



# **Entre rencontre et malencontre. Esquisse d'une phénoménologie du politique chez Marc Richir**

**Thèse**

**Jean François Perrier**

**Doctorat en philosophie**  
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

**Entre rencontre et malencontre.  
Esquisse d'une phénoménologie du politique chez Marc Richir**

**Thèse**

**Jean-François Perrier**

Sous la direction de :

Sophie-Jan Arrien, directrice de recherche  
Alexander Schnell, codirecteur de recherche

## Résumé

Il y a dans la pensée de Marc Richir une énigme tout à fait déterminante, quoi que la plupart du temps négligée : l'énigme de la liberté humaine articulée à une réflexion proprement politique. Cette thèse se donne pour tâche d'explicitier cette dimension politique en parcourant le *Denkweg* de Richir, de 1968 à sa disparition, tout en essayant de faire valoir qu'il y a chez lui une véritable pensée politique. Dans un premier temps, nous nous intéressons à la cosmologie phénoménologique du jeune Richir en interrogeant corrélativement ses implications anthropologiques et politiques. Nous tâchons de montrer en quoi et comment le dépassement de la « révolution copernicienne » vers son au-delà permet de déplacer le champ phénoménologique de l'humain vers l'inhumain, où l'humain se comprend désormais comme énigme à la lisière du phénoménologique sauvage et du symbolique. Cet écart entre le phénoménologique et le symbolique permet à Richir d'appréhender ce qu'il convient de nommer « la division originaire du social ». Dans un deuxième temps, nous abordons la question du *sublime* en politique, qui apparaît comme la mesure mobile du politique en ouvrant et travaillant l'écart entre le phénomène et son institution. Le sublime permet non seulement d'appréhender le sauvage animant l'institution socio-politique que sa transposition architectonique manquée (en barbarie). Nous suivons alors les analyses richiriennes des régimes théologico-politiques (de l'Un), car ce qui est en jeu dans l'analyse de ces *malencontres* est l'institution symbolique d'une *économie de la dette infinie* et de la *servitude (volontaire)*. Dans un troisième temps, nous nous détournons des régimes « théologico-politiques » pour nous intéresser à l'analyse des sociétés que Richir désigne comme étant « mythiques », « mythico-mythologiques » et « mythologiques » (Multiples). Nous explicitons la manière dont le pouvoir est analysé et élaboré symboliquement dans ces sociétés, visant à multiplier les passages de la puissance (*Potenz*) au pouvoir (*Macht*). Dans un quatrième temps, nous tâchons d'élucider phénoménologiquement les différents registres architectoniques qui constituent la communauté humaine, du soi archaïque à la communauté politique instituée, et inversement. Ce double mouvement de descente vers l'archaïque et de remontée vers le plus institué nous permet, d'une part, de défendre que l'interfactivité transcendantale est la communauté utopique et incarnée ; et que, d'autre part, c'est pour être irrémédiablement manquée par l'institution symbolique que la tyrannie est conçue par Richir comme origine et horizon des sociétés humaines. L'analyse architectonique devient alors celle des *structures transcendantales* de la tyrannie et mobilise la figure du despote absolu qu'est le

Malin Génie. Dans un cinquième temps, nous développons une phénoménologie de l'animalité qui prend au sérieux l'hypothèse richirienne selon laquelle l'œuvre du Malin Génie est d'accomplir l'adhérence à soi de l'expérience humaine. Il semble qu'une institution symbolique qui perd son contact d'avec le phénoménologique agit en l'être humain comme une animalité de second degré. Cela est essentiel pour comprendre les réflexions richiriennes sur le totalitarisme, dont fait partie le capitalisme, qui repose sur une *hyper-animalisation* de l'être humain. Enfin, dans un sixième temps, nous revenons sur une polémique qui oppose Richir à Castoriadis et Lefort, celle-ci permettant de mieux circonscrire la question du politique dans l'œuvre de Richir tout en défendant l'idée selon laquelle la phénoménologie richirienne en est une de la *subversion* et non de la *révolution*. Pour ce faire, il nous faut clarifier le statut de la « métaphysique » dans sa pensée, qui ne se réduit pas à l'ère de la technique ou à l'accomplissement du totalitarisme. En bref, la thèse que nous développons dans les pages qui suivent vise non seulement à expliciter l'originalité de la phénoménologie du politique chez Richir – comme alternative anarchiste à la phénoménologie notamment d'obéissance marxiste –, mais aussi à montrer l'importance de la question politique dans l'élaboration même de sa refonte de la phénoménologie.

# Table des matières

Résumé.....	ii
Table des matières.....	iv
Liste des abréviations des ouvrages de Marc Richir.....	viii
Remerciements.....	xii
Introduction.....	1
§1. Attitude naturelle et politique.....	6
§2. Penser la crise socio-historique de notre temps.....	14
§3. Refonte de la phénoménologie et politique.....	17
§4. Cosmologie, anthropologie et politique.....	19
Chapitre 1. De l'humain à l'inhumain. Cosmologie, anthropologie et politique phénoménologiques.....	27
§1. Phénoménologie et révolution cosmologique.....	27
§2 La cosmologie classique : Dieu se fit espace (N. de Cues et Giordano Bruno).....	28
§3. Le renversement copernicien (Kant) comme métaphysique de la finitude.....	32
§4. Phénoménologie et cosmologie centrée.....	35
§5. L'au-delà du renversement copernicien : phénoménologie et cosmologie dé-centrée.....	44
§6. La question du politique et de l'histoire dans l'au-delà du renversement copernicien.....	50
§7. La différence nature/culture comme division sociale.....	56
§8. La différence entre les êtres humains et les animaux : anthropologie politique et cosmologie.....	58
§9. L'institution de l'humanité : le narcissisme de la vision.....	61
§10. Cosmologie et politique.....	66
§11. Conclusion. De la cosmologie à la question du sublime.....	71
Chapitre 2. De la révolution phénoménologique à la phénoménologie de la révolution. La question du sublime en politique.....	73
§1. Une nouvelle anthropologie politique.....	73
§2. La matrice phénoménologique présidant à l'élaboration de la question du politique.....	76
2.1 La radicalité de l'époché phénoménologique : au-delà de la subjectivité.....	76
2.2 La phénoménalité des phénomènes.....	79
2.3 Le sublime phénoménologique et la communauté originaire incarnée.....	85
§3. Entre rencontre et malencontre.....	91
§4. L'énigme de l'incarnation dans le christianisme.....	95
4.1 Le paradoxe métaphysique du christianisme.....	96
4.2 Église et dette infinie.....	98

§5. L'énigme de l'incarnation dans la Révolution française : de la révolution à la terreur .....	102
5.1 Révolution française et court-circuit du sublime.....	105
5.2 Révolution et phénomène-de-monde .....	107
5.3 Révolution et terrorisme .....	110
§6. Fichte et le terrorisme d'État.....	112
6.1 Déduction transcendantale de la chair et politique.....	115
6.2 Confusion de la liberté phénoménologique et de la liberté symbolique .....	119
§7 Hegel et l'économie de la dette infinie et de la servitude (volontaire).....	121
7.1 Sublime et institution socio-politique .....	122
7.2 L'intériorisation de la servitude volontaire .....	129
7.3 Le sacrifice du soi singulier .....	136
§8 Heidegger et le nihilisme (l'être-pour-la-mort comme court-circuit du sublime).....	141
8.1 La servitude volontaire du <i>Dasein</i> envers lui-même .....	145
8.2 Penser le politique après la métaphysique du <i>Dasein</i> .....	148
§9 Schelling, la dissolution du politique et l'effondrement du théologico-politique .....	150
9.1 Entre nécessité et liberté.....	152
9.2 Les exaltations de l'esprit.....	154
9.3 Le conflit tragique en l'humain : entre liberté et nécessité. ....	158
9.4 Le possible impossible : intuition intellectuelle et intuition esthétique .....	161
9.5 L'essence de la liberté humaine : de la tragédie au tragique .....	163
§10 Conclusion : penser le politique selon l'architectonique kantienne ?.....	177
Chapitre 3. Phénoménologie de la <i>Leiblichkeit</i> tyrannique dans le mythico-mythologique.....	185
§1. Tyrannie de l'Un : vers le Multiple ?.....	185
§2. Pensée en concrétion et pensée en abstraction : de l'oralité à l'écriture alphabétique .....	199
§3. Phénoménologie du mythe (Sociétés contre l'État).....	215
§4. Phénoménologie du mythico-mythologique (la naissance de l'État) .....	228
§5. Phénoménologie du mythologique (Le récit d'une unification politique).....	238
§6. La remise en question tragique : phénoménologie des passions tyranniques .....	241
§7. Conclusion. Vers une dissémination de la tyrannie .....	246
Chapitre 4. Penser la fatalité : la contingence du Despote .....	253
§1. La transcendance du politique.....	253
§2. L'aperception du pouvoir comme « un » : phénoménologie du lien social .....	259
2.1 Qu'est-ce que le lien social ? .....	260

2.2 Le lien social comme institution de l'intersubjectivité transcendante.....	265
2.3 Du lien humain à l'interfactivité transcendante.....	269
§3. Interfactivité transcendante, utopie et « démocratie » .....	278
§4. La matrice Descartes/Machiavel.....	288
4.1 Descartes et le théologico-politique .....	291
4.2 Politique du Malin Génie .....	295
§5. Les structures transcendantales du <i>Leib</i> tyrannique .....	298
§6. Tautologie symbolique, Malin Génie et tyrannie originaire .....	304
§7. Conclusion. Le politique comme lieu vide du pouvoir.....	308
Chapitre 5. Les machinations ( <i>Gestell</i> ) et les machineries. Phénoménologie de l'animalité de l'humain.....	311
§1. En deçà de la langue. Phénoménologie de la vie animale .....	311
§2. L'animal comme seulement vivant.....	316
2.1 L'organisme animal en tant qu'il n'est ni sujet ni objet .....	319
2.2 Le se-comporter ( <i>Sich behnemen</i> ) animal dans l'accaparement ( <i>Benommenheit</i> ) .....	322
§3. Décloisonnement de l'accaparement animal .....	325
3.1 La curiosité animale .....	327
3.2 L'insight .....	331
§4. Domestication et auto-domestication de l'animalité et de l'humanité .....	333
§5. La sortie de l'ère Néolithique .....	347
§6. Hyper-animalité, simulacres et Malin Génie .....	353
6.1 Le Capital comme simulacre hénologique. ....	356
6.2 Capital, simulacre ontologique et simulacre ontique .....	364
§7. Conclusion. Le Capital comme Machin totalitaire.....	373
Chapitre 6. La <i>Schwärmerei</i> apocalyptique. Révolution, anarchisme et subversion .....	379
§1. Révolution ou subversion ? .....	379
§2. Révolution et anti-totalitarisme .....	380
§3. L'institution symbolique de la transcendance pratique. ....	383
3.1 La ruine de l'imaginaire religieux.....	386
3.2 La thèse politique : l'État moderne comme transcendance pratique.....	387
3.3 La thèse de la liberté et de la science modernes .....	389
3.4 La <i>Schwärmerei</i> apocalyptique .....	397
§4. Libéralisme, marxisme et fascisme.....	403
§5. La révolution ne peut pas être anti-totalitaire.....	419

§6. De la révolution à la subversion : la question de la métaphysique .....	422
§7. Phénoménologie et subversion .....	424
§8. Affectivité et subversion.....	431
Conclusion .....	436
§.1 Phénoménologie et politique .....	436
§2. Vers une phénoménologie anarchiste .....	443
Bibliographie .....	446

## Liste des abréviations des ouvrages de Marc Richir

- ARC *Au-delà du renversement copernicien*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.
- IHM *Introduction historique à la métaphysique*, [Inédit], 1976.
- JJR *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de sa phénoménalisation et/ou de son institution*, éd. Jean-François Perrier, Grenoble, Jérôme Millon, [Inédit], 1976, à paraître.
- RA *Le rien et son apparence, fondements pour la phénoménologie (Fichte, Doctrine de la science 1794-95)*, Bruxelles, Ousia, 1979.
- RP (I, II, III) *Recherches phénoménologiques (I, II, III), fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981.
- RP (IV, V) *Recherches phénoménologiques (IV, V), du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983.
- PTE I *Phénomènes, temps et êtres, ontologie et phénoménologie*, Montbonnot-Saint-Martin, Éditions Jérôme Millon, 1987.
- PTE II *Phénoménologie et institution symbolique, phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.
- CSP *La crise du sens et la phénoménologie, autour de la « Krisis » de Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- SP *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.
- MP *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- EP *L'expérience du penser*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- PE *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.
- II *L'institution de l'idéalité*, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2002.
- PIA *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004.
- FPTE *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.
- FPL *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.
- VSS *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Jérôme Millon, 2010.
- VSS II *Variations sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011.
- NP *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2014.

- CD *La contingence du despote*, Paris, Payot, 2014.
- ER *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015.
- PB *Propositions buissonnières*, Grenoble, Jérôme Millon, 2016.

*À Emmanuel*

*« Que ce soit pour les individus ou pour les sociétés, le malencontre a décidément une dimension transcendante. Même si, depuis les “rois mangeurs de présents” (Hésiode), il a pris la figure que nous lui connaissons, avec laquelle nous nous débattons depuis des millénaires, et jusqu’au plus intime de nous-mêmes, dans la tempête de nos “passions”, affectée par la substruction de la tyrannie. »*

Marc Richir

# Remerciements

Un merci tout spécial à mes directeurs de thèse, Mme Sophie-Jan Arrien et M. Alexander Schnell, pour la confiance qu'ils m'ont accordée et pour la merveilleuse liberté tant pratique que théorique qu'ils m'ont reconnue. L'écriture de cette thèse a bénéficié d'une aide financière et des installations du Laboratoire de philosophie continentale et j'en remercie doublement Sophie-Jan Arrien qui en est la directrice. Je ne saurais suffisamment remercier Alexander Schnell de m'avoir généreusement accueilli aux Marc-Richir-Archiv en me donnant accès à l'intégralité des documents disponibles. L'ouverture des archives en mars 2019 a profondément bouleversé l'écriture de ma thèse et la manière dont j'envisageais la question du politique dans la pensée de Marc Richir. Mais plus important encore, ce fut une chance unique de nouer des amitiés internationales singulières par rapport auxquelles j'aimerais ici exprimer toute ma gratitude et reconnaissance.

J'aimerais ensuite remercier mes parents à qui je dois plus qu'à toute autre personne. Ils sont les piliers sur lesquels j'ai pu m'appuyer tout au long de ma vie. Ils m'ont toujours encouragé et soutenu.

Merci à mes ami.e.s, Jean-Sébastien Hardy, Olivier Ducharme, César Gómez Algarra, Charles Gauthier-Marcil, Mathilde Bois, Élixa Bellato, Giulio Mellana, Félix St-Germain, Michel Rhéaume, Julie St-Laurent, Istvan Fazakas, Jean-François Houle, Pablo Posada Varela, Paula Angelova, Joëlle Mesnil, Sacha Carlson, et Philip Flock, sans oublier ma meilleure amie et amoureuse, Marie-Christine, pour votre indéfectible présence ainsi que vos inestimables encouragements. Merci à celles et ceux qui n'apparaissent pas ici expressément, mais qui ont « résonné » avec moi à des moments cruciaux de ma vie et qui ont contribué de diverses manières à cette thèse.

Je remercie les membres du Laboratoire de philosophie continentale, des Annales de phénoménologie et des Marc-Richir-Archiv pour leurs commentaires et réflexions sur mes travaux. Cette dimension collective de la recherche m'a été extrêmement précieuse et j'espère qu'elle se traduit à divers moments dans les lignes qui suivent.

Je remercie tout particulièrement Robert Legros, Aurélie Nénot et Grégori Jean d'avoir accepté d'évaluer ma thèse et de participer au jury de soutenance. C'est un véritable honneur pour moi.

Je n'aurais pas été en mesure d'écrire cette thèse sans le soutien financier du Fonds Monseigneur Alphonse-Marie-Parent (Bourse Charles-De Koninck), du Fonds de recherche du Québec – Sociétés et Cultures et de la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Je suis reconnaissant de ce financement précieux.

# Introduction

« Le monde de l'humanité, le monde commun à tous les hommes ne se donne pas dans l'évidence d'une donation puisque l'évidence suppose la reconnaissance, donc le concept, donc une culture, donc un monde naturel, donc le monde d'une humanité particulière, mais il apparaît néanmoins à travers des phénomènes ». Robert Legros. *L'avènement de la démocratie*, p. 127.

« En ce sens, les phénomènes sont “utopiques”, car d'eux-mêmes, il n'y a pas, par rapport aux lieux du monde où nous *sommes*, de “lieu” assignable : de leurs enchaînements schématiques, il n'y a pas de “topologie” possible parce qu'il n'y a *en* eux ni point (centre) ni voisinage, quoique ce qui s'ouvre *chaque fois* en eux, dans leur phénoménalisation, est chaque fois l'imminence d'un monde, mais d'un *autre* monde que le monde où nous sommes toujours déjà ». Marc Richir, *Phénoménologie en esquisse*, p. 482-483.

« Et puis, si les rats quittent le navire, et si naufrage il y a, ce qui devrait tempérer votre joie devant ce spectacle, c'est que nous ne le contemplons pas du rivage : nous coulons tous par la même occasion ». Jaime Semprun, *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, p. 55.

Marc Richir est aujourd'hui reconnu comme un représentant incontournable de la troisième génération de phénoménologues en France, aux côtés de Michel Henry et Jean-Luc Marion. Comme le souligne Alexander Schnell à la suite de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, les analyses richiriennes se démarquent de celles de ses contemporains tant d'un point de vue thématique que systématique<sup>1</sup>. Le projet général d'une *refonte* de la phénoménologie a permis d'élaborer une nouvelle entente du « phénomène », tout comme de dégager de nouveaux registres d'analyses phénoménologiques génétiques et transcendantales, comme ceux de « schématisme », de « *Wesen* sauvages », du « sublime », de la « *phantasia* », etc. Il y a également une autre dimension de la réflexion richirienne tout à fait déterminante et qui fera l'objet de cette thèse : la question de la liberté articulée à une réflexion proprement politique. Cette dernière fut cependant la plupart du temps négligée alors même qu'elle intervient dès que Richir commence

---

<sup>1</sup> Schnell, Alexander. *Phénoménalisation et transcendance. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020, p. 21-22.

à pratiquer la philosophie à la fin des années 1960. Il est à cet égard pertinent de relever deux événements marquants<sup>2</sup>.

Le premier est la rencontre de Richir avec le philosophe et poète Max Loreau à l'Université Libre de Bruxelles. Loreau travaillait alors à l'élaboration d'un discours critique et subversif à propos de l'art. La *subversion* du discours sur l'art dépassait toutefois largement le simple registre esthétique, elle entendait également atteindre ce que Loreau nomme alors la Théorie qu'il assimile au Capital<sup>3</sup>. Cette dimension politique joue comme nous le verrons un grand rôle dans le premier article publié de Richir en 1968, dans lequel il s'agit de développer une « théorie ultra-métaphysique », à savoir une théorie qui *ne* constituerait *pas* un fonds utilisable ou monnayable en règles<sup>4</sup>. Or, s'il semble évident à un certain point pour Loreau que la philosophie doit être dépassée par la pratique artistique, ce qui le pousse à démissionner de son poste de professeur de philosophie en 1970, rien n'est moins sûr pour Richir. Comme le souligne Sacha Carlson, « cette démission a dû être une source de perplexité pour Richir, et a en tout cas dû le mettre face à un choix : la philosophie est-elle nécessairement une production du Capital coextensive du Pouvoir et de la Théorie, et dont la critique doit nécessairement conduire à l'art, ou bien peut-on envisager une pratique positive de la philosophie comme *exercice de sens et de liberté*?<sup>5</sup> » C'est bien cette seconde branche de l'alternative que choisit Richir : « il faut délibérément prendre parti, et le mien sera celui du philosophe<sup>6</sup> ». Il nous semble à cet égard que cette prise de position est absolument déterminante quant à la manière dont Richir comprendra son propre projet philosophique. S'il s'agit d'une *refonte* et non d'une *re-fondation*, c'est précisément dans la mesure où la phénoménologie *refondue* et la métaphysique phénoménologique qui en découle sont celles dans lesquelles s'expriment le sens et la liberté humaine, parce qu'elles *subvertissent* l'idée même d'un fondement qui agirait comme Capital.

Le second événement est la création de la revue *Textures* par un groupe d'étudiants de Loreau. Le comité de rédaction de cette revue est d'abord formé de Jacques Dewitte, Jacques Lambinet,

---

<sup>2</sup> Nous suivons ici les précieuses indications offertes par Sacha Carlson. À ce sujet, Carlson. Sacha. *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, p. 26-37.

<sup>3</sup> Pour une analyse plus détaillée de ce rapprochement entre Théorie et Capital ainsi que la primauté de la subversion sur la révolution chez Richir, voir nos chapitres 5 et 6.

<sup>4</sup> Richir, Marc. « “Grand” jeu et Petits “jeux” », *Textures*, n° 3-4, *Révolutions*, Bruxelles, hiver 1968.

<sup>5</sup> Carlson. Sacha. *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, p. 29.

<sup>6</sup> Richir, Marc. « Pour une cosmologie de l'Hourloupe », dans *Critique*, n° 298, Paris, 1972, p. 228.

Robert Legros, Luc Richir et Marc Richir. La création de *Textures* est importante pour Richir parce que « c'est dans la gestion de cette revue et de sa ligne éditoriale qu'il va progressivement forger son propre style<sup>7</sup> », mais c'est aussi et surtout parce qu'il commencera à y élaborer plusieurs motifs essentiels qui caractériseront sa pensée proprement phénoménologique et politique. En 1970, la revue s'ouvre à davantage de collaborateurs français, notamment Claude Lefort, Marcel Gauchet, Cornélius Castoriadis et Miguel Abensour, changeant quelque peu l'orientation de *Textures*. Ainsi que le souligne Gauchet, la revue se revendique alors d'une extrême-gauche en opposition aux tendances post-structuralistes et à la gauche prolétarienne : « le programme de travail en découlait naturellement : renouer avec l'exigence philosophique, en même temps que reprendre l'analyse politique et sociale à la racine. La revue a été très théorique, avec peu de considérations politiques immédiates<sup>8</sup> ». C'est à la suite de plusieurs conflits personnels, mais surtout *philosophiques* entre ses membres que la revue disparaît en 1976. Nous aurons à voir dans quelle mesure ces conflits philosophiques ont déterminé d'une certaine manière l'itinéraire intellectuel de Richir, mais il est indéniable qu'ils y jouèrent un rôle tout à fait primordial.

Or, si le jeune Richir avait habitué ses lecteurs à se confronter à des enjeux politiques dont sa phénoménologie naissante pouvait traiter – pensons aux articles de la revue *Textures*, ou encore à certains passages sur la démocratie et le politique dans son premier livre intitulé *Au-delà du renversement copernicien* –, rien ne permettait à cette époque d'articuler « franchement » un lien intrinsèque entre sa phénoménologie et le politique. À l'exception de ces quelques articles, il a fallu au lecteur de Richir attendre 1991 pour que paraisse son premier livre proprement politique, intitulé *Du sublime en politique*. Mais même cet ouvrage pouvait donner l'impression qu'il y avait d'abord et avant tout des réflexions phénoménologiques sur l'anthropologie et la cosmologie, sur lesquelles se greffaient parfois quelques pensées politiques. Impression qui ne se dissipe pas à la lecture de *De la contingence du despote* paru en 2014. Le lecteur pouvait alors se demander après la lecture de ces deux ouvrages quel est le statut du politique au sein de l'économie générale de son projet. L'ouverture récente des Marc-Richir-Archiv à Wuppertal vient toutefois changer la donne en offrant aux chercheurs différents inédits (livres et articles)

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>8</sup> Gauchet, Marcel. *La condition historique*, Éditions Stock, Paris, 2003, p. 155-156.

permettant de clarifier le statut de la question politique chez Richir<sup>9</sup>. La question se pose alors de savoir si le champ du politique ne fait office dans sa pensée que d'exemple ou de contenu factuel pour la description phénoménologique ou si, au contraire, on peut parler d'une véritable pensée politique richirienne.

En parcourant le *Denkweg* de Richir, de 1968 à sa disparition, nous essayerons dans cette thèse de faire valoir la deuxième branche de l'alternative : il y a chez lui une véritable pensée politique qui se tisse au fur et à mesure de l'élaboration de sa refonte de la phénoménologie. Jusqu'à ce jour, nous disposions avec *Du sublime en politique* et *La contingence du despote* de deux ouvrages en apparence isolée dans l'œuvre de Richir<sup>10</sup>. Avec l'accès aux inédits de jeunesse, notamment un livre sur Jean-Jacques Rousseau datant de 1972-73, il nous est désormais possible de reconstruire l'itinéraire de la pensée politique de Richir<sup>11</sup>. En effet, ce manuscrit représente en quelque sorte le « chaînon manquant » de l'œuvre richirienne qui permet d'articuler non seulement la cosmologie phénoménologique au champ du politique, mais également de rendre intelligible plusieurs « thèses » politiques qui reviendront dans l'élaboration ultérieure de sa pensée, notamment une clarification du caractère éminemment politique de la philosophie, ainsi que du caractère intrinsèquement *critique et politique* de la phénoménologie.

De façon générale, la thèse que nous développons dans les pages qui suivent vise non seulement à mettre en évidence l'originalité de la phénoménologie du politique chez Richir –

---

<sup>9</sup> Nous ne saurions suffisamment remercier Alexander Schnell et Philip Flock de nous avoir permis de travailler aux Marc-Richir-Archiv en nous donnant accès à l'intégralité des documents disponibles. Nous aimerions également remercier István Fazakas et Paula Angelova pour leur temps et leur générosité dans cette aventure.

<sup>10</sup> Selon Carlson, il y a trois phases dans l'œuvre de Richir. La première concerne les œuvres de jeunesse (1968-1979), où Richir élabore les premiers linéaments de sa refonte de la phénoménologie, sous influences diverses provenant tant de la phénoménologie que de l'idéalisme allemand. Ainsi que le souligne Carlson, « il est caractéristique que dès cette époque, l'horizon de recherche proprement richirien, comme celui d'une phénoménologie en quête des phénomènes comme rien que phénomènes, se voit clairement tracé (p. 23) ». La seconde phase débute avec la rédaction des *Recherches phénoménologiques* (1981-1983) jusqu'à la publication de *L'expérience du penser* (1995). Richir tente alors d'explicitier la dimension archaïque du champ phénoménologique-transcendantal tout en essayant de comprendre la contingence et l'historicité propre à l'institution symbolique. C'est pour comprendre l'articulation entre le phénoménologique et l'institution symbolique que Richir aborde la question du sublime. La dernière phase débute avec la publication de *Phénoménologie en esquisses* (2000), où Richir revient à Husserl et élabore notamment une phénoménologie de l'imagination, plus précisément celle de la *phantasia*, ainsi qu'une pensée originale de la spatialité et de la temporalité. Tout en reconnaissant le bien fondé de cette tripartition, il nous semble que chacune des « phases » donne par ailleurs lieu à des interrogations nouvelles autour d'enjeux proprement politiques qui ne se résument pas aux ouvrages parus en 1991 et 2014 et nous apparaissent au contraire déterminantes dans l'évolution de la pensée richirienne.

<sup>11</sup> Ce livre paraîtra aux éditions Jérôme Millon, dans la collection « Krisis » : Richir, Marc. *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de sa phénoménalisation et/ou de son institution*, (Éd. Jean-François Perrier), Grenoble, Jérôme Millon, [À paraître] (désormais JJR). Nous aimerions, encore une fois, remercier Alexander Schnell pour sa confiance et générosité.

comme alternative *anarchiste* à la phénoménologie notamment d'obédience marxiste –, mais aussi à montrer l'importance de la question politique dans l'élaboration même de sa refonte de la phénoménologie. Il s'agit, autrement dit, de poser à nouveaux frais la question de l'articulation entre phénoménologie et politique. Notre objectif n'est en ce sens pas tout à fait celui de la reconstitution historique fidèle d'un corpus déterminé, en l'occurrence celui de Richir, mais plus précisément de discuter de la vivacité, de la radicalité et de la nouveauté de l'interrogation richirienne, qui dépasse largement la datation de son corpus ou la naissance de telle ou telle idée. Il s'agit pour nous de jeter un regard lucide sur la manière dont s'institue la démocratie contemporaine, à dégager les différentes couches de sens de cette communauté et par là les différents rapports « communautaires » qui la rendent à la fois possible et vulnérable.

L'exploration de la problématique du politique chez Richir s'effectuera en essayant de maintenir ensemble autant que faire se peut la refonte de la phénoménologie et sa pensée politique, car il nous semble que l'une ne va pas sans l'autre. Il ne nous semble pas y avoir, d'un côté, une phénoménologie « purement » transcendantale et, de l'autre, une pensée « purement » politique. Pour cette raison, nous avons privilégié une approche majoritairement « chronologique », partant des premiers articles et livres publiés de Richir jusqu'aux derniers. Cette décision s'explique par le fait que l'œuvre de Richir est extrêmement dense et prolifique, que chaque œuvre déploie sa propre problématique, qui se voit éventuellement reprise de manière implicite ou explicite, sans pour autant que Richir sente le besoin de s'en justifier. D'une certaine manière, Richir entend rester au plus près de l'exigence du sens se faisant, où l'approche en zigzag (au sens où l'entend Husserl) est la seule permettant de circuler au sein de l'architecture phénoménologique constamment remise en jeu. Cela ne nous empêche évidemment pas d'être en avance ou en retard à certains endroits, d'anticiper ou de retarder délibérément la discussion de certains concepts ou idées.

Afin de nous aménager un premier chemin dans la pensée richirienne, essayons d'abord d'articuler la manière dont *la* politique s'insère ou s'inscrit dans l'attitude naturelle pour la distinguer *du* politique, ce qui requiert un certain nombre de déplacements par rapport au projet de Husserl. Ainsi que le souligne Legros, le monde de l'humanité est celui du *concept* ou de la *détermination*, mais ce qui intéresse Richir est la manière dont, à travers ces déterminations, apparaît quelque chose comme le phénomène (comme rien que phénomène) dans son

*indéterminité*. C'est à partir de là qu'il nous sera plus aisé de comprendre les enjeux de ce que Richir nomme « la crise-socio historique de notre temps » et la manière dont son projet philosophique se positionne par rapport à cette crise.

## §1. Attitude naturelle et politique

Edmund Husserl définit l'attitude naturelle comme celle où le vivant prend *spontanément* pour *évidence* que le monde existe en lui-même, que ce qu'il vit, perçoit, pense, se représente, juge, veut, etc. existe indépendamment de lui. Dans cette attitude, « j'ai en moi-même conscience d'un monde, étendu à l'infini dans l'espace, et qui à l'infini devient et est devenu dans le temps<sup>12</sup> ». Dans cette attitude naturelle, tant la chair que la conscience apparaissent également comme une région du monde objectif de laquelle elles dépendent pour exister. Ce qui est naturel l'est dans la mesure où il s'agit de quelque chose d'extérieur ou de transcendant à la conscience, radicalement indépendant des décisions, des conventions ou des volontés humaines<sup>13</sup>. Cette attitude paraît naturelle dans la mesure où elle est spontanée et immédiate et que les normes auxquelles elle se soumet lui paraissent extérieures et transcendantes. L'*epochè* phénoménologique a précisément pour tâche de débusquer cette prétendue naturalité de l'attitude naturelle, en montrant qu'elle est « artificiellement » naturelle. Il s'agit, par l'*epochè* phénoménologique, de renverser l'ordre de dépendance ontologique entre la conscience et le monde : ce n'est plus l'existence du monde qui rend possible la conscience, mais l'inverse. La conscience est la région d'être absolue à partir de laquelle tout peut en droit se phénoménaliser. La chose ne peut d'ailleurs être dite existante que si et seulement si elle est *posée* comme telle, d'où le caractère *thétique* de l'attitude naturelle. La conscience, comme région absolue, devient le lieu à partir duquel se constitue le monde et dont les secrets sont livrés (ou du moins conservés) par l'analyse noético-noématique et génétique de la conscience intentionnelle.

Si le projet de Husserl est essentiellement tourné vers la question du fondement de la connaissance, le philosophe fut néanmoins sollicité par les événements des années 1920-1930 en Allemagne, où il se penche, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, sur ce qu'il nomme « la crise de l'humanité ». La réflexion sur l'histoire et sur le monde de la vie

---

<sup>12</sup> Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, tr. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 79 [48].

<sup>13</sup> Legros, Robert. *L'idées d'humanité*, Paris, Grasset, 1990, p. 16.

(*Lebenswelt*) à l'œuvre dans cet ouvrage reflète le désir de Husserl de mettre fin à l'irrationalisme qui caractérise son époque et à la faillite morale qui en découle. Néanmoins, ce tournant ne permet pas de trouver chez Husserl lui-même matière à alimenter une pensée proprement politique, notamment parce que la description de l'intersubjectivité transcendantale continue de se faire comme si la dimension politique en elle n'était qu'un épiphénomène<sup>14</sup>. D'une certaine manière, c'est que l'analyse du Moi pur requiert justement de mettre l'ensemble des transcendances hors circuits, y compris celles du champ politique. Husserl écrit, dans l'Appendice 16 aux *Ideen I*,

qu'avec la mise hors circuit de la position de la nature, physique et psychique, sont aussi mises hors circuit toutes les objectités individuelles qui se constituent par les fonctions de la conscience évaluatrice et pratique, toutes les formes culturelles, arts et œuvres d'art, sciences et traités scientifiques, marchandises, valeurs d'usage de tout temps, etc., cela va de soi. De la même façon, il n'y a pas, dans notre domaine, d'effectivités objectives telles que l'État, le droit, les mœurs, la religion<sup>15</sup>.

La question se pose alors de savoir si la « socialité originnaire » de ce Moi pur peut être *apolitique* ? Pouvons-nous radicalement distinguer le « solipsisme transcendantal » et l'intersubjectivité transcendantale de *toute institution politique* ? N'y a-t-il pas dans cette idée d'un social originnairement apolitique « une abstraction que la pensée ne pose qu'en vue de l'explication qu'elle possède déjà par devers soi<sup>16</sup> » ? La réponse à ces questions oblige à faire quelques déplacements.

Pour Richir, penser la phénoménalité du politique requiert en effet la neutralisation des objectités individuelles qui codent et structurent le champ d'apparaître du politique, des règles de la politesse aux coutumes morales, jusqu'à aller à la suspension même de la langue philosophique, scientifique et politique. S'intéresser à la politique en régime d'*epochè* revient à se défaire d'au moins trois illusions. La première illusion est que l'attitude naturelle elle-même, au même titre que les processus naturels, n'a que l'*apparence* d'être spontanée. En effet, elle relève

---

<sup>14</sup> Depraz, Natalie. « Phenomenological reduction and the political », dans *Husserl Studies*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1995, 12: 1-17, p. 4. À ce sujet, voir aussi le livre de Toulemont, R. *L'essence de la société*, Paris, Puf, 1962.

<sup>15</sup> Husserl, Edmund. *Ideen I*, p. 522 [561]. Ce n'est donc guère sans surprise que, dans les années d'après-guerre, voyons émerger et se déployer une franche articulation entre la phénoménologie et le politique, chez des figures telles que T. Duc Thao, M. Merleau-Ponty, A. Schütz, E. Levinas, J. Patočka, H. Arendt, M. Henry, J. Derrida, R. Legros, C. Lefort, M. Abensour, M. Richir et J. Vioulac. Tous ont tenté d'articuler la rigueur phénoménologique à la « chose même » politique, qu'elle soit appréhendée comme étant essentiellement marxiste, totalitaire ou capitaliste.

<sup>16</sup> Richir, Marc. « Du sublime en politique », p. 448.

toujours déjà du champ politique, à savoir « d'une contrainte, d'une coercition, d'une discipline imposée par les despotes, les sectes, le clergé, bref par tous ceux que les Lumières appellent les tuteurs, c'est-à-dire ceux qui dirigent artificiellement – en inculquant les préjugés d'une tradition – les conduites<sup>17</sup> ». L'attitude phénoménologique permet d'apercevoir que ce n'est qu'artificiellement que l'attitude naturelle apparaît dans sa naturalité. Cette prise de conscience repose sur une deuxième illusion : que la transcendance n'a absolument rien d'un ordre naturel inébranlable, qu'au contraire « les modèles auxquels les hommes se soumettent sont en réalité le fruit de décisions, d'initiatives, de volontés, de conventions<sup>18</sup> ». Le fait que l'attitude naturelle soit de l'ordre de la coercition tout en apparaissant dans son artificialité permet d'y repérer une troisième illusion, à savoir : que le sens « évident » de l'attitude naturelle n'a précisément rien d'évident, que le sens n'apparaît dans son évidence qu'en fonction de certains préjugés. C'est pourquoi selon Legros « l'évidence du sens est toujours une fausse évidence<sup>19</sup> ».

Pour le dire d'une façon générale qu'il nous faudra préciser davantage, toute culture tend à se naturaliser, à faire en sorte que chaque humanité particulière s'appréhende d'abord comme une humanité naturelle. C'est en vertu de cette naturalité conforme à l'ordre du monde qu'elle s'appréhende ensuite dans son universalité. C'est pourquoi Richir préfère adopter le concept d'« institution symbolique », dans la mesure même où tant la nature que la culture sont symboliquement instituées. Les institutions symboliques (les langues, les pratiques et les représentations, qu'elles soient mythico-religieuse, scientifique ou politique) désignent un ensemble, plus ou moins cohérent, d'institutions qui quadrillent l'être, l'agir et la pensée des humains : « c'est ce qui fait, chaque fois, qu'une société *tient ensemble*<sup>20</sup> ». La difficulté de penser l'institution symbolique (du politique) est qu'elle structure d'avance toute croyance possible, sa circularité la fait passer pour naturelle. En elle-même, elle ne saurait être, spontanément du moins, objet de croyance puisqu'elle s'opère sur la base d'une adhésion inquestionnée, si bien qu'elle se retire du manifeste, et ce, à la mesure même de son actualisation (de sa donation). En témoigne par exemple les sociétés que Legros nomme aristocratiques, à savoir les sociétés qui érigent en fondement la tradition ou la religion comme loi suprême. En effet, « quand la tradition

---

<sup>17</sup> Legros, Robert. *L'idée d'humanité*, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Richir, Marc. « Qu'est-ce qu'un dieu? », dans Schelling, F.W.J. *Philosophie de la mythologie*, trad. Alain Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 7.

a le statut de norme suprême, les attitudes humaines se conforment aux coutumes. Et les coutumes semblent naturelles<sup>21</sup> ». Cette évidence que la coutume suit un ordre du monde naturel provient du fait que, dans ces sociétés, y règne une confusion d'essence : entre l'ordre naturel et l'ordre hiérarchisé (surnaturel), autre manière de dire que la hiérarchie s'impose comme principe naturel. Il y a au sein des communautés aristocratiques une triple indissociation : entre appartenances naturelles et appartenances essentielles, entre le naturel et le normatif ainsi qu'entre la nature et le surnaturel. À ce sujet, même la démocratie grecque appartient à un régime aristocratique, car si ses citoyens se reconnaissent certes comme libres et égaux, ce n'est pas en tant qu'humains, mais en tant que citoyens. Et l'on sait que la citoyenneté des humains relève dans ce régime d'une discrimination fondée sur des critères naturels<sup>22</sup>. Bien évidemment, c'est nous-mêmes qui vivons dans un « régime démocratique » qui relevons ces confusions, car « l'esprit aristocratique ne peut évidemment pas interpréter l'ordre du monde comme un ordre qui témoignerait d'une confusion [...], car il ne le perçoit pas à partir d'une expérience première de la dissociation de ce qu'il confond<sup>23</sup> ». Cette expérience qui est la nôtre a pourtant elle aussi son histoire puisque l'égalité des conditions, l'autonomie humaine et l'indépendance individuelle n'ont pas été de toujours, elles ont débuté par vagues successives de contestations collectives de certaines hiérarchies et par un relâchement de certains liens communautaires. S'il nous paraît « évident » aujourd'hui qu'autrui a la même chair que la mienne, qu'il se meut et pense « comme nous », bref que sa chair est en son essence toujours la même, c'est parce que nous vivons au sein d'un régime démocratique qui a levé les illusions dont nous parlions à l'instant.

Il paraît ainsi pour le moins étrange que la description du Moi pur et de l'intersubjectivité transcendante husserlienne n'ait strictement rien de politique, qu'elle ne puisse se tenir que par une eidétique qui harmonise *a priori* les rapports entre les différentes subjectivités, et ce, « à l'abri des attirances, des jalousies et des haines<sup>24</sup> ». Tout se passe *comme si* l'intropathie (*Einfühlung*) entre les subjectivités était pacifique à l'origine, sans « l'alliance "naturelle" de l'amour de soi et de la pitié, sans qu'intervienne l'amour-propre, c'est-à-dire le démon de la comparaison qui est aussi celui de l'envie au sens quasi kleinien, et celui de l'auto-affirmation sans limite, seulement

---

<sup>21</sup> Legros, Robert. *L'idée d'humanité*, p. 19.

