectonique. La phénoménologie est donc habilitée, d'une part, d'user des ressources que lui lègue la tradition, de toutes les ressources et de toute « l'intelligibilité latente » qui y est déposée, et tout autant de sa complicité originaire avec les strates les plus enfouies du champ phénoménal. La difficulté est moins de sortir des évidences du langage ordinaire, que d'arriver à concilier le pouvoir d'expression (non réflexif) de la langue qui manifeste, dans les écarts et les contorsions de la poésie et de la littérature, la prégnance d'un niveau de réalité qu'elle ne peut signifier directement, et la nécessité, pour la philosophie, sinon d'arriver à l'auto-possession de son sens, du moins à garder une prise méthodique sur ce qu'elle révèle et de pouvoir se transmettre, en conservant son intelligibilité, entre les individus et entre les langages

d'essence (eidétique) qui fait passer d'une Stiftung à une autre, mais seulement des conditions transcendantales *d'effectuations de Stiftung (...)*» « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », E. Escoubas, B. Waldenfels, (dirs.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris : L'Harmattan, p. 108.

⁴¹ Marc Richir « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008, p. 207.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 210.

« En ce sens, la phénoménologie telle que nous l'entendons n'est pas moins vouée au zig-zag que la phénoménologie de Husserl— mais il s'agit d'un zig-zag interne à l'architectonique et non plus interne au champ des structures intentionnelles.⁴⁴ »

f. L'anthropologie phénoménologique comme métaphysique

Nous terminerons notre présentation en insistant sur l'usage que propose Marc Richir de l'anthropologie phénoménologique, qui prolonge celui qu'il fait de l'architectonique, et qui nous semble un des horizons les plus féconds de sa pensée. Alors que l'architectonique donne les moyens de s'orienter dans l'océans des problèmes posés au sein du champ phénoménologique, l'anthropologie phénoménologique permet d'envisager les configurations d'ensemble selon lesquels celui-ci peut en venir à se structurer – les différentes structures existentielles, qui sont autant de façons « d'être au phénomène ».

1.

Rappelons d'abord en quelques mots, l'origine de l'idée d'anthropologie phénoménologique. Celle-ci se déploie historiquement d'abord, dans la tradition phénoménologique proprement dite, à travers l'œuvre de Scheler, et celle de Heidegger, qui proposent, en opposition à l'approche transcendantale de Husserl, l'élaboration d'une anthropologie phénoménologique permettant de saisir en acte les structures de la « vie factitielle ». Cette anthropologie est, surtout chez Scheler, tournée vers les formes d'inscriptions sociales, d'attachement au réel à travers les formes et pratiques instituées et sédimentées⁴⁵. Les philosophes ayant cherchés à développer une anthropologie phénoménologique sont nombreux, leur tentative se déployant dans l'horizon de la sociologie (Schütz, Berger, Lückman), ou dans un horizon plus religieux (Blumenberg), mais on peut également trouver l'élaboration d'un autre type d'anthropologie phénoménologique avec le développement de la phénoménologie psychiatrique.

Celle-ci⁴⁶, rappelle Joëlle Mesnil, est née dans les années 1920 du refus de la distinction cartésienne de la *psyché* et du *soma*. Elle a été liée d'emblée à une approche anthro-po-logique, particulièrement dans les travaux d'Erwin Strauss⁴⁷, de Von Gestalt ou de Minkowski. Ce premier contact d'un questionnement phénoménologique et d'un questionnement psychologico-psychanalytique se fait en d'autres termes sur le terrain anthropologique peu à peu contesté par l'influence de la pensée heideggérienne et la *Daseinanalyse* qui s'en inspire⁴⁸. Comme le souligne

⁴⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁵ Dans *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »*, G. Misch, H. Lipps, Amiens : Association pour la promotion de la phénoménologie, 2007, G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzu et B. Vauthier proposent une traduction de quelques autres auteurs importants de ce mouvement.

⁴⁶ Cf. Joëlle Menil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n°16, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, pp. 643 - 664.

⁴⁷ Cf. en particulier *Le sens des sens*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1989.

⁴⁸ Selon A. Tatossian, (dans *Phénoménologie des psychoses*, cité par Joëlle Mesnil), la *Daseinanalyse* se constituerait même *contre* l'anthropologie phénoménologique. Le même point de vue est exprimé par Kuhn et Maldiney dans la préface à l'édition française des textes de

cependant Joëlle Mesnil de façon très intéressante, la troisième phase des travaux de Binswanger, caractérisé par un retour à Husserl à travers l'analyse des *structures de la subjectivité transcendantale* peut être considérée comme la mise au point d'une nouvelle anthropologie phénoménologique envisageant les formes de l'humanité de l'homme selon une perspective transcendantale en s'appuyant sur la thématique des synthèses passives. Binswanger découvrirait de cette façon le statut transcendantal que l'on peut octroyer à la dimension d'un *inconscient phénoménologique*.

2.

Richir fait de l'anthropologie phénoménologique le lieu de ce qu'on peut appeler la métaphysique phénoménologique, c'est-à-dire le lieu de l'élaboration systématique de ce qui semble excéder toute attestation possible, précisément à partir de cette impossibilité saisie, en quelque sorte, comme attestation de second degré. Si, on y a insisté, pour Richir, la phénoménologie ne peut être ordonnée eidétiquement, le champ phénoménologique est néanmoins susceptible de prendre des configurations, mais « (...) il n'y a aucune raison d'essence (eidétique) qui fait passer d'une *Stiftung* à une autre, mais seulement des conditions *transcendantales* d'effectuations de *Stiftung* (...)»⁴⁹ L'anthropologie phénoménologique permet la construction de métaphysiques phénoménologiques qui sont autant d'élaborations symboliques de configurations plus ou moins systématiques. Chacune d'entre elles représente un certain type de configuration possible dans lequel le champ phénoménologique peut entrer et à partir duquel il peut fonctionner et le champ phénoménologique n'est pas représentable « en lui-même ».

De cette façon, la phénoménologie devient également l'exploration méthodique des différentes architectoniques globales, qu'elle « rencontre » d'une part dans son exploration et élabore d'autre part systématiquement comme « une certaine forme de mise en ordre » d'un champ en lui-même sauvage. Il s'agit avec elle se saisir « ce qui de l'humain échappe aux ordres symboliques tout en les conditionnant comme leur matrice transcendantale⁵⁰ », et de rendre compte des ordres qui se constituent dans ce chaos. De la sorte, précise Richir « Il ne faut donc considérer ni l'institution/élaboration heideggerienne de la facticité ni celle de Levinas comme des « invariants eidétiques de second degré⁵¹ », mais comme des cas de figures singuliers. » Il n'y a pas de lois permettant de construire *a priori* les types anthropologiques possibles, et ceux-ci ne peuvent à chaque fois qu'être restitués selon leur cohérence propre.

Binswanger regroupés sous le titre *Introduction à l'analyse existentielle*.

⁴⁹ « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 108.

⁵⁰ Cité par Joëlle Mesnil, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir ».

⁵¹ « Métaphysique et phénoménologie, Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, p. 126.

Conclusion.

Richir, Nancy, la pulsation du sens.

Nous avons à plusieurs reprises souligné au cours de notre parcours combien la proximité des points sur lesquels Richir insiste et de ceux que Jean-Luc Nancy, qui, tente lui aussi d'amener au langage quelque chose de la concrétude en deçà de tous les cadres qui en prononçaient l'intelligibilité, est nette. Nous concluons ce texte en revenant sur les points de tangence des deux auteurs⁵².

Dans *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir décrit sous le patronage de Schelling, l'expérience phénoménologique comme *expérience de la liberté* et s'efforce d'en penser les modes hors de toutes les « déformations cohérentes » héritées de la « métaphysique de la présence ». L'expérience phénoménologique est une expérience dérobée à elle-même ; liberté latente, instantanéité qui ne fait que clignoter, se potentialiser comme le pôle d'un clignotement, comme une fêlure qui habite l'expérience sans s'y phénoménaliser, car elle n'est que l'autre face de la phénoménalisation dans son jeu. Jean-Luc Nancy dans *L'expérience de la liberté*, pareillement placée sous le patronage de Schelling et de Heidegger, s'efforce de saisir le geste de l'existence « espacée d'elle-même », à la fois offerte et surprise par l'inexpérimentable expérience de la liberté⁵³. Dans le *Sens du monde*, Nancy propose une réhabilitation du sens comme question, tandis que Richir s'efforce de son côté, dans les *Méditations Phénoménologiques*, d'en saisir la structure phénoménologique profonde. L'un comme l'autre construisent, en deçà de l'ipséité, un concept de la *singularité*, dans les deux cas caractérisé par son insaisissabilité essentielle ; l'un et l'autre y inscrivent l'ambiguïté essentielle de l'un et du plusieurs, l'un et l'autre affirment, comme l'énigme définitive de l'expérience, la question du *contact* ou du *toucher*. Pour l'un et l'autre, le sens n'est pas révélation de l'être, frappe, auto-enroulement déployant une parole dont l'origine insiste dans le geste de son retrait, parce que le surgissement même du sens est toujours du même coup coupure, brisure. Pour l'un et l'autre, l'*Ereignis* n'est pas encore assez disloqué.