<sup>22</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999, p. 58.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>24</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 208.

possible par l'assujettissement des autres<sup>25</sup> ». L'intersubjectivité transcendantale, au sens que Husserl confère à ce terme, semble présupposer par devers soi une axiologie et une rationalité *a priori* des comportements humains. Il s'agit non pas d'une conception utopique, mais *idéale* de l'intersubjectivité ; intersubjectivité idéale qui par le fait même révèle sa « datation ». Pour Richir, « Husserl décrit en fait la communauté *démocratique*, instituée avec l'institution symbolique de tout autre comme *pareillement* humain<sup>26</sup> ». Husserl n'a pas vu finalement que l'humanité de l'humain ne va pas de soi et que, par exemple, la *Leiblichkeit* du *Leib* de l'humain n'est pas partout la même, comme tendra à le démontrer une analyse de la *Leiblichkeit* tyrannique. C'est que l'expérience originaire de l'autre comme *semblable* est non seulement tributaire d'une dénaturalisation de l'ordre hiérarchique et communautaire, mais aussi de l'ordre d'une sensibilité très particulière et nouvelle. À l'inverse, « l'expérience aristocratique du semblable qui fonde la sympathie entre les membres d'une même caste est nécessairement une expérience conceptuelle d'autrui, plus précisément une appréhension d'autrui fondée sur un jugement téléologique : voir son semblable dans un membre de sa caste, c'est nécessairement re-connaître en lui une appartenance empirique, le subsumer sous un universel déterminé<sup>27</sup> ». La communauté démocratique est tout aussi symboliquement instituée que la communauté aristocratique, ce qui ne signifie pas que l'appréhension d'autrui se fasse de la même manière en régime démocratique qu'en régime aristocratique.

Il en va tout autrement dans l'expérience démocratique : sa nouveauté par rapport aux autres régimes politiques, archaïques comme aristocratiques, c'est qu'il ne s'agit pas seulement d'appréhender autrui selon une similitude universelle qui serait celle de l'Humanité en général (celle à laquelle appelle constamment Husserl), mais surtout et essentiellement parce qu'elle laisse « chatoyer » en elle une *expérience sans concept*. Selon Legros, qui s'appuie ici sur les avancées richiriennes autour de cette question, « l'expérience démocratique de notre humanité, ou plutôt *l'expérience qui est à la source de la démocratisation*, se forme en effet quand toutes les appartenances paraissent inessentiels, en dehors de l'appartenance à l'humanité, qui n'apparaît plus comme

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Richir, Marc. *PE*, p. 404.

<sup>27</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 383. L'appréhension d'autrui en régime aristocratique se fait ainsi au sein de ce que Kant nomme un jugement téléologique *déterminant*. Nous aurons à voir comment l'interprétation richirienne du jugement esthétique *réfléchissant* – de l'expérience *sans concept ni catégorie* – vient conférer une nouvelle dimension à l'expérience « humaine ». C'est d'ailleurs en raison de l'insistance sur le jugement réfléchissant que le projet de Richir se distingue radicalement de celui de l'interprétation kantienne de Michael Marder dans *Political Categories. Thinking Beyond Concepts*, New York, Columbia University Press, 2019.

naturelle<sup>28</sup> ». Ce n'est pas parce que l'autre humain appartient à la même caste ou à la même classe sociale qu'il est mon semblable, mais bien parce qu'il est humain. Ainsi, « c'est sous l'effet d'une suspension de toutes les appartenances qui confèrent des déterminations que l'expérience phénoménologique d'autrui peut émerger : elle n'est plus occultée par des appartenances qui impliquent une définition, qui supposent des déterminations empiriques<sup>29</sup> ». Il y aurait, à la *source* de la démocratie (mais il faudra voir qu'elle habite en fait toute institution symbolique du politique), une *expérience phénoménologique* qui peut être rencontrée ou manquée. L'expérience phénoménologique d'autrui ne s'identifie pas à l'institution symbolique du régime démocratique ni d'ailleurs à aucun autre régime politique : elle est *utopique*. Il y aurait là un passage injustifié du phénoménologique au symbolique, comme nous aurons à le voir en suivant la question du sublime en politique.

Mais qu'est-ce qui confère à la démocratie un « avantage » sur d'autres régimes ? La démocratie témoigne de l'

entrée de l'humanité au sein du monde démocratique comme monde quotidien, comme monde qui tend à se faire passer pour naturel, comme monde qui devient peu à peu familier, et implique par là même la formation d'une intelligibilité circulaire : autrui est re-connu immédiatement comme un semblable à partir d'une compréhension démocratique de notre humanité, et comprise immédiatement comme un semblable à partir d'une perception quotidienne de la similitude des hommes<sup>30</sup>.

Autrement dit, la spécificité du régime démocratique n'échappe pas à l'essence même de l'attitude naturelle, à savoir d'automatiquement se recoder comme monde naturel évident en lui-même. À la différence toutefois des autres régimes, la démocratie serait plus à même de maintenir l'écart entre le phénoménologique et le symbolique, notamment en intégrant en son sein le conflit. Selon Richir, « la démocratie est le “lieu” proprement dit de l'institution historique puisqu'en elle, l'Histoire est pour ainsi dire institutionnalisée – reconnue comme telle – dans le conflit entre pouvoir et sans-pouvoir, dans la nécessité pour le pouvoir de rendre des comptes aux sans-pouvoir, et dans la menace instituée pour le prince réel de perdre le pouvoir<sup>31</sup> ». L'avènement de la démocratie n'est possible que parce que toutes différences, toutes hiérarchies, tout principe de coercition n'apparaissent plus comme « par essence » naturels ou surnaturels, mais comme purement conventionnels.

---

<sup>28</sup> *Ibid.* (Nous soulignons).

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>31</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 124.

Heidegger lui-même insiste sur ce « fait » majeur qu'à l'époque moderne, le rapport aux dieux se mue en « religiosité vécue », c'est-à-dire que dans cette époque s'accomplit la « fuite des dieux<sup>32</sup> ». L'époque moderne procède ainsi à une « dédivinisation » (*Entgötterung*) ou à un « désenchantement » du monde qui caractérise son essence même. Mais le développement de la science objective, de la technique mécanisée et le déploiement de toutes les activités humaines sous l'égide justement de la culture est tributaire d'un élément encore plus décisif, à savoir que l'humain est lui-même devenu le premier et authentique fondement, le seul *Subjectum*<sup>33</sup>. C'est ainsi que la « métaphysique de la subjectivité » caractérise l'élément décisif de l'époque moderne. La question se pose ainsi de savoir si le soi-disant anthropocentrisme de l'époque moderne est lui-même à l'origine de la démocratie. Est-ce « mus par une exigence prométhéenne de se placer au fondement de tout mode d'être et de tout mode d'apparaître que les hommes modernes ont été conduits à se vouloir indépendants les uns des autres et autonomes ?<sup>34</sup> » À remettre en question l'ordre hiérarchique du monde ? La réponse de Heidegger à ce sujet est assez claire : à l'exception de certains penseurs et des artistes, les seuls à posséder le privilège de se soustraire à l'emprise de l'attitude naturelle, tout un chacun « vit » emprisonné au sein du monde quotidien, conduit *aveuglément* à épouser les formes et contours de la figure de l'humain comme sujet. La démocratie moderne puiserait ainsi sa source au sein de la métaphysique de la subjectivité et son processus d'élaboration (la démocratisation des mœurs) ne serait à cet égard que processualité vide de sens et mécanique, parce qu'aveugle. Heidegger se trouve ainsi à jeter le bébé avec l'eau du bain, dans la mesure où il ne voit pas que les rapports démocratiques ne se réduisent pas à une métaphysique de la subjectivité, qu'au contraire « la démocratie implique une mise en question de la conception moderne de l'homme-sujet, de l'anthropocentrisme, de la pensée technicienne<sup>35</sup> ». Ainsi, la propension heideggérienne à rejeter l'erreur de la métaphysique classique, ainsi que la langue philosophique elle-même, n'est possible que « si le "vrai" philosophe n'avait plus le droit de parler que la langue heideggérienne<sup>36</sup> ». C'est contre cet interdit jeté sur la langue classique de la

---

<sup>32</sup> Heidegger, Martin. *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 70.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 80.

<sup>34</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 370.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>36</sup> Richir, Marc. *PE*, p. 9. Pour Richir, « l'extraordinaire *hybris* ici en jeu a sans doute été dans la conviction qu'avait Heidegger de recommencer ou d'*instaurer* la philosophie dans sa totalité *à lui tout seul*, en instituant du même coup sa propre langue, en échappant ou en visant à échapper aux sédimentations historiques de sens de la tradition, et en plaçant ses contemporains ou ses successeurs dans la fausse alternative de tout ou rien, qui coupe court à toute discussion possible, à toute élaboration collective ».

philosophie ainsi que sur la langue commune, qui a selon Richir quelque chose de profondément totalitaire<sup>37</sup>, qu'il faut maintenir fermement l'idée selon laquelle l'institution symbolique relève *intimement* d'une élaboration *collective*, et ce, même s'il n'en va pas toujours ainsi.

Contre Heidegger, Richir maintient que l'attitude naturelle ne signifie bien évidemment pas que toute société soit immanquablement enfermée sans retour possible en soi, comme si l'humain était condamné à tourner en rond au sein de ses propres évidences, qu'il soit penseur, artiste ou menuisier. Mais force est d'admettre que le risque est fort que la vie humaine puisse être fictive de part en part<sup>38</sup>. Comment, en vertu de la circularité même de l'attitude naturelle, pouvons-nous nous convaincre que nous ne vivons pas dans un monde d'illusions ? Comment pouvons-nous être certains de pouvoir conjurer ce que Richir nomme le travail du Malin Génie, qui risque à tout moment de penser à notre place de par sa précédence ? Que nous puissions faire le bien sans faire le mal et le mal sans faire le bien ? Aussi ridicule que puisse paraître à première vue cette dernière question, elle requiert un sérieux redoutable qui tient de l'hyperbole. Reprenons les questions que pose Lawrence Olivier, dès les premières pages de son livre *Contre l'espoir comme tâche politique* :

qui n'a pas rêvé pour l'humanité d'un monde meilleur ? Qui n'a pas imaginé ou espéré pour lui-même, pour ses proches ou même pour l'ensemble de la société un monde juste ? Chacun de nous, à un moment ou à un autre, a formulé de l'espoir ou adhéré à des projets porteurs d'espoir. Qu'il soit individuel ou collectif, l'espoir nous apparaît comme l'un des moteurs de la vie humaine, aussi nécessaire que la liberté ou même, comme le dit Malraux, que l'air qu'on respire<sup>39</sup>.

Or, si l'espoir est aussi constitutif de la vie humaine que l'air que l'on respire, c'est qu'il est tributaire d'une *idée* que nous nous faisons de l'humain, de sa perfectibilité et c'est en son nom, c'est-à-dire par le passage de l'idée à sa réalisation que le pire peut arriver. Cela ne signifie pas que le pire soit sûr, c'est seulement que sa tyrannie vient subrepticement s'exercer là où nous avons du mal à la placer. Le pire « est à la fois omniprésent et fuyant, il prend sans cesse des formes nouvelles [...] »<sup>40</sup>. C'est manière de dire que si le pire restait identique à lui-même, il « serait en quelque sorte trop facile à combattre », car la vérité est que l'« on ne croupit jamais

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 385.

<sup>39</sup> Olivier, Lawrence. *Contre l'espoir comme tâche politique suivi de Critique radicale. Essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004, p. 9.

<sup>40</sup> Semprun, Jaime. *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1993, p. 11.

deux fois dans la même oppression<sup>41</sup> ». À ce registre de l'interrogation, il n'est assurément plus question de vérité ou de fausseté, de perfection ou d'imperfection, de bon ou de mauvais régime, car « si la vérité porte la tromperie comme son ombre, Dieu porte lui aussi le Malin Génie, le diable, comme son ombre<sup>42</sup> ». Pourtant, c'est bien cette voie « hyperbolique » extrêmement difficile que suit Richir afin d'interroger le politique. S'il s'agit à ses yeux de la seule voie possible, c'est « que personne n'est capable de l'institution symbolique, parce que nul ne peut, au risque de la plus dangereuse imposture, s'ériger en instituant symbolique – il peut seulement, par cette imposture qui en réalité le possède, en donner l'illusion, et alors, par son étrange pouvoir exercé sur les autres, il devient et est tyran<sup>43</sup> ». Nul ne peut donc s'ériger en « instituant symbolique », comme nous aurons à le voir, qu'il soit Dieu, État, Société ou humain.

Aborder notre situation socio-politique à l'aide de la phénoménologie requiert comme nous le voyons un certain déplacement par rapport à son projet fondateur ainsi qu'une réélaboration de la conceptualité phénoménologique. Comment accédons-nous au champ phénoménologique et comment légitimer ce que nous pouvons en dire ? Comment accédons-nous à ce que Richir nomme le phénomène « comme rien que phénomène » qui est codifié et structuré par du symbolique ? Pour y parvenir, Richir entend radicaliser le projet husserlien en en critiquant les soubassements métaphysiques non questionnés, à commencer par le primat absolu de la rationalité.

## §2. Penser la crise socio-historique de notre temps

Nous savons en effet depuis Husserl que la raison sous diverses formes (géométrie, physique, biologie, etc.) procède d'une institution (*Urstiftung*) qui code et détermine les termes mêmes de la langue et de la réalité. Non qu'il faille abandonner la raison, mais il semble à Richir que « les malheurs de nos temps nous ont réveillés d'une autre "hypnose transcendantale" : celle engendrée par la Raison, qui peut être, elle aussi, "aliénante" et pervertie, dévorante et génératrice de non-sens<sup>44</sup> ». Richir commence ainsi par dégager les zones de phénomènes *indéterminés* (vie, langage, sublime, inconscient phénoménologique, chair, *phantasia*, etc.) dont le rationalisme

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 167.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>44</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 181.

husserlien, fixé sur l'*eidōs* et l'*ousia*, ne peut rendre compte adéquatement. Ce geste lui permet par ailleurs, et là réside selon nous son originalité, de penser ces zones de phénomènes en lien avec l'institution symbolique du politique. L'enjeu de sa réflexion consiste, d'une part, à penser l'*écart* qui subsiste entre ces phénomènes et les institutions symboliques qui n'arrivent jamais à les recouvrir totalement et, d'autre part, la manière dont les institutions symboliques structurent et codifient malgré tout ces phénomènes. La crise des sciences et le danger d'un monde de la vie travesti par un « vêtement d'idées<sup>45</sup> » semblent aujourd'hui se présenter comme une « machinerie » (*Gestell*) généralisée qui dicte tous les aléas de la vie humaine dans une course ultime vers le profit.

Aux yeux de Richir, le capitalisme est à cet égard un exemple négativement sublime, mais nous en verrons d'autres, car derrière ses promesses de ruissellement et d'enrichissement global, derrière son désir de sortir l'humanité de sa « minorité », se cache un caractère profondément terroriste et criminel. Ainsi que l'écrit Alain Deneault, « les entreprises multinationales semblent réaliser dans les termes mêmes de la loi et en conformité avec le droit ce qui relève souvent de crime parfait. À tel point que, progressivement, les poncifs développés sur un mode métalogue à longueur d'année finissent par rivaliser avec les considérations morales élémentaires<sup>46</sup> ». Or, douze verbes caractérisent le fonctionnement de toute multinationale : comploter, coloniser, collaborer, corrompre, conquérir, délocaliser, pressurer, polluer, vassaliser, nier, asservir et régir. Ce qu'il nous importe de souligner, c'est que pour Deneault, le comportement des dirigeants de la multinationale n'est pas tellement prescrit par leur caractère mafieux que par la logique intrinsèque de l'institution symbolique dans laquelle nous vivons et qui tend, dans sa circularité, à s'imposer comme naturelle. Plus profondément, c'est l'institution symbolique du capitalisme elle-même qui rivalise avec les considérations morales élémentaires, à faire passer l'inacceptable pour de l'acceptable, l'irrationnel pour du rationnel, de l'indésirable pour du désirable. Tout le défi du capitalisme naissant au XIX<sup>e</sup> siècle aura précisément été de rendre rationnels des comportements qui ne l'étaient pas *a priori*<sup>47</sup>, de rendre naturel ce qui ne le paraissait pas : les passions négatives et une éthique de travail sévère (austère) se sont progressivement transformées pour aboutir au concept d'intérêt (neutre) et de travail salarié (minuté et

---

<sup>45</sup> Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 60. « Le vêtement d'idées : "Mathématique et science mathématique de la nature", ou encore le *vêtement de symboles*, de théories mathématico-symboliques, comprend tout ce qui, pour les savants et les hommes cultivés, *se substitue* (en tant que nature "objectivement réelle et vraie") au monde de la vie et le *travestit*. »

<sup>46</sup> Deneault, Alain. *De quoi Total est-elle la somme ?*, Québec, Écosociété, 2017, p. 381

<sup>47</sup> Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2002.

discipliné)<sup>48</sup>. Le problème, contrairement à ce qu'on peut penser, c'est que le capitalisme procède justement à une *naturalisation* sans précédent des activités humaines. Le danger d'un tel asservissement est qu'une pleine « fonctionnalisation » de l'humain par le Capital est en train de se réaliser, tendant à écraser toute différence et menaçant par là son humanité même. Peu importe où se porte notre regard, la crise est patente : crise environnementale, crise des ressources, crise de l'immigration, crise des institutions, crise sanitaire ; guerres, pauvreté extrême, exploitation systématique des vivants tant humains, animaux que végétaux, pour n'en nommer que quelques éléments. Il ne s'agit pas là seulement que d'une « idéologie », au contraire il est question de la matérialisation d'une catastrophe en cours<sup>49</sup>.

Si la promesse du capitalisme (son idée) fut de guider l'humanité vers la prospérité générale, force est aujourd'hui d'admettre avec lucidité que sa réalisation a provoqué tout le contraire. Mais nous souhaitons quand même que sa promesse puisse se réaliser tellement il reste naturel de s'y référer et d'y respirer. Cependant, pour Richir, « la vie sociale et politique est, parallèlement [à la course vers l'abîme du capitalisme], guidée seulement par des calculs médiocres, où les plus ou moins cyniques entraînent les plus ou moins naïfs et où le lien social se réduit tendanciellement au lien instrumental<sup>50</sup> ». C'est en ce sens qu'une méfiance peut être formulée selon lui à l'encontre de la pensée (néo) libérale qui suggère que c'est uniquement par décret que le changement peut advenir : « [...] les lois ou les projets de transformation de la société sont *toujours* les signes de transformations *internes*, mais *aveugles* de l'institution symbolique elle-même, qui donne précisément les *termes* et les *agencements* de termes en lesquels peut se penser cette élaboration<sup>51</sup> ». Cette réduction du lien social est selon lui le signe que notre époque vit un temps de déperdition et que, derrière la « logique du progrès », se cache non pas une complexification de l'institution symbolique, mais une complication, au sens médical du terme.

---

<sup>48</sup> Hirschman, Albert. *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, Puf, 2014.

<sup>49</sup> Semprun, Jaime. « Notes sur le *Manifeste contre le travail* du groupe Krisis », dans *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2008, p. 127.

<sup>50</sup> Richir, Marc. « Y a-t-il du sens dans l'histoire ? L'expérience collective du sublime » dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006, p. 75.

<sup>51</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 184. Pour ne donner qu'un seul exemple parmi tant d'autres, au-delà du capitalisme lui-même, le problème du racisme au sein des forces policières américaines, voire de la société américaine en général, tout comme au Canada, notamment dans le rapport que les forces policières entretiennent avec les communautés autochtones. La solution n'apparaît pas être la *réforme* du corps policier, mais son abolition pure et simple, car son sens échappe à la réforme : « The philosophy undergirding these reforms is that more rules will mean less violence ». À ce sujet, voir le texte d'opinion écrit par Mariame Kaba, « Yes, We Mean Literally Abolish the Police. Because it won't happen », *The New York Times*, 12 juin 2020.

### §3. Refonte de la phénoménologie et politique

Ainsi que le souligne László Tengelyi, « ce n'est que la mise hors-circuit des institutions symboliques qui ouvre la voie vers les phénomènes comme rien que phénomènes<sup>52</sup> ». Si les phénoménologies husserlienne et heideggerienne ont échoué dans la tentative de saisir le phénomène en tant que tel, c'est-à-dire ce qu'il nomme le « rien que phénomène », c'est que celui-ci ne se donne jamais, il échappe définitivement à toute saisie originaire ou authentique par un *ego* ou un *Dasein*. Richir entend ainsi suspendre tout donné ainsi que toute évidence : « d'autant plus de réduction, d'autant *moins* de donation<sup>53</sup> ». Toute donation se trouve à cet égard toujours déjà capté au sein d'un réseau complexe d'institutions symboliques qu'il s'agit de mettre entre parenthèses. Tout ce qui se donne, y compris l'*ego* ou le *Dasein*, apparaît de cette manière comme appartenant à l'ordre de l'institution symbolique et non du champ phénoménologique. Conséquemment, cet arrachement du phénomène au donné ne se fait pas chez Richir à l'aide d'une analyse intentionnelle ou d'une analytique existentielle, celles-ci désignant à ses yeux deux anthropologies *symboliques* différentes. L'appréhension des couches de la vie qui précèdent toute intentionnalité s'opère par l'entremise de ce que Richir nomme une architectonique de l'expérience humaine. Afin de parvenir à saisir le « rien que phénomène » et d'accéder aux différents niveaux architectoniques de l'expérience, Richir développe les notions d'« époque hyperbolique » et de « réduction architectonique ». En réduisant le champ phénoménologique au champ transcendantal de l'*ego* (Husserl) ou encore au champ ontologico-existential (Heidegger), la phénoménologie aurait été incapable de thématiser adéquatement le champ phénoménologique (et politique) puisqu'elle s'appuie sur un solipsisme transcendantal ou existentiel. Autrement dit, il s'agit pour Richir de montrer que tant le soi que le sens possèdent un certain type de réflexivité, irréductible l'un à l'autre, de telle sorte que le sens faisant irruption dans l'ipséité du soi ne le renforce pas toujours, mais le remet plutôt en question. Ce sens ne trouve pas irréductiblement son lieu dans la conscience ; il le trouve aussi et surtout dans l'indétermination même du champ des phénomènes. Comme l'ont bien remarqué Tengelyi et Schnell, Richir élargit la notion de sens et l'applique à tous les phénomènes, parce que l'ipséité

---

<sup>52</sup> Tengelyi, László. *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, p. 11.

<sup>53</sup> Richir, Marc. « Intentionnalité et intersubjectivité - Commentaire de Husserliana XV (pp. 549- 556) » dans *L'intentionnalité en question*, Paris, Vrin, 1995, p. 154.

du sens ne peut pas se réduire à l'ipséité de la conscience intentionnelle ou du *Dasein*. La tâche de la phénoménologie est alors de rendre compte *du sens se faisant*, c'est-à-dire du sens qui se développe lui-même sans que celui-ci soit maîtrisé ou maîtrisable par le sujet qui parle ou qui pense.

Dans le cadre d'une phénoménologie proprement politique, c'est notamment l'expérience du sublime qui permet de mettre entre parenthèses les institutions symboliques qui structurent notre existence et de laisser « chatoyer » l'indétermination des phénomènes. Il s'agit donc pour Richir d'articuler le moment du sublime à la phénoménalité propre du social et du politique. Tout le défi étant de rendre compte de cette inadéquation entre le phénomène et son institution, de l'élaborer, sans pour autant l'abolir. En elle, et dans la tension qu'elle implique, réside ce qu'il nomme « l'énigme de la vie humaine » et dans laquelle culmine chez lui la question de la fondation du politique. Il y a liberté lorsque l'écart est maintenu entre le phénomène et son institution ; et servitude lorsque l'institution s'autonomise en empêchant la liberté de s'exercer. Rendre compte du politique en régime de réduction phénoménologique requiert dans un premier temps de s'intéresser à la place de la phénoménologie dans l'histoire de la philosophie. Ce n'est que par la saisie de ce qu'implique la « révolution phénoménologique » que nous pourrons ensuite élaborer une phénoménologie de la « révolution ». En effet, la refonte de la phénoménologie effectuée par Richir ne réduit plus le phénomène à sa donation dans un *ego* transcendantal ou un *Dasein* et ouvre ainsi la voie à l'explicitation d'un champ phénoménologique inédit et, jusqu'à Richir, impensé : de l'humain à l'inhumain<sup>54</sup>. Selon Richir, si la politique est une institution symbolique qui résonne avec l'expérience vive, elle court néanmoins le risque de dégénérer en muant toute praxis libre en pratique strictement codée.

Si la suspension de l'attitude naturelle permet d'appréhender le fait que le monde est « constitué », que cette constitution est intrinsèquement intersubjective, qu'elle est autrement dit mise en œuvre par une communauté phénoménologique, alors l'institution symbolique prend un tout autre sens. Elle ne désigne pas uniquement une tradition ou une compréhension irréductiblement circulaire du monde, qui va jusqu'à déterminer la moelle de chaque existence en ce qu'elle fait, dit, fabrique, sent, etc.

---

<sup>54</sup> Sur la question de l'humain et de l'inhumain en phénoménologie, voir l'excellent travail de Grégori Jean. *L'humanité à son insu*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020.

Dire que chaque humanité appartient à une culture signifie alors, d'une part, que les humains vivent en elle comme au sein d'un monde naturel, certes, mais aussi, d'autre part, qu'ils participent activement à la "constitution" du sens, à la mise en forme et en sens de leur expérience du monde, et que leur humanité se révèle par et dans cette participation collective à l'élaboration du sens et à la formation d'un monde commun<sup>55</sup>.

La phénoménologie richirienne peut nous instruire au sujet de cette résistance possible au *Gestell* en ces temps d'asphyxie généralisée, en rouvrant comme l'a bien vu Miguel Abensour dans *Utopiques II*, la question de l'utopie. La « communauté utopique » telle qu'elle se phénoménalise dans l'expérience du sublime, où il y a suspension des repères symboliques qui ont cours, et par là du Pouvoir, est une véritable *epochè* faisant place à l'événement révolutionnaire. Il n'y a

nul doute que cette communauté utopique révolutionnaire, portée par le rêve, à ne pas confondre avec une communauté transparente à elle-même, ni avec une masse fusionnelle, donne accès, grâce au suspens de tout repère symbolique, à une altérité, à une altérité-contenu – autre temps, autre espace, expérience d'une énergie qui ne retombe pas en Pouvoir –, nul doute que cette communauté utopique soit le passage obligé pour que plus rien ne soit comme avant, pour que le monde commun paraisse tout neuf<sup>56</sup>.

Peut-être est-ce par là que Richir reconnaît un certain privilège à la démocratie, bien que toujours niée empiriquement, privilège que Lefort nommait « le lieu vide du pouvoir ». Régime privilégié qui en droit peut faire place à l'indéterminité caractéristique de la phénoménalité et de l'altérité, c'est-à-dire à une rencontre avec l'instituant symbolique. Pour comprendre en quoi et comment Richir est un penseur de la liberté et de la démocratie, il convient de suivre les différents moments de son projet

#### §4. Cosmologie, anthropologie et politique

Richir ne fait assurément pas partie des gens qui ne prennent plus au sérieux les idées qu'ils avancent, comme s'il s'agissait d'« une banale stratégie de conquête de l'opinion sur le modèle du *lobbying* », loin d'un engagement véritable au sein des conflits historiques « où l'on se bat sans chercher d'autre appui qu'un "pacte offensif et défensif avec la vérité" [...] »<sup>57</sup>. Nous désirons montrer que Richir, du début à la fin de sa vie, aura été un penseur de la liberté humaine, sans compromis aucun avec l'assentiment général, même s'il vient s'en prendre à ce qui est le plus

---

<sup>55</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 388-389.

<sup>56</sup> Abensour, Miguel. *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens&Tonka, 2013, p. 255.

<sup>57</sup> Semprun, Jaime. *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, p. 82.

cher aux yeux de plusieurs : les valeurs démocratiques, les valeurs humanistes, les valeurs révolutionnaires, etc. Ce qui ne signifie bien sûr pas qu'il ait toujours raison. Cornelius Castoriadis reprochera par exemple très tôt à Richir, dès 1976, non seulement d'être trop spéculatif, « laissant de côté le moment de l'effectivité », mais aussi de n'être pas suffisamment rigoureux. Mais plus essentiellement, Richir aurait très rapidement perdu « la foi en le dogme sacré de la Révolution » en désirant critiquer son principe terroriste, comme nous aurons à le voir<sup>58</sup>. C'est à un « exercice de lucidité » que nous convie ainsi Richir, cet exercice « consistant à déceler, partout dans la société, les jeux de la division qui en font la vie même, à dénoncer les œuvres de la domination et du despotisme, à remettre sans cesse à l'ordre du jour [...] la question même du politique comme cela seul qui permet aux sociétés d'être autre chose que des fourmilières ou des essaims d'abeilles<sup>59</sup> ». Si l'humain est un animal symbolique, car il n'y a d'humanité pour Richir que s'il y a du symbolique, nous pensons qu'il y a néanmoins quelque chose qui le protège de sa subordination totale au symbolique, qui risque à tout moment de se transmuier en *Gestell*. Legros a ainsi raison de souligner que la phénoménologie s'est constamment attachée à montrer que la suspension de l'attitude naturelle témoigne d'une libération et d'une émancipation à l'égard du donné<sup>60</sup>.

En bref, il s'agit pour nous d'interroger en de nouveaux termes l'Histoire, l'intersubjectivité et le politique<sup>61</sup>. Car

à une époque où nous sommes menacés de toutes parts par les automatismes aveugles des déterminités, c'est-à-dire par la barbarie sous une infinité de visages où tout paraît en quelque sorte procéder d'inéluctables fatalités, il faut sans doute, plus que jamais, garder l'esprit ouvert, dans une extrême vigilance, à toutes les aires d'indétermination en lesquelles il reste de l'air où notre liberté peut encore respirer. Le *Sinnereignis* n'est ni nécessaire ni arbitraire, ni le produit de la fatalité ni le résultat de la volonté<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> La réponse de Richir à Castoriadis, tronquée probablement par l'éditeur, est publiée dans Dosse, François. *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2018, p. 597-598.

<sup>59</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 9.

<sup>60</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 388-389.

<sup>61</sup> Richir, Marc. *SP*, Paris, Payot, 1991 ; Richir, Marc. *CD*, Paris, Payot, 2014 ; Richir, Marc. « La question du bien et du mal et la question de la fondation socio-politique », E. Tassin (sous la dir. de) *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, L'Harmattan, Paris, nov. p. 133-148 ; Richir, Marc. « "Grand" jeu et Petits "jeux" », *Textures*, n° 3-4, *Révolutions*, Bruxelles, hiver 1968, p. 5-35 ; Richir, Marc. « Révolution et transparence sociale », Fichte, J.G. *Considérations sur la révolution française*, Paris, Payot, 1974, p. 7-74 ; Richir, Marc. « L'aporie révolutionnaire », *Révolution et totalitarisme*, *Esprit*, n°9, Paris, p. 179-186.

<sup>62</sup> Richir, Marc. « De la révolution phénoménologique : quelques esquisses », p. 84.

En suivant les traces de Richir, nous tâcherons d'explicitier sa phénoménologie génétique de la non-coïncidence de l'expérience avec elle-même, de la relative animalité du nourrisson jusqu'à la constitution d'un « soi politique ». En d'autres termes, il s'agit de comprendre le passage de l'archaïque à l'institué, de l'inhumain à l'humain, du phénoménologique au symbolique. Nous suivrons, pour ce faire, six chemins qui, malgré les amendements, les déplacements, les reprises et les avancées, culminent vers une véritable phénoménologie génétique et transcendantale du champ politique.

Le premier chapitre se consacre pour l'essentiel à l'interprétation des premiers travaux de Richir, en particulier ceux qui s'articulent autour de la question cosmologique et politique. Il apparaît à Richir que la thèse cosmologique classique, à savoir que « le centre est partout et la périphérie nulle part », relève d'une thèse métaphysique que la cosmologie phénoménologique permet de dé-centrer. C'est que « le renversement copernicien et son au-delà s'incluent tout en s'excluent mutuellement<sup>63</sup> ». L'objectif de Richir est en cela de décrire en quoi et comment le champ phénoménologique est irréductiblement périphérique, à savoir que la périphérie est partout et le centre nulle part. À travers cette réflexion sur le centre et la périphérie, Richir entend soutenir « *que la phénoménologie qui se déploie en elle est à la fois phénoménologie pour l'homme et phénoménologie sans homme*, où l'homme n'est qu'un être parmi d'autres<sup>64</sup> ». Ce déplacement vers un champ phénoménologique inhumain et sauvage, à partir duquel l'humain se phénoménalise comme un être parmi d'autres, est ce à partir de quoi Richir pense le pouvoir, l'histoire, l'anthropologie et la communauté politique.

Le deuxième chapitre s'intéresse à la question du sublime en politique, où nous désirons montrer que le « champ phénoménologique sauvage », la barbarie en l'humain, la périphérie infinie sont autant de concepts qui guideront l'analyse du *sublime* en politique et qui balisent la question de la Révolution. Si, de prime abord et le plus souvent, la question du sublime se cantonne à l'esthétique, l'originalité de Richir est ici de l'interpréter comme moment à la fois religieux et politique, à partir de l'institution de l'Un (tant monothéiste que philosophique). La possibilité d'interpréter le sublime de cette façon est offerte en réalité par Kant lui-même. En effet, l'expérience du sublime, où le sujet perd l'ensemble des déterminités qui lui confère son

---

<sup>63</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 111.

<sup>64</sup> *Ibid.*

identité ou sa substance peut être heureuse ou malheureuse. Elle peut être malheureuse puisqu'éprouvée comme une menace, dans la mesure où, devant l'illimité de la nature, l'humain se remplit de contrition et d'angoisse et est ainsi conduit à « se prosterner, [à] être en adoration tête baissée [...]»<sup>65</sup> devant l'Être suprême. Elle peut être heureuse et ouvrir l'humain à sa « destination supra-sensible », dans la mesure où l'humain n'y prend pas peur, mais réfléchit Dieu par l'entremise de la crainte respectueuse, à savoir par sa mise à distance. La Révolution est pour Richir le moment où l'institution symbolique du social et du politique vole en éclat, où la phénoménalité du social apparaît sans *archè* et sans *télos*. C'est dans cette phénoménalité que le peuple prend chair où il se situe hors temps et hors espace de l'institution socio-politique. Le « moment » du sublime permet ainsi de poser la question du politique, en partant du plus archaïque jusqu'à l'expérience la plus quotidienne, en portant une attention particulière aux *médiations* (architectoniques) qui, d'un niveau à l'autre, opèrent tout un ensemble de *distorsions*. C'est pourquoi il n'est pas possible de *fonder* la politique à partir du phénoménologique et c'est dans cette mesure que Richir tentera de dégager un certain nombre d'illusions transcendantales du politique.

Le troisième chapitre déplace l'interrogation du sublime au sein des sociétés coercitives aux sociétés dites archaïques, mythico-mythologiques et mythologiques. Ce sont en fait différentes formes de sociétés possédant chacune son monde naturel, son vivre-ensemble et sa compréhension naturelle du monde<sup>66</sup>. Il s'agit pour Richir de montrer que l'ordre de l'Un (Un comme tel, Un de l'être, de Dieu ou de l'*ego*) n'est pas le seul ordre possible, qu'il est lui-même « la *condensation symbolique d'un pluriel indéfini et originnaire*»<sup>67</sup>. Autrement dit, il s'agit pour lui d'étayer l'hypothèse selon laquelle la fondation peut se faire autrement que dans le cadre de l'intrigue théologico-politique, de l'avènement de l'Un, c'est-à-dire que l'insurrection de la puissance peut être *plurielle* et *complexe*. Ainsi que le souligne Claude Lefort, l'investigation des formes de société « interdit de désigner la politique comme un secteur particulier de la vie sociale, elle implique au contraire la notion d'un principe ou d'un ensemble de principes générateurs des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde»<sup>68</sup>. Conjointement à une phénoménologie de la *Leiblichkeit* tyrannique et de l'affectivité humaine, il s'agit de décrire la manière dont, au fil de

---

<sup>65</sup> Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 246 [263].

<sup>66</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 275.

<sup>67</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 10.

<sup>68</sup> Lefort, Claude. *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, p. 8.

l'intrigue symbolique des mythes et du mythologique, la Puissance (*Potenz*) passe au Pouvoir (*Macht*), c'est-à-dire la manière dont la tyrannie originaire à l'horizon de toute société en vient à se légitimer ou à s'infirmier. Il s'agit en outre et surtout de mieux comprendre le « fonctionnement » de l'institution symbolique, la manière dont peut se réfléchir autrement le *lien humain*, la question de la *tyrannie* et celle du *despotisme*.

Le quatrième chapitre entend poursuivre la voie de l'analyse génétique de la tyrannie, en insistant non pas sur la légitimation elle-même du despote au sein de l'intrigue symbolique, mais en approfondissant l'affectivité tyrannique pour elle-même. Il semble en effet que le malencontre (ou le sublime négatif) est le versant destructeur se nourrissant à l'affectivité elle-même, « sous les formes de l'effroi, de la peur, de la haine et de la mort<sup>69</sup> », si bien que se trace dans l'économie générale de l'affectivité la menace de mort et la dégénérescence de la société. Ce qu'il convient de préciser, c'est la manière dont l'aperception du despote fonctionne, par une sorte d'*Einfühlung* à la fois individuelle et collective, à la fois sauvage et terrible, relevant des *phantasmata* qui y flottent de manière désordonnée. Autrement dit, ce qu'il convient d'élucider, c'est le fonctionnement de la *phantasia* au sein du champ socio-politique, que Richir distingue radicalement de l'imagination et qui permet de préciser le statut de la communauté utopique et incarnée. Mais pour accéder aux racines archaïques de la tyrannie, Richir entreprend de travailler une seconde voie, complémentaire à celle kantienne, que nous pouvons désigner comme « cartésienne/machiavélienne ». Cette voie consiste non pas à élaborer phénoménologiquement l'expérience du sublime et la socialité originaire qui, nous le verrons, reviendra malgré tout comme un de ses moments, mais plutôt à partir du doute hyperbolique cartésien et de l'hypothèse du Malin Génie. Dans un article publié en 1997 dans les *Archives de philosophie*, intitulé « Doute hyperbolique et "machiavélisme" : l'institution du sujet moderne chez Descartes », Richir fait valoir qu'à la pointe ultime du doute, où surgit la figure du Malin Génie, quelque chose comme la tyrannie originaire, le Despote absolu, apparaît. Nous désirons penser ce Despote absolu conjointement à l'irréductibilité de la division sociale repérée par Machiavel.

Le cinquième chapitre part d'un constat qui s'impose à Richir depuis ses premières investigations, à savoir que nul humain ne se montre capable de l'institution symbolique, sinon

---

<sup>69</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 83.

par une imposture qui revient à celle de s'arroger la place de l'instituant symbolique. C'est dire qu'il n'y a proprement aucun « cran d'arrêt » en mesure de court-circuiter de façon définitive et de circonscrire le mouvement ou la mobilité de la tyrannie originaire, qui est toujours sous l'emprise du Malin Génie et qui menace perpétuellement de prendre possession de l'économie affective du tyran et de la communauté. Appréhender le champ politique en régime d'*époque* hyperbolique revient ainsi à saisir les transpositions architectoniques s'étant effectuées jusqu'à l'illusion transcendantale nécessaire à tout vivre ensemble, à saisir le passage de la « puissance » en un pouvoir ayant pris possession de lui-même et de son pouvoir propre, le passage de la tyrannie originaire et aveugle à la tyrannie légitime<sup>70</sup>. Autrement dit, il s'agit de saisir les conséquences, dans l'institution même du champ politique, des différents simulacres comme illusion transcendantale qui fonctionnent, selon le mot de Thomas Maurice, comme une « mécanique des leurres<sup>71</sup> ». Ces leurres sont à vrai dire « intrinsèques » au fonctionnement même de l'institution symbolique. C'est à partir d'une analyse de l'animalité de l'animal que Richir entend investiguer l'animalité de l'humain par une interprétation phénoménologique de l'éthologie animale. Au-delà des différences qui distinguent selon Richir les animaux des humains, sur lesquelles nous aurons à revenir, c'est la « néoténisation » de l'humain qui rend possible non seulement sa domestication, mais surtout la possibilité d'une auto-domestication de lui-même, cette dernière étant le processus même de l'hominisation<sup>72</sup>. C'est par ce processus d'hominisation que l'humain entre dans ce que Richir nomme l'institution symbolique. C'est précisément cet écart entre les comportements naturels et programmés que la suite de *Phénoménologie et institution symbolique* entend interroger, à savoir le moment où l'on passe des mécanismes innés de déclenchement à des mécanismes *symboliques* de déclenchement, où se joue, à un autre niveau, l'animalité *symbolique* de l'humanité. Selon Richir, l'animalité symbolique de l'humain se caractérise, tout comme chez les animaux, par une capture de la phénoménalité du monde et c'est pourquoi il sera conduit à parler de « mécanismes symboliques de déclenchement ». Et c'est en vertu de cette animalité symbolique qu'« il y a, dans tout pouvoir coercitif, si “civilisé” soit-il par les codifications symboliques, un *daimon tyrannique* qui fait du détenteur de ce pouvoir un “animal politique” bienfaisant ou malfaisant [...]»<sup>73</sup>. Si l'humain

---

<sup>70</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 403.

<sup>71</sup> Maurice, Thomas. « La mécanique des leurres. La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir » dans *Eikasia, Revista de filosofia*, 2013.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>73</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 154.

quitte l'animalité des mécanismes innés de déclenchement, c'est pour aussitôt retomber dans une « hyper-animalité » des mécanismes symboliques de déclenchement, hors-monde<sup>74</sup>. C'est qu'une institution symbolique sans indéterminités où peut se loger de la contingence est un *Gestell* qui nous rendrait semblables à des fourmis<sup>75</sup>. Il nous faudra ainsi approfondir cette *non-adhérence à soi* de l'expérience humaine, dans laquelle se loge tant la liberté humaine que sa possible perversion.

Dans le sixième et dernier chapitre, nous nous intéresserons en guise de conclusion à la polémique ayant opposé Richir à certains de ses collègues de la revue *Textures*, en particulier Castoriadis et Lefort. On lui a notamment reproché la teneur spéculative et métaphysique de sa pensée, ce qui l'aurait conduit à perdre le mouvement concret de l'effectivité ainsi que la « foi » en la révolution. Mais Richir a-t-il déjà eu « foi » en la révolution ? La réponse à cette question dépend intrinsèquement du statut ou du registre architectonique de la question du politique dans sa pensée. Nous défendrons l'idée que Richir est certainement un penseur de la révolution, mais qu'il défend, plutôt que la révolution, la subversion et l'anarchisme. C'est une manière pour nous de dire que Richir s'est toujours foncièrement opposé à ce que Schelling nomme la *Schwärmerei* apocalyptique qu'il associe au fait de *faire* la révolution. Nous essayerons de défendre l'idée que la « phénoménologie politique » de Richir s'élabore à partir d'une métaphysique phénoménologique qui empêche d'ériger la question politique en philosophie première. Il nous faudra alors élucider en quel sens l'histoire de la métaphysique est celle du totalitarisme et quel sens il faut conférer à la « métaphysique » phénoménologique. Cela est essentiel pour appréhender la question de la démocratie d'un point de vue phénoménologique selon Richir. Or, quel avenir pour cette exigence de démocratie radicale lorsque nous devons admettre que l'imagination humaine n'a aucune limite, pour le meilleur et pour le pire ? Qu'au fond de l'humain gît « quelque chose de violent et terrible<sup>76</sup> » ? Qu'il n'y a possiblement aucun « cran d'arrêt » à la tyrannie originaire ? Que, peu importe les « bonnes intentions » qui président à ce cran d'arrêt imaginaire, « maîtriser la mesure des mœurs, des lois et des actes légitimes *a priori* par un écart adéquatement ajusté à une *archè* elle-même censée immuable, cela est *déjà* tyrannie<sup>77</sup> » ? Qu'il n'y a, au final, aucun moyen de conjurer le Malin Génie, donc qu'il n'y a aucun bon régime possible ?

---

<sup>74</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 280.

<sup>75</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 142.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 160.



# Chapitre 1. De l'humain à l'inhumain. Cosmologie, anthropologie et politique phénoménologiques

« C'est donc un paysage [celui de la philosophie] que d'aucuns trouveront, sans doute avec raison, d'une effrayante aridité, mais où souffle le grand vent de la liberté, car chacun y est convoqué, avec la part obscure qui constitue sa singularité, non pas pour y prendre ou arracher quelque bien, mais tout simplement pour y frayer son chemin, en sachant que ce chemin, qui n'a pas de terme, sera brutalement interrompu par la mort, et qu'il ne laissera derrière lui que quelques traces fugitives. » Marc Richir, « De l'individu et du voyage philosophique », p. 96.

« Il s'agit en quelque sorte d'*inscrire* dans le monde "homogène" un noyau "hétérogène", dont l'instabilité et l'*impossibilité* (pour ce monde homogène) constituent une espèce de *cancer* qui frappe "l'homogénéité" d'une maladie incurable. Il reste à laisser proliférer les cellules de la subversion : Le commencement de la "fin de l'Histoire". Une "longue marche", sans commencement ni fin : *La prolifération*. » Marc Richir, *La fin de l'histoire*.

## §1. Phénoménologie et révolution cosmologique

C'est en 1976, chez Martinus Nijhoff, que paraît le premier livre de Marc Richir, intitulé *Au-delà du renversement copernicien*. À l'instar *Du rien et son apparence* qui paraîtra trois ans plus tard, ce livre constitue en vérité un chapitre de sa volumineuse thèse doctorale de 1973<sup>78</sup>. À regarder de près le sous-titre de ces deux ouvrages, respectivement « La question de la phénoménologie et de son fondement » ainsi que « Fondements pour la phénoménologie », il apparaît évident que la pensée du jeune Richir est celle d'une refondation – qu'il nommera plus tard et plus exactement une *refonte* – de la phénoménologie. D'une manière toutefois quelque peu surprenante, c'est par l'entremise d'une réflexion sur la cosmologie qu'il mène à bien son entreprise visant une refonte de la phénoménologie et de ses coordonnées fondamentales. Mais pourquoi s'intéresse-t-il à la cosmologie classique, à la révolution copernicienne et ultimement à son « au-delà » ? À quels

---

<sup>78</sup> On sait que Richir a refusé de publier un chapitre dédié à la pensée de Schelling. On trouve cependant des documents importants à ce sujet aux Marc-Richir-Archiv à la Bergische Universität Wuppertal.

problèmes l'articulation entre cosmologie et phénoménologie permet-elle de répondre ? Quel lien y a-t-il entre phénoménologie et cosmologie ? Et finalement, ce qui nous intéresse davantage, quel lien y a-t-il entre cosmologie et politique ? Pour être en mesure de bien répondre à ces questions, il apparaît nécessaire de cerner dans un premier temps ce qu'il faut entendre par « cosmologie classique », « révolution copernicienne » et son « au-delà ». Ce n'est qu'ensuite qu'il nous sera possible de dégager certains problèmes à l'œuvre dans la pensée de Husserl et d'étudier les propositions proprement richiriennes à ces problèmes. L'objectif de ce chapitre est de rendre compte 1) du passage de l'humain à l'inhumain opéré par l'au-delà du renversement copernicien, 2) d'en dégager les conséquences phénoménologiques et anthropologiques et 3) finalement de thématiser les linéaments de la phénoménologie politique chez le jeune Richir.

## §2 La cosmologie classique : Dieu se fit espace (N. de Cues et Giordano Bruno)

La cosmologie classique introduit une rupture par rapport à la manière grecque de comprendre l'infini. En effet, selon Richir, les Grecs comprenaient l'infini (*l'apeiron*) comme étant sans limites (*péras*). L'infini n'avait donc ni commencement (*archè*) ni fin (*télos*), il était profondément an-archique et a-téléologique. « Dans ce contexte, souligne Richir, de l'infini on ne peut donc rien faire, puisque c'est de l'imparfait, de l'inachevé, du dispersé, ou de la matière, comme dirait Plotin<sup>79</sup> ». C'est à la Renaissance, avec l'introduction par Nicolas de Cues de l'idée d'un Dieu infini et parfait, que s'opère une véritable révolution par rapport à la pensée grecque<sup>80</sup>. Selon Nicolas de Cues, l'infini ne représente plus l'imparfait, mais le parfait, sous la forme d'une sphère infinie dont la formule classique, que Richir travaille en long et en large dans son premier livre, prend forme de la manière suivante : *une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part*<sup>81</sup>. En effet, Nicolas de Cues soutient que le centre du monde coïncide avec la circonférence :

Le monde n'a pas de circonférence. Car s'il avait un centre, il aurait aussi une circonférence, et ainsi il aurait en lui-même son commencement et sa fin, et le monde serait limité par rapport à quelque chose d'autre ; ainsi, en dehors du monde il y aurait quelque chose d'autre, et de l'espace (lieu) ; choses qui toutes manquent de vérité. Comme donc il n'est pas possible d'enclorre le monde entre un centre corporel et une

---

<sup>79</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 62.

<sup>80</sup> Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Puf, 1962, p. 9-29.

<sup>81</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 10.

circonférence, on ne peut pas comprendre le monde dont le centre et la circonférence sont Dieu<sup>82</sup>.

Il apparaît ainsi que, pour Nicolas de Cues, le *centre* du monde est la même chose que sa *circonférence*, c'est-à-dire que « commencement et fin, fondement et limite, le “lieu” qui “contient”, n'est rien d'autre que l'Être Absolu ou Dieu<sup>83</sup> ».

La célèbre formulation cosmologique d'une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part, que l'on retrouve chez Nicolas de Cues, apparaît pour la première fois dans un écrit pseudo-hermétique, à savoir le *Livre des XXIV philosophes*<sup>84</sup>. Ce qui intéresse principalement Richir dans ce texte, c'est la manière dont la définition de Dieu peut être appliquée à l'espace, geste qui est selon lui « l'un des plus étonnants retournements de toute notre histoire intellectuelle, où se situe la naissance de la pensée moderne<sup>85</sup> ». Essayons de comprendre en quoi une telle thèse cosmologique, qui entend appliquer la définition de Dieu à l'espace, permet de rendre compte de la pensée moderne. Pour ce faire, nous suivrons les profondes analyses effectuées par Sacha Carlson<sup>86</sup>. Citons d'abord longuement Richir au sujet de l'image de Dieu :

Non pas une « idée intelligible », mais une image néanmoins non-sensible car presque inimaginable, aux limites du pouvoir de l'imagination. C'est celle où Dieu s'engendre pour se voir comme un seul éther flamboyant, c'est-à-dire en sa lumière. Celle-ci, qui ne peut être dans l'espace (sensible) est pourtant, à sa manière, spatialisante, puisqu'elle a la configuration de la sphère infinie omnicontrée, puisque, donc, l'œil qui la voit est partout sans qu'il soit donné, à cette vision, un horizon, une périphérie. Cette infinitude est d'abord à comprendre, semble-t-il, comme relevant de l'*aoriston*, de l'indéfini : l'œil divin (son centre) est omniprésent, c'est même le présent par excellence (propos. IX), et pourtant insituable en lui-même, et ce, parce que la sphère divine est auto-suffisante et indéfiniment ouverte à elle-même (*cf.* propos XI). Elle a même autant de circonférences que de points (propos. XVIII), ce qui signifie que tout point est sur la circonférence d'un cercle. C'est dire que tout horizon qui pourrait surgir depuis un centre (un œil) s'évanouit tout aussi immédiatement puisqu'il est immédiatement rejoint : l'omnicentration est immuable, infinie, *sans trajet*. Si l'image inimaginable que nous avons de Dieu est en un sens l'image de Dieu qui prend naissance en Dieu par son auto-génération immédiate et instantanée, sans variation (*cf.* propos. VII, XXII),

---

<sup>82</sup> De Cues, Nicolas, *De la docte ignorance*, tr. de L. Moulinier, Paris, Alcan, 1930, p. 100.

<sup>83</sup> Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, p. 12.

<sup>84</sup> *Livre des XXIV philosophes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989. À ce sujet, voir l'introduction à l'édition française de Françoise Hudry ainsi que Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, p. 18 et Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », Louvain-La-Neuve, Thèse, 2014, p. 102.

<sup>85</sup> Richir, Marc. « Et Dieu se fit espace » dans *Livre des XXIV philosophes*, 1989, p. 184.

<sup>86</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », Louvain-La-Neuve, Thèse, 2014, 101 *sq.*

sans division et sans combinaison (*cf.* propos. XXII), cette image est néanmoins déformée dans l'âme, elle éclaire plus l'âme que Dieu lui-même qui demeure *en soi* comme un infini (ou un indéfini : *aporiston*) en soi (propos. XXIV)<sup>87</sup>.

Ce dont il faut rendre compte, souligne Richir, c'est la tension qu'il y a entre l'indéfinition de Dieu et les efforts que l'esprit doit accomplir pour se l'imaginer. Selon Richir et Carlson, deux paradoxes émergent de cette tension. Le premier paradoxe concerne d'une part l'instabilité de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu et, d'autre part, la stabilité par excellence de l'immutabilité divine<sup>88</sup>. En effet, comment faut-il comprendre la relation entre l'apparition d'une indéterminité foncière (*ἀ-όριστον*) et la détermination absolue comme perfection de l'être divin ? Selon Carlson, « qu'un être soit indéterminé pour la connaissance et déterminé en soi, c'est ce qui semble impossible dans le cadre de pensée des Anciens, mais c'est ce que les modernes vont pour leur part bientôt admettre<sup>89</sup> ». Le deuxième paradoxe, non moins impossible à admettre pour les Anciens, est la tension entre le caractère illimité de Dieu *en même temps* que son unité, puisque Dieu est pensé comme monade. Comment faut-il comprendre ces paradoxes ? Y a-t-il moyen de s'en sortir ?

Deux voies semblent possibles afin de résoudre cette double tension. La première consisterait à admettre, comme l'ont fait les mystiques rhénans, la transcendance radicale de Dieu. La deuxième consisterait plutôt à soutenir que l'indéfini n'est que pour l'humain, « que pour notre imagination qui peut être disciplinée pour accéder à la perfection de ce qui est<sup>90</sup> ». Ce deuxième chemin est notamment suivi par Nicolas de Cues. Ce qui servira alors à « discipliner » notre imagination, afin d'accéder à la perfection de ce qui est sont les figures mathématiques, grâce auxquelles il assurera le passage entre le fini et l'infini monadique et actuel. Comment le fait-il ? Selon Richir, c'est dans les chapitres 21 à 23 du 1<sup>er</sup> livre de *La docte ignorance* que Nicolas de Cues reformule,

par identification de la sphère infinie et omnicentrée au maximum simple et absolu, une sorte de nouvelle synthèse du néoplatonisme et du platonisme étrange du *Livre*. Mais c'est au prix d'une déformation cohérente de sa doctrine par sa mathématisation (et sa géométrisation) extrêmement paradoxale, puisque l'infinité mathématique s'y voit, pour

---

<sup>87</sup> Richir, Marc. « Et Dieu se fit espace », p. 184-185.

<sup>88</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir », p. 103.

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

la première fois dans l'histoire, promue à l'existence *actuelle* (I, 23). L'infini y perd sa signification d'*aoriston*, d'indéfini, et même d'*apeiron*, sans limite (comme peut-être chez David de Dinant), puisque les mathématiques nous en livrent des traces définies, certaines, déterminées, dans le fini<sup>91</sup>.

Autrement dit, si les « traces définies, certaines, déterminées, dans le fini » des figures mathématiques sont en mesure d'assurer le passage entre le fini et l'infini, c'est que l'indéfini ne relève plus d'une imperfection ontologique, mais plutôt d'un « mode déficient de l'infini actuel *propre au monde sensible*<sup>92</sup> ».

De ce retournement opéré par Nicolas de Cues, un autre tout aussi important eut lieu, celui que Richir voit chez Giordano Bruno. Selon Richir,

allant plus loin que la conception atomiste grecque de l'*apeiron*, Bruno défend l'idée que l'infinité de l'univers est, elle aussi, *actuelle*, que l'infini *impliqué* dans le premier principe est *expliqué* dans son *simulacre infini*. Le passage de l'implication (ou de la *complication*) à l'explication est un passage en dégradation (ce qu'explique l'expression « simulacre ») en ce que, si Dieu est totalement infini parce qu'il exclut de soi tout terme et toute division, parce qu'il est tout entier dans tout l'univers et infiniment et totalement dans chacune de ses parties, l'univers, au contraire, est divisible en parties (pour Bruno : en systèmes solaires), mais qui, toutes finies, sont en nombre *infini* (à la manière de Nicolas de Cues), est-il infini sur le mode du fini : l'espace, actuellement infini et en extension, a trois dimensions et est coextensif de la dispersion (division) de la matière en mondes dont le nombre est infini<sup>93</sup>.

En pensant l'infini de l'univers comme infinité actuelle et omniconcentrée de l'univers, Giordano Bruno suit ainsi Nicolas de Cues en réalisant l'infinité dans le monde physique. La conséquence en est, souligne Carlson à la suite de Richir, qu'il n'y a plus aucune distinction entre le monde sublunaire et supralunaire, mais plus important encore, que « l'espace est homogène et isotrope, si bien que le mouvement droit et uniforme d'un centre est indispensable depuis le système qu'il définit<sup>94</sup> ». C'est cette définition de l'infinité actuelle qui rend possible selon Richir les cosmologies philosophiques, mais également les cosmologies scientifiques du XVIIe siècle.

---

<sup>91</sup> Richir, Marc. « Et Dieu se fit espace », p. 187-188.

<sup>92</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », p. 104.

<sup>93</sup> Richir, Marc. « Et Dieu se fit espace », p. 188-189.

<sup>94</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », p. 104.

### §3. Le renversement copernicien (Kant) comme métaphysique de la finitude

Il importe de souligner à ce moment-ci, avant d'y revenir plus loin, une conséquence anthropologique de cette compréhension de l'infini actuel, qui concerne la situation de l'humain dans l'univers. Dans une telle compréhension de l'univers, l'humain n'est à proprement parler nulle part, il se trouve « dans l'instabilité de la frontière entre les deux [l'infiniment grand et l'infiniment petit], dans l'impossibilité de savoir certainement et d'ignorer absolument<sup>95</sup> ». Tout l'enjeu étant de trouver des *points fixes* qui servent de points de vue afin de comprendre cet espace infini qui n'a pas attendu l'humain pour exister<sup>96</sup>. En effet,

puisque le monde n'a plus de centre absolu, il s'agit de s'y aménager un point de vue possible ; et comme le monde est infini, ce point de vue doit être situé en tout lieu singulier de l'espace infini : l'espace est donc une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Et c'est précisément par la répétition infinie du centre, qui définit chacun des *points* du monde, que l'espace devient homogène et continu, c'est-à-dire pensable par la raison humaine, et plus loin, mathématisable<sup>97</sup>.

La tâche devient ainsi celle d'expliquer le cosmos comme un espace-temps métaphysique constitué de points et d'élaborer une cosmologie idéale, s'appuyant à son tour sur une onto-théologie. Cette tâche « consiste en l'étude du réseau infini de relations entre les points (étude mathématique de tous les modes possibles, étude physique de ce monde-ci : Leibniz)<sup>98</sup> ». Carlson a ainsi raison de souligner qu'une telle compréhension ouvre à l'ensemble des problèmes métaphysiques de l'époque, tant d'un point de vue théologique que philosophique et scientifique, où il s'agit de comprendre encore mieux le rapport entre l'infinité de Dieu et l'infinité du monde, que ce soit chez Spinoza, Leibniz, Newton ou Descartes<sup>99</sup>.

Il y a dans une telle manière d'aborder le problème quelque chose de l'ordre de ce que Richir appelle à la suite de Merleau-Ponty une *diplopie ontologique*, à savoir que la vision « est écartelée entre un œil sur le visible *factuel, sensible* et présent, et un œil sur le visible *essentiel, idéal*

---

<sup>95</sup> Richir, Marc. « Et Dieu se fit espace », p. 191.

<sup>96</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir », p. 105.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>98</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 18.

<sup>99</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir », p. 106.

et “sur-présent”, entre un regard sur la *surface* des choses et un regard sur leur *centre*<sup>100</sup> ». C’est précisément pour couper court à toute spéculation métaphysique qui s’appuierait sur un point de vue de survol (point de vue de Dieu) que Kant écrit la *Critique de la raison pure*. Kant définit le « renversement copernicien » de la manière suivante : « que l’on essaie donc une fois de voir si nous ne serions pas plus heureux dans les tâches de la métaphysique, en admettant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s’accorde déjà mieux avec la possibilité demandée d’une connaissance *a priori* de ces objets, qui doit établir quelque chose à leur égard avant qu’ils nous soient donnés<sup>101</sup> ». Autrement dit, le renversement copernicien consiste à fonder la philosophie dans le voyant fini, à élaborer ce que Richir nomme une « *métaphysique de la finitude*<sup>102</sup> ». En effet, il s’agit pour Kant non pas d’élaborer un savoir qui s’appuierait sur un point de vue de survol (Dieu), mais à partir de la connaissance finie de l’humain. Pour Kant, « les apparitions (*Erscheinungen*), dans la mesure où elles sont pensées comme objets (*Gegenstände*) selon l’unité des catégories, s’appellent phénomènes (*Phaenomena*). Mais si j’admets des choses qui soient simplement objets (*Gegenstände*) de l’entendement et qui cependant, en tant que telles, peuvent être données à une intuition quoique non pas à l’intuition sensible (donc en face de l’intuition intellectuelle), ces choses devraient être appelées des noumènes (*intelligibilia*)<sup>103</sup> ». La compréhension de la chose comme noumène caractérise selon Richir la position de la philosophie classique, en particulier celle de l’institution platonicienne de la philosophie jusqu’à Descartes : d’une part chez Platon, puisque c’est l’idée qui agit comme cause de la réalité objective tandis que la vision sensible n’est que l’image de cette idée ; et, d’autre part, chez Descartes, car nous ne pouvons connaître que sous la forme de quelque chose qui existe, « l’existence étant possible et contingente pour les choses limitées, parfaite ou nécessaire pour Dieu<sup>104</sup> ».

C’est précisément cette position que Kant bouleverse en interdisant tout recours à l’intuition intellectuelle, notamment « puisqu’elle prétend condenser, en une unité, l’intuition qui évoque irréductiblement le voir et la vision », mais aussi parce que le seul contenu possible

---

<sup>100</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 24.

<sup>101</sup> Kant, Emmanuel. *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 739 [AKIII, 12].

<sup>102</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 25.

<sup>103</sup> Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, A 249, cité dans Richir, Marc. « De la révolution phénoménologique : quelques esquisses », p. 75.

<sup>104</sup> Richir, Marc. « De la révolution phénoménologique : quelques esquisses », p. 75. Il s’agit selon Richir « d’une répétition de l’argument ontologique (ladite existence étant “contenue” ou “comprise” au moins comme possible ou contingente dans le *concept* ou l’idée d’une chose limitée) ».

de l'intuition intellectuelle ne peut être « que *non figuratif*, donc invisible [...]»<sup>105</sup>. Ainsi, toute *figuration* du noumène relève selon Kant d'une illusion transcendante et c'est pourquoi la définition négative du noumène est pour la connaissance objective qu'un « objet transcendantal = x », c'est-à-dire quelque chose d'indéfiniment déterminable, mais radicalement inaccessible à la connaissance. C'est dire qu'au moment où la chose en soi est appréhendée par le Moi elle devient *phénomène*, c'est-à-dire quelque chose de limité, de conditionné. L'intuition sensible permet ainsi de redonner une légitimité aux apparitions sensibles et aux phénomènes. Toutefois, souligne Richir, l'intuition sensible reste ambiguë puisqu'elle peut l'être aussi bien d'une qualité (par exemple la couleur) que d'une chose sensible<sup>106</sup>, tant et si bien que « les apparitions ne deviennent (ne se transposent) en phénomènes proprement dits que si les apparitions (sensations et perceptions) sont *pensées* “comme objets sous l'unité des catégories”, c'est-à-dire si elles s'intègrent dans une connaissance objective qui comporte une part transcendante et qui est nécessairement par là discursive et synthétique *a priori*»<sup>107</sup>. On comprend de cette manière le sens du « renversement copernicien » :

Le sens profond du renversement copernicien est donc que l'*idéalité* de la chose en soi, du monde en soi, et de l'espace-temps en soi sont *irréductibles*, fondamentalement liées à la nature du savoir *humain* – tel est même, pour nous, le sens ultime de l'esthétique transcendante que *l'espace et le temps* y sont des *idéalités sensibles*, des « formes pures de l'intuition », quel que soit le paradoxe inhérent à cette formule, car c'était la seule solution possible à l'intérieur du renversement copernicien. La métaphysique qu'il fonde est bien une métaphysique de la finitude parce qu'en lui *l'infinité n'est qu'une idéalité*<sup>108</sup>.

La différence entre la tentative kantienne et celle de Nicolas de Cues ou Giordano Bruno tient en ceci : plutôt que de soutenir que la thèse cosmologique d'une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part est *réelle* et réalisable, Kant soutient plutôt qu'il s'agit d'une *idéalité non-réalisable*. Il s'agit comme le souligne Carlson « d'une Idée régulatrice qui permet d'orienter la pensée, mais qui si elle est prise pour le réel, engendre d'inextricables contradictions<sup>109</sup> », que Kant étudie dans les Antinomies.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 28.

<sup>109</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir », p. 107.

Afin de résumer notre propos et faire un pas supplémentaire afin de nous acheminer vers la position propre à Richir, citons cet extrait :

Le renversement copernicien n'a de sens que dans le cadre cosmologique défini pour la première fois par G Bruno : Dans le cadre où il n'y a plus de centre absolu de l'univers, puisque *le centre est partout et la périphérie nulle part*, où l'univers est infini et où il y a une infinité de soleils et de mondes (de systèmes solaires), où il n'y a plus aucune raison que le soleil soit fixe et centre privilégié, le soleil et tout astre en général n'étant qu'une « terre » parmi une infinité d'autres. En effet, alors, mais alors seulement, le savoir est *irréremédiablement* humain, et savoir fini : tout ce que nous savons, nous ne pouvons le savoir que depuis la terre, car nous sommes rivés à elle, condamnés à sa relativité<sup>110</sup>.

Pour Richir, tant Nicolas de Cues que Giordano Bruno pensent le monde comme une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part. Tant pour l'un que pour l'autre cette sphère infinie *existe véritablement* et c'est, comme le soutiendra Giordano Bruno, par l'entremise des mathématiques et de la géométrie qu'il est possible d'effectuer le passage entre le fini et l'infini. Toutefois, chez Kant, une telle position tombe nécessairement dans des contradictions dont il faut exposer le caractère dialectique à partir des antinomies. Mais la philosophie de Kant s'inscrit néanmoins dans le cadre général d'une cosmologie centrée, même si celle-ci est pensée comme savoir irréremédiablement humain et que cette cosmologie relève d'un idéal ou d'une Idée régulatrice.

#### §4. Phénoménologie et cosmologie centrée

Bien que Richir se revendique du geste critique kantien, il reste néanmoins critique face à l'architectonique kantienne et tentera, par le biais de la phénoménologie refondue, dans laquelle il n'y a ni centre absolu ni infinité de centres possibles, de penser une cosmologie proprement phénoménologique. Ce dont il faut désormais rendre compte, en retournant au statut du *monde vécu* (notamment chez Husserl), c'est la manière dont l'espace phénoménologique doit être conçu comme *une sphère infinie dont la périphérie est partout et le centre nulle part*. Il s'agit, autrement dit, de renverser le renversement copernicien par la phénoménologie. C'est par la phénoménologie qu'il est possible de parvenir à l'au-delà du renversement copernicien, qui n'est pas un au-delà anté-copernicien. Qu'est-ce à dire ?

---

<sup>110</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 27.

Afin de montrer que l'espace phénoménologique est un espace purement périphérique, sans centre, Richir s'interroge à propos de la doctrine husserlienne de la perception par esquisses (*Abschattungen*). Le voyant se trouve devant une chose sensible dont il ne voit qu'une esquisse. Pourtant, même si l'esquisse se modifie lorsque le voyant change de place, prend l'objet, tourne autour de lui, etc., c'est toujours la même chose qu'il perçoit. Or, même si la chose est située dans l'espace, en tel ou tel lieu, l'esquisse que le sujet perçoit est quant à elle *non-spatiale*, car elle est de l'ordre du vécu. À s'en tenir à une telle description, il est difficile de comprendre ce qui constitue la *dimension* de l'espace, puisque « de la chose, le voyant ne reçoit qu'une impression en quelque sorte instantanée, une "photographie" plane s'impressionnant sur le film du vécu, qui se déroule, entraîné par la roue du temps<sup>111</sup> ». En vérité, une telle conclusion ne peut s'admettre que pour autant que le flux de la vie se soit arrêté à la pointe de l'instant. La perception ne consiste pas à recevoir une esquisse, elle est « enchaînement de sensations non -spatiales » rendu possible par la synthèse passive de la sensibilité. Nous pouvons alors nous demander, en suivant Richir : comment est-ce possible que le flux d'esquisses non-spatial dans le courant du vécu puisse donner à la perception une chose spatiale ? Comment le voyant parvient-il à situer la chose en question en un tel lieu ? Autrement dit, « plus simplement, comment le voyant *sait-il* que cette vue unilatérale qu'il prend dans l'actualité vivante de son *cogito* est vue *de cette chose*<sup>112</sup> ? » Selon Richir, une telle conception ne parvient pas à décrire et expliciter la *profondeur*, « car une succession temporelle de puzzles ne donnera jamais un monde<sup>113</sup> ».

Quoi qu'il en soit, cette description procède à une réduction *psychologique*, car il en va uniquement d'une réduction de la chose à la *psychè* du voyant. À partir d'une telle démarche, on ne parvient pas à expliquer la vue unilatérale que prend le sujet de la chose en question. C'est notamment pour résoudre ces problèmes que Husserl opère la réduction *phénoménologique*, qui consiste à mettre entre parenthèses tant la positivité de l'objet que la positivité du moi empirique du phénoménologue. On s'aperçoit à ce moment que la perception n'est pas uniquement « vision d'une esquisse », mais aussi anticipation d'autres esquisses. La perception « sait d'avance qu'elle pourra en voir d'autres, et que toutes les impressions s'organisent en elle en vue d'une

---

<sup>111</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 1.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*

vision unique<sup>114</sup> ». C'est d'ailleurs pourquoi la vision n'est pas passive, mais est bien plutôt une sorte d'activité synthétique, qui permet la *phénoménalisation* comme apparences de chose. Richir a bien raison d'insister sur ce point, puisque si la chose coïncidait pleinement il n'y aurait à proprement parler aucune apparition ni aucun phénomène. « De sorte que la perception adéquate – la *Wahrnehmung* au sens strict – des objets est une “Idée au sens kantien” qui leur donne à chacun un “style” d'apparition, un certain *logos* réglant l'enchaînement temporel des *phénomènes* – en quoi c'est seulement maintenant, après la réduction phénoménologique, que la phénoménologie devient *phénoméno-logie*<sup>115</sup> ». S'il n'y avait pas *écart* entre la chose perçue et la perception adéquate repoussée à l'infini, il n'y aurait ni phénomène ni phénoméno-logie.

La donnée parfaite de la chose relève donc d'une Idée régulatrice, elle est toujours reléguée à l'*infini*, différée de toute expérience *finie*. C'est précisément cette articulation entre le fini et l'infini qui permet à Richir de montrer que Husserl hérite de la cosmologie classique que nous avons brièvement exposée plus haut. En quoi et comment la doctrine husserlienne de l'intentionnalité participe-t-elle de la cosmologie classique ? En distinguant l'expérience finie de l'horizon infini de la donation parfaite, « la phénoménologie husserlienne devient de la sorte un *platonisme* : la chose est une Idée, qui est pôle *infini* d'une intention *pure*, vide de tout objet mondain déterminé : depuis son *lieu inaccessible*, aperçu comme tel par le sujet percevant, elle *ouvre à celui-ci l'horizon* sous lequel l'expérience – le flux ininterrompu des apparences – prend sens<sup>116</sup> ». Ainsi se dévoile l'essence de l'intentionnalité aux yeux du jeune Richir : l'intentionnalité est la tension entre l'infinité de l'Idée et la finitude de l'apparence. En d'autres termes, l'intentionnalité effectue d'un coup un « bond » dans l'aperception entre le présent actuel du présent vivant et l'infini potentiel, « conçu dans le présent comme une possibilité formelle, toujours réalisable bien que vouée *de fait* à l'inaccomplissement dans le fini<sup>117</sup> ». Au-delà du platonisme à l'œuvre dans la pensée de Husserl, c'est surtout la « doctrine de l'espace » en jeu dans sa pensée qui le rapproche de la doctrine classique élaborée durant la Renaissance. En rejouant les problèmes classiques, la phénoménologie husserlienne permet, « par l'antinomie qu'elle pose entre fini et infini, de renouer avec la spéculation d'un N. de Cues ou d'un G. Bruno<sup>118</sup> ». Pour en rendre

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 3-4.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 5.

compte, Richir s'intéresse principalement au passage entre l'aperception d'un objet à l'aperception du monde (*Weltapperzeption*).

Lorsque nous percevons une chose, nous ne la percevons jamais de façon isolée. Quand nous percevons cette chaise, nous percevons également le bureau, le plancher, les livres, le DAC, etc., c'est-à-dire que toutes ces choses appartiennent à un même monde. Ainsi, pour Richir, « de même qu'il y a un horizon de toutes les apparences possibles d'une même chose – qui est un X –, il y a donc un horizon de monde, ouvert par l'*Idee* (au sens kantien) que le monde constitue une totalité indéfiniment explorable et déterminable, bien qu'inconnaissable par principe dans l'actualité d'un présent vivant<sup>119</sup> ». Autrement dit, « l'idée du monde » prescrit et détermine un style global d'apparition à toutes les choses dans le même espace-temps. Pour en rendre compte, Richir s'intéresse alors à l'articulation entre l'« horizon intérieur » et l'« horizon extérieur » de la chose mondaine. La chose dont je fais l'expérience possède un horizon *intérieur*, c'est-à-dire que chaque apparence s'accompagne de l'anticipation d'autres apparences de cette même chose, en même temps que s'effectue une synthèse de l'ensemble des apparences passées, ce que Richir nomme « le bond intentionnel de l'aperception<sup>120</sup> ». Cependant, l'expérience de l'horizon interne s'accompagne également d'un horizon *extérieur* ou d'un « horizon de monde », car au moment même où le voyant aperçoit les apparences d'une *même* chose, il anticipe d'*autres* choses qui se montrent simultanément avec elle. Il ne saurait y avoir de phénomène mondain sans ce *double-mouvement* d'enchevêtrement des horizons. En d'autres mots, une telle analyse chez Husserl manifeste à nouveau le platonisme de sa phénoménologie, car il y a implication entre l'*Idee* de monde et les *Idées* des choses mondaines, si bien que « l'*Idee* de monde est l'*Idee* des idées, elle en est le fondement qui, pourtant, ne peut être dissocié du fondé ; l'*Idee* de monde est inconcevable en soi, elle ne peut être anticipée pour elle-même en dehors de l'anticipation des choses du monde<sup>121</sup> ». Pour Richir, l'*Idee* de monde se comprend en ce sens chez Husserl comme l'« *Idee* de la *coexistence* » dans un même monde de toutes les choses. C'est une telle compréhension qui lie la phénoménologie husserlienne à la tradition moderne, notamment celle de la dualité entre pensée et étendue. C'est aussi en suivant cette piste que Richir fait la

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 6.

démonstration que l'*espace* phénoménologique chez Husserl relève de la sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part.

Afin de montrer que la sphère infinie, comprise comme centre sans périphérie, est à l'œuvre chez Husserl, Richir prend pour thème « l'échec » de la pensée husserlienne, à savoir la tentative de fonder l'intentionnalité et l'aperception mondaine dans un *cogito*. Tout vivant, animal comme humain, *croit* que le monde est tel qu'il le voit, c'est-à-dire qu'il y a une croyance originaire (*Urdoxa*) en l'être et les choses du monde. Autrement dit, « l'aperception du monde est position de l'être du monde (*Weltthesis*)<sup>122</sup> ». C'est précisément dans la tentative de *fonder* cette croyance originaire que Husserl procède à l'*epochè* phénoménologique et qu'il parvient à dégager un « fondement primitif », qui est celui de l'intentionnalité de la conscience. Selon Richir, « le *cogito* serait bien l'ultime fondement de l'être dans la mesure où, en lui, il ne s'agirait pas d'une croyance originaire en mon être mondain, d'une aperception inscrite dans un horizon, mais d'un réel surgissement de l'être dans toute sa pureté, pour ainsi dire à sa source<sup>123</sup> ». Mais pour que le *cogito* puisse être un réel surgissement de l'être dans toute sa pureté, encore faut-il que Husserl parvienne à montrer que le *cogito* ne s'inscrit dans *aucun horizon*, ce qui semble impossible en vertu du fait que le *cogito* s'effectue *dans le temps*. Comme l'a remarqué Heidegger, si le *cogito* est bel et bien une position d'être (*Thesis*), c'est qu'il s'effectue dans le temps, que le *cogito* s'accompagne toujours de son horizon de passé et d'avenir. La conséquence en est que « tout comme le monde, le moi est anticipé, il est au dehors, à l'infini, à l'horizon du temps corrélatif de l'horizon du monde. Il est l'Idée strictement correspondante de l'Idée du monde, la pensée pure identique ou opposée à l'étendue pure<sup>124</sup> ». En d'autres termes, le *cogito* n'est pas un réel surgissement de l'être dans sa pureté, mais aperception, une idée au sens kantien qui ouvre l'horizon infini et unitaire du temps<sup>125</sup>.

C'est cette impossibilité, au cœur même du projet husserlien, qui en constitue son véritable échec. Mais cet échec est aux yeux de Richir extrêmement révélateur, puisqu'il permet d'exposer en quoi et comment la phénoménologie husserlienne est corrélatrice d'un « profond

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 6-7.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*

classicisme<sup>126</sup> ». Selon Richir, ce qui motiverait l'ensemble de la pensée de Husserl est « l'installation du pur voyant en position de survol absolu vis-à-vis du monde<sup>127</sup> ». Ce qui caractérise en ce sens tant le moi pur que le monde est l'« idée de survol » :

En cherchant à purifier la conscience transcendantale, Husserl s'efforçait de trouver dans la profondeur de sa conscience le sujet divin, situé au centre absolu du monde, et d'où le monde devait apparaître d'un coup dans sa totalité. S'il n'a jamais pu y parvenir, c'est que le voyant est toujours *dans* le monde, et que ce centre absolu est pour lui une idée de centre, situé aussi bien *en son cœur* qu'à la *périphérie du monde*, c'est-à-dire *partout*. [...] Husserl s'est en quelque sorte trouvé pris au piège d'une *illusion nécessaire* : l'idée d'un point de vue de survol absolu vis-à-vis du monde – vis-à-vis de la croyance originnaire, de la chose du monde – d'où le monde serait visible dans sa totalité<sup>128</sup>.

Le paradoxe d'une telle pensée est que le sujet divin est à la fois *au-dessus* ou *bors du monde* (à sa périphérie) et omniprésent *dans* le monde (à son centre). Une autre manière de formuler le paradoxe revient à dire qu'au moment même où l'*ego* survole le monde n'importe quel autre *ego* peut le voir à partir de son lieu. Nous verrons ultérieurement dans ce chapitre que cette « *équivoque* fondamentale ou *fondatrice* » de la vision a non seulement des conséquences métaphysico-phénoménologiques (comme nous le voyons dès à présent), mais également des conséquences proprement anthropologiques et socio-politiques. Mais avant d'en entreprendre l'analyse explicite et d'en tirer toutes les conséquences, tenons-nous-en à l'interprétation richirienne de Husserl.

Au sujet du paradoxe à l'œuvre dans la pensée de Husserl, Richir soutient qu'il offre deux possibilités strictement complémentaires. La première possibilité consiste à maintenir distincts l'horizon du temps et l'horizon du monde, ce qu'a fait Husserl<sup>129</sup>. Selon cette interprétation, « l'aperception mondaine se fonde dans la temporalité de la conscience transcendantale, et l'origine absolue de la temporalisation est une archi-sensation (*Urimpression*) qui éveille le dedans de la vie absolue à lui-même<sup>130</sup> ». Un tel geste revient cependant à faire du temps originnaire quelque chose de transcendant au monde, puisqu'il « se soutient purement de soi, il est le *sub-*

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 8-9. Husserl soutient cette thèse notamment dans *Erste Philosophie*, II, *Husserliana*, Bd. VIII, Den Haag, 1959, p. 150.

*jectum* absolu, le sujet divin omniprésent bien qu'absolument non-mondain<sup>131</sup> ». La conséquence de cette distinction est que le sujet divin est coupé du monde et qu'il faut tôt ou tard introduire une *médiation* pour le rejoindre. Quelle est cette médiation ?

Celle-ci est le temps mondain et l'espace, qui sont tous deux des horizons, la différence entre l'idéal et le réel ; l'espace-temps devient, comme le soutenait à peu près Newton, le *sensorium Dei* – l'organe sensible que s'est créé le sujet divin pour pénétrer le monde en totalité. Chez Husserl, ce *sensorium* est l'*aperception et l'intentionnalité* : le sujet transcendantal ne voit le monde que s'il sort de son point absolument non-mondain et non spatio-temporel – le pur présent vivant – pour le porter *instantanément* à l'infini, de telle sorte que ce point, étant *simultanément* dans un ici absolu et un là-bas absolu situé à l'infini, est aussi en tout lieu de l'espace-temps mondain. Ou plutôt : ne pouvant poser son point absolument non spatio-temporel en tel lieu singulier du monde, le sujet transcendantal le pose en tous les lieux singuliers de l'espace-temps mondain, de telle sorte qu'il *homogénéise* absolument cet espace-temps en y rendant son point omniprésent, et qu'il l'habite ainsi par la *répétition infinie de son point*<sup>132</sup>.

La première possibilité, qui consiste à maintenir distincts l'horizon de temps et l'horizon de monde, revient en somme à couper l'*ego* de tout rapport au monde, car le pur présent vivant ne peut voir le monde qu'en sortant de son « point absolu ». Cette sortie s'effectue chez Husserl par la *médiation* de l'aperception et de l'intentionnalité, mais comme le « point absolu » ne peut se situer dans l'espace-temps mondain et singulier, l'*ego* se trouve à *homogénéiser* l'espace-temps mondain par la répétition infinie de son point (non spatio-temporel). Autrement dit, une telle distinction conduit inévitablement à *fonder* l'espace-temps mondain sur un espace-temps métaphysique, ce dernier étant compris comme la *pure idéalité* de la répétition infinie du point ou du centre absolu. De cette façon, l'espace-temps mondain se comprend à son tour comme « la *contrée des apparences*<sup>133</sup> » qui ne se soutiennent pas par elles-mêmes, puisque cette contrée doit être rapportée à la pure idéalité de l'espace-temps métaphysique. Nous comprenons désormais mieux le « profond classicisme » à l'œuvre chez Husserl, celui d'une cosmologie centrée. Mais en vérité, il s'agit plutôt selon Richir d'un « acosmisme » : il n'y a pas de monde sensible en soi, à moins de transférer le « *cosmos* des Idées dans le sensible, par l'assimilation de l'espace-temps métaphysique à l'espace-temps sensible<sup>134</sup> ». La cosmologie husserlienne oppose ainsi « l'univers

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 11.

de la pensée divine » à l'étendue, où se confond enfin quelque chose comme une cosmologie philosophique ou transcendante et une théologie rationnelle<sup>135</sup>.