Certes, Richir *décrit* (ou, selon le concept développé par Alexander Schnell, *construit*) là où Nancy, inscrivant la logique du biais, jusqu'en sa propre écriture, *effleure*. L'un caresse là où l'autre maintient et affirme une impossible diplopie des regards ; l'un comme l'autre (comme Fichte déjà) sont, d'une façon différente, voués à l'incessant reparcours, même si la perspective phénoménologique de Richir le pousse à ajouter sans cesse de nouvelles déterminations aux anciennes. D'un côté, Richir invente de nouveaux lieux de consistance sur lesquels la philosophie prend pied, produit un sens nouveau de la concrétude, espère le recommencement d'une philosophie maîtrisant le jeu des concrétudes qu'elle s'est donnée. De l'autre, pourtant, cette construction serait elle-même vouée

⁵² Le développement qui suit est tiré de notre thèse.

⁵³ « La *Setzung* répond donc sûrement point par point à la dynamique de la différence par laquelle Derrida libère la motion infinie de l'être fini en tant que tel. La différence implique donc la liberté, ou bien est impliquée par elle. La liberté libère la différence, tandis que la différence diffère la liberté. Ce qui ne veut pas dire qu'elle la fait attendre. Elle est toujours déjà-là, mais par surprise, comme on le verra », *L'expérience de la liberté*, p. 38.

à reproduire ce dont elle s'abstrait si les interdictions de poser, thématiser, conclure, dont l'œuvre de Nancy est émaillée, ne l'habitaient pas aussi, si, en quelque sorte, *elle ne prenait pas pour objet une impossibilité*, si elle ne se disait pas à mi-voix sa folie avant de lui donner corps. C'est qu'il y a bien au sein de la déconstruction, malgré l'effort de la phénoménologie pour se mettre à sa « hauteur », la décision de soustraire (Derrida dirait : de préserver) un certain nombre de questions⁵⁴ de toute phénoménologie, de les considérer comme telles en ce qui les rend précisément rebelles à toute idée de phénoménalisation (même indirecte), mais qui ne peuvent malgré tout que traverser le champ phénoménologique. La phénoménologie doit admettre qu'il y a des choses dont elle ne peut rien dire, parce que son mouvement se nourrit aussi de cette impossibilité.

Richir mise résolument sur la puissance créatrice du sens, sur la « puissance du latent », sur le jeu sans fin de l'informe, sur le bruissement continu de l'abîme phénoménologique. Mais immédiatement, il faut ajouter que les profondeurs de l'indéterminé ne nourrissent la création qu'à condition de trouver des relais symboliques. L'impartageable, chez Richir, est amené à prendre corps : art, poésie, musique, vivifient chacune à leur manière le jeu de la forme et de l'informe, de l'intime et de l'institué, du « hors-langage », du sens et de la langue. Le sens, pour Nancy, pulse. La poésie pour l'entendre, se dépouille, traverse timidement la prière, s'aventure à tâtons aux lisières d'un grand désert. Richir, de son côté, reste grec. La poésie, pour amener l'abîme à la parole, n'a pas à rétrécir son filet : folie, chaos, univers s'y disputent au contraire, et c'est de Melville plus que de Celan qu'il souhaite en apprendre les secrets. La dévastation aussi n'est qu'un visage du non-monde. En somme, la phénoménologie, avec Richir, oppose à la rhétorique de la fin l'évidence naïve du concret disséminé en ses multiples strates et s'acharne à forger des outils pour l'appréhender encore.

⁵⁴ Le don, dirait Derrida, ou la justice, sont précisément des questions révélées dans leur problématique inhérentes par la déconstruction, en ce que celle-ci les révèle de par leur insistance, de par cela même qu'elles insistent malgré leur introuvabilité phénoménologique.