La deuxième possibilité consiste plutôt à soutenir qu'il n'y a aucune différence fondamentale entre l'horizon du temps et l'horizon du monde, si bien qu'il n'y aurait aucune origine absolue de la temporalisation, ou encore de présence pleinement vivante, car le voyant est irrémédiablement *situé* dans le monde<sup>136</sup>. En ce sens, plus proche de la conception kantienne esquissée plus tôt, la médiation dont nous venons tout juste de parler – en quoi consiste l'aperception ou l'intentionnalité – ne servirait pas tant à faire sortir l'*ego* du centre absolu afin de rejoindre l'espace-temps mondain, mais doit plutôt être comprise comme « *bond instantané* qu'effectue le voyant entre l'ici où il se trouve et le là-bas *situé à l'infini* par rapport à lui, pour constituer *directement* un espace-temps mondain *homogène*<sup>137</sup> ». De la sorte, un acte perceptif ne parvient à percevoir quelque chose que pour autant que la perception « part du centre invisible situé dans la tête du voyant pour aller à l'infini<sup>138</sup> », autrement dit que dans l'acte intentionnel se produise *en même temps* la tension entre le fini et l'infini. Ce serait ainsi dans la *différence* entre le fini et l'infini que « l'esquisse (la silhouette) se phénoménalise comme apparence de chose<sup>139</sup> ».

Toutefois, cette deuxième possibilité relève à nouveau de la sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part : dire de l'intentionnalité qu'elle est le « *bond instantané* » où se réunissent le fini et l'infini revient à dire que la périphérie est toujours située à l'infini par rapport à un *centre de vision*, la périphérie n'étant que l'horizon de la vision présente. L'intentionnalité désignerait ainsi le « lieu » où s'effectue le « *bond* » entre le sensible et l'intelligible. En effet, le voyant perçoit une chose sensible qui se donne par esquisses (le centre de vision fini) tout en ayant en vue l'*Idee* d'une perception adéquate et intégrale de la chose perçue (périphérie). Selon Richir,

il en résulte que, de la périphérie, la chose serait visible complètement telle qu'elle est *en soi*, comme rassemblement instantané de toutes ses silhouettes ou de toutes ses faces, comme surface absolument visible et close en elle-même autour du centre où elle se situe. Ainsi, la périphérie est le *point de survol absolu*, indéfiniment reculable pour le voyant fini, d'où la chose

---

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>139</sup> *Ibid.*

serait enfin visible en totalité, sans que l'une de ses faces cache l'autre ; donc le point de survol d'où l'espace-temps est vu en totalité sans qu'aucune ombre ou opacité sensible-matérielle s'interpose en lui<sup>140</sup>.

Nul doute à cet égard que seule la conscience transcendantale, comprise comme *sujet divin*, peut avoir accès aux choses comme elles sont en soi. Ce que manifeste ce cas de figure est l'*impossibilité* entre la voyance relative et la voyance absolue : « le voyant fini que nous sommes cherche, sans jamais y parvenir, à se tenir *simultanément* en son lieu relatif de voyance et au lieu absolu de survol<sup>141</sup> ». Cette situation du voyant fini désirant simultanément se tenir au lieu du survol absolu, loin de constituer une simple interprétation possible, revêt aux yeux de Richir un caractère fondamental, qu'il nomme le *narcissisme de la vision*. En effet, si jamais le voyant fini parvenait à se tenir en même temps au lieu de survol, « *il se verrait absolument voyant*, de telle sorte que l'intentionnalité peut aussi être interprétée comme résultant d'un *fantasme de narcissisme absolu*, dans lequel le voyant passerait entièrement du côté du visible<sup>142</sup> ».

Richir dégage trois conséquences ou alternatives de ce que nous venons de dire, dont la principale caractéristique est l'incapacité de rendre compte du *fini* en tant que tel. 1) Ou bien l'on défend l'idée que le sujet divin se tient hors du monde et il n'y a de périphérie que pour le voyant fini. Il s'agirait donc bien d'un espace-temps relevant d'une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part, « mais il y a encore, au-dessus de cette sphère, un être qui est au-delà de l'infini (dans l'éternité) et qui voit absolument la sphère infinie en totalité<sup>143</sup> ». Cette interprétation se conclurait en affirmant qu'il y a le Monde et Dieu, autrement dit cosmologie et théologie. Il n'y aurait donc pas de monde sensible en soi, mais uniquement par rapport au monde intelligible. Selon Richir, « la philosophie se réduit [alors] à une théologie "rationnelle", à savoir purement idéale, et la créature sensible résulte d'un insondable "bon vouloir" divin<sup>144</sup> ». 2) Ou bien l'on admet qu'il y a un monde sensible en soi, mais que celui-ci est accessible uniquement à un point de vue de survol. C'est à ce moment le voyant fini, sa singularité ou factualité, qui devient inexplicable, car comme nous l'avons vu avec l'intentionnalité, il y a impossibilité entre le fini et l'infini. Ainsi, pour Richir, le voyant fini

---

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 14.

acquiert « le statut d'une créature contingente, qui aspire à l'infinité divine en situant sa vision par rapport à celle-ci. De telle sorte que si la vision sensible ancrée en tel lieu singulier du monde a bien un sens par rapport à l'infini, l'*existence* même de cette vision sensible reste une énigme, un pur fait positif, l'assignation arbitraire d'une origine (d'un centre) de vision dans l'espace-temps<sup>145</sup> ». C'est, dans ce cas, la distinction ou la coexistence entre le fini et l'infini qui relève du « bon vouloir » divin. 3) Ou bien l'on défend l'idée qu'il n'y a pas de sujet de survol, qu'*il n'y a donc que le monde*<sup>146</sup> » compris comme sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part. Ce faisant, « *il n'y a plus qu'une cosmologie pour rendre compte du réel, la théologie disparaît, et la pensée (le temps) est identique à l'étendue (l'espace), l'idéal au réel* : la pensée et l'étendue sont deux attributs d'une unique substance ; on retrouve à peu de choses près le point de départ de Spinoza, et plus précisément de Bruno, qui est celui d'un *athéisme radical* (où Dieu = espace-temps infini)<sup>147</sup> ». Dans cette perspective, l'ensemble des oppositions classiques que connaît la philosophie (pensée/étendue, idéal/réel, intelligible/sensible, etc.) ne sont valables que pour un voyant fini et l'intentionnalité permettrait d'y échapper. Comme le remarque toutefois à juste titre Richir, il y a quand même l'abolition du fini dans l'infini, puisque « le point de vue fini est en soi une *pure illusion*, qui n'a de sens que dans l'enchaînement infini des raisons, dans l'instant où pensée et étendue s'unifient comme vision unique de tous les points de vue finis possibles, eux-mêmes en nombre infini<sup>148</sup> ».

Aucune de ces trois alternatives ne semble pouvoir rendre compte de la finitude du voyant ni prendre en charge une véritable anthropologie *phénoménologique*.

## §5. L'au-delà du renversement copernicien : phénoménologie et cosmologie dé-centrée

Résumons les acquis obtenus jusqu'à maintenant avant de poursuivre. Selon Richir, c'est avec Nicolas de Cues que s'opère pour la première fois, au XV<sup>e</sup> siècle, une rupture avec la manière grecque de comprendre l'*apeiron*. En comprenant l'*apeiron* comme quelque chose de parfait, l'indéfini se comprend désormais comme un mode déficient de l'infini actuel, qui caractérise en propre le monde sensible. Ainsi, pour Nicolas de Cues, il n'y a aucune différence entre le *centre*

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 15.

du monde et sa *périphérie*, puisque finalement toute distinction entre commencement et fin, fondement et limite, etc. se trouve au sein de l'Être Absolu ou de Dieu. C'est de la sorte que prend « naissance » l'idée d'une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part.

C'est précisément cette idée que poursuit à son tour Giordano Bruno. Chez lui, l'infini se pense comme infinité actuelle et omniscéntrée de l'univers, c'est-à-dire que l'infinité se réalise au sein du monde physique. Entraînant ainsi une nouvelle conception de l'espace-temps, compris comme espace *homogène* et *isotrope*, c'est le mouvement droit et uniforme du *centre* qui acquiert le statut de dignité. La nouvelle compréhension de l'univers comme sphère infinie dont le centre est partout et nulle part permet donc l'essor, tant d'un point de vue philosophique que scientifique, de nouvelles *cosmologies classiques centrées*.

Il s'agissait ensuite de montrer qu'en dépit de ce que Kant nomme le « renversement copernicien », et la reconnaissance que la connaissance *humaine* est irréductiblement *située*, que cette compréhension de la sphère infinie et centrée est toujours en fonction dans sa pensée. Mais plutôt que de soutenir comme Giordano Bruno que la thèse cosmologique d'une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part est *réelle* et *réalisable*, Kant soutient qu'il s'agit d'une *idéalité non-réalisable*.

Quoi qu'il en soit, c'est finalement vers la phénoménologie de Husserl que se tourne Richir afin de soupeser l'ensemble des *apories* qui poussent la philosophie vers la *menace* de sa propre destruction, en ne parvenant pas à penser la *différence* entre le fini et l'infini, qui plus est, de véritablement rendre compte de la finitude, du voyant fini. En prenant pour thème les notions d'« ego transcendantal », d'« aperception » et d'« intentionnalité », Richir entend montrer que Husserl hérite des problèmes posés par la cosmologie classique et que, par ce biais, la phénoménologie de ce dernier se montre incapable de parvenir aux objectifs qu'il s'était initialement donnés.

Le problème majeur étant que la cosmologie classique s'accompagne inévitablement de ce que Richir nomme une « diplopie ontologique<sup>149</sup> ». Selon Richir, « le caractère essentiel de la diplopie est de se trouver lié à une dualité (le sensible et l'intelligible, le fini et l'infini, etc.), irréductible par l'anéantissement de l'un des termes dans l'autre, dans la mesure où elle est reportée à un autre niveau (l'illusion pure et la vérité pure, la transparence pure ou l'opacité pure), de telle sorte que, comme l'entendait Merleau-Ponty, il ne reste d'autre possibilité que d'en “prendre possession entière, comme le regard prend possession des images monoculaires pour en faire une seule vision”<sup>150</sup> ». Or, comme nous l'avons vu, tout le problème de la cosmologie classique étant la dualité du fini et de l'infini, « sous l'espèce de centre, mais [qui] s'efforce de l'évacuer en situant *a priori* le centre partout en elle<sup>151</sup> ». Cette possibilité de prendre possession entière de la diplopie ontologique, de la *phénoménologiser*, Richir la voit dans la phénoménologie *novo methodo*, qui s'accompagne nécessairement d'une nouvelle compréhension de l'humain dans l'univers. Il nous reste, avant de pouvoir en venir aux questions proprement politiques, à dégager les traits de cette phénoménologie nouvelle et ses conséquences *anthropologiques*, en lequel consiste le « renversement du renversement copernicien ».

Nous comprenons ainsi que le passage vers l'au-delà du renversement copernicien ne peut s'effectuer que si et seulement si la phénoménologie prend possession entière de la diplopie ontologique. Qu'est-ce que cela signifie pour le phénoménologue ? Qu'il faut se garder à tout moment de « *positiviser* » l'un des termes en présence : sensible/intelligible, fini/infini, centre/périphérie, étant/être, humain/inhumain, etc.<sup>152</sup>), sans quoi nous risquons d'inlassablement retomber dans les apories insolubles évoquées plus haut. Ce qu'il faut plutôt penser, c'est le *double-mouvement* qui anime chacune des oppositions conceptuelles, lorsque les concepts « sont en *double rapport d'exclusion interne et d'inclusion externe*, qu'ils s'indiffèrent dans *un mouvement d'in-différence*, et qu'ils s'indiffèrent dans *un mouvement de différenciation*, par conséquent, dès lors qu'ils adviennent dans *un double-mouvement de différenciation/indifférence*<sup>153</sup> ». Qu'il nous suffise de souligner à ce moment-ci, car nous aurons à revenir sur une *description* de ce double-mouvement

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>150</sup> *Ibid.* Richir cite à ce moment-ci Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, 1968, p. 125-128.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 21. Citons également : « la cosmologie classique est elle-même responsable de la diplopie. Elle institue en effet une *représentation de l'infini à partir du fini*, en laquelle le fini ne cesse pas de hanter l'infini, de telle sorte que celui-ci n'est pas véritablement pensé tel qu'il est en soi, mais tel qu'il est pour le fini ».

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 50.

(notamment en lien avec la vision et la communauté politique), que Richir se trouve ici sous l'influence de Derrida<sup>154</sup>. Richir reprend en effet « à dessein le “néo-graphisme” inventé par J. Derrida<sup>155</sup> » pour penser la *tâche* de la nouvelle phénoménologie. Pour Derrida cependant, le supplément (la différance) ne relève pas d'une expérience phénoménologique, mais ce à partir de quoi il y a quelque chose. À nos yeux, tout le mérite de Richir est d'avoir « phénoménologisé » la différance, d'en avoir tenté la description phénoménologique.

Le double-mouvement (de la phénoménalisation) revient à dire que la *différance* est première sur les termes qu'elle met en rapport et permet ainsi d'ouvrir tout un ensemble de champs d'investigation problématiques pour la phénoménologie richirienne. Un de ces champs problématiques parmi plusieurs autres, certains déjà à l'œuvre chez Derrida, consiste à mettre au jour une dimension proprement *inhumaine* au sein de l'humanité, dimension que Richir nomme « barbare » ou sauvage ». C'est que, pour notre auteur, le

renversement copernicien est renversé dans la mesure où désormais le point de départ de la philosophie n'est plus exclusivement situé dans l'homme, mais où, d'une certaine manière qui ne peut certes pas être absolument exclusive du « point de vue » humain, 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 mouvement, lequel engendre en même temps tous les couples maintenus opposés par la diplotie ontologique [...]<sup>156</sup>

Si la phénoménologie ne peut plus être uniquement description pure du phénomène, ni d'ailleurs expression dans la langue d'un *logos* immanent aux phénomènes, c'est qu'il y a un *logos* proprement inhumain dont le phénoménologue doit tenter la description *humaine*<sup>157</sup>. Autrement

---

<sup>154</sup> Sur les origines et influences de la pensée du jeune Richir, notamment par Max Loreau, Merleau-Ponty et Derrida, le lecteur se rapportera au chapitre I du livre de Alexander, Robert. *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013, p. 81-182 ; au chapitre I également de la thèse de Carlson, Sacha, « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », *op. cit.*, p. 31-108 ainsi que Carlson, Sacha. « Un quadruple coup d'envoi. Remarques sur la première philosophie de M. Richir » dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, (dir. S.-J. Arrien, J.-S. Hardy et J.-F. Perrier) Paris, Hermann, p. 11-46.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 50, note 38. Le concept de « différance » apparaît dès 1959 dans une conférence que donne Derrida intitulé « “Genèse et structure” et la phénoménologie ». C'est dans un entretien de 1967, *Positions*, qu'il en donne une définition formelle. Les différences ne pouvant rendre compte en elles-mêmes de leur émergence, la différance désigne un mouvement « qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve (*Positions*, p. 17) ». C'est à partir de ce mouvement de la différance que surviennent toutes les différences entre nature/culture, animal/homme, sensible/intelligible, temps/espace, etc. La différance rend à la fois possible toutes les oppositions en même temps qu'impossible toute opposition pure entre les termes opposés. On reconnaît là le double-mouvement de différance et d'indifférance que tente de décrire Richir.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 119.

dit, le *logos* humain se nourrit à la source archaïque et sauvage qu'est le phénoménologique et inversement : « sauvage ou barbare qui se retourne en l'homme tout comme l'homme se retourne en lui, dans un double rapport d'inclusion externe ou d'exclusion interne [...] »<sup>158</sup>. Ce déplacement phénoménologique, mais surtout « anthropologique », consiste à dire que le point de départ obligé de la philosophie n'est pas nécessairement l'humain ou la connaissance humaine.

Une telle thèse, extrêmement forte, a de quoi surprendre certains « humanistes » qui voudraient faire de l'humain le *centre*, en repoussant par exemple à la *périphérie* la question de nos rapports avec les animaux et l'environnement, ou encore l'interrogation sur la « différence sexuelle ». Mais, au contraire, Richir soutient que l'institution même de l'humanité ne devient intelligible que dans l'au-delà du renversement copernicien, qu'en plaçant la différence ou le double-mouvement de la phénoménalisation à l'origine. Ce n'est qu'ainsi que *l'institution de l'humanité* devient pensable. Elle n'est pensable qu'à partir du moment où l'on s'interroge à partir de la *phénoménalisation de l'humain* au sein d'un champ phénoménologique éminemment *inhumain*. Ainsi, pour Richir, « par *phénoménologie*, nous signifions la doctrine *philosophique* qui consiste à déployer et à rassembler dans le *logos* les rapports internes (*logoi*) que l'apparence (le *phainomenon*) suscite d'elle-même à partir d'elle-même, dans sa *phénoménalisation* et sa *distorsion* originaire »<sup>159</sup>. En d'autres mots, l'humain n'est pas premier dans la nouvelle phénoménologie, il est *dérivé* d'un vaste champ phénoménologique qui le précède de façon radicale et originaire. L'humain prend « naissance » au sein d'un *cosmos archaïque et sauvage* qui le précède.

Cela ne signifie toutefois pas qu'il faille exclusivement s'en tenir à la dimension inhumaine ; au contraire, puisqu'on retomberait nécessairement dans la diplopie ontologique. Il s'agit précisément de tenir ensemble le renversement copernicien (le fait du savoir humain fini) et son au-delà (le champ phénoménologique sauvage) d'où émerge l'humain. Ce faisant,

le renversement copernicien et son au-delà s'incluent tout en s'excluant mutuellement. *L'au-delà du renversement copernicien est encore une pensée humaine, l'opération du fantasme du narcissisme absolu*, ce par quoi, d'ailleurs, nous pouvons l'articuler dans un discours. *Ils s'excluent en tant que la nouvelle cosmologie philosophique n'est pas nécessairement opération du fantasme, en tant qu'elle permet de penser la phénoménalisation sans l'homme, donc aussi la phénoménalisation de*

---

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 78.

*l'homme, en tant que la phénoménologie qui se déploie en elle est à la fois phénoménologie pour l'homme et phénoménologie sans homme, où l'homme n'est qu'un être parmi d'autres*<sup>160</sup>.

Dans la nouvelle phénoménologie, l'humain n'est qu'un être parmi d'autres, sa phénoménalisation n'a aucun privilège sur les autres phénomènes. Cela s'explique en ceci que le corps de l'humain « est aussi *nappe charnelle infinie, périphérique et distordue, ce cosmos sauvage et sans âge* qui sommeille en nous [...] », si bien que « nous ne sommes nulle part dans cette étendue sans limite<sup>161</sup> ». Sans quoi il nous serait impossible de parler de la double dimension humaine et inhumaine. Le fait est que « l'apparence nous apparaît, elle exhibe sa visibilité pour nous, et pourtant, dans le même mouvement, elle se phénoménalise en elle-même, elle se creuse comme pour engloutir sa visibilité en elle, pour exclure tout dehors et toute voyance depuis le dehors<sup>162</sup> ». Autrement dit, s'il y a un sens pour nous, il y a également le *sens se faisant* de lui-même, avant même qu'il soit repris dans une parole humaine. Ainsi se manifeste la contradiction interne de la philosophie, qui consiste à parler en même temps de ce qui est *pour nous* et *sans nous*, où guette le risque pour le philosophe de tomber dans la diplopie ontologique. Ce risque peut être « conjuré » momentanément, sans toutefois jamais en avoir la certitude, pour autant que nous placions à l'origine la différence ou le double-mouvement de la phénoménalisation, pour autant donc que nous prenions acte que cette contradiction interne à la philosophie pousse à « *phénoménaliser la phénoménalisation*<sup>163</sup> ». Car le « cosmos sans humain » ne trouve sa teneur que par le discours humain, à savoir que « comme *fiction humaine* qui n'acquiert de dimension inhumaine et donc proprement naturelle [...] que dans l'épreuve de son impossibilité par quoi elle se charge d'un autre sens, *le sens sauvage ou barbare*<sup>164</sup> ». L'idée d'un point qui serait centre (suprême) d'où se découvre la totalité du monde est à la fois un héritage religieux et philosophique.

La « sécularisation » du centre omniscient et omniscient de Dieu s'est effectué de plusieurs manières, de l'hégéliano-marxisme avec ses lois historiques et sa téléologie déterministe ; par toute pensée, selon le mot de Breton au sujet de Nietzsche, désireuse « de rendre à l'homme toute la puissance qu'il a été capable de mettre sur le nom de Dieu » ; jusqu'aux théories des

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 121.

réseaux, où « la simultanéité électrique du mouvement d'information produit la sphère globale vibrante de l'espace auditif, dont le centre est partout et la circonférence nulle part<sup>165</sup> », comme le souligne Marshall McLuhan. Or, si cette forme de spatialisation à partir d'un point de vue centré répond d'un puissant besoin de l'esprit, car c'est lui qui permet *en apparence* de mettre en perspective le plus grand nombre de phénomènes, il n'en reste pas moins un principe d'ordonnement du réel et un principe d'intelligibilité « métaphysique ». Marx en témoigne chez qui l'*initium* à partir duquel nous pouvons penser les choses politiques proviennent du renversement copernicien. Selon Marx, « aussitôt avant et après le moment où Copernic fit sa grande découverte du véritable système solaire, on découvrit en même temps la loi de la gravitation de l'État : on s'aperçut que son centre de gravité étant en lui-même [...]. Machiavel et Campanella d'abord, puis Spinoza, Hobbes, Hugo Grotius, et jusqu'à Rousseau, Fichte, Hegel se mirent à considérer l'État avec des yeux humains et à en exposer les lois naturelles, non d'après la théologie, mais d'après la raison et l'expérience<sup>166</sup> ». C'est ainsi qu'Abensour peut ensuite souligner la chose suivante :

Pour s'être logé à la place qu'avait laissée inoccupée la critique de la religion – la place du *théos* –, l'État a engendré une véritable statolâtrie. Réappropriation des puissances humaines gaspillées dans le ciel de la politique, désacralisation de l'État, réorientation de l'émancipation à l'aide encore du modèle copernicien : que l'homme ne grave plus autour de l'État, soleil illusoire, mais qu'il grave enfin autour de lui-même, telles sont les directions qu'ouvre cette nouvelle phase de la critique [chez Marx]<sup>167</sup>.

Essayons ainsi de préciser cette articulation entre la cosmologie et le politique et ce que peut signifier pour Richir de penser le politique au-delà du renversement copernicien.

## §6. La question du politique et de l'histoire dans l'au-delà du renversement copernicien

En ébauche durant les années 1968 à 1975 dans différents articles, la cosmologie phénoménologique développée par Richir trouve comme nous l'avons vu sa première expression systématique dans son premier livre intitulé *Au-delà du renversement copernicien*. Loin de se réduire

---

<sup>165</sup> McLuhan, Marshall. *Whin steuert die Welt ?* Toronto & Vienne, 1978, p. 181. Cité par Sloterdijk, Peter. *Écumes. Sphère III*, Paris, Maren Sell Éditeurs, 2005.

<sup>166</sup> Marx, Karl. *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Pléiade, 1982, p. 219.

<sup>167</sup> Abensour, Miguel. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le félin Kiron, 2012, p. 112-113.

à la cosmologique classique où le cosmos est un espace-temps métaphysique constitué de points, il s'agit pour lui d'élaborer une nouvelle cosmologie comme fondement de la phénoménologie, dont la problématique s'articule autour d'une sphère infinie exclusivement périphérique<sup>168</sup>. Ce déplacement du centre vers la périphérie infinie lui permet d'aborder la « barbarie » en l'humain, c'est-à-dire « une certaine manière qu'a "l'être", non de se celer dans le décèlement de ce qui est, mais au contraire de se *distordre* dans le surgissement de ce qui, à proprement parler, n'est pas [...]»<sup>169</sup>. L'au-delà du renversement copernicien, tel que l'identifie Richir, relève certes encore d'une pensée humaine, pour autant que nous ajoutions immédiatement qu'elle permet également de penser la phénoménalisation sans l'humain, « où l'homme n'est qu'un être parmi d'autres<sup>170</sup> ». S'il y a selon Richir une « révolution phénoménologique » dans l'histoire de la philosophie, c'est que le point de départ du renversement copernicien, à savoir le savoir humain et sa légitimité philosophique, devient en quelque sorte le point d'arrivée de la phénoménologie refondue<sup>171</sup>.

La phénoménologie richirienne opère ainsi un déplacement par rapport à la phénoménologie de Husserl puisqu'elle ne se comprend plus comme pure description du phénomène ni d'ailleurs comme expression pure d'un *logos* immanent aux phénomènes<sup>172</sup>. En élargissant la notion de sens, l'ipséité ne concerne plus uniquement la conscience intentionnelle et le *Dasein*, mais aussi et surtout le sens se faisant. La tâche de la phénoménologie est alors de rendre compte du sens se faisant, c'est-à-dire d'un sens qui se développe lui-même sans que celui-ci soit maîtrisé ou maîtrisable par le sujet qui parle ou qui pense.

C'est d'ailleurs le sens que donnera Richir à son anthropologie phénoménologique, que nous distinguerons rapidement de l'anthropologie philosophique avant d'aborder la question du politique pour elle-même. Dans *Phénomènes, temps et êtres*, l'anthropologie phénoménologique se donne pour tâche de décrire ce qui, en l'humain, advient comme être barbare<sup>173</sup>. Il s'agit de décrire ce qui de nous est « pris de la sorte dans le champ phénoménologique, en une sorte de "chaos" anarchique et atéléologique sauvage d'ordres (*cosmoi*) sans relâche en train de se faire et

---

<sup>168</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 18.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>173</sup> Richir, Marc. *PTE*, p. 37.

de se défaire [...]»<sup>174</sup> ». La tâche de cette anthropologie est en ce sens de décrire ce qui échappe aux ordres symboliques tout en les conditionnant comme leur matrice transcendante. Richir réserve en revanche le terme d'anthropologie *philosophique* à l'investigation de l'institution symbolique en laquelle advient un monde ou un projet de monde. Selon Richir, « entre les deux [anthropologies], il y a toujours ce *hiatus* dont nous parlions, mais qui est loin d'être stérile dans la mesure où chacun des deux champs joue, par rapport à l'autre, le rôle d'instance *critique* [...]»<sup>175</sup> ». C'est ce que nous pouvons nommer le passage entre l'humain et l'inhumain, dans lequel culminent les questions de l'énigme de la vie humaine ainsi que celle de la fondation du politique.

Jusqu'à tout récemment, quiconque voulait s'intéresser à la pensée politique de Richir se dirigeait naturellement vers *Du sublime en politique*<sup>176</sup> ou *La contingence du despote*<sup>177</sup>. En effet, aux côtés des articles explicitement politiques, notamment des années soixante et soixante-dix<sup>178</sup>, ou encore de ses prises de position au sein de ses ouvrages contre les tendances politiques contemporaines, ces deux livres déployaient dans toute leur radicalité l'articulation inédite comme telle entre phénoménologie et politique. Toutefois, en l'absence d'un ouvrage entièrement consacré à la chose politique, rien ne permettait durant les années 1960-1970 d'articuler un lien intrinsèque entre la cosmologie phénoménologique et le politique, tel qu'abordé dans le cadre d'articles isolés. On avait plutôt l'impression qu'il y avait d'abord et avant tout des réflexions phénoménologiques sur l'anthropologie et la cosmologie, sur lesquelles pouvaient parfois se greffer quelques pensées politiques.

Cependant, cette possibilité de dégager les implications à teneur politique des analyses sur la cosmologie s'atteste notamment dans *Au-delà du renversement copernicien*. En témoigne le chapitre VI, intitulé « Nouvelle cosmologie, phénoménologie et histoire : quelques réflexions préliminaires ». Dans ce chapitre, il s'agit pour Richir d'élargir les résultats de sa recherche cosmologique vers une phénoménologie de l'histoire, du social et du politique. La phénoménologie doit décrire le *logos* proprement inhumain afin d'en tenter la description

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>176</sup> À ce sujet, voir le chapitre II.

<sup>177</sup> À ce sujet, voir le chapitre IV.

<sup>178</sup> Marc Richir a notamment cofondé en 1970 la revue *Textures*, aux côtés de Cornelius Castoriadis, Robert Legros, Claude Lefort et Marcel Gauchet. La revue a pris fin, selon Miguel Abensour, à la suite d'un texte de Richir critiquant les dérives possibles de la révolution, se mettant à dos la frange maoïste de l'équipe rédactionnel. À ce sujet, voir Abensour, Miguel. *La communauté politique des « tous uns »*, Paris, Les belles lettres, 2014, p. 21-22.

*humaine*<sup>179</sup>. Autrement dit, le *logos* humain se nourrit à la source archaïque et sauvage qu'est le phénoménologique et inversement. La phénoménologie de l'histoire est donc la tentative de décrire le devenir historique de l'inscription de l'humain dans l'inhumanité du devenir cosmique, c'est-à-dire selon Richir de *décrire* l'avènement de la nature sauvage dans la culture, du phénoménologique dans l'institution symbolique et réciproquement.

Une telle compréhension du devenir historique de l'humanité dans l'inhumanité n'est évidemment pas sans conséquence profonde dans la manière de comprendre l'humain, le social et le politique. Pour le dire d'emblée en citant Richir : « l'homme n'est pas maître de son Histoire<sup>180</sup> ». La raison en est qu'il n'y a à proprement parler aucune phénoménalisation de la culture, car elle est *instituée*. La culture, qui est toujours selon Richir institution du corps social et politique, n'apparaît donc pas comme *phénomène*, mais plutôt comme la *détermination* imaginaire et englobante du réel. Les institutions symboliques (les langues, les pratiques et les représentations, qu'elles soient mythico-religieuses, scientifiques ou politiques) désignent un ensemble, plus ou moins cohérent, d'institutions qui quadrillent l'être, l'agir et la pensée des hommes. Autrement dit, « c'est ce qui fait, chaque fois, qu'une société *tient ensemble*<sup>181</sup> ». C'est en vertu de son caractère englobant que l'institution du social et du politique est en elle-même totalitaire, dans la mesure où elle « correspond à l'institution de la cosmologie classique de la sphère centrée ressemblant en soi la totalité de l'univers, par conséquent à l'institution du narcissisme en quoi l'homme se rassemble, se reconnaît ou se réfléchit<sup>182</sup> ». Si l'on comprend mieux la manière dont s'effectue l'institution de la société – ainsi que la manière dont elle s'appréhende dans une sorte de *réflexion* spécifique – en abordant la question du sublime en politique, nous pouvons néanmoins souligner à ce moment-ci que chaque institution d'une société particulière s'accompagne d'une *idée de la totalité*, suivant laquelle la société se réfléchit tout en se reconnaissant comme étant elle-même et par laquelle elle pensera les *autres* sociétés.

Il convient à ce moment-ci de l'analyse de relever deux choses essentielles. La première est qu'il semble que l'institution symbolique est d'emblée sociale et politique, que ce que l'on nomme le « réel » s'accompagne toujours de l'institution du socio-politique. La deuxième est qu'il semble

---

<sup>179</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 119.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>181</sup> Richir, Marc. « Qu'est-ce qu'un dieu ? », p. 7.

<sup>182</sup> Richir, Marc. *ARC*, p. 122.

y avoir un lien intrinsèque entre l'avènement du Pouvoir coercitif et la cosmologie centrée. Quel lien y a-t-il entre le Pouvoir coercitif et la cosmologie centrée ? Richir écrit à ce sujet, toujours dans *Au-delà du renversement copernicien*, que

L'institution de l'Histoire correspond à la naissance de la société politique, c'est-à-dire à la naissance du pouvoir politique dont le caractère essentiel est la coercition exercée sur les agents sociaux, à savoir la formulation de la légalité interne de l'institution et le pourvoi de moyens propres à faire respecter cette légalité, à conjurer la destitution de l'institution : dans la mesure où l'Histoire, par l'imminence de l'inhumain qu'elle comporte en elle, ou par la permanente menace de destitution dont elle affecte l'institution, joue dans l'institution de la culture comme un pouvoir dissolvant, la culture s'institue à son tour comme telle par l'institution du pouvoir politique devant la protéger contre sa destitution, c'est-à-dire par l'institution de l'idée ou de la *totalité* rassemblant le corps social en elle, et devant être garanti par un système de pouvoir incarné par la *figure du Prince* [...].<sup>183</sup>

Nous pourrions ainsi dire que l'institution de la politique émerge de l'écart irréductible entre l'humain et l'inhumain, entre l'institution symbolique et le phénoménologique. Et, comme le soutiendra Richir à nouveau dans *La contingence du despote*, la figure du Prince est extrêmement précaire, puisque celui-ci peut tout aussi bien faillir à sa tâche de préserver la communauté en se laissant emporter par la barbarie qui l'entraîne à porter atteinte au corps social. La stabilité du corps socio-politique est ainsi à jamais instable, ce qui signifie que la stabilité et la pérennité du pouvoir relèvent d'une *illusion* constitutive du politique, visant à rassurer tant les gouvernés que ceux qui gouvernent.

C'est selon cette ligne de pensée que Richir est conduit à accorder un certain privilège à la démocratie en tant que régime institué. En effet, contrairement aux autres régimes politiques, la démocratie parvient selon lui à instituer un jeu entre institution et destitution, à institutionnaliser le *conflit*. À ses yeux, c'est dans la démocratie que l'Histoire s'institue véritablement comme devenir humain, mais c'est aussi de cette manière qu'elle s'expose à son renversement radical, puisque les forces barbares continuent d'y jouer. Le régime en quoi consiste

la démocratie est l'institutionnalisation de la différence/indifférence nature/culture, et ce n'est pas un hasard si la philosophie, qui est interrogation de cette différence/indifférence, ne prend vraiment naissance que dans l'institution démocratique : elle n'est à strictement parler possible qu'en elle, quand le double-mouvement d'empiètement et de fission de la

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 123-124.

culture et de la nature est lui-même en jeu dans l'institution de la démocratie qui est institution de l'Histoire et détotalisation de la culture<sup>184</sup>.

En note de cette citation, Richir indique cependant qu'il faut distinguer entre la démocratie comme régime institué et l'*exigence de démocratie radicale*, que cette distinction « relève d'une philosophie spécifiquement politique tentant de dégager les conditions d'exercice d'une telle démocratie<sup>185</sup> ». Autrement dit, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il approfondisse cette distinction dans ce livre, qu'il s'agit d'un tout autre projet, celui d'une phénoménologie proprement politique ! Le lecteur est ainsi conduit à aller chercher cet approfondissement ailleurs, dans les articles ou dans les livres politiques que nous avons mentionnés plus haut, à interpréter, voire à sur-interpréter, les huit pages dont nous venons de faire la synthèse, afin de déployer la radicalité de l'interrogation richirienne.

Mais il semble qu'un lecteur qui se confronte à ces huit pages extrêmement riches, denses et précises ne peut qu'avoir l'impression qu'un véritable travail préalable avait été effectué par Richir autour des questions politiques. Lors de notre court séjour à Wuppertal en mars 2019, dans le cadre du premier Congrès international dédié à la pensée de Marc Richir<sup>186</sup>, nous avons été en mesure de consulter et travailler un livre inédit de Richir, fort probablement écrit en 1972-1973, intitulé *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de sa phénoménalisation et/ou de son institution*<sup>187</sup>. Ce manuscrit représente à nos yeux le « chaînon manquant » de l'œuvre richirienne qui permet d'articuler non seulement la cosmologie phénoménologique au champ du politique, mais également de rendre intelligible plusieurs « thèses » politiques qui reviendront dans les œuvres ultérieures, notamment une clarification du caractère éminemment politique de la philosophie, ainsi que du caractère intrinsèquement *critique* de la phénoménologie.

Nous nous intéresserons dans un premier temps à la lecture que fait Richir de Rousseau. Cela nous permettra de clarifier le lien entre phénoménologie et politique, c'est-à-dire la manière dont

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> Internationaler Marc-Richir Kongress Transpositionen des Denkens. Marc Richirs Projekt einer Neugründung der Phänomenologie. Marc-Richir-Archiv. Bergische Universität Wuppertal.

<sup>187</sup> Ce livre paraîtra aux éditions Jérôme Millon, dans la collection « Krisis » : Richir, Marc. *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de sa phénoménalisation et/ou de son institution*, (Éd. Jean-François Perrier), Grenoble, Jérôme Millon, [À paraître] (désormais JJR). Il convient de noter ici que Richir s'est largement servi de ce manuscrit afin d'en faire deux articles, à savoir « La vision et son imaginaire (I) » (Textures 75/10.11, p. 87-144) et « La vision et son imaginaire (II) » (Textures 75/12-13, p.135-164).

l'exigence radicale ou phénoménologique qui circule dans l'œuvre de Rousseau lui confère le statut de véritable philosophie politique, « en laquelle [...] l'universel sauvage est le signe de la *division sociale* qui fait que la société se rapporte à elle-même pour se penser et s'apparaître [...] »<sup>188</sup>. Nous aborderons ensuite par-là, de façon à la fois divergente et convergente, deux axes étudiés dans le manuscrit : 1) penser la distorsion de la nature dans la culture et inversement et 2) préciser les rapports entre phénoménologie, cosmologie et philosophie politique.

Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à ce que Richir défend dans ce livre au sujet de l'avènement de la démocratie, c'est-à-dire comment par la dégénérescence des royautés (archaïque, mycénienne, iranienne, grecque, etc.), quelque chose comme la philosophie, la *Cité* et l'*agora* ont pu s'instituer. Il s'agira en somme d'interroger l'avènement de la démocratie et de la société humaine en tant que corrélative de l'institution du cercle ou de la sphère centrés<sup>189</sup>, tout en tentant de dégager l'exigence de démocratie radicale qui parcourt l'œuvre de Richir.

## §7. La différence nature/culture comme division sociale

Les références à Rousseau dans l'œuvre de Richir sont plutôt rares, mais elles ont presque toujours un statut particulier. Il s'y réfère souvent dans des moments descriptifs où se marque une avancée phénoménologique, notamment lorsqu'il est question du *langage*, de la *nature* et du *politique*. Dans ce livre inédit, c'est surtout à l'analyse du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et du *Contrat social* que se consacre Richir. Cela montre, à notre avis, que les références à l'œuvre de Rousseau dans les travaux ultérieurs n'ont rien d'arbitraire, mais que Richir connaissait bien la pensée de Rousseau et qu'il a été, de l'aurore de sa pensée jusqu'à *La contingence du despote*, un interlocuteur privilégié.

Mais pourquoi Rousseau et pas un autre penseur du politique ? Dans son introduction aux *Recherches sur la liberté humaine* de Schelling, publié en 1977, Richir soutient que c'est Rousseau qui pose pour la première fois la question de *l'origine du social* sans la médiatisation d'une transcendance théorique, c'est-à-dire sans la médiatisation d'une vision pure désincarnée qui

---

<sup>188</sup> Richir, Marc. *JJR*, p. [18-19]. Nous citons entre crochet la pagination originale du manuscrit dactylographié tel qu'on peut le lire dans les archives. Voir également Carlson, Sacha. *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020, p. 131-147.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. [146].

*prescrirait* et *déterminerait* à l'avance le modèle de ce qu'il faut faire pour parvenir à la vérité du social. En d'autres mots, Rousseau échapperait à une compréhension autoritaire, voire totalitaire, de l'origine du social et de son devenir. Cela s'explique en ceci que, chez Rousseau, « la nature n'est en fait *rien* : elle est infiniment malléable et déterminable, elle est l'indéterminé dans le déterminé, le principe anonyme de toute différence et de toute division de la culture, le *rien* qui divise le social en lui-même entre lui-même et *son* Autre, et qui, par là, rend toujours plus ou moins illégitime l'ordre social existant<sup>190</sup> ». Comment Rousseau fait-il pour penser l'origine du social *sans médiation*, c'est-à-dire comment parvient-il à penser *la nature par elle-même* sans faire intervenir aucun concept relevant de l'institution symbolique ? Cela est-il même possible ? Et, de quelle nature Rousseau parle-t-il ? S'agit-il d'une nature *idéale* dont la *représentation* relèverait de la culture, c'est-à-dire d'une nature *culturelle* ? Ou encore d'une nature *naturelle* en soi ? Et en quoi cette interrogation rousseauiste permet-elle de penser la *division fondatrice* du social ?

Selon Richir, le grand mérite de Rousseau est d'avoir d'une certaine manière pensé cette division sous l'égide d'une « exigence radicale », celle de penser la nature naturelle à partir d'elle-même, sans importer de concepts provenant de la culture. Il faut d'entrée de jeu souligner qu'aux yeux de Richir, l'entreprise rousseauiste est d'avance vouée à l'échec, et ce, pour deux raisons principales. D'abord puisqu'elle s'avère fondée sur l'idée d'une transparence à l'origine : rien ne nous garantit en effet que cette origine puisse se transposer en langue humaine sans modification. En effet, il « n'est possible de parler de l'originnaire qu'à *supposer* qu'il existe, qu'à la *condition* que l'originnaire *supposé* par l'auteur, soit bien l'originnaire *réel*<sup>191</sup> ». Ensuite parce qu'en désirant évacuer la diplopie ontologique en élaborant une théorie de l'état de nature, Rousseau la réintroduit en soutenant que la nature devrait être vierge de toute empreinte culturelle, autrement dit en opposant la nature vierge au déclin de la culture. Mais l'échec de la tentative de penser la nature pour elle-même ne nous enseigne pas rien, elle permet à Richir de penser la *phénoménalité* de la nature *dans* la culture, de penser son *double-mouvement* de phénoménalisation.

Au-delà même de cette question de la distorsion entre nature et culture, c'est sa manière d'être critique envers l'ordre social existant qui fascine Richir. Rousseau ne critique pas l'ordre social

---

<sup>190</sup> Richir, Marc. « Introduction » dans Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, p. 31.

<sup>191</sup> Richir, Marc. *JJR*, p. [9].

de l'extérieur, mais de l'intérieur, *au nom de rien ou à partir de rien*<sup>192</sup>. L'exigence radicale ou phénoménologique qui circule dans l'œuvre de Rousseau lui confère selon Richir le rang de véritable philosophie politique, « en laquelle [...] l'universel sauvage est le signe de la *division sociale* qui fait que la société se rapporte à elle-même pour se penser et s'apparaître [...]»<sup>193</sup>. La pensée de Rousseau est non seulement une véritable philosophie politique, mais plus encore une « phénoménologie du socio-politique, en tant qu'elle met en jeu une apparence où se ségrègent et se croisent nature et culture – “lieu” de la nature et “lieu” de la culture –, ouvre un chemin où *peut* (sans que cela doive nécessairement se produire) se dévoiler l'essence de l'ordre socio-politique existant<sup>194</sup> ». Si la phénoménologie désire conserver son pouvoir *critique* vis-à-vis l'ordre existant, elle ne peut choisir exclusivement ni la nature ni la culture, mais doit se tenir dans l'entre-deux, dans le double-mouvement de la phénoménalisation. C'est ainsi que, souligne Richir, « la philosophie politique est *phénoménologie*<sup>195</sup> » ! Afin de rendre compte de ce double-mouvement et de ses conséquences politiques, Richir suit deux pistes : une première piste anthropologique s'acheminant tranquillement vers la cosmologie et une deuxième piste analysant le lien entre cosmologie et vision. Ce n'est qu'après ces deux moments, anthropologique et cosmologique, que Richir tentera de dégager les conséquences socio-politiques de sa pensée.

## §8. La différence entre les êtres humains et les animaux : anthropologie politique et cosmologie

Quel lien y a-t-il entre l'anthropologie et la cosmologie ? Richir s'intéresse premièrement à la question de la pitié chez Rousseau et à l'énigme du narcissisme. Ce qui l'intéresse sont les écrits de Rousseau sur « l'homme sauvage », l'espèce très singulière d'animal qu'est l'être humain, « *un animal cosmique* dont la perception s'étend à l'infini<sup>196</sup> ». Animal étrange dont l'énigme est sa verticalité, qui semble le destiner à la vision de la nature et du *cosmos* en entier. La question anthropologique déborde ainsi sur la cosmologie phénoménologique, car l'une et l'autre sont intimement liées. Qu'est-ce qui distingue l'animal cosmique qu'est l'être humain des autres animaux ? Y a-t-il quelque chose comme un « propre de l'être humain » ou une « différence anthropologique » ? Non sans rappeler les questions relatives à l'animalité dans *Phénoménologie et*

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. [18].

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. [18-19].

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. [19].

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. [20].

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. [22].

*institution symbolique*<sup>197</sup> – visant notamment à montrer qu’il y a des phénomènes hors langage et amorces de phénomènes de langage chez certains animaux, donc de la pensée ! –, Richir questionne davantage ici la pitié, l’amour de soi et l’amour propre<sup>198</sup>. Ce qui est en question ici est la *réflexivité* à l’œuvre dans ces trois différents sentiments. Voyons ce que Rousseau dit à ce sujet :

Il ne faut pas confondre l’amour propre et l’amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. *L’amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation* et qui, dirigé dans l’homme par la raison et modifié par la pitié, produit l’humanité et la vertu. L’amour propre n’est qu’un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu’ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l’honneur<sup>199</sup>.

Qu’est-ce donc qui distingue la pitié, l’amour de soi et l’amour propre ? La pitié est pour Rousseau partagé par tous les vivants animaux. Elle constitue ainsi tant *l’a priori* de la réflexion que de la raison, elle est le principe à partir duquel se dériverait l’ensemble des autres vertus : c’est grâce à elle qu’il peut y avoir appréhension d’une souffrance ou d’une sensation éprouvée au lieu de l’autre. Ainsi, pour Richir, la pitié est « une sorte de captation de l’instinct de vie par l’autre et dans l’autre –, le sentiment toujours précaire et toujours merveilleux de la chair dans son enroulement sur elle-même qui la fait “soi” – ou mieux “quasi-soi” –, et dans son déroulement corrélatif par lequel elle “se” perd et “s’ ” exile dans l’autre pour “s’ ” y retrouver<sup>200</sup> ». Ce double-mouvement de sortie hors de soi et de retour en soi indique déjà – c’est pourquoi Richir place entre guillemets les pronoms réfléchis – qu’il y a une forme de réflexivité chez l’animal, puisque celui-ci est touché par la pitié<sup>201</sup>. La pitié relève toutefois d’une réflexivité étrange, puisqu’elle met en jeu une indifférenciation entre l’irréfléchi et la réflexion :

---

<sup>197</sup> Sur lesquelles nous reviendrons dans notre chapitre V, où il sera question de penser le *Gestell* à partir de la différence entre les mécanismes innés de déclenchement (MID) chez les animaux et les mécanismes *symboliques* de déclenchement (MSD) chez l’humain.

<sup>198</sup> C’est aussi l’occasion pour Richir de dialoguer avec le Derrida de *De la grammatologie*, d’en radicaliser le geste : « il nous faut être plus radical que Derrida, ce qui donne d’ailleurs un poids supplémentaire à sa thèse quant à la datation de *l’Essai*, même si son argumentation s’effondre en partie à remarquer l’extrême difficulté qu’il y a de retracer une “historicité” de la conceptualité rousseauienne : on a très souvent l’impression que Rousseau trouve ses arguments ou ses formules au moment même d’écrire, qu’il réinvente pour ainsi dire à chaque détour de son écriture sans trop se soucier de la cohérence systématique de tous ses écrits – : *il y a déjà réflexivité dans l’amour de soi*, sans que cette dernière résulte, bien entendu, de la “comparaison”. Et s’il y a déjà réflexivité – réflexivité narcissique – dans l’amour de soi, *il doit déjà y avoir réflexivité dans la pitié* [p. 30] ».

<sup>199</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *O.C.*, III, p. 219.

<sup>200</sup> Richir, Marc. *JJC*, p. [16].

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. [31].

il s'agit d'une réflexion avant la réflexion ou encore d'une réflexion dans l'irréfléchi. Il y a ainsi un *narcissisme anonyme* qui caractérise toute sensation, animale comme humaine<sup>202</sup>. Ainsi en va-t-il pour l'amour de soi (naturel à l'instar de la pitié) défini comme instinct de conservation et l'amour propre (non-naturel, artificiel) défini comme issu de la comparaison et de la réflexion. Il y a aussi une réflexivité à l'œuvre dans ces deux types d'amour, car il s'agit respectivement pour le vivant de veiller à *sa* propre *auto*-conservation ou encore à l'amour de *soi* provoqué par la comparaison avec autrui. Le « réflexif » ne permettant pas de distinguer l'être humain de l'animal par l'analyse de ces trois sentiments, qu'est-ce qui les distingue véritablement ? Autrement dit, comment l'être humain parvient-il à se réfléchir comme différent de la nature, à faire apparaître un narcissisme proprement anthropologique ?

C'est par une phénoménologie plus fine des cinq sens qu'apparaît le narcissisme proprement humain. En effet, l'analyse des sensations de contact (toucher, goût) puis des sensations « à distance » (ouïe, odorat) montre qu'*a priori* il n'y a aucune différence entre les animaux et nous. Pour qu'une telle distinction entre les sensations de contact et les sensations à distance puisse fonctionner, il faut déjà que le corps soit institué comme un *dedans* exposé à un *dehors*, sans quoi il ne saurait y avoir de différence entre « distance » et « non -distance »<sup>203</sup>. Il y a corrélativement au narcissisme anonyme de la sensation un *narcissisme du corps* institué comme « *sensorium* sentant/senti<sup>204</sup> » comme « lieu » de la sensation, lieu étant à la fois inclut et exclut du *cosmos* des apparences. Ainsi, selon Richir,

Il faut donc que soit possible la sensation « à distance », c'est-à-dire la sensation en un « lieu » autre que celui du corps, là où est entendu le bruit, sentie l'odeur ou vue « l'image » de ce qui

---

<sup>202</sup> Robert Legros souligne à ce sujet que « la pitié est un sentiment éprouvé à la vue ou à l'idée de la souffrance d'un *semblable* ». Bien évidemment, le semblable change d'une institution à l'autre et ne s'expérimente pas de la même façon dans un régime aristocratique que dans un régime démocratique. En effet, « en aristocratie, elle ne peut dès lors être ressentie à la vue ou à l'idée de la souffrance de l'autre perçu *en tant qu'homme* », mais seulement en tant que le semblable appartient au même rang que lui pour qui il prend pitié. Toutefois, « quel que soit le régime au sein duquel ils vivent, la pitié s'estompe toujours là où commence le sentiment d'une altérité naturelle. Ainsi la pitié que nous ressentons à l'égard des animaux suppose-t-elle le *sentiment immédiat* (et non pas seulement le savoir) d'une animalité commune entre eux et nous, la sensation d'une similitude corporelle ». L'institution démocratique délie ainsi l'association de la pitié au semblable afin de lui conférer une dimension quasi-universelle, du moins comme appartenant à l'humanité en général. À ce sujet, Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 206-207. Il y aurait lieu cependant, comme l'a notamment défendu Derrida, de penser concrètement à un rapport démocratique *non-hiérarchique* avec les autres vivants animaux. Sur ce point, l'universalisation de la pitié en régime démocratique reste profondément aristocratique dans la mesure même où elle suppose une hiérarchie naturelle et culturelle entre les vivants.

<sup>203</sup> Richir, Marc. *JJC*, p. [42].

<sup>204</sup> *Ibid.*

s'entend, se sent par l'odorat ou se voit. Par suite, il faut que le corps se referme en son « lieu » en même temps qu'il s'ouvre au « lieu » autre. Et pour cela, il faut qu'il s'entende, se sente ou se voie en son « lieu » dans le moment même où il entend, sent ou voit au « lieu » autre<sup>205</sup>.

Ce qui est caractéristique de ces sensations, c'est que les sensations tactiles et gustatives sont seules à pouvoir se retourner sur soi-même (le toucher se toucher, le goût se goûter) tandis que l'ouïe ne peut s'entendre, l'odorat se sentir ou la vue se voir. Richir note par ailleurs que seul l'organe de la vue est radicalement inaccessible aux autres.

C'est ainsi à la vision qu'il revient de distinguer l'humain de l'animal, dans la mesure où elle est la condition de possibilité du narcissisme anthropologique. Rousseau laisse en effet croire que le narcissisme relève d'une certaine modalité du regard : « *dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'amour propre n'existe pas ; car chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul spectateur qui l'observe, [...] il n'est pas possible qu'un sentiment qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas porté de faire, puisse germer dans son âme*<sup>206</sup> ». Ce qui retient ici l'attention de Richir est le fait que l'humain puisse se regarder lui-même comme le seul spectateur qui l'observe. Cela requiert de l'humain qu'il puisse se transporter hors de lui-même, qu'il sorte hors de soi pour se voir comme soi, qu'il se dédouble pour atteindre de façon *imaginaire* le lieu où l'autre se tient, de telle sorte qu'en même temps qu'il se voit, il voit l'autre. C'est ce mouvement d'entrée et de sortie du soi qui institue le narcissisme anthropologique en dédoublant la réflexion naturelle en réflexion de la réflexion, qui fait passer l'humain de corps simplement sentant et sensible à quelque chose comme un corps qui est le titulaire exclusif de ces sensations. L'humain devient le *centre* des sensations par la triple institution de la vision.

## §9. L'institution de l'humanité : le narcissisme de la vision

C'est ici que, pour l'essentiel, la phénoménologie de la vision concorde parfaitement avec les articles publiés « La vision et son imaginaire (I) et (II) » et recoupe *dans l'esprit* les analyses d'*Au-delà du renversement copernicien*. Déjà « bien connues », ces analyses du narcissisme de la vision tentent de rendre compte non seulement de la station verticale de l'humain, mais aussi des

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. [43].

<sup>206</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, III, p. 219.

concepts de « centre » et de « périphérie », où l'on retrouve par ailleurs la discussion des deux thèses cosmologiques, celle classique du « centre est partout et la périphérie nulle part » et celle, plus proprement richirienne, d'une sphère infinie dont « la périphérie est partout et le centre nulle part ».

Essayons de décrire cette triple institution de la vision, chacun des moments allant de pair avec les autres et seulement distincts par l'analyse phénoménologique, et de dégager les traits caractéristiques de la genèse du narcissisme fondamental de la vision<sup>207</sup>. Nous nous contenterons de rappeler que la vision a « trois postures », « trois moments » ou « trois institutions » : 1) la vision n'est pas distincte de la chose vue, il y a non seulement indistinction entre le voyant et ce qu'il voit, mais aussi quasi-localisation de la vision ; 2) en même temps, la vision cherche un lieu où tout serait visible, y compris la vision elle-même, que Richir nomme le point de vue de survol, tendant ainsi à annuler la quasi-localisation du premier moment ; 3) ce qu'il s'agit en somme de rendre sensible, c'est la manière dont la vision en vient à se stabiliser dans les « prunelles » des yeux d'autrui. L'énigme étant, dit Richir, que « si la vision “se” voit elle-même à travers la translucidité des prunelles, elle ne “s’ ” y voit pas purement comme en “son” lieu unique : en même temps qu'elle “s’ ” y voit, elle s'opacifie elle-même en se différenciant de soi dans l'opacité du visible qui la cerne, de telle sorte que “son” “lieu” est à la fois entre et derrière ces prunelles ainsi que dans la marge invisible du visible [...]»<sup>208</sup> Ce passage indique que la vision ne se voit pas comme visible, mais comme vision, dans ce que Richir nomme le « regard cyclopéen », qui institue *ma* vision localisée. Mais ce n'est finalement que si l'organe singulier de la vision est vu par un autre lieu singulier de vision qu'il y aura institution d'un soi dans la réciprocité des regards, quelque chose comme les premiers linéaments de l'intersubjectivité. Richir exemplifie ainsi la triple institution de la vision, ce qu'il ne fait jamais dans ses travaux publiés<sup>209</sup> :

---

<sup>207</sup> Nous suivons à nouveau ici les analyses de Sacha Carlson dans Carlson, Sacha. *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, p. 137 et sq.

<sup>208</sup> Richir, Marc. *JJC*, p. [96].

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. [110].

Figure 1 : La troisième institution est prise au départ

3	2	1
Réciprocité du regard ; en pointillé : latéralité de la vision du visible opaque dans la vision de la vision	Institution du regard au <i>point</i> de l'œil cyclopéen ; anéantissement corrélatif de tout visible dans le pur visible ; basculement de l'axe de la vision vers le vertical, répondant à la latéralité de la vision du visible dans la vision de la vision	Basculement de la seconde institution dans la première ; délocalisation corrélatrice de l'œil cyclopéen qui, invisible, gagne le zénith d'où il survole un pur visible horizontal.

Figure 2 : La seconde institution est prise au départ

2	1	3
L'œil cyclopéen du face à face réduit le visible à la verticalité pure et place d'un pur visible	Mouvement vers la première et la troisième institution, et retour de ces deux dernières à la seconde	Basculement de la seconde institution dans la première  Localisation de la vision dans la réciprocité du regard, avec latéralité de la vision du visible dans la vision de la vision

Figure 3 La première institution est prise au départ

1	2	3
L'œil invisible qui survole, depuis le zénith, le visible réduit à un pur visible plan, se trouve arraché de son point par la latéralité du visible voyant	Levée du visible dans la vision de la vision à travers la translucidité des prunelles ; l'œil invisible devient visible	Institution de la vision localisée dans la réciprocité du regard

L'humanisation ou la station verticale de l'humain est relative de cette institution en trois temps de la vision, qui est toujours menacée de son abolition dans le visible ou lorsque se lève un visible qui peut également la voir. Pour Richir,

C'est parce que ces trois postures se tiennent ensemble que la vision simple se « sait » ou « s'imagine » être au « lieu » d'où elle s'exerce, ou plutôt, c'est parce qu'aucune de ces trois postures ne peut, en toute rigueur, être tenue exclusivement par la vision. Et c'est cette circulation, ou cette sphère sans centre à partir duquel la vision pourrait voir simultanément ses trois postures, qui constitue à la vérité le *sensorium* de la vision, son « imaginaire » instituant qui institue le réel proprement dit dans le réel commun où vivent les hommes, la vision juste et droite qui est l'élément instituant de la société des philosophes dans la vision commune où s'institue le réel social-historique commun dont le réel philosophique a à se différencier<sup>210</sup>.

<sup>210</sup> Richir, Marc. « Appendice. IIIe partie : fondements pour une philosophie de l'institution », Richir, Marc. *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de sa phénoménalisation et/ou de son institution*, (Éd. J.-F. Perrier), Grenoble, Jérôme Millon, [À paraître], p. [34]. Ce texte est également inédit et sera publié en appendice au texte sur Rousseau, dans la mesure où il s'intéresse également, via l'institution de la caverne chez Platon, à la question de l'institution du social par l'entremise de la question de la vision.

Chaque moment menace d'en anéantir un autre, mais c'est précisément parce que cette menace ne parvient jamais à terme qu'il y a phénoménalisation de la vision. C'est la vision « proprement humaine » qui distingue les humains des animaux, même si ceux-ci partagent néanmoins une « couche commune ».

Ce qui est tout aussi essentiel que la triple structure de la vision et qu'il faut impérativement souligner, c'est que la vision relève de l'imaginaire ou de l'imagination. L'idée que la vision puisse à un moment ou à un autre voir tout d'un seul coup, depuis un point abstrait institué comme un lieu visible-invisible, relève de « de l'*imaginaire*, c'est en quelque sorte l'*image ponctuelle* que la vision charrie à l'intérieur d'elle-même, dans le mouvement de son errance comme ce qui pourrait enfin l'arrêter, le rassembler en un repos absolu qui serait en quelque sorte l'image de sa mobilité. Mais cette image ne se réalise jamais tout à fait dans la vision, en quoi d'ailleurs elle demeure image [...]»<sup>211</sup>. Et cet imaginaire de la vision communique directement selon Richir avec la question du « réel », de la « réalité » et donc, du même coup, de l'institution socio-politique. En effet, « le prendre apparence d'une communauté des voyants en laquelle vient du même coup s'incarner la structure triangulaire de la vision comme fantasme *de la vision* [...] organisant cette communauté, lui assignant du même mouvement une définition du réel en sa réalité, un "ordre" des choses réelles, lequel est, par suite, social en son essence, dans la mesure où *il n'y a pas d'autre définition du réel en sa réalité que de définition sociale* [...]»<sup>212</sup>. Si la définition du réel s'accompagne toujours de sa définition sociale, c'est que la phénoménalisation du social entraîne avec elle une certaine forme de solidarité ou de réciprocité incarnée des regards, que c'est la communauté des voyants qui permet d'assigner une définition du réel en sa réalité, redoublée par le Pouvoir qui garantit cette réalité. Par conséquent, au moment même où cette structuration du réel en sa réalité est mise en question, c'est aussi le social et le Pouvoir qui tremble. En effet, l'ébranlement du réel entraîne nécessairement une remise en question globale où peut ressurgir le réel originellement distordu et an-archique, « sans principe reconnaissable puisqu'il s'égalise aux errances de la vision ou de l'imagination, à la périphérie infinie et sauvage de la chair, à la circulation sans terme de la vision entre ses trois postures imaginaires, à une "nature" dévorant et engendrant indéfiniment les

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. [109-110].

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. [128].

apparences, au rythme des phénoménalisations<sup>213</sup> ». On peut alors se demander plus précisément : en quoi et comment l'institution de la vision et de la communauté est de l'ordre de l'apparence du social ?

C'est que l'institution de la communauté des voyants fait apparaître un *sensorium commun*. L'organe de la vision est un organe de sens aux deux sens du terme, il recouvre aussi bien la *sensation* que la *signification*. Il n'y a en effet de réel en sa réalité que s'il y a donation de sens selon cette double entente : d'abord lorsque le social génère son « lieu » de sensations spécifique à son apparence ; ensuite lorsque cette apparence se reprend « par cet organe social par excellence qu'est le langage<sup>214</sup> », à savoir la parole, l'écriture et l'ensemble des déterminations symboliques qui permettent aux agents sociaux de se distinguer les uns des autres. Ce n'est que de cette manière « que l'apparence du social – le social en sa phénoménalisation – est en même temps le “lieu” qui “sent” les sens et les significations spécifiées en lui, et le “lieu” en lequel “se” sentent les sens et significations que les agents sociaux rapportent en lui, dans un double-mouvement selon lequel le social est à la fois constituant et constitué, dans une circulation de l'un à l'autre et de l'autre à l'un, qui répète en elle-même la circulation de la vision entre ses trois postures imaginaires<sup>215</sup> ». On comprend ainsi que le double-mouvement de la phénoménalisation du social, qui est à la fois ouverture et fermeture à un dehors indéfini, est lui aussi originairement distordu, tout comme la vision. Ce double-mouvement permet à une société de distinguer entre le réel en sa réalité et l'imaginaire contre quoi ou en opposition de quoi elle doit prendre position afin de ne pas être destituée. Mais cette distinction entre le réel et l'imaginaire n'a rien d'« empirique » ou de « factuel », elle relève elle aussi de l'imaginaire, car

dans le mouvement inachevé de son institution, donc dans ce que ce mouvement a d'*instituant*, la distorsion originale de l'apparence du social se mue en *division sociale*, en division du réel à l'intérieur de lui-même par quoi le réel peut être reconnu pour réel et rejeter hors de soi son imaginaire, lequel devient dès lors l'imaginaire social, lui-même divisé en imaginaire « bénéfique » homologue au réel déterminé par le social, et en imaginaire « maléfique », ayant pouvoir subversif à l'égard du social dans la mesure où il est rejeté comme l'absolument autre<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. [131].

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. [132].

Pour résumer, en partant de l'exigence radicale rousseauiste de penser la nature à partir d'elle-même, Richir est conduit à l'analyse des sensations, en particulier de la vision, certes dernière étant corrélative de l'homínisation. En pensant l'engendrement phénoménologique du social corrélatif de la vision, Richir dégage le lieu à partir duquel s'engendre la distorsion entre nature et culture. Si la philosophie est éminemment politique, c'est dans la mesure où elle met radicalement en question l'être de la culture, du social et du Pouvoir (le réel en sa réalité), mais aussi et corrélativement interrogation radicale de la nature. Interroger la vision et son imaginaire revient ainsi à interroger une double structure de domination : « structure de domination des hommes, structure de domination du sensible : les deux semblent aller de pair<sup>217</sup> ». Autrement dit, la manière dont la triple structure de la vision va s'instituer donnera lieu à différents types de sociétés (magique, religieuse et politique) corrélatives d'une distinction entre le réel et l'imaginaire, distinction qui est elle-même de l'ordre de l'imagination. On voit déjà Richir, dans ce texte, réfléchir à différentes institutions du social (mythique, mythologique, philosophique, etc.), comme il le fera notamment dans *La naissance des dieux* et *L'expérience du penser*<sup>218</sup>, sur lesquelles nous aurons à revenir<sup>219</sup>.

## §10. Cosmologie et politique

C'est au terme des analyses du rapport entre nature et culture, de la phénoménologie des sensations et des implications cosmologiques de la vision que Richir s'intéresse aux questions plus proprement socio-politiques. Sa question est la suivante : comment, par la dégénérescence des royautes, quelque chose comme la philosophie, la *Cité* et l'*agora* ont pu s'instituer ? Car il ne faut pas oublier que la philosophie n'est pas neutre, elle est une institution symbolique, différente bien évidemment d'autres institutions, qui requiert de mettre au jour la manière dont fonctionne ses concepts. S'appuyant largement sur les analyses de Jean-Pierre Vernant, principalement dans *Les origines de la pensée grecque* et *Mythe et pensée chez les Grecs*, c'est l'origine *phénoménologique* de la Cité, de l'*agora* et d'une *cosmologie politique* qui l'intéresse. À ses yeux, l'institution de la démocratie requiert l'institution du cercle ou de la sphère centrés<sup>220</sup>. Toujours selon l'exigence radicale

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. [167].

<sup>218</sup> Nous y reviendrons dans le chapitre III, consacré à la *Leiblichkeit* tyrannique et à la tyrannie originare à l'horizon de toute société.

<sup>219</sup> Cf. chapitre III.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. [146].

rousseauiste de penser la nature à partir d'elle-même, il s'agit pour lui de penser l'émergence du Pouvoir, de la phénoménalisation du Prince ou du Despote dans un lieu *centré* exposé à *tous les regards*, ce qui n'était selon lui pas le cas dans l'institution des royautes. Qu'est-ce donc qui fait la spécificité de la démocratie grecque ? En quoi la démocratie requiert l'institution du cercle et de la sphère centrée ? Quel type de pouvoir apparaît corrélativement à cette institution ?

Afin d'élaborer une première ébauche de réponse à ces questions, Richir cite Vernant qui s'intéresse à Hérodote :

Hérodote raconte que, vers les années 510, à Samos, Maiandrios [...] tenait en mains le pouvoir, qu'il avait reçu de Polycrate. Cependant, à la mort de ce dernier, Maiandrios [...] convoque en assemblée tous les citoyens pour leur dire : « c'est à moi, vous le savez, qu'ont été confiés [...] le sceptre et toute la puissance de Polycrate... Mais Polycrate n'avait pas mon approbation quand il dominait en maître des hommes qui étaient ses semblables [...]. Je dépose donc le pouvoir au milieu et je proclame pour vous l'*isonomie* [...]»<sup>221</sup> » Vernant commente : « On reconnaît ainsi l'étroit rapport qui unit, dans la pensée politique des Grecs, la notion de centre : μέσον, de similitude ou également : ὁμοιοτες, ἰσότης, de non-dominé : οὐ κρατούμενος, ἀυτοκρατής<sup>222</sup> » ainsi que, ajouterons-nous, d'*isonomia*.

L'avènement de la Cité s'organise symétriquement autour d'un centre lorsque Maiandrios dépose au *centre* le sceptre et la toute-puissance qui permettait à Polycrate de dominer unilatéralement les humains. Contrairement aux monarchies orientales dont la structure sociale ressemble davantage à une pyramide où le Roi représente le sommet, de haut en bas, l'espace politique de la Cité se dessine plutôt selon une « géométrie de relations réversibles » entre égaux<sup>223</sup>. Or, nous dit Richir, le fait que le sceptre se trouve au centre et que, ce faisant, la toute-puissance d'un seul individu se voit neutralisée, implique que le *kratos* échappe à l'appropriation d'un seul afin de devenir commun à tous les membres de la communauté. C'est pourquoi, dit-il, la démocratie advient avec la sphère centrée.

En témoigne la signification sociale de l'organisation du domestique et du privé, ainsi que de l'organisation civique et publique. C'est la notion de *Hestia koiné*, de foyer commun, qui permet à Richir de faire un pas supplémentaire et d'interroger la teneur phénoménologique et cosmologique de l'*agora*. En effet, l'institution de la Cité s'accompagne de tout un remaniement

---

<sup>221</sup> Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 186.

<sup>222</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>223</sup> Richir, Marc. *JJR*, p. [145].

de l'espace urbain. Selon Richir, la *Hestia koiné* ne représente pas un symbole religieux, mais politique, autour desquelles s'articulent les activités des humains. Le foyer commun exprime la symétrie de toutes les relations autour duquel s'unissent les égaux. Une telle appréhension du concept de « foyer commun » permet à Richir de tirer non pas les conséquences métaphysiques du centre, mais bien plutôt sa signification politique. En effet, souligne Richir, « *le centre au sens politique va ainsi pouvoir servir de médiation, d'intermédiaire entre l'ancienne image mythique du centre et la conception nouvelle, rationnelle, du centre équidistant dans un espace mathématique fait de relations entièrement réciproques*<sup>224</sup> ». La fonction du foyer commun est donc de représenter tous les foyers privés sans s'identifier à aucun. Sans entrer plus avant dans les détails de ces analyses, soulignons qu'il y a une connexion entre la cosmologie grecque d'un espace centré, Richir pense particulièrement à Anaximandre, et la politique grecque<sup>225</sup>. Car la nouvelle conception du monde, géométrique, déborde sur la compréhension du politique, et inversement. On retrouve alors en politique la même antinomie qu'en cosmologie, où tant la Terre que le Foyer commun relève d'un *apeiron* que rien ne limite ni ne domine, où l'*apeiron* est aussi bien l'illimité enveloppant et gouvernant tout que le médiateur se trouvant au milieu et qui permet d'équilibrer les puissances de chaque élément.

C'est précisément cette antinomie qui fait la grande nouveauté de la démocratie, car elle institue le conflit : la démocratie est l'institution symbolique de la périphérie à partir du centre. Pour Richir,

Tel est bien ce que nous [157] avons nommé la fracture ou le gouffre sans fond ouverts dans l'institution du social, mais l'énigme est que cette fracture n'a pas conduit purement et simplement à la dissolution ou à la destitution de l'organisation sociale, mais à une institution sociale nouvelle, en laquelle, d'une certaine manière, les hommes sont confrontés à la menace de leur dissolution, vivent dans l'horizon d'une an-archie radicale sans pour autant se reprendre dans la structuration traditionnelle de la société par une définition

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. [150].

<sup>225</sup> Richir cite à cet égard Vernant, qui écrit : « Selon Anaximandre, si la terre demeure immobile, cela tient exclusivement à la place qu'elle occupe dans le cosmos. Située au centre de l'univers, à égale distance de tous les points qui forment les extrémités du monde, il n'y a aucune raison qu'elle aille d'un côté plutôt que d'un autre. La stabilité de la terre s'explique par les pures propriétés géométriques de l'espace ; la terre n'a pas besoin de racines, comme chez Hésiode ; il ne lui faut pas non plus s'appuyer sur une puissance élémentaire autre qu'elle-même, comme l'eau chez Thalès ou l'air chez Anaximène. Elle demeure à sa place sans intervention étrangère, parce que l'univers, orienté symétriquement dans toutes ses parties, par rapport au centre, ne comporte plus de directions absolues. Ni le haut ni le bas, ni la droite ni la gauche n'existent en eux-mêmes, mais seulement relativement au centre ».

corrélative d'un réel et d'un imaginaire tendant à stabiliser dans sa symbolisation la structure triangulaire de la vision<sup>226</sup>.

Pourquoi les humains en démocratie vivent-ils sous l'horizon d'une an-archie radicale ? Qu'est-ce qui justifie si l'on veut que l'institution du social en démocratie représente une fracture par rapport aux autres formes de société ?

Afin de répondre à ces questions, il apparaît nécessaire de revenir à la structure triangulaire de la vision. Avec l'avènement de la *Cité*, c'est le point de vue de survol qui devient disponible à tous, mais, comme nous le verrons, non sans limitations ; tandis que dans l'institution royale, elle se voyait incarnée par le seul détenteur du pouvoir. En effet, "le voyant qui se place au milieu paye en quelque sorte sa place d'un avantage et d'un inconvénient en eux-mêmes indissociables : il est vu de tous, il est le point de mire de tous les regards, mais il ne voit pas tous les autres voyants rassemblés autour de lui, sa vue est tapissée de regards qu'il ne voit pas, mais qu'il « sent » dans son dos ; et ces regards qui lui échappent le neutralisent d'une certaine manière puisqu'ils peuvent s'échanger entre eux, tout au long de la périphérie sans qu'il puisse capter ou maîtriser cet échange<sup>227</sup>". Richir exemplifie à nouveau cette *dynamique* sous forme de tableau :

Incarné	Survol Incarné	Cyclopéen
Fig. 1 : La vision incarnée se place au centre	Fig. 2 : la vision incarnée placée au centre incarne l'œil de survol, l'œil cyclopéen, et tout autre regard possible	Fig. 3 : la vision incarnée au centre donne à l'œil de survol, à l'œil cyclopéen et à tout regard possible leur incarnation sur la périphérie.
Ces deux figures superposées symbolisent la réciprocité des regards qui s'échangent entre le centre et la périphérie d'un cercle matérialisé sur la terre.		

La démocratie s'accompagne ainsi d'une nouvelle situation pour l'humain, car dorénavant celui qui voit et parle au milieu du cercle met en jeu la distorsion originaires entre le cercle et la sphère centrée. En se situant au milieu d'autres regards, la vision expose son dos qu'elle ne voit jamais, et il revient au « discours » de combler ce creux, cherchant à

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. [156-157].

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. [162].

séduire le cercle des mêmes par une parole, des gestes, des regards qui captent les mêmes dans l'autre, qui les font s'identifier à lui, y reconnaître la pure verticalité d'une tête ou d'un chef qu'ils admirent dans la vision qu'il prend d'eux comme la sublimité même de leur vision, à nouveau échappée en elle-même du fait que, par cette séduction, leur parole et leur chair leur sont à nouveau soufflées ou coupées, suspendues qu'elles sont à ce regard ou à cette vision, ce pourquoi, entre autres, l'absolutisme du Pouvoir reste à l'horizon de l'institution démocratique<sup>228</sup>.

Ce faisant, celui qui est au centre et qui possède momentanément le pouvoir permet à la communauté de s'apercevoir à la fois dans et hors du Pouvoir. C'est dans cette situation intenable et éminemment conflictuelle que la communauté parvient à se réfléchir dans son identité, à se comprendre par opposition à ce qui n'est pas elle, à comprendre tant la singularité du Pouvoir que la solitude de celui qui se trouve à son centre. Pour citer longuement Richir,

ainsi le pouvoir est-il pris entre l'universalité du groupe humain et la particularité de celui qui, l'occupant, risque de basculer en sa solitude singulière. De là l'interchangeabilité nécessaire du Pouvoir, le fait qu'en son institution, il représente un « lieu » vide que chacun doit pouvoir occuper pour le céder aussitôt à un autre, ou mieux, un « lieu » symbolique autour duquel se rassemble le groupe pour s'apparaître à lui-même, fût-ce dans sa mise hors circuit. Situation paradoxale, puisqu'elle est à la fois celle d'une an-archie, d'une absence de principe ou de Prince extérieur au groupe, et celle d'une certainearchie fonctionnant comme principe ou Prince symbolique, en extériorité par rapport au groupe, mais seulement en tant qu'il est vide, qu'il est toujours à prendre ou à perdre par chacun des membres du groupe. « Prince vide » qui n'existe donc que dans l'imaginaire social, comme image du centre et du survol, comme division du centre en milieu infiniment vulnérable, parce qu'englobé et enveloppé – celui qui l'occupe ne peut échapper au groupe qui l'enserme et l'encercle – et en image d'un centre d'où tout le groupe serait visible et englobé à son tour par une sorte de pure voyance (active) de pure captation ou de pure séduction, de telle sorte que le centre est à la fois homogène et hétérogène au groupe, et que, par cette différence interne qui le fait être tel qu'il est aux yeux de tous, le groupe se reconnaît pour ce qu'il est, se réfléchit dans son identité et son altérité par rapport au centre, à la Position du Pouvoir<sup>229</sup>.

C'est ainsi que Richir parvient à dégager l'une des structures transcendantales de la tyrannie, pourrions-nous dire en utilisant le vocabulaire de *La contingence du despote*, mais également grand privilège de la démocratie, qui *institue en son sein le conflit*. Le « lieu du pouvoir est vide », du moins l'est-il en droit. Ainsi se comprend une idée qui traverse la pensée de Richir peu importe ses moments phares, à savoir qu'il y a une *division originnaire* du social. Plus intelligible et mieux décrite

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. [177-178].

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. [184].

que dans n'importe quel autre texte, il nous semble que Richir nous fait comprendre que la division entre les forts et les faibles qu'il commente largement dans *La contingence du despote*, et sur laquelle nous reviendrons, est en fait *secondaire*. Il nous fait comprendre que la première division sociale est en fait celle qu'entraîne la Cité comme « espace » circulaire centré accompagnée de sa périphérie, ce qui revient à dire que *physis/nomos, nature/culture, réel/imaginaire* et champ phénoménologique/institution symbolique ne s'opposent pas, mais se contaminent réciproquement, que l'un et l'autre sont en distorsion ou en chiasme et que c'est ainsi qu'il faut penser tant l'émergence du social que du Pouvoir.

## §11. Conclusion. De la cosmologie à la question du sublime

Mais il reste un défi de taille, sur lequel Richir ne fait qu'attirer l'attention à ce moment-ci et en conclusion. C'est un défi auquel il sera attentif dans tous ses textes, politiques ou non nous semble-t-il. Des premiers textes jusqu'aux derniers, Richir insiste sur le privilège de la démocratie, « le régime le moins mauvais<sup>230</sup> ». Comment, *phénoménologiquement*, en rendre compte ? Question délicate eu égard à l'exigence rousseauiste de penser la phénoménalisation du socio-politique en elle-même sans faire intervenir aucune valeur extérieure. Ce qui revient à se demander, comme le fait magnifiquement Richir en conclusion de son texte sur Rousseau :

comment instituer une démocratie radicale alors même qu'il n'y a pas de droit naturel, c'est-à-dire, comment fonder une telle institution sans tomber dans le « volontarisme » politique, à savoir sans assigner *a priori* à l'homme ce qu'il *doit* être pour être homme, sans préjuger de sa nature, sans faire que cette démocratie radicale ne soit en réalité que dictature d'une certaine idée de l'homme assimilée abusivement à sa réalité, et même à sa seule réalité ? Problème qui, en apparence, est tout à fait contradictoire puisque nous avons vu qu'il n'y a pas d'institution qui n'ait pour double *effet*, de déterminer *imaginativement* le réel en sa réalité et l'imaginaire en tant qu'imaginaire ; puisque, par suite, il s'agirait de trouver en quelque sorte *a priori* une institution sans autre *a posteriori* ou sans autre effet que l'*a priori* de son exigence [197] ce qui n'a pas de sens. Problème pourtant dont le traitement rigoureux est urgent pour la politique et la pensée politique<sup>231</sup>.

Qu'il nous soit permis en conclusion de ce chapitre de souligner que Richir n'a pas souhaité aller de l'avant avec la publication de ce livre. Il ne s'en cache d'ailleurs pas, puisqu'il précise, dès l'introduction du premier article de « La vision et son imaginaire », qu'il s'agit d'un fragment

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. [196].

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. [196-197].

important d'un livre consacré à Rousseau, livre toutefois « trop vaste et trop ambitieux, [qui] échoua en butant sur les innombrables et inextricables difficultés qu'on devine<sup>232</sup> ». Loin d'être un échec, comme le laisse entendre Richir, *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau* nous apparaît comme un livre qui se confronte à l'énigme humaine dans toute sa radicalité. L'articulation entre anthropologie et cosmologie, cosmologie et vision, cosmologie et politique confère à ce livre un statut tout à fait remarquable et unique, car c'est le livre politique des premiers moments, le « chaînon manquant » qui jette les premières pierres de la critique du politique chez Richir. Nous verrons à l'instant que le « champ phénoménologique sauvage », la barbarie en l'humain, la périphérie infinie seront autant de concept qui guideront l'analyse du *sublime* en politique et qui balisent la question de la Révolution. Comment donc penser la communauté politique sans tomber dans le « volontarisme politique », c'est-à-dire sans recourir à une forme de pensée *totalitaire* et *terroriste* qui assignerait l'humain à son essence et qui se doterait des moyens pour y parvenir ? Nous souhaitons montrer, dans le chapitre qui suit, que c'est l'un des fils directeurs qui guide *Du sublime en politique*.

---

<sup>232</sup> Richir, Marc. « La vision et son imaginaire (I) », p. 87-144.

## Chapitre 2. De la révolution phénoménologique à la phénoménologie de la révolution. La question du sublime en politique

« Ce qu'on avait longtemps appelé folie, mélancolie, dépression était souvent le résultat d'un frottement, d'une perte de soi dans la création, au contact de l'altérité, et même si cela me paraît aujourd'hui un peu rapide, romantique, pour tout dire, il y avait sans doute déjà là une véritable intuition [...] ». Mathias Enard, *Boussole*.

« On a trop souvent estimé l'homme à ses "réussites", au point d'en faire une sorte d'idéal, au sens où Kant en parle dans la première *Critique*. Notre époque d'effondrement global requiert, si nous voulons être lucides, de l'envisager *aussi* dans ses "échecs". La tâche est même urgente, si nous ne voulons pas, tout simplement, *disparaître* ». Richir, Marc. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 442.

« Jamais n'a-t-on autant souhaité de nouveaux projets politiques (collectifs) capables, pense-t-on naïvement, de ressouder le vivre-ensemble menacé. Illusion morale qu'on paie d'une cruauté toujours renouvelée. Il n'y a que les optimistes et les bourreaux – peut-être sont-ce les mêmes – pour croire qu'on pourrait mettre fin à la tuerie et au massacre ». Lawrence Olivier. *Contre l'espoir comme tâche politique*, p. 246.

« [L]a Révolution reste plus que jamais la tâche, il est vrai infinie, sans doute elle-même eschatologique et utopique, de l'humanité. » Richir, Marc. *Du sublime en politique*, p. 106.

### §1. Une nouvelle anthropologie politique

Notre premier chapitre, dans lequel nous nous sommes intéressés à l'articulation entre cosmologie et politique, par l'entremise d'une réflexion anthropologico-phénoménologique, nous a permis de dégager un certain nombre d'avancées phénoménologiques.

Par l'analyse de la cosmologie classique, Richir parvient à montrer que la thèse selon laquelle le centre est partout et la périphérie nulle part relève d'illusions métaphysiques, et que sa critique phénoménologique permet non seulement d'appréhender d'une nouvelle manière la situation de

l'humain dans le monde, mais aussi d'interroger ses conséquences politiques. Si la cosmologie phénoménologique, qu'il nomme l'au-delà du renversement copernicien, permet de défendre l'idée que la périphérie est partout et le centre nulle part, c'est qu'il a préalablement dégagé le champ phénoménologique sauvage, an-archique et a-téléologique, irréductiblement périphérique, dont se nourrit le *logos* humain. L'humain étant en effet à la lisière entre le phénoménologique et l'institution symbolique, il est habité par ce champ phénoménologique sauvage qui l'empêche, sinon illusoirement, de se centrer définitivement. Ce n'est qu'à partir de la sauvagerie des phénomènes que l'institution de l'humain devient intelligible, c'est-à-dire en plaçant « à l'origine » la différance ou le double-mouvement de la phénoménalisation.

De la même manière, en partant de l'exigence rousseauiste de penser la nature pour elle-même, au nom de rien ou à partir de rien, il parvient à interroger l'institution de la démocratie grecque et de penser la *phénoménalité* du socio-politique. Il importe en outre de souligner que, pour Richir, le « dualisme » entre le champ phénoménologique et l'institution symbolique permet de dégager la division origininaire du social, avant même que celle-ci ne soit reprise et codée par une société (par exemple entre les faibles et les forts). Ce n'est en effet que par le « sauvage universel » que la société peut se penser et s'apparaître à elle-même.

Richir abandonne toutefois très tôt les coordonnées conceptuelles de la cosmologie, jugé par lui-même rétrospectivement comme « un beau fantasme<sup>233</sup> », cela expliquant en partie son refus de publier son inédit sur Rousseau. Quoiqu'il en soit, malgré cette « fiction théorique [...] qui ne veut [selon lui] rien dire<sup>234</sup> », il est indéniable que la plupart des thèses avancées, si ce n'est la totalité, reviennent d'une autre manière dans ses travaux postérieurs, en particulier dans *Du sublime en politique*.

Ce livre, publié en 1991 dans la collection « Critique de la politique » chez Payot, dirigé à ce moment par son ami Miguel Abensour, apparaît aux premiers abords comme le grand traité des malencontres symboliques. Il s'agit, comme la citation en exergue de *Phantasia, imagination*,

---

<sup>233</sup> « Évidemment, il ne s'agit pas d'une cosmologie au sens physique du terme, mais d'une cosmologie que je qualifierais aujourd'hui de métaphysique. Je dois d'ailleurs avouer que ce que je visais alors comme une cosmologie philosophique, et plus particulièrement phénoménologique, était quelque chose comme un fantasme – un beau fantasme, cela dit. » Richir, Marc. *ER*, p. 62.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 63.

*affectivité* en rend compte, non pas de penser l'humain comme un idéal à partir de ses réussites, mais plutôt de penser l'humain dans ses échecs, au sein du champ politique. Il en retourne, selon Richir, de l'*urgence* de penser ces échecs si nous ne voulons pas tout simplement disparaître. Et l'on sait comment ce sentiment d'être sur le point de disparaître est répandu aujourd'hui, notamment devant les aberrations d'un capitalisme planétaire et de la crise écologique. C'est en ce sens que Richir entend proposer une nouvelle philosophie politique, voire une nouvelle anthropologie politique<sup>235</sup>. Le fil directeur de cet ouvrage est celui de l'incarnation et de l'incorporation. La question en apparence toute simple de Richir va comme suit : « Savons-nous que tout d'abord et le plus souvent nous ne sommes pas incarnés ? » Question énigmatique s'il en est, dont l'objectif de ce chapitre est de rendre compte.

Pour ce faire, nous suivrons les analyses que Richir effectue des différents malentendus dans l'histoire occidentale : 1) la communauté des premiers chrétiens et l'institution de l'Église, 2) la Révolution française et la Terreur révolutionnaire, 3) l'héritage de certaines apories révolutionnaires au sein de la philosophie (en particulier chez Fichte, Hegel, Heidegger et Schelling<sup>236</sup>). C'est par ce chemin que Richir parvient à dégager un principe *quasi-transcendantal*, à savoir celui de la dette infinie et de la servitude volontaire, qui sous-tend notre histoire et sous l'emprise duquel nous vivons plus que jamais encore aujourd'hui. Tous ces développements sont en vérité articulés autour de la question de la Révolution (dans ses échecs), dont il faudra montrer en quoi et comment elle constitue encore la tâche de notre humanité. Mais avant d'aborder ce vaste champ problématique, il convient d'explicitier la matrice *methodologique* et *phénoménologique* qui préside à l'élaboration de ce livre, de façon plus rigoureuse et thématique que dans notre premier chapitre. La raison en est qu'en plus de conférer une profondeur aux analyses richiriennes du politique, ces réflexions nous permettront de clarifier certains éléments phénoménologiques essentiels pour comprendre de quoi il est question dans ce livre, et plus important encore, de comprendre le « versant positif » des analyses autour de la question de la communauté *incarnée* et *utopique*, ces dernières pouvant rester dans l'ombre des malentendus. Si nous voulons donner à voir toute la pertinence de ce livre, il faut en extraire le versant phénoménologique transcendantal à partir duquel Richir aborde la question du politique.

---

<sup>235</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 90.

<sup>236</sup> Nous plaçons délibérément Schelling en dernier dans cette énumération, pour des raisons qui deviendront par la suite évidentes.

## §2. La matrice phénoménologique présidant à l'élaboration de la question du politique

Si nous débutons nos analyses de *Du sublime en politique* par des considérations de méthode, c'est pour préciser quel type de rapport la phénoménologie de Richir entretient avec l'institution symbolique en général, mais plus particulièrement par rapport à l'institution de la politique. Est-ce qu'« une phénoménologie du social [est] possible qui ne se contente pas, comme on le voit aujourd'hui, d'un simple retour aux “évidences” classiques d'Aristote, et si oui, y a-t-il des phénomènes où quelque chose comme du social se phénoménalise *comme tel*, pouvant dès lors ouvrir la voie à un authentique rapport du phénoménologique et de la socialité ?<sup>237</sup> » Est-ce que, autrement dit, la phénoménologie peut décrire la *phénoménalité du social*, toujours en gardant à l'esprit les résultats de notre premier chapitre, à savoir qu'il n'y a pas de social originaire et apolitique (asymbolique) ? Il apparaît ainsi nécessaire, afin de répondre à ces questions, de faire le point sur ce que Richir entend par 1) l'épochè phénoménologique *radicale*, 2) par le *phénomène* 3) par le sublime phénoménologique. Ce n'est qu'en clarifiant ces trois éléments qu'il nous sera possible d'appréhender ce que Richir désigne sous la notion de « communauté originaire, utopique et incarnée ».

### 2.1 La radicalité de l'épochè phénoménologique : au-delà de la subjectivité

Le point de départ de Husserl dans les *Recherches logiques* est l'analyse des vécus à l'œuvre dans la connaissance logico-mathématique des idéalités. Si sa position est de prime abord instable, c'est qu'il n'a pas encore fait le point sur les éléments de méthode, en particulier l'épochè phénoménologique et eidétique, qui lui permettent de quitter définitivement le psychologisme, du moins sans équivoque. Selon Richir, si les *Recherches logiques* peuvent donner l'impression d'une psychologisation de la connaissance des idéalités, ce n'est qu'en apparence, car « on a parfois omis de signaler que cette analyse est avant tout eidétique, et que les “vécus”, loin d'être objet d'une quelconque introspection “psychologique”, ne sont envisagés que dans leur teneur d'essence, dans ce qui, impliquant déjà une mise hors circuit du sujet empirique-psychologique

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 40.

du penser, n'est en corrélation noético-noématique avec les idéalités que d'en comporter l'éliision<sup>238</sup> ». Ce n'est qu'avec la publication en 1907 de *L'idée de la phénoménologie* que Husserl parvient à assurer la méthode qu'il ne quittera plus jamais. Sa démarche consiste notamment à fonder les idéalités matérielles (ontologies matérielles) à partir d'une variation imaginative des singularités sensibles. C'est cette même variation imaginative qui conduit ensuite à la célèbre doctrine de la perception par esquisses (*Abschattungen*), qui relève d'« un mouvement très cartésien d'opposition entre la “certitude” (l'“ évidence ») de l'*a priori* logico-eidétique et le caractère précaire, toujours présomptif, à jamais inaccompli de tout ce qui touche le sensible [...]»<sup>239</sup> ». Husserl dégage par cette voie le principe scientifique de sa phénoménologie, à savoir l'immanence pure des vécus : la subjectivité transcendantale. Or, l'on sait que la mise en évidence de la sphère de la subjectivité transcendantale requiert la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle, du caractère « présent-là » (*vorhanden*) des choses du monde et d'autrui<sup>240</sup>. Il convient alors selon Husserl de suspendre la thèse générale qui appartient à l'attitude naturelle, qui ne consiste pas à nier le monde, c'est-à-dire à mettre son être-là en doute, mais bien d'interdire « tout jugement portant sur l'être-là spatio-temporel »<sup>241</sup>. Le champ d'investigation de la phénoménologie devient ainsi celui des vécus intentionnels, dans lequel toute chose peut se donner avec un degré variable d'évidence.

Il ne fait pas de doute selon Richir que nous avons tous une ipséité singulière, que nous vivons notre vie et pas celle des autres<sup>242</sup>. Cependant, il y a deux pré-conceptions métaphysiques qu'il entend mettre en jeu au sein de l'épochè phénoménologique radicale. La première est que rien n'indique que l'ipséité soit à l'œuvre dans toute pensée (en témoigne selon lui la mathématique et la logique, qui relèvent d'une pensée sans ipséité). La seconde, plus importante à ce moment-ci, est que rien n'indique que l'ipséité soit co-originellement liée à la phénoménalité des phénomènes, c'est-à-dire qu'elle ait toujours le pouvoir de les constituer<sup>243</sup>. En interrogeant ces deux pré-conceptions métaphysiques, Richir entend soutenir la thèse suivante : l'*ipse* n'a aucune origine phénoménologique, il puise plutôt ses racines au sein de l'institution symbolique.

---

<sup>238</sup> Richir, Marc. *MP*, p. 29.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>240</sup> Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 87 [53].

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 91 [56].

<sup>242</sup> Quoique, comme le montre Richir dans *Phantasia, imagination, affectivité*, certains cas psycho-pathologiques comme la psychose montre que cette thèse ne va pas de soi. À ce sujet, voir la section III de Richir, Marc. *PLA*, p. 269 et *sq.*

<sup>243</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 391.

L'erreur, congénitale à la phénoménologie historique, que Richir nomme parfois son « péché d'origine<sup>244</sup> », est d'avoir fixé l'*ipse* (entendu comme *ego* ou comme *Dasein*) co-originaires au phénoménologique, de ne pas avoir aperçu l'articulation entre le phénoménologique et le symbolique ou tout simplement d'avoir confondu les deux<sup>245</sup>. C'est dire que l'*epochè* phénoménologique, qui met en évidence la subjectivité transcendantale, présuppose une continuité entre le vécu et l'objet au sein même de la conscience qui s'auto-réfléchit. Comme le souligne à juste titre Florian Forestier, « la phénoménalité du phénomène est accessible à partir de ce qui se phénoménalise en lui *sans déformation* : le phénomène y est originaires articulation d'une apparition et d'un apparaissant<sup>246</sup> ». C'est précisément cette présupposition métaphysique, à l'œuvre au sein de l'*epochè* phénoménologique, que l'*epochè* phénoménologique *radicale* (bientôt hyperbolique) entend suspendre à son tour.

De telle sorte que la radicalisation de l'*epochè* phénoménologique a pour ambition la poursuite « de la mise hors circuit jusqu'à tout fantôme de centration du monde sur l'*ego* et la sphère de l'égologie qui y reste attachée », qu'elle seule peut « nous libérer de toute rémanence d'une *Weltanschauung* subjective prise sur le mode, et d'un point de vue divin comme point de vue de survol omniscient – la seule à même, aussi, de dégager l'*ego* ou l'*ipse* dans sa teneur phénoménologique<sup>247</sup> ». On reconnaît ici le projet du jeune Richir, celui de penser la phénoménalité des phénomènes en dehors de toute centration du centre. Alexander Schnell définit aussi en ces termes le projet richirien : « Ce qui préside à tout son projet philosophique, c'est la remise en cause de l'idée que tout rapport au monde – qu'il soit "affectif", "compréhensif", "intellectuel", etc. – aurait son origine et sa source dans un "sujet" qui se rapporterait à un monde "extérieur". Le point de départ de la phénoménologie "refondue", et c'est là une première *originalité* de l'œuvre de M. Richir, n'est *pas* la subjectivité individuelle, mais les "processus", "opérations", "effectuations" "anonymes" et "asubjectifs" du *se-faire du sens*<sup>248</sup> ».

---

<sup>244</sup> Selon Richir, « à l'exception de quelques éléments, il est vrai extrêmement féconds, offerts çà et là dans l'œuvre de Merleau-Ponty et dans celle de Hannah Arendt, cette question n'a jamais été posée, et encore moins traitée, par les grands représentants du mouvement phénoménologique, trop marquée qu'elle était par son "péché d'origine", et qui est la transposition post-hégélienne – principalement chez Feuerbach et chez Marx – de la question ontologique dans le sujet humain ». À ce sujet, Richir, Marc. *SP*, p. 41.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>246</sup> Forestier, Florian. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, London, Springer, coll. *Phaenomenologica*, 2015, p. 33 (nous soulignons).

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>248</sup> À ce sujet, voir Schnell, Alexander. *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Grèce, Ousia, 2011, p. 24.

La radicalisation du geste de l'*epochè* entraîne nécessairement une réassignation de la place du « sujet » au sein du champ phénoménologique, nous l'avons vu, mais également une nouvelle définition du phénomène.

## 2.2 La phénoménalité des phénomènes

Selon Richir, les phénoménologies husserlienne et heideggérienne ont échoué dans la tentative de saisir le phénomène en tant que tel, c'est-à-dire ce qu'il nomme le phénomène comme « rien que phénomène ». Ce « rien que phénomène » n'est jamais donné dans l'immédiat, car celui-ci se trouve toujours déjà capté au sein d'un réseau complexe d'institutions symboliques qu'il s'agit de mettre entre parenthèses. Nous pouvons définir cette entente du phénomène de la manière suivante : le phénomène comme rien que phénomène « désigne le phénomène en tant qu'il est *déconnecté de tout objet (intentionnel)* – en cela il relève de ce que Husserl appelle la sphère “pré-immanente” de la conscience transcendantale<sup>249</sup> ». Ainsi, tout ce qui *se donne*, y compris l'*ego* ou le *Dasein*, est pour lui de l'ordre de l'institution symbolique et non du champ phénoménologique. Essayons de circonscrire plus précisément quel sens il faut conférer aux phénomènes dans la pensée de Richir<sup>250</sup>. Nous nous intéresserons à trois manières d'appréhender le phénomène : 1) le phénomène comme apparence/illusion, 2) le phénomène-de-monde, 3) le phénomène de langage<sup>251</sup>.

Cette réflexion sur le phénomène apparaît très tôt dans l'œuvre de Richir, mais d'une façon frappante en 1987 dans *Phénomènes, temps et êtres*. Richir écrit :

Après plus de trois quarts de siècle de tradition phénoménologique, inaugurée, on le sait, par Husserl avec les *Logische Untersuchungen*, nous en venons à la question avec laquelle, peut-être, il eût fallu commencer : *Qu'est-ce qu'un phénomène ?* Et : *Qu'est-ce qu'un phénomène en tant que phénomène ?* Question redoutable, à laquelle Husserl et Heidegger ont apporté des réponses variées et complexes, mais sous l'horizon de problématiques qui ne sont sans doute pas principalement, nous voudrions le montrer ici, celle du phénomène en tant que phénomène. [...] Peut-on dire qu'un phénomène « est » (« *west* » ou « *ist* ») ? Un phénomène se confond-il avec son essence (*Wesen*) ? Est-il ou n'est-il pas

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>250</sup> Nous nous inspirons largement du très beau texte de Carlson, Sacha. « Qu'est-ce qu'un phénomène ? Une quadruple approche de la phénoménologie richirienne » dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, (dir.) Arrien, S.-J., Hardy, J.-S. et Perrier, J.-F., Paris, Hermann, 2019, p. 221-259.

<sup>251</sup> Il y aurait lieu d'introduire une quatrième manière d'appréhender le phénomène, en lien avec la question de la *phantasia*. Nous réservons cependant pour plus tard l'introduction de cette dimension. À ce sujet, voir chapitre IV.

un étant, voire étant ? Est-il quelque chose ou bien rien ? Est-il déterminé ou indéterminé ? Existe-t-il ou n'est-il que simple apparence destinée à se dissoudre par le travail de la réflexion ? En quoi se différencie-t-il de l'illusion ? En quoi faut-il distinguer entre l'apparaître du phénomène et le paraître de la pure illusion ? Y a-t-il quelque chose comme de la pure illusion ? Le phénomène est-il pensable *comme tel* sous l'horizon de la question de l'être, et s'il l'est, est-il susceptible d'être épuisé par elle ?<sup>252</sup>

Autant de questions absolument redoutables, mais dont il faut préciser le statut pour s'aménager une réflexion au sein du champ politique. Commençons par préciser le lien entre le phénomène et l'apparence.

Il est devenu évident, notamment à partir des travaux de Heidegger, que la vérité s'entend dans l'histoire de la philosophie comme l'adéquation entre la pensée et l'être. L'apparence étant la manifestation sensible de quelque chose qui est, la vérité doit s'acquérir par-delà ou au-delà ce qui apparaît. De cette manière, « la question de l'apparence est nécessairement comprise comme celle de l'apparence *de la vérité*, à savoir aussi comme celle de *l'illusion* : il s'agit alors de comprendre comment il est possible de déjouer les ruses du mensonge et de l'illusion, de ce qui a l'air de se livrer comme le vrai, pour s'acheminer progressivement vers la vérité<sup>253</sup> ». Richir soutient, contre cette entente traditionnelle de l'apparence et de la vérité, et conformément aux exigences de l'*époque* radicale, qu'il faut appréhender l'apparence dans son apparaître, comme rien qu'apparence. De cette façon, l'apparence acquiert un statut beaucoup plus vaste, car « si les apparences ont résisté avec tant de ruses (apparentes) aux efforts de les réduire de la pensée classique, si la philosophie a été sans cesse suivie, comme par son ombre, par la sophistique et le scepticisme, c'est bien qu'il y a toujours dans les apparences, ou dans les phénomènes, quelque chose d'irréductible, qui défie les pouvoirs de la Raison [...]»<sup>254</sup>. Si l'apparence déjoue les pouvoirs de la raison, c'est qu'elle ne s'individue jamais totalement, que « par ses étranges pouvoirs de duplicité, d'ubiquité, ou plutôt, pour ainsi dire, de multi-localité<sup>255</sup> », elle devient difficilement saisissable. Toute l'aporie étant que l'apparence, et plus généralement le phénomène, est toujours habitée d'une dimension d'absence qui la rend difficilement saisissable

---

<sup>252</sup> Richir, Marc. *PTE*, p. 17.

<sup>253</sup> Carlson, Sacha. « Qu'est-ce qu'un phénomène ? Une quadruple approche de la phénoménologie richirienne », p. 224.

<sup>254</sup> Richir, Marc. « La vérité de l'apparence », *La part de l'œil*, no 7, 1991, p. 230.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 230-231.

et qui vient « creuser » ce qui se manifeste ou ce qui est apparu<sup>256</sup>. Ce qu'il faut surtout retenir, pour le moment, mais nous y reviendrons au moment d'introduire la figure du Malin Génie en politique<sup>257</sup>, c'est que l'apparence se caractérise par une « indécision ontologique », qu'elle n'est plus en régime d'*époque* radicale l'apparence *de quelque que chose*, mais apparence de *rien*. Ainsi, le phénomène comme apparence « ne se pense plus à partir d'une région spécifique de l'être, puisqu'il relève désormais indistinctement du sensible et de l'intelligible, de l'affectif et du cognitif, du rêve ou de l'état de veille, du simulacre, du fantasme ou de la réalité<sup>258</sup> ». C'est ici que prend son sens le concept de « distorsion originaire », qui vise à décrire la double détermination ou le double pôle du phénomène. Selon Schnell, « la double détermination du phénomène comme rien que phénomène [est] de porter en son cœur une indéterminité (traduction de l'*apeiron* grec) irréductible et d'être susceptible de se dissimuler à notre pensée en se travestissant dans le concept ou l'idée qu'il paraît lui tendre (dans une sorte d'« illusion transcendante »)<sup>259</sup> ». Mais on peut légitimement se demander comment, dans ces conditions, il est possible de mener une recherche phénoménologique, voire de rendre compte de la « cohésion » du champ phénoménologique, désigné qui plus est par Richir comme an-archique et a-téléologique.

C'est ici que le concept de « phénomène-de-monde » acquiert toute son importance et sur quoi débute *Du sublime en politique*. Si l'*époque* radicale va jusqu'à suspendre l'*ego* ou le *Dasein*, on ne se surprendra pas qu'elle entraîne également une modification de la compréhension du monde. Si pour Husserl le monde se comprend comme corrélat intentionnel et, pour Heidegger, comme toujours mien, la suspension de toute « instance fondationnelle de l'expérience<sup>260</sup> » doit s'accompagner d'une nouvelle compréhension du monde en tant que « phénomène-de-monde ». Pour les mêmes raisons avancées dans notre premier chapitre, le monde ne peut plus s'appréhender d'une manière panoramique ou encore par un point de vue de survol qui se le donnerait tout d'un coup. Selon Richir, ce qui empêche la phénoménologie de tomber dans un phénoménisme est précisément le fait que « le phénomène paraît toujours divisé, éclaté, espacé

---

<sup>256</sup> Carlson, Sacha. « Qu'est-ce qu'un phénomène ? Une quadruple approche de la phénoménologie richirienne », p. 224.

<sup>257</sup> À ce sujet, voir notre chapitre IV.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>259</sup> Schnell, Alexander. *Le sens se faisant*, p. 51.

<sup>260</sup> Sur la genèse du concept de « phénomène-de-monde » à partir des réflexions cosmologiques dont nous avons fait état dans notre premier chapitre, le lecteur de se référera à nouveau au texte de Carlson, Sacha. « Qu'est-ce qu'un phénomène ? Une quadruple approche de la phénoménologie richirienne », p. 228 et *sq.*

lui-même, ek-stasié *entre* l'épaisseur de présence et l'épaisseur d'absence, entre lui-même comme lieu de paraître immédiat d'une phénoménalité indifférenciée et miroitante et lui-même comme absent au lieu de son essentialité [...]»<sup>261</sup>. Ce qui confère une « épaisseur d'absence » est précisément le phénomène-de-monde. En quoi ce phénomène-de-monde confère-t-il une épaisseur d'absence au sein même de la présence ? Pour nous aider à le comprendre, nous suivrons ici l'exemple que Richir utilise autour de l'intersubjectivité chez Husserl<sup>262</sup>.

Dans un fragment posthume daté du 28 février 1933, publié en français dans le premier tome de *Sur l'intersubjectivité*, Husserl affirme que dans l'attitude naturelle, on s'appréhende nous-mêmes et les autres comme des réalités mondaines, que cette vie dans l'attitude naturelle est « entendue comme vie du monde toujours déjà en validité d'être comme des réalités, au moins sur le monde de l'horizon<sup>263</sup> ». Le monde, ouvert de cette manière comme « indéfinité ouverte » contient en vérité « l'indéfinité ouverte des autres<sup>264</sup> ». Ainsi, « moi, qui suis à chaque fois moi, dans ma vie éveillée, je suis, sur un mode charnel, nécessairement le *centre du champ de conscience*, de l'*indéfinité du monde*, et, en cela, de l'*indéfinité des cosujets* en tant qu'ils sont orientés autour de mon moi<sup>265</sup> ». Le paradoxe que Richir voit à l'œuvre dans ce fragment est le suivant. Husserl parvient à concevoir que la vie dans le monde naturel – celui de nos évidences quotidiennes, dans lequel le monde est commun et où fonctionnent l'*Einfühlung* et la constitution transcendantale – implique que « nous vivons toujours déjà avec une idée de monde (*Weltidee*) qui comporte en elle-même une infinité d'autres idées de monde, dont chacune, à son tour, comporte les autres, y compris la mienne<sup>266</sup> ». S'il s'agit d'un rapport étrange, c'est que chaque partie du tout est dite « totale » et que chaque partie se *démultiplie* à son tour. Aux yeux de Richir, cela indique que la *pluralité des mondes* relève d'une forme d'*apeiron* (d'indéterminité de principe), où les idées de monde sont en nombre à jamais indéfini, « se recouvrent et s'empiètent mutuellement sans jamais s'identifier totalement en ce qui serait l'idée d'un monde comme leur invariant isomorphe [...] ». S'il n'y a pas ici d'invariant isomorphe, c'est que l'« omnicentration sans périphérie stable » n'arrive pas à s'accomplir, comme c'était le cas avec la thèse cosmologique classique soutenant que le centre est partout et la périphérie nulle part.

---

<sup>261</sup> Richir, Marc. *PTE*, p. 289.

<sup>262</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 395.

<sup>263</sup> Husserl, Edmund. *Sur l'intersubjectivité I*, tr. fr. Natalie Depraz, Paris, Puf, 2011, p. 201.

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.* (Nous soulignons)

<sup>266</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 395.

Ce qui mérite de retenir notre attention, et qui rend tout aussi impossible selon Richir l'accomplissement de l'omnicentration, c'est la distorsion originaire qui se phénoménalise ici. En effet, la distorsion originaire permet d'appréhender à l'origine « la *multiplicité des phénomènes-de-monde* comme se tenant à l'écart d'un pur et simple éclatement, en ce que Merleau-Ponty nommait si bien une "cohésion sans concept" : c'est celle du *champ phénoménologique*<sup>267</sup> ». Si, comme le souligne Carlson, la phénoménologie richirienne ne tombe pas dans une « version raffinée du nihilisme », « où il n'y aurait plus aucun soi, dans le champ d'un anonymat pur<sup>268</sup> », c'est précisément dans la mesure où le phénoménologue est en mesure d'appréhender des phénomènes infra- ou supra-subjectifs, mais surtout a-subjectifs, qui dépassent largement nos cadres de pensées, et à partir desquels se phénoménalise l'*ipse*. Car, même si cette dimension phénoménologique est non donnée, sinon dans l'*illusion* d'une simple donation possible pour une intuition présente, il n'en reste pas moins qu'elle n'est pas radicalement *inaccessible*. La mise en œuvre de l'*epochè* radicale permet d'entrevoir le chatolement du champ phénoménologique sauvage, dans lequel l'*ipse* en vient finalement lui aussi à clignoter.

Qu'est-ce que cela signifie que l'*ipse* en vienne à clignoter au sein de l'*epochè* radicale ? À l'instar de ce que Richir soutenait contre la thèse cosmologique classique, c'est d'ailleurs la leçon qu'il retient de ses premiers travaux, c'est « qu'il faut toujours prendre les choses depuis leur mouvement, et non pas depuis le repos des stabilités<sup>269</sup> ». En témoigne le fait que pour parvenir à penser la cosmologie phénoménologique, il fallait repérer la différence ou le double-mouvement de la phénoménalisation à l'origine de toute fixité (apparente). Penser donc l'*ipse* avant même qu'il parvienne à se fixer, c'est interroger le « surgissement de l'ipséité dans le processus de son incarnation<sup>270</sup> ». Déjà, dans la « IIIe Recherche phénoménologique », Richir affirmait que « dans la mesure où le double-mouvement s'apparaît à *lui-même*, se phénoménalise *comme tel*, on peut lui attribuer, comme à toute apparence, une *ipséité*, mais dans la mesure où cette apparence est originairement distordue, il faut concevoir cette ipséité comme à *jamais accomplie*, comme indéfiniment en voie de se constituer<sup>271</sup> ». C'est là une avancée majeure de la

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>268</sup> Carlson, Sacha. « Qu'est-ce qu'un phénomène ? Une quadruple approche de la phénoménologie richirienne », p. 230.

<sup>269</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 63.

<sup>270</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 291.

<sup>271</sup> Richir, Marc. *RP (I, II, III)*, p. 265-266.

pensée richirienne, qui distingue entre l'ipséité du sens se faisant et l'ipséité du soi qui émerge de cette première. Autrement dit, il s'agit pour Richir de montrer que tant le soi que le sens possèdent un certain type de réflexivité, irréductible l'un à l'autre, de telle sorte que le sens faisant irruption dans l'ipséité du soi ne le renforce pas toujours, mais le remet plutôt en question.

Il ne s'agit en ce sens pas d'affirmer que les phénomènes se pensent tout seuls, « mais qu'ils constituent autant de lieux de sens possibles, toujours à faire, et qui ne se font, précisément, que comme pro-jet actif du sens par "lui-même", ce "lui-même" définissant un *télos*, celui du sens *comme* sens, qui est un "ipse" dont c'est très rarement le cas qu'il soit en coïncidence avec l'ipse symbolique du *Dasein* symbolique<sup>272</sup> ». Ce sens ne trouve pas irréductiblement son lieu dans la conscience ; il le trouve aussi et surtout dans l'indétermination même du champ phénoménologique, qui confère une profondeur d'absence, comme phénomène *hors-langage*, corrélatif de ce que Richir nomme la « transcendance physico-cosmique », transcendance qui est à distinguer de la transcendance *absolue* qui s'ouvre dans le sublime phénoménologique. Comme le rappelle Forestier, « le monde se phénoménalise sur fond et sous l'horizon de son extériorité à la fois radicale et concrète. Le phénomène se phénoménalise en monde mais garde en lui une épaisseur sauvage. Au creux de sa phénoménalisation, le phénomène reste un abîme : je ne l'ai pas fait, il se fait sans moi<sup>273</sup> ». On ne peut bien évidemment pas dire grand-chose des phénomènes hors langage, sinon d'un point de vue architectonique, ou encore dans leur reprise déformante au sein des phénomènes de langage.

Afin d'éviter toute équivoque, soulignons d'emblée que le *langage* chez Richir est à distinguer de la *langue* (c'est-à-dire des mots, de la syntaxe et de la grammaire d'une langue instituée). Ce qu'il s'agit d'appréhender, à partir de ces phénomènes, ce sont les sens qui rendent possible toute énonciation linguistique, ce qui se trouve « derrière », en creux ; les sens qui font en sorte que la langue n'est pas purement une mécanique aveugle, qu'en elle s'exprime quelque chose « qui se cherche comme sens en se disant, et souvent, d'ailleurs, en ratant son dire<sup>274</sup> ». Selon

---

<sup>272</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 393.

<sup>273</sup> Forestier, Florian. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, p. 191. Voir également, à ce sujet, Richir, Marc. *Variations sur le sublime et le soi* et *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2011 (désormais cité VSSI/II).

<sup>274</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 173. Voir également, Richir, Marc. *SP*, p. 406. « S'il faut entendre la temporalisation/spatialisation du sens en conscience comme temporalisation/spatialisation en langage, il faut concevoir le langage bien au-delà ou en deçà de toute langue instituée, comme cela même qui, se distribuant dans

Richir, « c'est même par cet *écart* à l'origine, qui est tout autant *écart dans* la présence elle-même, que le temps-espace de langage, le sens se faisant, est sens à distance de lui-même comme *d'autre chose* que lui-même, d'une extériorité proto-spatiale et proto-temporelle qui est l'extériorité radicale des mondes des phénomènes-de-monde<sup>275</sup> ». Richir définit en ce sens les phénomènes de langage comme temporalisation/spatialisation du sens en conscience, à savoir comme *une présence sans présent assignable*, où la pensée ou la conscience se délie, si l'on veut, de son assimilation trop rapide au domaine du concept. D'une certaine manière, les phénomènes de langage représentent pour Richir « l'origine transcendantale des langues<sup>276</sup> », sans pourtant en être l'*archè* ou le commencement, puisqu'on ne peut « déduire » le symbolique du phénoménologique. De telle sorte que, tout temps et espace *se faisant* est phénomène de langage, distinct de ce qui se fixe dans la langue, tout en étant en rapports avec ce qui relève de son dehors (phénomènes hors langage). C'est pourquoi le phénomène de langage « dit toujours *plus* que lui-même<sup>277</sup> ».

Selon Richir, c'est dans « le clignotement phénoménologique de l'ipséité, [à savoir celui] d'un soi unitaire en tant qu'unité aveugle du double-mouvement de sa propre recherche, [que] peut venir se loger la temporalisation/spatialisation in-finie qui est précisément celle du sublime<sup>278</sup> ». C'est donc vers la question du sublime qu'il faut se diriger, si nous voulons être à même de comprendre le surgissement du soi, son *incarnation* possible, mais aussi où prendra sens la *communauté originnaire incarnée*, qui se trouve à être l'enjeu principal de *Du sublime en politique*.

### 2.3 Le sublime phénoménologique et la communauté originnaire incarnée.

Comme nous le disions un peu plus haut, la question du sublime a à voir avec la *transcendance absolue*. Qu'est-ce donc que cette transcendance absolue et qu'a-t-elle à voir avec la question du sublime en politique ?

---

telle ou telle « séquence » spatio-temporelle de gestes et d'actions, fait des sensibles, non pas des atomes isolés, des signes stables au sens de la linguistique, mais *des « signes » fluents du sens lui-même fluent*.

<sup>275</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 408.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 291.

Notons, en tout premier lieu, qu'il nous apparaît désormais évident que la phénoménologie ne peut s'en tenir à un objet pré-donné (qu'il soit conceptuel ou réel) et doit montrer les phénomènes qui s'y logent habituellement en « creux ». Par là, la phénoménologie se distingue de la science et de la sociologie politiques, car il ne s'agit pas de circonscrire un domaine d'investigation donné selon les impératifs de la connaissance positive (objectivité et neutralité). Il s'agit, comme l'a soutenu Claude Lefort, d'effectuer « une interrogation sur l'être du social, qui requiert de déchiffrer, quel que soit l'objet de l'analyse, le phénomène de son institution, la manière dont une humanité se différencie, ou, plus fortement, se divise, pour exister comme telle, la manière dont elle dispose des repères symboliques pour figurer ce qui lui échappe : son origine, la nature, le temps, l'être même<sup>279</sup> ». À l'instar de Lefort, Richir aborde le champ politique en analysant les événements dans l'histoire, la vie sociale et la vie d'autrui qui relèvent de l'indétermination intrinsèque du champ phénoménologique. La révolution phénoménologique consiste précisément en l'analyse de ces *Stiftungen* symboliques à partir de ces zones d'indéterminations elles-mêmes. Pourquoi poser la question du sublime lorsqu'il est question du politique ? Parce qu'il apparaît que « l'illimitation phénoménologique des phénomènes devait pointer vers une “dimension” sublime dans la socialité elle-même, et par là, vers le lieu énigmatique de son *instituant* symbolique<sup>280</sup> ». Richir entend par « l'illimitation phénoménologique des phénomènes » le fait pour les phénomènes de ne jamais se réduire à leur donation en chair et en os, ce qui reviendrait à les rabattre sur l'institution symbolique qu'il faut précisément suspendre par l'entremise de l'*époque radicale*. Le sublime pointe aussi vers le lieu énigmatique de l'« instituant symbolique », à savoir « ce *en quoi* l'institution symbolique, paraissant *se donner*, et ce principalement, sans origine, réfléchit néanmoins son origine ou son *archè* pourtant inaccessible<sup>281</sup> ». S'il n'y a en vérité pas de causation directe de l'instituant symbolique sur l'institution, l'instituant est néanmoins ce qui tient ensemble les sociétés des humains. Là est, si l'on veut, l'énigme qu'il nous faut envisager. Il nous faudra voir comment l'expérience du sublime est *multiple*, comment elle se réfléchit selon l'institution symbolique en question (mythique, mythico-mythologique, philosophique, etc.).

---

<sup>279</sup> Lefort, Claude. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 9.

<sup>280</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 8. À ce sujet, voir Richir, Marc. « La question d'une doctrine transcendante de la méthode en phénoménologie » dans *Épochè no. 1 : le statut du phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 119.

<sup>281</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 190, note 64.

C'est à partir d'une interprétation radicale du geste kantien que Richir aborde la question du politique. Au §28 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant analyse le déchaînement des forces de la nature, qu'il désigne comme « sublime dynamique ». Il s'agit pour lui de rendre compte que cette nature ne saurait être reprise comme objet des sciences de la nature, qu'elle ébranle en son fond l'âme (*Gemüt*) qui lui fait face et permet de rendre compte du rôle de l'imagination. Le sublime dynamique révèle tout à la fois le caractère illimité et supra-sensible de la nature et *la genèse du soi* dans son caractère singulier. Richir souligne à cet égard que le sublime met entre parenthèses nos soucis quotidiens – travail, santé et bien-être – afin de nous faire accéder à un « instinct de conservation » (*Selbsterhaltung*) beaucoup plus fondamental. Celui-ci ne serait plus directement lié aux différentes considérations empiriques de la vie quotidienne, mais ferait signe vers l'énigme que nous sommes nous-mêmes, permettant par-là d'interroger notre ipséité (notre *Selbstheit*<sup>282</sup>) dans toute sa radicalité. Ainsi, c'est la phénoménalisation de l'humain qui s'effectue, notamment par le « sens commun » phénoménologique, c'est-à-dire celui-là même où « les hommes s'apparaissent mutuellement les uns aux autres en leur phénoménalité<sup>283</sup> ». Selon Richir, « le sens commun kantien est à comprendre, rigoureusement, comme la dimension “barbare” ou “sauvage” (Merleau-Ponty) de l'humanité, celle-là même où cette dernière trouve statut proprement *phénoménologique* : non pas, il est vrai, comme dimension inter-subjective ou comme être-avec (*Mitsein*) qui présupposerait un être seul, mais comme dimension de sens originaires multiples et multiples ouverts à des réflexions sans concept elles-mêmes multiples<sup>284</sup> ». Toutefois, l'accès au sens commun phénoménologique du sublime ne signifie pas que celui-ci est donné pour de bon et par là accessible à l'analyse *comme telle*. Le sens commun ne saurait se réduire, sinon illusoirement, à une forme d'eidétique à partir duquel il serait possible d'effectuer une fondation du politique, car il est précisément coextensif de l'indéterminité foncière (an-archique et a-téléologique) du champ phénoménologique. Pour le dire autrement, le moment du sublime est aux yeux de Richir le lieu même à partir duquel il est possible de poser la question de la phénoménalité du social, celle-ci relevant toujours déjà de l'institution du champ politique. Toute la difficulté consiste à penser cette phénoménalité du social qui ne peut

---

<sup>282</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 62.

<sup>283</sup> Richir, Marc. « Du sublime en politique », p. 450.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 451. Richir écrit, dans un article paru en 1988, que « cet élément barbare échappe à toute dénomination stricte, c'est-à-dire à toute définition : il est irréductiblement sans concept, parce que anarchique et atéléologique, il relève, depuis l'extérieur (contre-révolutionnaire), de l'irrationnel sans pour autant se réduire aux passions chaotiques de la foule ou de la populace – bien que parfois il s'y identifie et que souvent il en recèle tous les germes ». À ce sujet, voir Richir, Marc. « La trahison des apparences », *Le genre humain*, Paris, 16/17, 1988, p. 145-146.

se réfléchir (sans concept) que dans l'effondrement d'un cadre symbolique, mais qui ne donne précisément lieu en retour à aucune institution symbolique, de là le caractère « u-topique » ou « a-topique » de cette communauté.

L'expérience du sublime ouvre le moment d'un instant un mouvement sans fin, instable et indéfini, qui tient ensemble l'anéantissement du soi dans son frisson d'horreur devant les puissances naturelles, et l'*epochè* phénoménologique de ces puissances en ce qu'elles ont de réel et de symbolique<sup>285</sup>. Dans l'expérience du sublime, le soi abandonne ses déterminités empiriques qui lui permettent de stabiliser son ipséité – ces déterminités lui étant symboliquement *données* – tout en laissant surgir les énigmes de son ipséité et de l'instituant symbolique (le radicalement Autre)<sup>286</sup>. Richir soutient que « dans le chaos de l'*apeiron* phénoménologique, nous y perdons notre identité, c'est-à-dire que nous y *mourons* à notre identité, nous y *traversons la mort* comme mort de l'identité symbolique, pour y resurgir comme ipséité radicalement singulière, mais incarnée<sup>287</sup> ». Quel sens, justement, faut-il conférer à l'incarnation au sens proprement phénoménologique ? Pourquoi Richir parle-t-il, à ce moment, non seulement d'une incarnation, mais d'une incarnation *réussie* et « complète »<sup>288</sup> ? Pour pouvoir répondre à cette question, il convient de revenir sur la question des phénomènes-de-monde.

Soulignons d'abord qu'au moment du sublime, l'*ipse* « vit » son énigme non pas devant la mort (ce qui est cas le comme nous le verrons chez Heidegger), mais par-delà sa mort *symbolique*<sup>289</sup>, dans la rencontre *phénoménologique* de l'Autre. Ce qui signifie que l'*ipse* « n'est susceptible d'exister qu'en compagnie, non pas de lui-même sous une autre forme, mais pour ainsi dire de "l'Autre-même" qui est seul susceptible de lui donner sa forme, de le faire exister comme énigme qui ne peut se réfléchir *en elle-même* qu'en se réfléchissant dans l'énigme elle-même<sup>290</sup> ». Forestier a ainsi raison de souligner que la transcendance physico-cosmique et les phénomènes de langage, c'est-à-dire du sens et du soi, apparaissent comme « une complexification interne<sup>291</sup> » aux phénomènes hors langage, en particulier par rapport à la transcendance absolue. Le sublime

---

<sup>285</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 55.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>287</sup> Richir, Marc. « Phénoménologie et politique », p. 31.

<sup>288</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 201 et 392.

<sup>289</sup> La mort symbolique désigne chez Richir le moment où l'ensemble des déterminations symboliques qui caractérisent l'identité de l'humain ne fonctionnent plus, ce qui lui permet de s'appréhender dans sa singularité.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>291</sup> Forestier, Florian. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, p. 189.

phénoménologique a donc pour caractère essentiel de faire « apparaître » le soi avant toute détermination symbolique et toute reprise du sens. C'est par suite les phénomènes-de-langage, qui sont « *éveil* de la présence, et du sens *à soi*, dans la réflexivité consciente de la présence, [que] s'enlève sur une sorte de grand sommeil, *barbare, sauvage, divaguant*, où déjà, pour ainsi dire, l'absence se rêve avant la présence, dans la proto-présence que plus rien ne découpe, mais où, dans l'inchoativité des origines, paraissent, sans rime ni raison, des êtres eux-mêmes sauvages, étrangers, bicornus, baroques, illogiques.<sup>292</sup> » Ce sauvage de la nature (qui, rappelons-le, n'a rien à voir avec la physique et ses lois) loge en creux dans le sens se faisant, il est de « l'ordre de l'inconscient, mais d'un *inconscient phénoménologique* comme forge fantastique et fantasque des phénomènes-de-monde et des "êtres" qui y paraissent en chatoiement, comme du sein d'une profusion in-finie.<sup>293</sup> » Mais le sublime permet également d'appréhender et de préciser comment le sujet s'y incarne.

Nous nous rappelons que les phénomènes-de-monde sont compris par Richir comme « ouverture indéfinie » de mondes, comme *pluralités* phénoménologiques des mondes. Si chaque phénomène-de-monde enchâsse les autres sans pourtant jamais s'y réduire, c'est en raison de la distorsion originaire qui les fait « communiquer » par latéralité<sup>294</sup>. En effet, les « phases » de monde ne sont jamais en adéquation de soi à soi, « elles s'articulent toujours déjà les unes aux autres au fil de la distorsion originaire selon un schématisme phénoménologique, lui-même en distorsion (non identifiable à soi), celui de leur phénoménalisation<sup>295</sup> ». C'est d'ailleurs pourquoi le phénomène-de-monde ne peut jamais se réduire à un « même » qui serait son concept ou son idée. La « chair » de *l'ipse* prend ici tout son sens. Richir conçoit la chair sous une inspiration merleau-pontienne, à savoir comme « des éclats visibles/invisibles, sensibles/insensibles de la *phénoménalité des phénomènes*, et le corps comme ce qui, de la chair, se code depuis lui-même et à l'aveugle dans son institution symbolique<sup>296</sup> ». C'est en raison de la réversibilité de la chair, bien décrite selon Richir par Merleau-Ponty, que le phénomène-de-monde peut être décrit comme *Weltleib* (« élément de corps » ou « chair du monde<sup>297</sup> »). La chair de *l'ipse* et du monde doivent ainsi être distingués de ce que Richir nomme l'« incorporation ». Cette double dimension, qui

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 396.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 398.

recoupe celle entre le phénoménologique (le *Leib*) et le symbolique (le *Körper*), fait signe vers le fait que ce que nous nommons généralement le « corps propre » relève en fait du symbolique, car « *l'institution symbolique* de l'humanité [...] est en elle-même indissociable d'un "dressage"<sup>298</sup> ». En d'autres termes, si la sensation est bien celle d'un sensible ou de sensibles, ceux-ci se « ségrègent » eux-mêmes sans que *l'ipse* puisse savoir ni pourquoi ni comment, à partir des phénomènes-de-monde. Selon Richir, « c'est dire que le sensible et la sensation le sont de chair et de monde, avant d'être pourvus d'un titulaire. C'est dire aussi que ce sens-de-chair et de monde est *sens commun phénoménologique*, antérieur à toute monadisation<sup>299</sup> ». Une telle compréhension a pour Richir le mérite de ne faire intervenir aucun « artifice intellectualiste », car si nous sommes en mesure de sentir *le même* sensible qu'autrui, c'est parce que le sens commun phénoménologique permet d'appréhender la phénoménalité des phénomènes avant toute monadisation qui séparerait arbitrairement *l'ipse* d'autrui.

Ainsi, l'incarnation de *l'ipse* est incarnation « de monde et au monde, cette *chair* de lui-même qui va bien au-delà de son corps, et qui l'incarne, de manière jamais résolue par une quelconque formule, dans la chair ou la phénoménalité de la communauté, [...] susceptible de variations infinies<sup>300</sup> ». La rencontre phénoménologique d'autrui n'est possible non pas à partir d'une immanence égoïque primordiale dans son appréhension de la transcendance d'autrui, mais plutôt comme rencontre *en chiasmes originaires* entre *Leiblichkeiten* internes et externes ; « car jamais, sinon peut-être dans la psychose, la spatialité originaires au soi ne se superpose à la spatialité originaires à l'autre soi : il y a entre les deux ce porte-à-faux qui fait leur extériorité ou ce que nous nommons leur *distorsion originaires*, et sans ce porte-à-faux, *l'ipse* devient *solus ipse*, et, probablement, fou, puisque plus rien ne retient dès lors *l'Aussenleiblichkeit* du soi de verser intégralement dans la *Körperlichkeit*<sup>301</sup> ». Sans les phénomènes-de-monde, dans lesquels s'incarnent tant le monde que *l'ipse*, sans le sens commun phénoménologique qui « bouge » entre les *ipse* incarnés en porte-à-faux, il n'y aurait pas d'incarnation possible. Il n'y aurait pour *l'ipse* qu'une *absence* de phénomènes, « pulvérisés dans la corporéité matérielle, la sienne propre comme celle des choses<sup>302</sup> ».

---

<sup>298</sup> *Ibid.*

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>301</sup> Richir, Marc. « Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes », dans *Épochè* no. 2, *Affectivité et pensée*, Grenoble, Jérôme Millon, octobre 1991, p. 132.

<sup>302</sup> *Ibid.*

### §3. Entre rencontre et malencontre

Le sublime au sens phénoménologique désigne ainsi une remise en question *globale* de l'institution symbolique et replace l'institution symbolique du politique à son lieu d'origine, au sein de la communauté originaire et incarnée, c'est-à-dire à son lieu « sauvage », an-archique et a-téléologique. Selon Richir, « cette communauté énigmatiquement incarnée au lieu du sublime est une communauté *originaire* de *singularités*, où l'interchangeabilité des signes symboliques de reconnaissance n'a plus cours<sup>303</sup> ». Les ipsités qui surgissent de l'expérience du sublime ne sont pas interchangeables, car elles sont des singularités irréductibles, tant et si bien qu'elles participent d'une communauté transcendante des *égaux* : « égaux quant à l'énigme et face à l'énigme, certes pas égaux dans l'empirie de la société symboliquement instituée avec toutes ses déterminités et tous ses repères<sup>304</sup> ». Le moment du sublime phénoménalise ainsi la forme de la socialité originaire incarnée, *utopique*, toujours à l'horizon de toute société réelle, dans le moment instituant lui-même en jeu dans le sublime.

Il s'ensuit de l'expérience du sublime la possibilité d'une « rencontre symbolique » ou d'un « malencontre symbolique », qui rend compréhensible *phénoménologiquement* la manière dont s'institue une forme relative de liberté ou de despotisme. Dans la rencontre, l'ipsité du soi n'abandonne pas purement et simplement ses déterminités empiriques aux « puissances du néant », et ce, de façon aveugle, mais s'abandonne plutôt consciemment et avec confiance à sa remise en question (à sa mort *symbolique*). La peur de perdre ses déterminités empiriques se mue en *crainte*, c'est-à-dire dans une forme de liberté à l'égard de l'Autre. Ainsi que l'écrit Richir, « dans le moment instituant de la rencontre, il n'y a plus la peur ou l'angoisse, mais la crainte, *crainte de l'infidélité* à l'Autre qui serait du même coup infidélité à soi-même<sup>305</sup> ». La « crainte respectueuse » de l'ipsité envers l'Autre, pour reprendre la formulation kantienne, permet de dégager le champ phénoménologique du champ symbolique, dans lequel peut s'exercer la liberté phénoménologique (la dimension supra-sensible de l'humain). Pour le dire simplement, l'ipsité

---

<sup>303</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 63.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 61 et p. 62.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 58.

n'est pas, dans la rencontre, asservie à un Despote, car elle accepte la traversée de sa mort (symbolique), elle ne succombe pas à la peur ou à l'angoisse.

Dans le malencontre, au contraire, l'humain prend peur devant la possible disparition de ses déterminités empiriques, c'est-à-dire qu'il prend peur devant sa propre mort symbolique et de ce qui surgit en abîme de l'expérience du sublime. Il prend peur pour lui-même, pour sa vie matérielle et tout ce qui le caractérise symboliquement, manquant ainsi la *Selbsterhaltung* fondamentale. Il y a en ce sens malencontre lorsque l'humain ne veut pas perdre ce qui le détermine quotidiennement, *monnayant* ainsi comme il le peut sa peur de l'Autre. Cette « économie » de la peur de l'Autre ouvre la possibilité que l'institution symbolique se modifie en *Gestell* morbide, se répétant indéfiniment, si bien qu'en découle selon Richir l'institution symbolique du despotisme et de la servitude qui, écrit-il, « sont dès lors tout d'abord despotisme divin et servitude "religieuse", lieu effectif de la peur, mais aussi de la faveur et de la flatterie, de tous les artifices de la superstition par quoi les humains pensent adoucir l'effroyable regard d'en haut<sup>306</sup> ». En d'autres termes, il y a dans le malencontre une crispation de l'ordre symbolique sur lui-même, empêchant la liberté phénoménologique et la communauté originaire de se phénoménaliser.

Quatre traits peuvent être relevés pour désigner l'expérience du sublime en politique selon Tengelyi<sup>307</sup>. Premièrement, l'expérience du sublime advient lorsqu'il y a une crise historique dans laquelle les cadres symboliques s'effondrent. Deuxièmement, en perdant les repères symboliques qui stabilisent le Soi, ce dernier « meurt » tout en revenant « à lui », de telle sorte qu'il est en mesure de réfléchir à sa « destination supra-sensible ». Troisièmement, le Soi fait l'expérience de l'Autre à qui il doit son ipséité. Enfin, corrélativement à l'institution d'une nouvelle ipséité émerge une nouvelle fondation de la communauté, « dans laquelle le Soi et l'Autre sont unis les uns aux autres par des liens sociaux<sup>308</sup> ».

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 59. Richir écrit en ce sens que « la superstition : celle-ci s'actionne en fait, à l'aveugle, dans l'inconscient symbolique des sujets, comme un mécanisme *obsédant*, faisant indéfiniment retour, au gré de l'*automatisme de répétition* (Lacan), dans des rituels hautement surdéterminés et symboliquement *codés*, mais de manière inconsciente ».

<sup>307</sup> Tengelyi, László. « Marc Richir et la théologie politique », p. 190.

<sup>308</sup> *Ibid.*

La Révolution est pour Richir le moment où l'institution symbolique du social et du politique vole en éclat, où la phénoménalité du social apparaît sans *archè* et sans *télos*. C'est dans cette phénoménalité que le peuple prend chair, et non pas consistance, où il se situe hors temps et hors espace de l'institution socio-politique (l'universel sauvage). L'aspect religieux de la Révolution est précisément que « la communauté incarnée s'est apparue à elle-même hors du temps conventionnel [...] dans un présent qui, pour être de chair, ne se réduit pas à l'instant fixé du rituel ou même de la commémoration<sup>309</sup> », où rien ne s'institue comme étant de l'ordre du reconnaissable. La « communauté utopique » telle qu'elle se phénoménalise dans l'expérience du sublime, où il y a suspension des repères symboliques qui ont cours, et par là du Pouvoir, est une véritable *epochè* faisant place à l'événement révolutionnaire. La communauté utopique ne se confond pas avec une communauté transparente à elle-même, ni avec une masse fusionnelle. Elle donne accès, grâce au suspens de tout repère symbolique, à une altérité radicale (un autre temps, un autre espace), elle est l'expérience d'une puissance qui ne retombe pas (nécessairement) en Pouvoir.

Le « moment » du sublime permet ainsi de poser la question du politique, en partant du plus archaïque jusqu'à l'expérience la plus quotidienne, en portant une attention particulière aux *médiations* qui, d'un niveau à l'autre, opère tout un ensemble de *distorsions*. C'est pourquoi il n'est pas possible de *fonder* la politique à partir du phénoménologique. Mais comment Richir comprend-il le politique ? La question *du* politique se pose eu égard au *sens* du vivre-ensemble, à la question de sa *fondation*, qui est plus ou moins obscurément « posée » dans toute société. Même si le politique englobe d'une certaine manière *la* politique, il ne s'y réduit pas. La politique concerne davantage l'identité de l'humain, ses rapports, ses pratiques, ses croyances en tant que ceux-ci sont *déterminés* et, plus généralement, la manière dont la société se rapporte à la sphère du pouvoir. Il convient également de distinguer entre « institution » et « fondation ». Rappelons que l'institution est toujours relativement *contingente*, « car toujours relativement étrangère à la question du sens, [elle] échappe pour l'essentiel à la prise des hommes, s'y dérobe en même temps que le sens de son origine<sup>310</sup> ». Au contraire, la *fondation* est la *visée* de l'institution au sens courant du terme, « elle procède d'un projet réfléchi, et pesé aux risques de sa per-version, la fondation s'oppose pour ainsi dire et *mutadis mutandis* à l'institution comme la conscience à

---

<sup>309</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 469.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 68.

l'inconscient symbolique de la psychanalyse<sup>311</sup> ». Ce qui n'exclut pas que la *visée de fondation* ne se traduise dans le réel de l'institution symbolique qui généralement échappe aux humains, mais que, conformément à la définition du *phénomène*, « rien, *a priori*, ne la prémunit contre un “retour” des “rejetons” de l'inconscient symbolique, c'est-à-dire contre un réarrangement aveugle et différent des signifiants ou signes de l'institution symbolique<sup>312</sup> ». Ce qui explique que, la plupart du temps, la visée de fondation ne se reconnaît pas dans sa détermination au sein de l'institution symbolique. Pour Richir,

il va sans dire que, dans notre conception, la fondation ne signifie pas l'exhibition d'un fondement solide, positif, ou stable (ce serait là, en quelque sorte, son illusion transcendante comme illusion métaphysique), mais l'ouverture d'*horizons symboliques* de sens, différents des horizons phénoménologiques, en tant qu'ils permettent à la pensée, à la pratique et à l'action humaines de *s'orienter* tout à la fois dans la forêt des signes et dans la profusion phénoménologique des phénomènes-de-monde et des phénomènes de langage. Fonder, c'est dès lors orienter les hommes vers le sens de ce qui est pro-jeté comme leur humanité – ce pro-jet ne pouvant lui-même avoir lieu que dans la *rencontre* du phénoménologique et du symbolique, ce qui n'exclut pas, encore une fois, que le malencontre ne puisse s'y réinsinuer aveuglément [...]<sup>313</sup>.

Nul doute, à cet égard, que la communauté utopique et incarnée soit à la fois horizon *phénoménologique* et *symbolique* aux yeux de Richir. Au sens phénoménologique, d'abord, car la socialité originaire (et sauvage) est ce qui préside à toute phénoménalisation de la communauté « humaine », avant que celle-ci ne « disparaisse » par l'éclipse des singularités au sein de l'institution symbolique et de ses repères. Au sens symbolique, ensuite, dans la mesure où c'est cette socialité originaire qui empêche si l'on veut la société de se transformer « en ruche d'abeilles », en mécanisme aveugle (*Gestell*) régissant à l'aveugle la vie des humains. Elle permet en ce sens d'appréhender l'institution symbolique *se faisant*. Il est important de souligner ce caractère « se faisant » de l'institution symbolique, car Richir peut parfois laisser penser que celle-ci échappe *nécessairement* au sens, à toute interrogation radicale. Nous le voyons pourtant, si toute institution symbolique peut ultimement participer du *Gestell* symbolique, se transformer en « machin symbolique » qui machine à l'aveugle l'existence des humains, il n'en reste pas moins qu'elle peut rester ouverte à la *liberté du sens*. C'est dire que s'il y a un *hiatus* irréductible entre le phénoménologique et le symbolique, il n'en reste pas moins que le symbolique se nourrit *à distance*

---

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

du phénoménologique, en quoi justement le symbolique peut apparaître dans sa *contingence*. Il convient toutefois de signaler que, même si la communauté incarnée n'est jamais complètement *abolie*, qu'elle travaille toujours *en creux* les communautés symboliquement instituées – de là son caractère sauvage, car elle empêche une communauté de se fermer sur elle-même dans une forme de *transparence* à l'origine –, la communauté incarnée n'en reste pas moins la plupart du temps *manquée*.

C'est pourquoi il convenait dans un premier temps de clarifier la méthode phénoménologique qui permet à Richir de s'aménager un chemin dans le champ du politique, de dégager ensuite le statut « positif et complet » de la communauté originaire et incarnée, pour mesurer à quel point, finalement, comme nous le disions en introduction de ce chapitre, nous ne sommes pas, de prime abord et le plus souvent, incarnés. En première approximation, c'est pour avoir fait apparaître, tout en la manquant, la communauté originaire, que Richir s'intéresse au Christianisme et à la Révolution française.

#### §4. L'énigme de l'incarnation dans le christianisme

Selon Richir, dans *Du sublime en politique*, la nouveauté essentielle du christianisme par rapport au mythico-mythologique est d'essayer d'être une théologie de l'incarnation (tant humaine que divine)<sup>314</sup>. Or, comme nous venons de le dire, chaque institution symbolique peut s'ouvrir au *sens*, la religion n'y faisant pas exception, même si les religions sont généralement extrêmement codées, malgré donc le fait qu'elles s'enferment le plus souvent dans des rituels faisant place au fanatisme et au dogmatisme. Il n'en reste pas moins selon lui qu'elles peuvent maintenir ouverte la question du sens. Cela, même si « les termes en sont codés – mais c'est alors précisément, que Dieu lui-même se réfléchit en une indéterminité tout aussi radicale, quoique d'un tout autre ordre, que l'indéterminité phénoménologique des phénomènes-de-monde [...] »<sup>315</sup>. En d'autres mots, c'est parce que les traditions juive et chrétienne ont fait l'expérience de la rencontre de l'instituant symbolique, en un sens proprement phénoménologique, qu'elles ont pensé l'Autre comme Dieu. La question de Richir est la suivante : « si le sublime, dont la parenté avec le

---

<sup>314</sup> Richir, *SP*, p. 86.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 71.

“message” chrétien est évidente, nous a conduits au cœur de la question de l’incarnation – incarnation humaine, mais, nous le savons aussi, incarnation divine –, le christianisme historique et son langage théologique l’ont-ils fait avec le même degré de radicalité<sup>316</sup> » ? Pour répondre à cette question, nous procéderons dans un premier temps à l’interrogation du paradoxe (philosophique ou métaphysique) à l’origine de la communauté des « premiers chrétiens », où se pose dans toute sa radicalité l’énigme de l’incarnation. Il nous faudra ensuite montrer comment, par l’institution de l’Église et de l’Eucharistie, il y a eu un court-circuit de la question de l’incarnation et que l’on a plutôt pensé l’*incorporation*. Pour Richir, le christianisme a très tôt raté le problème de l’incarnation, « dans l’exacte mesure où elle a sans cesse confondu incarnation et incorporation<sup>317</sup> », méprise au fondement même de l’institution théologico-politique.

#### 4.1 Le paradoxe métaphysique du christianisme

Le paradoxe philosophique ou métaphysique est qu’un humain, le meilleur d’entre tous, meurt crucifié comme le dernier des criminels par la conspiration des puissants du moment. Pieusement recueilli, son cadavre disparaît, il devient par là invisible comme tel. Il ressuscite en se présentant parmi les humains, de façon radicalement contingente, sous tel ou tel visage humain le plus humble. La force de l’amour dont il a fait preuve a paru si effrayante et subversive, transcendante, qu’elle court comme un *souffle* dans la communauté qui le reconnaît désormais comme source de vie afin de se réincarner. Selon Richir,

si la force de cet amour est telle, subversive de tout ordre institué des êtres et des choses, c’est qu’elle est sans doute la figure symbolique la plus radicalement opposée à l’ordre de la domination et de la servitude, ordre par lequel les hommes se trouvent irréductiblement pris au système d’une « logique » de la dette symbolique, infinie, qu’ils ont à acquitter à l’égard de l’Autre, du Grand Autre pouvant prendre les visages du Prince, du Prêtre, ou de tel ou tel autre<sup>318</sup>.

D’une façon certes assez paradoxale, le supplice du Christ affranchit et délivre de toute dette envers les Maîtres et ses avatars en ouvrant, le moment d’un instant, une communauté dans laquelle la Loi est comprise autrement que comme une économie de la dette et de la servitude volontaire. Au-delà de la dette, puisque le Christ devient non pas le symbole de cet

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 89.

affranchissement, mais un signifiant *errant*, voire sauvage, qui s'incarne tant chez les autres qu'en nous. Autrement dit, pour Richir, la communauté chrétienne « originaire » – en un sens non historique – est communauté eschatologique ou utopique, car elle est, depuis l'institution de l'État comme système de la dette, *extérieure* à toute institution sociale existante – autre « raison », souligne-t-il, de la crucifixion<sup>319</sup>.

L'amour du Christ, qui donne sens à la nouvelle communauté *incarnée*, a quelque chose de sublime puisqu'il apparaît comme élément dissolvant de l'institution socio-politique. Le moment du sublime *en politique* permet ainsi d'entrevoir l'*appel du sens*, appel à inventer des actes, des gestes et des paroles inédites, en élevant les individus au-delà des déterminités empiriques. Le mystère de l'incarnation pour la communauté chrétienne originaire est précisément de rendre compte du fait que la chair (*Leib*) du Christ, corps sans cadavre (sans *Körper*), errait en étant inidentifiable et insaisissable dans la communauté incarnée. Tout le monde pouvait être touché par cet amour sans toutefois en devenir le titulaire exclusif, car il est « en chacun le visage de l'humanité, [il] est aussi ce qui fait le liant, le *logos* de la communauté [...]»<sup>320</sup>. Si le christianisme a pu « vivre » si longtemps en se propageant de génération en génération comme un certain ordre symbolique désignant le lieu du sacré, en dépit de son institution socio-politique, c'est que le « message » subversif n'est jamais complètement disparu, qu'il a toujours eu une certaine « rémanence », comme en témoigne les dissidences internes au christianisme durant le Moyen Âge.

L'appel du sens à inventer de nouveaux actes, gestes et paroles s'est toutefois soldé selon Richir en un malencontre, c'est-à-dire que la pensée théologique a échoué à penser le problème de l'incarnation dans la mesure où elle a confondu *incarnation* et *incorporation*. En témoigne par exemple selon lui le problème de l'eucharistie. L'eucharistie repose sur la différence entre le corps propre du Christ, dans lequel il a véritablement souffert, et son corps mystique désigné par l'hostie consacrée. L'hostie consacrée peut être appréhendée de deux façons : ou bien l'hostie désigne le signifiant d'une chair diffuse et errante, sans *corpus* déterminé, qui agit comme liant de la communauté des croyants dans un acte de foi ; ou bien l'hostie ne devient tel que dans la consécration, c'est-à-dire comme un « fragment du corps subtilisé du Christ, où le Christ,

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 91.

par l'opération du sacrement, serait réellement présent [...]»<sup>321</sup>. Cette deuxième possibilité dépend d'une consécration de l'hostie par le prêtre, c'est-à-dire que son sens est repris et codifié par l'Église, par la médiation ecclésiastique. L'ingestion de l'hostie symbolise ainsi un repas cannibale sacré par lequel le croyant se décharge pour un bref moment de sa dette infinie. Mais, puisqu'il y a une impossibilité *a priori* de coïncider par l'ingestion de l'hostie avec la transcendance divine, la vie reprend aussitôt ses droits, dans le péché. L'opération étant à *répéter à l'infini*, c'est à l'Église que revient d'en assurer le « paiement »<sup>322</sup>.

#### 4.2 Église et dette infinie

Tout se passe donc comme si le Christ ressuscitait dans l'Église elle-même, lui conférant ainsi le statut d'*archè* sacralisante. Selon Richir, « pour être de la sorte *incorporée*, la communauté eschatologique et utopique est plutôt "*corporée*", l'absence de corps dans le tombeau est plutôt reportée dans le corps de l'Église, ce qui ne l'empêchera précisément pas, on le sait, d'être indéfiniment pourrissant »<sup>323</sup>. En s'incorporant au sein de l'Église, l'incarnation devient incorporation, dont témoigne l'hostie, c'est-à-dire rituel dont la répétition mécanique réintroduit une économie particulière et hiérarchisée, celle de la *dette infinie*. De cette manière,

l'absence de cadavre n'est là, dans cette économie, que pour dissimuler ce cadavre *monumental*, et par là sacré, qu'est dès lors l'Église historique instituée comme *hiérarchie, principe sacré*, qui réinstitue, tel le Grand Inquisiteur, le système de la dette infinie à l'égard de l'au-delà, et de manière sans doute renforcée puisque la passion du Christ en devient le signifiant de la passion qu'il faut endurer ici-bas pour l'acquitter. L'incorporation n'est jamais loin de la mort et de la servitude infinie, incurable<sup>324</sup>.

L'ingestion de l'hostie devient un acte d'obédience non seulement face à Dieu, mais également face à l'Église qui est censée en être le corps, comme si manger le fils permettait au croyant de se rapprocher du Père. De cette manière, l'ingestion de l'hostie « devient la répétition symbolique obsédante de la servitude infinie, machinée par le *Gestell* symbolique où se rejoue le

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>322</sup> Ainsi que le remarque Jean Quidort : « À partir du moment où le Christ devait soustraire sa présence charnelle à l'Église [*prasentiam suam carnalem erat Ecclesiae substructurus*], il fut nécessaire d'instituer des ministres pour administrer les sacrements des hommes. Ces derniers sont appelés des prêtres. [...] Et après la soustraction de la présence corporelle du Christ, comme il devait naître des questions au sujet de la foi, qui pouvaient diviser l'Église, laquelle a besoin pour son unité de l'unité de la foi [...] celui qui a ce pouvoir est Pierre, lui et ses successeurs ». Cité par Agamben, Giorgio. *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2.*, Paris, Seuil, 2008, p. 213.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 93.

clignotement de la vie et de la mort du croyant<sup>325</sup> ». L'Église procède ainsi elle-même à sa sécularisation en *désincarnant* la chair du Christ et en l'incorporant à un corps organique (la communauté désormais politique) et au Roi, la communauté étant redevable à ce dernier et aux prêtres de son « incarnation ». C'est ainsi que la communauté utopique et l'énigme de l'incarnation disparaissent pour laisser place à la royauté absolue de droit divin, au théologico-politique.

Cette sécularisation, corrélative de l'incorporation du Christ au sein de la communauté politique, montre comment finalement le « message » subversif du christianisme se corrompt pour devenir un « imaginaire politique<sup>326</sup> ». À cet égard, le XI<sup>e</sup> siècle est tout à fait capital, comme l'a remarqué Ernst Kantorowicz. Que se passe-t-il à ce moment de l'histoire, pour que l'historien Georges Duby l'écrive en majuscule : « l'An Mil » ? Il s'y passe notamment un « grand bouleversement des relations politiques et sociales », « une véritable révolution<sup>327</sup> », s'accompagnant de l'émancipation politique de l'État séculier ; le moment où « le clergé, notamment monastique, se met à étudier sans frein, à cultiver, à construire ou reconstruire, à accumuler, à conquérir<sup>328</sup> ». Avec le nouvel imaginaire politique apparaît ainsi, comme le remarque Pierre Thuillier, « une nouvelle manière de représenter le créateur. En témoigne une enluminure due à un moine bénédictin de Winchester : Dieu y [tient] une échelle, une équerre et un compas, c'est-à-dire les attributs des ingénieurs et autres architectes. On ne saurait trop souligner l'importance culturelle de cette initiative<sup>329</sup> ». À juste titre, car c'est le moment où se consomme la subreption du corps de Christ dans son incorporation, où l'Autre y devient le Grand Autre machinique.

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>326</sup> Comme le souligne Marc Weinstein, « le christianisme en tant qu'il s'est effacé comme religion et en même temps incrusté, comme politique, dans les tissus les plus ténus de la chair du modernisme scientifique, étatique, économique. En sorte que, de ce point de vue précis, il n'est pas ou plus besoin, aujourd'hui, de croire dans le Dieu chrétien pour être chrétien. Le christianisme a tellement conquis le monde sous une forme progressivement et extérieurement déchristianisé qu'aujourd'hui, à peu de chose près, le monde entier est chrétien, c'est-à-dire soumis à la théologie politique du christianisme laïcisé ». À ce sujet, voir Weinstein, Marc. *L'évolution totalitaire de l'Occident. Sacralité politique I*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2015, p. 72.

<sup>327</sup> À ce sujet, voir Duby, Georges. *L'An Mil*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980, p. 16-17.

<sup>328</sup> Weinstein, Marc. *L'évolution totalitaire de l'Occident. Sacralité politique I*, p. 65.

<sup>329</sup> Thuillier Pierre. *La grande implosion*, Paris, Fayard, 1995, p. 253-354. Citation modifiée par Weinstein, Marc. *L'évolution totalitaire de l'Occident. Sacralité politique I*, p. 65.

C'est notamment sous cette impulsion qu'aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles la notion de corps mystique est transférée « à l'Église en tant que corps structuré de la société chrétienne unie dans le sacrement de l'autel », afin de « désigner l'Église sous ses aspects institutionnels et ecclésiologiques<sup>330</sup> ». Ce que montrent les analyses désormais bien connues de Kantorowicz autour de la notion juridique de « corps mystique », différence entre le corps empirique et mortel du Roi (et qui représente ultimement la mort de la communauté) et son « sur-corps » au-delà de son corps empirique, qui revêt un caractère sacré (sur-vie de la communauté), c'est que l'énigme de l'incarnation y apparaît dans son *inversion*<sup>331</sup>.

L'énigme de l'incarnation, en son inversion, signifie que ce n'est plus la communauté qui s'incarne par le souffle de l'amour qui circule en elle, mais bien plutôt que c'est le Christ devenu Roi qui a le pouvoir d'incorporer la communauté, comme si, également, le Roi s'inversait pour devenir Christ, selon une structure en chiasme déjà bien décrite par Kantorowicz<sup>332</sup>. Ce n'est donc plus la *singularité* du Christ qui ouvre l'un des chemins possibles vers l'incarnation de l'ipséité et de la communauté, mais la royauté qui se *incorpore* « dans le signifiant qu'est le corps mystique du roi, où l'horizon indéfini de la chair vient à se saturer lui-même de son propre sens [...]»<sup>333</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi « la communauté est désormais redevable, indéfiniment, au roi, de son incarnation » et pourquoi « la révolte contre le roi, et *a fortiori* le régicide, en devient un véritable attentat contre la société elle-même, un acte sacrilège, qui voue à l'éternelle damnation<sup>334</sup> ». Contre le « message » subversif du Christ, l'incorporation de sa chair au sein de l'Église et par suite du Roi réintroduit d'une manière encore plus radicale une *économie de la dette*, se traduisant par une obligation d'obéissance, toujours à faire, à l'infini : « la logique infernale de la royauté théologico-politique est plutôt d'être le dernier rempart contre le surgissement effrayant de l'instituant symbolique que d'en être le "vicaire" ou le "lieu-tenant" [...]»<sup>335</sup>. Pour Agamben, cette vicariance signifie justement que l'on remplace tranquillement l'ontologie

---

<sup>330</sup> Kantorowicz, Ernst. *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989, p. 148.

<sup>331</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 98.

<sup>332</sup> À ce sujet, voir aussi Agamben, Giorgio. *Homos sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p.101-112. Selon Pierre Dardot et Christian Laval, Foucault n'a pas suffisamment pris au sérieux la théorie de Kantorowicz. Pour les auteurs, « il faut prendre au sérieux l'idée de la continuité et de la permanence du corps du royaume mise en évidence par Kantorowicz [...] car c'est la permanence et la continuité de l'État au-delà de l'existence de telle ou telle personne naturelle qui fait de l'État un État souverain ». À ce sujet, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020, p. 32 ainsi que 700 et sq.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>335</sup> *Ibid.*

classique par un « paradigme économique », où l'être ne tient son équilibre que de la relation trinitaire soi-disant originaire, « le mystère de l'être et de la divinité coïncide du reste avec son mystère "économique". Il n'y a pas de substance du pouvoir, mais seulement une "économie", seulement un "gouvernement"<sup>336</sup> ».

Cette esquisse d'un tableau général des changements qu'entraîne l'avènement du christianisme, mais aussi l'institution du théologico-politique, nous permet de mieux comprendre les conditions premières du développement de l'Occident, mais aussi la manière dont ceux-ci bouleversent « les conditions effectives de l'exercice du pouvoir et les conditions intellectuelles de la détermination de sa substance et de ses fins<sup>337</sup> ». Changements qui se caractérisent notamment par la notion nouvelle d'« atome social », comme si la sécularisation de la société effectuée par le christianisme lui-même, et ensuite l'échec de sa re-christianisation, l'a conduit à « recomposer abstraitement, au fil d'une *mathesis* socio-politique, à partir des individus<sup>338</sup> », le corps social. Selon Richir,

c'est comme si, contingence propre à l'Histoire, l'échec de la re-christianisation de la société par la Réforme [...] s'était traduit, d'une part, par un repli de la question religieuse dans la sphère purement privée, tendant il est vrai à l'atomisation des individus, et d'autre part, doublement, par une pensée non chrétienne du monde et de la nature – dans la science et la philosophie –, et par la « trahison » radicale du message chrétien [...]<sup>339</sup>.

Ce repli de la question religieuse à la sphère privée ainsi que le déploiement d'une pensée non-chrétienne du monde et de la nature s'accompagnent d'une naturalisation de l'humain et de la société, c'est-à-dire qu'on commence à les penser sous l'angle de la nature<sup>340</sup>. C'est, dit Richir, la naissance d'une nouvelle institution, celle de l'anthropologico-politique. C'est ainsi que doivent se comprendre selon Richir les tentatives du XVIIIe siècle de recomposer « rationnellement » les atomes ou les individus, pourvus originellement et naturellement de désirs et de besoins, c'est-à-dire pourvus de *droits naturels*. Ces changements modifient bien évidemment la manière dont se rapportent les individus au signifiant royal, n'y voyant plus l'opposition classique entre son corps empirique et mystique, mais bien plutôt son mauvais

---

<sup>336</sup> Agamben, Giorgio. *Le règne et la gloire*, p. 215.

<sup>337</sup> Gauchet, Marcel. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 15.

<sup>338</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 101.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 104.

visage, égoïste et despotique, ou son bon visage, paternel et salvateur<sup>341</sup>. C'est surtout ce second visage qui s'érode rapidement pour laisser place, durant la Révolution française, à son *illusion* « dissimulant en réalité une duplicité interprétée ou signifiée comme trahison originaire, quasi - ontologique<sup>342</sup> ».

## §5. L'énigme de l'incarnation dans la Révolution française : de la révolution à la terreur

Si le charme est ainsi rompu entre le roi et son peuple, c'est que le peuple a déjà commencé à se frayer d'autres chemins vers son *incarnation*. Comme l'écrit Marcel Gauchet, dont s'inspire ici largement Richir, « la transformation politique qu'elle [la monarchie] a initiée et nourrie s'est retournée contre elle, et telle était l'intensité de l'antagonisme intime entre la matrice et le fruit, entre le support royal et le produit national, qu'il ne pouvait se dénouer que brutalement<sup>343</sup> ». C'est bien connu, le 17 juin 1789, Emmanuel-Joseph Sieyès proclame sans retour possible que la nation est « une et indivisible », que celle-ci ne peut « prendre chair » que si le peuple parle par l'entremise de représentants élus. Manière tacite de dire que la représentation nationale n'est possible que si les représentants deviennent « le corps visible, faillible et mortel du corps invisible et perpétuel de la Nation, personne mystique n'ayant voix et n'ayant mains que par les élus qui lui prêtent figure tangible<sup>344</sup> ». Désirant ainsi se distinguer de l'illusion selon laquelle la communauté pourrait se reconstruire à coup de concepts et de principes, ou encore qu'elle pourrait se comprendre comme mécanisme composé de poids et de contrepoids selon une vision organiciste, autant d'illusions issues de la décomposition symbolique de la royauté, l'idée de nation apparaît comme la meilleure façon pour la société de se refaire, de s'incarner. Le problème est toutefois qu'en

voulant faire advenir la Nation à l'existence politique, nos révolutionnaires tombaient à leur insu dans l'aire d'attraction d'un schème symbolique extraordinairement puissant. Sans doute croyaient-ils maîtriser la définition du sujet collectif qu'ils convoquaient ainsi à l'être

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> Gauchet, Marcel. *La révolution des droits de l'homme*, p. 20.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 26. Pour une histoire critique et politique de la démocratie « représentative », en ce que cette dernière a de proprement anti-démocratique de ses origines jusqu'à nous, plus proche de ce que Richir nomme le « démocratisme », le lecteur se rapportera aux livres de Francis Dupuis-Déri : *Démocratie. Histoire politique d'un mot, aux États-Unis et en France*, Canada, Lux, 2013 ; *Nous n'irons plus aux urnes. Plaidoyer pour l'abstention*, Canada, Lux, 2019.

[...]. Ils libéraient en fait l'énergie signifiante accumulée par les siècles dans un vocable magnétique qui allait les conduire à bien plus qu'ils n'allaient en disposer. Ils détachent la Nation du Roi, mais pour aussitôt s'installer vis-à-vis d'elle dans la position qu'occupait le Roi.

Cette méprise au sujet de la possibilité de maîtriser l'être même du collectif fait en sorte que la captation royale se retourne immédiatement en captation parlementaire<sup>345</sup>, à savoir en *incorporation* de la souveraineté au sein de la société.

Pour Richir, qui y voit une forme d'*immanentisation* de la souveraineté au sein de la société<sup>346</sup>, « cela signifie [...] que l'Assemblée est, dans cette incorporation de la souveraineté, le signe de l'incarnation diffuse et immaîtrisable de la communauté : l'action à distance de la seconde dans la première rend nécessaire, contre le despotisme royal, mais aussi contre tout retour du despotisme sous une autre forme, "l'impersonnalité du pouvoir", et, dès lors, rend le pouvoir révolutionnaire incapable de s'arrêter, de se fixer, de s'identifier<sup>347</sup> ». Pour le dire autrement, avec des mots plus près de ceux de Lefort, si le régicide laisse finalement le lieu du pouvoir inoccupé, lieu diffus au sein des Assemblées et des Clubs, c'est pour devenir « anonyme », ce qui précisément empêchera la communauté de s'incarner. Cette « désincarnation par anonymisation<sup>348</sup> » est dangereuse et mortifère, voire ultimement terroriste, car diffuse et erratique, mais surtout, omniprésente. Voyons pourquoi.

Toute l'aporie est qu'au moment où la société doit libérer les individus des rets du théologico-politique, les affranchir de la servitude tant divine que royale, plus généralement de la dette infinie, elle doit également les « produire » : le social doit s'instituer *de lui-même* comme nation, tout en fondant ses éléments constitutifs, à savoir les individus humains comme citoyens<sup>349</sup>. Encore une fois, Richir s'accorde ici avec Gauchet sur le fait que la communauté délibérative constituée par l'acte de citoyenneté reste « sous la dépendance de l'ancienne économie du lien politique<sup>350</sup> », qui se caractérise par l'intime union du gouvernement et de la société. Si les

---

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> Il faut cependant insister sur le fait que, selon Richir, la déchristianisation n'est pas nécessairement synonyme d'immanentisation, bien que ces termes puissent parfois s'entrecouper. De fait, la transcendance absolue en fuite au moment du sublime n'a rien à voir avec le christianisme, celle-ci se trouve plutôt à être la source phénoménologique de l'institution symbolique du christianisme, une manière parmi tant d'autres de se rapporter à la transcendance absolue, à son indéterminité phénoménologique.

<sup>347</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 109.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>350</sup> Gauchet, Marcel. *La révolution des droits de l'homme*, p. 31.

citoyens se reconnaissant entre eux comme libres et égaux, ils ne se reconnaissent toutefois pas libres et égaux *en tant qu'* humains. Le principe de liberté et d'égalité se subordonne ainsi à l'acte de citoyenneté et ne se comprend alors pas en sa détermination essentielle au sein de l'humanité de l'humain<sup>351</sup>. Au moment donc où se consomme le procès de Louis XVI, l'ancien corps mystique est alors remplacé par un nouveau, dont la lutte entre les deux est, nous le savons, inexpiable. Ce « transfert » révèle toutes les ambiguïtés de la fondation révolutionnaire, car « la subversion de la puissance publique va de pair avec une “conversion aveugle” à ses pouvoirs<sup>352</sup> ».

D'une double impossibilité, de concevoir une différence entre le gouvernement et la société d'une part, d'identifier et de contrôler la représentation « indûment identifiée à la Nation ou au Peuple<sup>353</sup> » de l'autre, il s'agira pour les révolutionnaires de « recomposer » le corps social à partir des individus, de réarticuler les deux faces du social préalablement dissociées. La difficulté, extrêmement bien cernée et travaillée par Gauchet, est que « toute affirmation de la citoyenneté, en fonction du couplage en miroir de l'individualité avec l'autorité, se traduit par une extension virtuelle de la souveraineté, contre laquelle il n'est pas en retour de protection pour l'acteur-source. Si bien que l'avancée dans la revendication des droits de l'humain élargit à mesure la menace de leur violation<sup>354</sup> ». Contre cette menace de violation, il revient aux notions de « devoir » et de « réciprocité des individus » de limiter le pouvoir des individus, mais pour aussitôt réintroduire une logique de la dette. Cette nouvelle dette ne se paie pas à la manière du christianisme, c'est-à-dire comme créature consciente de sa finitude et en dette devant un créateur tout-puissant. L'excentration de l'individu ne se fait donc plus tellement par la verticale, mais plutôt par l'horizontale, par la prise de conscience des devoirs qu'il a envers lui-même et ses semblables. Selon Richir, « cette excentration, tout autant, l'autonomise au regard de la collectivité, et fait passer la dette, de lui-même à Dieu, à lui-même aux autres, faisant se rejoindre, à l'horizon, le point de vue individuel et le point de vue social, la dette symbolique à l'égard du

---

<sup>351</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 58-59. Legros écrit : « De même, bien entendu, au sein d'une "démocratie" qui prétendrait accorder la liberté à tous les citoyens, qui proclamerait leur liberté et leur égalité en tant que citoyens, mais ne conférerait la citoyenneté qu'aux membres de la nation qui appartiennent à la race blanche. Les citoyens "libres" d'une telle "démocratie", qui se reconnaîtraient comme libres en tant que citoyens et citoyens en tant que Blancs, ne seraient pas libres puisqu'ils se laisseraient définir par une appartenance naturelle, subordonneraient l'exercice de leur liberté aux normes qu'imposeraient à leurs yeux l'appartenance à la race blanche, et par conséquent renonceraient à leur liberté ».

<sup>352</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 111.

<sup>353</sup> Gauchet, Marcel. *La révolution des droits de l'homme*, p. 39.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 125.

créateur et la même dette à l'égard de l'ensemble des autres<sup>355</sup> ». Autrement dit, la difficulté est la même que celle étudiée dans notre premier chapitre au sujet de la cosmologie-politique, à savoir celle qui révèle l'impossibilité de faire coïncider le point de vue singulier et le point de vue de survol.

### 5.1 Révolution française et court-circuit du sublime

C'est donc en revenant à l'interprétation du moment du sublime que Richir est en mesure de déceler deux « erreurs » ou « méprises » de cette nouvelle anthropologie-politique qui, à l'instar du christianisme, mais encore plus radicalement, mue l'incarnation en incorporation.

Une première erreur consiste à penser qu'il est possible, en partant de l'individu et de sa citoyenneté comme principe premier, de procéder à une forme de déduction, à « une métaphysique au sens péjoratif, ou d'une traductibilité immédiate, en transparence, de concepts et définitions dans la réalité sociale effective<sup>356</sup> ». Cependant, comme nous l'avons vu, la socialité originaire au moment du sublime relève de quelque chose de profondément fuyant, d'indéterminé, qui résiste à toute tentative visant à la circonscrire, si bien que, par principe, la phénoménalité du social *résiste* à son institution, mais surtout que la communauté vit de cet écart, qui ne saurait être réduit à la transparence de son origine, sinon dans une forme d'illusion mortifère. Le risque est grand d'être enclin de vouloir enjamber cet écart, de le modeler, quasi-mécaniquement, et c'est pour Richir le *sens* de la Terreur, du moins son « sens hégélien », « compris comme la dictature du droit ou de la liberté<sup>357</sup> », qui se fera au prix d'une incorporation violente, militante et aveugle contre l'incarnation. Nous en revenons ici à l'illusion mentionnée plus haut par Gauchet, celle de s'improviser maître du sujet collectif, de son être comme de son devenir.

Une deuxième erreur, qui communique avec la première en ce qu'elle réfère également au sublime et à la socialité originaire, émane d'une « confusion tragique<sup>358</sup> » entre la singularité

---

<sup>355</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 119. Richir ajoute que c'est ici le point défendu par Feuerbach : « c'est au fond ce point de vue feuerbachien qui joue ici de manière sous-jacente : l'homme est un dieu pour l'homme, les termes pouvant être indifféremment remplacés par individu et société – c'est-à-dire *sujet* collectif –, selon une combinatoire fermée ».

<sup>356</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 112.

<sup>357</sup> *Ibid.*

<sup>358</sup> *Ibid.*

radicale de l'*ipse* au moment du sublime et « la particularité abstraite de l'individu<sup>359</sup> », comme si l'expérience démocratique s'épuisait à se penser comme société des individus. De cette manière, conformément à la nouvelle anthropologie-politique qui s'appuie sur une naturalisation de la société et des humains, développant une sorte de *mathesis* sociale ressemblant au modèle des sciences de la nature, la Loi et les lois civiles deviennent l'équivalent des lois physiques. Pour Richir,

c'est dire à quelle profondeur signifiante la démocratie, qui est avant tout « esprit » communautaire nourri au sens commun phénoménologique, s'est trouvée pervertie dans le « démocratisme », qui n'est effrayante puissance de nivellement que dans la mesure où elle s'alimente de la « glorification » (mystique) de l'individu, c'est-à-dire de son incorporation monadique ou atomique, censée ne porter l'incarnation que dans la composition abstraite selon des lois formulées en fonction de principes<sup>360</sup>.

Car ce qui se perd lorsqu'il y a substitution de l'*ipse* par le caractère abstrait de l'individu, c'est précisément ce qui caractérise la *singularité* de chaque vivant, ce qui fait en sorte que nous vivons notre vie et pas celle des autres, que nous incarnons des possibles et demeurons passibles de possibles virtuels non incarnés, en quoi se caractérise notamment la part obscure et irréductiblement singulière de notre expérience. Nous en revenons ainsi à la désincarnation par anonymisation, où finalement toute singularité sera « impitoyablement pourchassée au nom de l'anonymat des individus, atomes sociaux censés être identiques et indifférents dans leur déliaison fictivement posée à l'origine<sup>361</sup> ».

Si nous avons jusqu'à présent insisté sur le court-circuit du sublime durant la Révolution française, faisant de la nouvelle anthropologie-politique une perpétuation par d'autres moyens du théologico-politique, il n'en reste pas moins que, pour Richir, il y eut de véritables moments révolutionnaires, « où le champ démocratique est susceptible de se penser autrement que comme société des individus, sous l'horizon eschatologique, précisément, de l'*incarnation*<sup>362</sup> ». C'est l'historien Michelet qui offre ainsi ses ressources, lui qui a su saisir la Révolution française

---

<sup>359</sup> *Ibid.*

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>361</sup> *Ibid.* Mais Richir ajoute que « si l'on n'a encore rien trouvé de meilleur que la Déclaration de 1789 pour assurer la fondation démocratique, c'est sans doute que, malgré son abstraction-incorporation individualiste, elle plonge énigmatiquement toujours, par ses profondeurs symboliques, dans l'énigme de l'incarnation démocratique – que ce soit par la mémoire collective ou que ce soit par ses défauts logiques dont l'existence témoigne, non pas d'une faculté de juger déterminante, mais d'une faculté de juger réfléchissante, d'une téléologie in-finie de l'"esprit" ou du sens démocratique indéfiniment à la recherche de lui-même (p. 115-116) ».

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 122.

comme un « événement métaphysique », c'est-à-dire comme événement « débordant l'ordre traditionnel du temps et de l'espace<sup>363</sup> ». Richir interprète ainsi Michelet à partir de sa relecture du sublime kantien. De quoi s'agit-il au juste ?

## 5.2 Révolution et phénomène-de-monde

C'est le 14 juillet 1790 que se déroule les Fêtes de la Fédération, jubilé du premier anniversaire de la prise de la Bastille<sup>364</sup>. Michelet décrit ainsi l'événement :

Les lieux ouverts, les campagnes, les vallées immenses où généralement se faisaient ces fêtes, semblaient ouvrir encore les cœurs. L'homme ne s'était pas seulement reconquis lui-même, il rentrait en possession de la nature. Plusieurs de ces récits témoignent des émotions que donna à ces pauvres gens leur pays vu pour la première fois... Chose étrange ! ces fleuves, ces montagnes, ces paysages grandioses, qu'ils traversaient tous les jours, en ce jour ils les découvrirent ; ils ne les avaient vus jamais<sup>365</sup>.

Les mots mêmes de Michelet font signe vers cette dimension sublime à l'œuvre durant ces Fêtes. Comme le remarque Tetsuo Sawada, ce n'est pas tellement le caractère bouleversant ou l'ambiance euphorique de la Révolution qui provoque ce « sentiment », mais plutôt le fait qu'ils s'y déploient de nouveaux phénomènes-de-monde ou paysages-de-monde<sup>366</sup>. Selon Richir, il s'agit de ces phénomènes et « non pas [du] panorama étalé sans ombre des êtres et des choses, non pas non plus [du] décor de la scène où se déroulent les fêtes. Mais [il s'agit de] “quelque chose” de radicalement indéterminé parce qu'il a perdu tous ses anciens marquages symboliques, parce qu'il ne se réduit ni à des êtres ni à des choses<sup>367</sup> ». Il ne s'agit donc ni de choses ni d'êtres, mais de *phénomènes* qui sont impossibles à analyser d'un strict point de vue historiographique. C'est en vertu de ces phénomènes qu'il y a cette chose « étrange », à savoir le fait que les gens voient leur pays pour la première fois, même si on peut l'avoir habité de toujours.

---

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> Pour tout ceci, mais avec une insistance particulière sur la pathogenèse que nous trouvons chez Richir, voir Sawada, Tetsuo. « Du sublime à l'illusion transcendante. Sur la pathogenèse transcendante chez Marc Richir », dans *Aux marges de la phénoménologie*, (dir.) Arrien, S.-J., Hardy, J.-S. et Perrier, J.-F., Paris, Hermann, 2019, p. 165-183.

<sup>365</sup> Michelet, Jules. *Histoire de la Révolution française (1847-1853)*, t. 1, Paris, Gallimard, 2005, p. 411.

<sup>366</sup> Sawada, Tetsuo. « Du sublime à l'illusion transcendante. Sur la pathogenèse transcendante chez Marc Richir », p. 172.

<sup>367</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 18.

Nous en revenons ainsi à l'aspect proprement phénoménologique (et révolutionnaire) du sublime, à savoir celui d'agir comme une sorte d'*époque* phénoménologique bien particulière, plaçant entre parenthèses l'institution symbolique *en général*, afin que le peuple puisse « alors [être] amené à réfléchir sur l'origine [...] de la Révolution à travers le jugement réfléchissant de chacun<sup>368</sup> ». Le sublime permet en ce sens de dégager l'individu du « marquage symbolique » qui « étouffe sa vivacité » par sa forte teneur en déterminations, de voir le monde « à l'état naissant » et comme « jamais vu ». Les Fêtes témoignent selon Richir d'un moment « où se fait du sens, mais un sens non reconnaissable et non préconçu, c'est-à-dire la Révolution dans ses profondeurs mêmes, dans son "essence", [mais ces Fêtes] sont aussi l'épreuve de la précarité du sens, et tout autant de la précarité de moi-même et des autres comme *incarnant* le sens<sup>369</sup> ». Le sublime phénoménalise un sens intrinsèquement trans-subjectif, par essence *communautaire*, à partir duquel l'humanité peut *se réfléchir* et *s'apparaître*, et ce, « bien loin de l'universalité creuse d'un simple concept, comme la vie en commun [...]»<sup>370</sup> » ou encore celui de l'individu à partir duquel nous devrions reconstruire le lien social perdu.

C'est ainsi que Richir conçoit sa propre refonte de la phénoménologie, en parfaite résonnance avec ses écrits politiques de jeunesse sur Rousseau :

La redéfinition que nous avons ébauchée de la phénoménologie nous permet, en tout cas, d'envisager les phénomènes-de-monde, non pas seulement ni même essentiellement comme phénomènes de « la nature », mais aussi, et avec la même « essentialité », comme phénomènes de « la société » : phénomènes où, à l'instar des Fêtes de la Fédération, le « social » se phénoménalise comme *peuple*, non pas masse indivise en tant que soudée à soi dans la transparence et se contemplant, béate, dans le miroir des eaux ou de l'air, mais *phénomènes*, précisément, à l'état originellement pluriel, *en divisions et démultiplications indéfinies* de ses êtres (sauvages) et de ses phénomènes<sup>371</sup>.

Le sublime phénoménologique *est* révolutionnaire, car il libère non seulement les humains des marquages symboliques, mais aussi parce qu'il phénoménalise le soi et la communauté utopique. Nous comprenons désormais beaucoup mieux quel lien entretient le sublime avec la démocratie (en un sens phénoménologique). Au moment du sublime, l'*ipse* fait l'expérience de lui-même au-

---

<sup>368</sup> Sawada, Tetsuo. « Du sublime à l'illusion transcendantale. Sur la pathogenèse transcendantale chez Marc Richir », p. 172-173.

<sup>369</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 35.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 64.

delà de toutes les déterminités empiriques qui paraissent lui conférer son identité. Il meurt, dit Richir, à son identité symbolique : l'image concrète ou idéale qu'il se faisait de lui-même relève désormais de l'inanité. C'est précisément par cette mort symbolique que l'*ipse* parvient à se réfléchir, à revenir à soi, à faire l'expérience de l'indéterminité foncière qui le caractérise en propre, mais qui caractérise également l'instituant symbolique.

Si nous vivons notre vie et pas celle des autres, c'est précisément dans la mesure où nous nous incarnons au lieu de notre singularité (qui n'est pas une *particularité*), lieu immense et insondable du monde qui se phénoménalise comme *phénomènes-de-monde*. Au pluriel, parce qu'il ne s'agit pas dans cette rencontre du champ phénoménologique et du champ symbolique d'une incarnation solipsiste, « mais [d'une] incarnation phénoménologique de la communauté des *ipse*<sup>372</sup> ». La « véritable » démocratie n'est donc pas celle de la société des individus-citoyens, de ses lois et de ses déterminations ; est démocratique ce qui se nourrit au sens commun phénoménologique, au sein des phénomènes *trans-subjectifs* et radicalement *indéterminés*, où chaque *ipse* est l'égal de l'autre devant l'énigme qui est la sienne. C'est d'ailleurs pour cette raison que Richir parle de cette communauté comme étant profondément *libre* et, en raison de sa multiplicité originaire, comme communauté libre *an-archique* et *a-téléologique*.

Il semble ainsi pour Richir que tant les chrétiens que les révolutionnaires ont commis l'erreur de vouloir travailler à la *réalisation* et à l'*institution* de cette communauté utopique, dont le propre est d'être *nulle part*, c'est-à-dire de vivre d'un autre temps et d'un autre espace. C'est l'énigme de la communauté utopique, mais incarnée : « la multiplicité indéfinie de ses manifestations la fait tout autant entrer dans la présence que glisser vers l'absence, sa profusion phénoménale déborde originairement toute reprise en présence, elle est faite autant d'oublis et d'incohérences que de réminiscences et de prémonitions inaccomplies, de ce qu'on appelle classiquement "désordres". [...] Une énigme, précisément, est irréductible à une *identité*<sup>373</sup> ». Multiple, an-archique et a-téléologique, la communauté est irréductible à une identité, c'est-à-dire à son *institution*, ce qui ne signifie pas qu'elle ne vit pas en nous, au contraire. Elle vit en nous de son utopie, donc non pas au sens de la démocratie comme institution factuelle et concrète, mais comme *esprit* :

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 138.

Il appartient à la nature même de la communauté utopique de ne jamais se réaliser durablement. Tout à la fois mémoire profonde et fin dernière, elle se dérobe, dans sa sauvagerie, à l'effectivité imaginaire d'une présence pleine. Elle est ce lieu *précaire*, qu'il faut sans cesse défendre ou préserver, ce qui est d'autant plus difficile qu'elle n'a pas d'identité, contre ce que les hommes, par une sorte de rage millénaire, n'ont de cesse de déterminer et de fixer. Lieu précaire où il doit être donné à chacun la chance, non pas de s'épanouir comme une plante en digérant et absorbant ce que la société lui donne, mais de *s'incarner concrètement*, en la radicalité de son énigme qui communique avec sa liberté<sup>374</sup>.

La révolution, au sens où l'entend Richir, n'a donc absolument rien à voir avec le fantasme d'une remise en scène *agonistique* de la Révolution « comme moment fusionnel de la communauté incarnée dans un Parti et un homme<sup>375</sup> ». C'est précisément cette méprise au sujet de la révolution, sa mise en scène, qui lui confère quelque chose de terroriste.

### 5.3 Révolution et terrorisme

Qu'est-ce qui fait donc que, du christianisme à la Révolution française, la révolution revêt un caractère terroriste ? Qu'est-ce qui fait, plus précisément, que nous passons de la révolution à la Terreur, à sa mise en scène agonistique ? Edgar Quinet, que Richir commente à la suite de Lefort, a bien compris cela, à savoir qu'ironiquement « les révolutionnaires ont *peur* de la Révolution<sup>376</sup> ». Cette peur n'a cependant rien à voir avec le caractère psychologique du personnage révolutionnaire qui guide le peuple, cela n'a rien à voir avec son « caractère » propre. Il s'agit au contraire, comme le remarque justement Sawada, de décrire la structure patho-génétique transcendante qui alimente cette peur de la révolution. Nous avons vu précédemment qu'il y a deux *Stimmungen* possibles au moment du sublime : la peur et la crainte respectueuse (*Ehrfurcht*) de l'Autre. Cette peur émane du refus pour le révolutionnaire de faire l'épreuve de sa *mort symbolique* et, ce faisant, de faire l'expérience du sublime phénoménologique<sup>377</sup>. Pour le dire autrement, « cette peur n'est pas une "peur" psychologique, susceptible d'être observée empiriquement, mais c'est une peur "symbolique"<sup>378</sup> ». Cette remarque de Sawada est extrêmement précieuse, puisqu'elle met en lumière que la peur (en un sens non psychologique) peut s'instituer et se coder à l'aveugle, « automatiquement », au sein de l'institution symbolique de

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>376</sup> Quinet, Edgard. *La révolution*, t.1-2, Paris, Belin, 2009, p. 622.

<sup>377</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 171.

<sup>378</sup> Sawada, Tetsuo. « Du sublime à l'illusion transcendante. Sur la pathogenèse transcendante chez Marc Richir », p. 174.

la nouvelle fondation politique. La peur s'institue, la révolution devient « sublime chimère<sup>379</sup> » selon le mot de Quinet, de telle sorte que, devant l'abîme de la fondation, il ne reste qu'un seul choix possible : « la vie ou la mort, sans pouvoir réfléchir sur la fondation d'une nouvelle société<sup>380</sup> ».

Pour Richir, Napoléon Bonaparte est un exemple frappant de l'illusion transcendante de la politique moderne, qui consiste à *croire* en la poursuite de la Révolution<sup>381</sup>. Mais au-delà et plus essentiellement, ce qu'il faut surtout retenir, c'est que s'il s'agit d'une illusion, elle se fait *à l'insu* du sujet, illusion qui fait partie intégrante du *phénomène* tel que Richir le comprend. Cette « illusion transcendante » peut parfois être positive, lorsqu'elle clignote pour laisser apparaître la richesse du champ phénoménologique, à la lisière des phénomènes<sup>382</sup> ; mais elle peut aussi être purement négative et morbide, en se transformant en *Gestell*, comme si le despotisme devenait le dernier rempart devant l'abîme de la fondation, ce que La Boétie nomme la *servitude volontaire*. Car, comme dit Richir, « machiner et se laisser machiner vaut mieux que ne pas savoir. L'illusion symbolique du despote et de la servitude est qu'ils paraissent, tout au moins garantir une sécurité et une quiétude, pareillement symboliques, qui passe pour être la vie même<sup>383</sup> ». L'illusion transcendante du despotisme va ainsi jusqu'à pervertir l'amour, nous aimons le despote qui nous offre quiétude et sécurité, ce qui, ironiquement, a « pour conséquence de sauver quasiment les humains du *Gestell* de leur propre crise devant l'aporie de la fondation. En effet, dans l'amour du despote ou dans leur servitude volontaire, leurs actes sont tellement codés qu'ils ne peuvent plus prendre conscience d'eux-mêmes<sup>384</sup> ».

---

<sup>379</sup> Quinet, Edgard. *La révolution*, p. 622.

<sup>380</sup> Sawada, Tetsuo. « Du sublime à l'illusion transcendante. Sur la pathogenèse transcendante chez Marc Richir », p. 174.

<sup>381</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 179. « L'Empire fut néanmoins, par surcroît, une sorte de perpétuation de la Terreur dans son incorporation, qui mettait cette dernière à distance au sein de la guerre perpétuelle, guerre impérialiste et démiurgique qui a pu donner l'illusion de la poursuite de la Révolution, de la propagation de ses "conquêtes matérielles" par d'autres moyens, alors même que, Quinet le montre avec force, il n'y avait sans doute pas plus anti-révolutionnaire que Bonaparte, en fait plus proche du rêve romain de *l'empire universel*, celui de Théodose et de Constantin, que de la Révolution.

<sup>382</sup> Pour reprendre un exemple de notre premier chapitre : lorsque l'*ego* tente d'adopter un point de vue de survol, mais est constamment rapporté à son ici en chair et en os, c'est dans l'excentration du point situé et de survol que peut se phénoménaliser par exemple le problème de la vision.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>384</sup> Sawada, Tetsuo. « Du sublime à l'illusion transcendante. Sur la pathogenèse transcendante chez Marc Richir », p. 181.

Pour essayer de mieux comprendre l'impossibilité pour les révolutionnaires de contourner le théologico-politique, c'est-à-dire ce qui tient ensemble despotisme et religion, Richir se tourne vers les philosophes. Après tout, il s'agit d'un véritable problème de philosophie politique, qu'il faut pouvoir élaborer avec des moyens proprement philosophiques. C'est particulièrement sur quatre philosophes que Richir porte son attention : 1) Fichte et le principe terroriste, 2) Hegel et la légitimation absolue de la servitude volontaire et de la dette infinie, 3) Schelling et la liberté et 4) Heidegger et la question du solipsisme. C'est ce chemin que nous suivrons désormais, à l'exception du fait que nous traiterons de Schelling en dernier, pour des raisons qui, nous l'espérons, deviendront évidentes. C'est en tout cas, pour Richir, « *contre* elles [ces philosophies], mais en entrant dans leurs profondeurs, que nous pouvons avoir une chance philosophique de dégager ce qui est susceptible de *faire* le sens du sublime en politique, et d'une *fondation* socio-politique qui ne soit plus complice d'une institution symbolique de la servitude volontaire, dans ce que nous avons nommé le malencontre symbolique, lequel communique, on l'a vu, dans la Révolution, avec le court-circuit terroriste<sup>385</sup> ».

## §6. Fichte et le terrorisme d'État

C'est très tôt que Richir s'est intéressé à la pensée de Fichte, surtout à la *Doctrina de la science* (1794-1795), comme en témoigne *Le rien et son apparence* (1973). On rappelle d'ailleurs souvent ce que Richir dit lui-même au sujet de son *Denkweg*, à savoir qu'il est « sorti de Derrida par Heidegger, et de Heidegger par l'Idéalisme allemand<sup>386</sup> ». L'Idéalisme allemand – Fichte et Schelling en particulier – revêt une importance particulière dans la pensée de Richir<sup>387</sup>. C'est l'année suivante, en 1974, que Richir présente *Les considérations sur la Révolution française de Fichte*, dans une préface intitulée « Révolution et transparence sociale<sup>388</sup> ». Il s'agit bien sûr dans ce texte de justifier « l'intérêt qu'il y a de sortir aujourd'hui de la poussière des bibliothèques un livre apparemment aussi vieilli et désuet que celui de Fichte sur la Révolution française [...]»<sup>389</sup>, mais aussi et surtout de rendre compte des difficultés qu'il dut affronter dans cet écrit pour penser le phénomène

<sup>385</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 180.

<sup>386</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 13.

<sup>387</sup> Carlson, Sacha. *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, « chapitre 7 et 8 ».

<sup>388</sup> Fichte, J.-G. *Considérations sur la révolution française*, présentation de Marc Richir, trad. fr. de Jules Barni, Paris, Payot, 1974.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 7.

révolutionnaire. Il s'agit pour Richir de « montrer en quoi la pensée politique “révolutionnaire” trouve dans les *Considérations* des éléments de la problématique qu'elle doit nécessairement affronter à moins de se renier comme telle<sup>390</sup> ». Nul doute à cet égard qu'il y ait, au-delà de la lettre du texte fichtéen, quelque chose dans son « esprit » qui permette à Richir d'y voir une pertinence *critique* pour penser les phénomènes révolutionnaires, passés comme contemporains, d'y repérer autrement dit le court-circuit terroriste. En témoigne le fait qu'il est finalement assez peu question de Fichte dans ce texte, mais surtout des apories révolutionnaires notamment chez les hégéliens et les marxistes.

Quoiqu'il en soit, ce que Richir entend montrer, tant dans cet article que dans *Du sublime en politique*, c'est que l'idée d'une transparence de la société à elle-même, voire le désir de réaliser cette transparence sociale, a quelque chose de profondément et nécessairement terroriste. À cet égard, il ne fait aucun doute que Fichte est à ses yeux un terroriste : « ce que nous voudrions montrer ici, c'est que, si Fichte ne fut pas empiriquement un “terroriste” – fort heureusement l'occasion ne lui en a jamais été donnée –, il a rejoint à sa manière, en philosophe, les germes de ce qui a pu faire, dans le cours de la Révolution, une pratique et une “philosophie” terroristes<sup>391</sup> ». C'est par les *Considérations* que Fichte se fait en effet connaître comme un fougueux défenseur de la Révolution, un « jacobin imbu de démocratism », comme un quasi-précurseur de l'anarchisme. Mais cela n'a pas été de toujours, selon Alain Renaut, qui souligne que sur une vingtaine d'années, on peut d'abord repérer chez Fichte un libéralisme extrême dans les *Considérations*, ensuite une défense de l'État absolu visant à critiquer tout appel à la méchanceté originelle de l'humain pour justifier l'État, et finalement, dans la *Staatslehre*, l'appel à l'État et ses « lois de contraintes » pour contraindre l'humain à se soumettre au Droit<sup>392</sup>. C'est surtout ce premier moment qui intéresse Richir, qui procéderait selon Renaut à une lecture « anarchisante ou affirmant les droits de la société contre l'État<sup>393</sup> », ce qui nous semble juste et aucunement négatif, mais peut-être en effet non conforme à la pensée de Fichte<sup>394</sup>. Il convient ainsi de souligner que nous n'avons nullement

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>391</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 187.

<sup>392</sup> Renaut, Alain. « L'État fichtéen. Sur quelques apories du républicanisme », dans *L'État moderne*, textes réunis par S. Goyard-Fabre, Paris, Vrin, 2000, p. 259.

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> Alain Renaut est à cet égard très sévère envers la lecture des *Considérations* effectuée par Richir. Il écrit à ce sujet, dans une note concernant la distinction entre loi morale et loi civile chez Fichte : « Où l'on voit au passage l'absurdité de la présentation de M. Richir, ajoutée à la rééd. Payot des *Contributions*, lorsqu'on y lit que “la radicalité révolutionnaire de Fichte, en 1773” viendrait “de ce qu'il distingue rigoureusement l'empire de la loi morale de

la prétention de juger de la véracité ou de la fausseté de la lecture richirienne de Fichte entourant la question du politique, encore moins de reconstruire la véritable pensée fichtéenne du politique, ce qui dépasserait largement nos capacités et demanderait un travail d'un tout autre ordre.

Notre objectif est plutôt d'élucider la critique de ces « germes » terroristes qui, à nos yeux, valent indépendamment du fait qu'ils se trouvent ou non comme tels dans la pensée de Fichte. Il apparaît néanmoins nécessaire de souligner que la critique de Fichte est extrêmement courte, considérant le type d'« accusation » que Richir lui porte, et d'un style auquel il n'a pas habitué ses lecteurs. En effet, Richir commence par quelques remarques biographiques sur Fichte, visant à exposer deux « sources » qui alimentent sa pensée, à savoir la franc-maçonnerie et le criticisme kantien, « les deux s'y modifiant l'un par l'autre<sup>395</sup> ». Richir souligne d'abord l'appartenance de Fichte à la franc-maçonnerie, en particulier son adhésion à l'Ordre des Illuminés, société secrète qui « avait pour but de faire triompher contre les jésuites, très influents en Bavière, la raison et la science, la dignité humaine et la vertu, mais aussi une nouvelle orientation politique<sup>396</sup> ». Pour Richir, tout se passe donc comme si Fichte s'improvisait « propagandiste de l'illuminisme », en réaménageant ses principes conformément aux exigences du criticisme, dont Kant se distancie publiquement en 1799. Comment donc s'articule cet étrange mélange d'illuminisme et de criticisme kantien ?

Il est bien connu que, pour Kant, l'intelligibilité nouménale est radicalement transcendante, qu'elle est *par principe* impossible à intuitionner, et ce, même pour la pensée pure. Elle relève en fait de l'*intellectus archetypus*, voire de ce qu'il y a de divin en l'humain. L'intelligibilité nouménale reste pour cette raison « indicible sinon dans la *praxis* irréductiblement individuelle – le social et l'historique relevant plutôt d'une contingence non moins irréductible [...]»<sup>397</sup>. Ce qui relève de la transcendance chez Kant, Fichte la pense également comme divine, mais pour aussitôt lui conférer un sens « réalisable », c'est-à-dire qu'elle doit ultimement se réaliser de façon mondaine, impossibilité de principe dans le cadre de la pensée kantienne. Selon Richir, le noumène est par

---

l'empire de la loi civile" (p. 58). On ne saurait être plus aveugle à la logique d'un texte ». À ce sujet, voir Renaut, Alain. « Fichte : Le droit sans morale ? », dans *Archives de philosophie*, 55, 1992, p. 224. Nous verrons toutefois que l'interprétation richirienne change quelques années plus tard.

<sup>395</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 192.

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 190.

Fichte réinscrit « comme idée régulatrice ou comme horizon de sens *situé* à l'infini<sup>398</sup> ». Un tel geste est évidemment lourd de conséquences, dans la mesure où l'humain se trouve toujours dans l'imminence d'incarner ou de se rapprocher de cet horizon, « immanence d'une "incarnation" toujours à perfectionner, indéfiniment, au long de la chaîne des générations, [ce qui] implique la pratique constante de l'*effort* – effort tendant à humaniser l'homme et la nature [...] »<sup>399</sup>. Or, cet effort trouve son origine dans le monde, au sein de l'institution socio-politique qui se trouve ainsi à être la « condition première » de l'humanisation et de la liberté humaine.

Le problème de fond de la pensée fichtéenne, qui caractérise également la philosophie politique du XIXe siècle en général jusqu'à nos jours selon Richir, consiste à rendre compte de la manière dont s'effectue l'incarnation de la rationalité dans l'État et la société, ainsi que de savoir comment cette incarnation peut être la condition de possibilité *réelle* de l'humanité. Autrement dit, « il s'agit toujours, plus ou moins clairement selon les circonstances, d'instituer un "état" du socio-politique qui soit le plus *transparent* possible à la destination supra-sensible de l'homme à laquelle il doit *introduire*. [...] Un État dont la "rationalité", la réciprocité totale des libertés *civiles*, conduirait à laisser s'épanouir au mieux la réciprocité des libertés *morales*<sup>400</sup> ». C'est ainsi que nous revenons au fil conducteur de *Du sublime en politique* : peut-il vraiment s'agir d'une *incarnation* rationnelle ou s'agit-il plutôt d'une *incorporation* rationnelle ? Autrement dit, y a-t-il chez Fichte une confusion entre la liberté phénoménologique et la liberté symbolique, celle de la Loi ? C'est pour répondre à cette question que Richir se tourne encore une fois vers le *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, dont la « déduction transcendantale » culmine dans le concept de chair (*Leib*)<sup>401</sup>.

## 6.1 Déduction transcendantale de la chair et politique

C'est dans la deuxième section du *Fondement du droit naturel*, intitulé « Déduction de l'applicabilité du concept de droit », que Fichte « déduit » la réciprocité des êtres raisonnables, la

---

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>399</sup> *Ibid.* À ce sujet, voir également la critique de Hegel du « mauvais infini » dans la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 240 et *sq* [H 168-173].

<sup>400</sup> *Ibid.* Cette citation permet de voir que Richir a changé son fusil d'épaule en ce qui concerne la distinction « révolutionnaire » entre les lois civiles et les lois morales chez Fichte, ce que lui reprochait notamment Alain Renaut.

<sup>401</sup> Fichte, J.-G. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. Alain Renaut, Paris, Puf, 1984. « Encore une fois », car Richir a déjà fait l'analyse de l'énigme de l'incarnation chez Fichte en 1988 dans *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 45-87, dont il reprend ici l'essentiel.

manière dont ceux-ci font communauté au sein d'un monde<sup>402</sup>. Non sans rappeler Husserl, l'objectif de Fichte est de montrer que cette déduction doit s'effectuer en faisant une distinction entre le corps (*Körper*) et la chair (*Leib*), le premier concernant les choses du monde et le second faisant signe vers la liberté et l'humanité. Pour parvenir à tracer cette distinction, il faut que « l'être raisonnable se pose comme individu raisonnable – expression à la place de laquelle nous nous servirons désormais de celle de *personne* – dans la mesure où *il s'attribue de façon exclusive une sphère pour sa liberté*<sup>403</sup> ». C'est par cette sphère que la personne<sup>404</sup> est en mesure de se choisir par elle-même, sans interférence d'autrui, sans que quelqu'un d'autre décide à sa place. De par cette *détermination sphérique*, la personne acquiert son *individualité*, à savoir un caractère individuel qui fait en sorte qu'elle est « *celui* qu'elle est<sup>404</sup> ». Il y a donc, d'un côté, un sujet (ou un Moi) qui agit « purement et simplement en soi-même et sur soi-même, l'instance qui se détermine soi-même à penser un objet ou à vouloir une fin, l'instance spirituelle, la simple égoïté<sup>405</sup> » ; de l'autre, ce qui s'oppose parce qu'en dehors de cette sphère pure et simple où le sujet agit librement, à savoir une sphère *délimitée* sur laquelle il peut commettre des actions libres. De cette manière, le « Moi absolument formel » devient un « Moi matériel » ou une personne.

Ce passage du Moi absolument formel au Moi matériel indique selon Richir que la sphère de la personne fait également partie du monde sensible. Il y aurait ainsi une équivoque chez Fichte concernant le statut du *Leib*. Essayons de la traduire dans les termes de Richir. Le fait que Fichte souligne que le Moi est *au monde* et qu'il peut devenir une *partie du monde* signifie que le Moi porte les ressources du champ phénoménologique, qu'il est sauvage et indéterminé. Or, si la liberté du Moi est comprise comme liberté phénoménologique, c'est que Fichte comprend l'humain comme un phénomène-de-monde « ou plus exactement comme multiplicité originaire de phénomènes-de-monde – dans cela même que Kant désignait [...] comme le sens commun, au sein duquel les humains s'individuent comme autant de phénomènes-de-monde d'un même phénomène-de-monde<sup>406</sup> ». Mais le *Leib* ne joue pas uniquement ou seulement au sein du champ phénoménologique, il devient une partie du monde, ce qui indique qu'il y a une déterminabilité qui ne peut provenir que du marquage de l'institution symbolique. En d'autres termes, « tout sujet

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 71 et *sq.* [SW, III, 56 et *sq.*].

<sup>403</sup> *Ibid.*

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 72 [SW, III, 57]

<sup>406</sup> *Ibid.*

humain concret est *institué* dans son *Leib*<sup>407</sup> », celui-ci jouant ainsi à la charnière du phénoménologique et du symbolique, ce que ne semble pas voir Fichte. Il ne le voit du moins pas tout à fait, car il écrit au Théorème IV que l'être raisonnable ne peut se poser comme individu que dans la mesure où *il s'attribue de lui-même* un *Leib* matériel, qu'il doit pour ce faire *lui-même déterminer* son *Leib* matériel. L'enjeu est donc pour Richir d'interroger la *possibilité*, mais surtout la *légitimité* du passage « direct » du phénoménologique au symbolique, effectué par le Moi lui-même.

Tout le problème réside dans le fait que, pour Fichte, le *Leib* en son sens phénoménologique (sauvage et indéterminé) peut être intuitionné et que c'est seulement par cette possibilité d'en avoir une intuition qu'il peut devenir *réel*<sup>408</sup>. En effet, souligne Fichte, « c'est de l'acte d'intuitionner lui-même, et exclusivement de lui, que procède l'intuitionné : le Moi revient sur lui-même, et cette activité donne en même temps l'intuition et l'intuitionné ; la raison (le Moi) n'est nullement, dans l'intuition, passive, mais au contraire elle est absolument active, elle y est *imagination productrice*<sup>409</sup> ». L'exemple dont il se sert pour rendre compte de cet acte d'intuitionner est à cet égard extrêmement parlant, comme le remarque Richir. Fichte écrit que

Par l'acte d'intuitionner, quelque chose est projeté, à la façon dont, si l'on veut une comparaison, le peintre projette, à partir de son regard, la figure achevée sur la toile, la *prend en vue*, pour ainsi dire, avant que la main, plus lente, puisse en reproduire les contours. C'est de la même manière qu'est posée ici la sphère en question. En outre, le Moi qui s'intuitionne lui-même comme actif intuitionne son activité comme un *acte consistant à tracer une ligne*. C'est là le schème originaire de l'activité en général, comme le découvrira quiconque veut éveiller en lui cette intuition suprême<sup>410</sup>.

S'il s'agit de prendre en vue, par l'acte d'intuitionner, ce qui est projeté afin de le réaliser, cela signifie que le corps est appréhendé par Fichte comme pouvant « en principe subir sans résistance la concrétisation des actions libres de la personne<sup>411</sup> ». Ce qui revient à interroger la matérialité du corps (*Materie*) et la manière dont celle-ci peut perdurer comme identique ou non selon les actions

---

<sup>407</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 58.

<sup>408</sup> Fichte, J.-G. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, p. 72 [SW, III, 57].

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 72-73 [SW, III, 58].

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>411</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 62. Richir écrit, à ce sujet, « Cela, nous le savons, est relativement illusoire, puisque, en tant que lieu des lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage, le corps échappe radicalement à la re-schématisme en langage, se donne comme corps de l'Autre institué, au lieu de l'Autre, c'est-à-dire comme *inconsicent symbolique lui-même*, dont la seule manifestation est la vacillation dans l'automatisme de répétition, comme *automaton* qui est tout le contraire d'un substrat amorphe devant recevoir sans résistance l'empreinte des actions libres (de la re-schématisme en langage). »

libres du Moi<sup>412</sup>. Mais, nous le voyons, afin d'articuler la question du *Leib* et du corps, Fichte introduit une téléologie qui relève du schéma classique de la *technè*, à savoir du schéma matière/forme. Le *Leib* ne devient intelligible que si et seulement s'il prend forme dans une matière. Autrement dit, la *technè* représente la possibilité de mettre en langage (conscience) la temporalisation et la spatialisation de la chair dans la matérialité d'un corps. C'est, dit Richir, l'origine transcendante de la *technè*, qui « est aussi bien la technique au sens classique (d'Aristote à Kant) que le langage au sens restreint, [elle] est le lieu de la reconnaissance de la conscience par elle-même, à savoir le lieu où le Présent Vivant, avec ses rétentions et protentions, se réfléchit en présence à soi du sens [...] »<sup>413</sup>. Une telle téléologie entraîne cependant un *recouvrement* entre le *Leib* et le corps, même si Fichte reconnaît par ailleurs leur *scission*.

C'est de cette scission dont s'inspire Richir, qui y voit la possibilité d'opérer plusieurs distinctions architectoniques et proprement phénoménologiques : le *Leib* humain apparaît comme le lieu du phénomène de langage, déterminable et quantifiable à l'infini, mais il est aussi à cet égard phénomène-de-monde hors langage, susceptible de se phénoménaliser par un jugement esthétique réfléchissant, à savoir, justement, par une schématisation en langage<sup>414</sup>. Voici la leçon proprement fichtéenne, du moins du point de vue de sa philosophie transcendante, même si Fichte ne le dit pas comme tel. Le problème, où réside l'« erreur » de Fichte d'un point de vue politique, concerne plutôt le recouvrement. Si l'humain est un animal, ce que reconnaît d'ailleurs Fichte, il n'est toutefois pas un animal comme les autres, car « chaque animal *est* ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement, n'est absolument rien<sup>415</sup> ». Pour que l'humain ne soit pas rien, il est nécessaire d'en avoir le concept, car là où « absolument aucun concept n'est donné », « l'homme est seulement indiqué et esquissé<sup>416</sup> ». L'être humain est un être en *devenir* – l'humanité entière est en mouvement –, seul le concept de la liberté donné par la conscience de soi rend compte de son (in) essence. Cela s'explique selon Fichte en ceci que « la nature a achevé toutes ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-

---

<sup>412</sup> À ce sujet, voir Fichte, J.-G. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, p. 74-75 [SW, III, 59-60].

<sup>413</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 56.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>415</sup> Fichte, J.-G. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* [SW, III, 80]. Richir remettra en question, à juste titre selon nous, une telle thèse quant à l'animalité de l'animal et de l'humain, ce qu'il fera en déployant une interprétation « derridienne » de l'éthologie de Konrad Lorenz et du célèbre cours de 1929/30 de Heidegger. À ce sujet, voir notre chapitre V.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 95 [SW, III, 79].

même<sup>417</sup> ». La liberté de l'humain, au sens phénoménologique où l'entend Richir, relève comme nous l'avons vu de cette « sauvagerie » qui l'habite et lui permet de se retrancher de la culture, mais aussi de la transformer, par l'expérience de l'instituant symbolique au moment du sublime. Ce qui fonde ainsi la véritable liberté humaine est l'appréhension *esthétique* du *Leib*. Si Fichte s'en était tenu à cette conclusion, il n'aurait sans doute pas été en mesure d'en dériver un concept de droit naturel, ni d'ailleurs une constitution de l'État légitime.

## 6.2 Confusion de la liberté phénoménologique et de la liberté symbolique

En ce sens, l'erreur politique de Fichte est d'avoir confondu la liberté *phénoménologique* (relevant du jugement esthétique *réfléchissant*) et la liberté *symbolique* (relevant du jugement esthétique *déterminant*). Fichte ne voit pas « que l'individu dont il parle, tout comme le *Leib* en lequel cet individu est incarné, procèdent déjà de l'*institution* symbolique, et en particulier de l'*institution sociale*<sup>418</sup> ». Or, comme le remarque Richir, si le *Leib* institué est *ipso facto* « symbole de la liberté », manifestation sensible d'un sens qui lui reste par ailleurs transcendant, c'est qu'il n'y a à proprement parler aucun moment du sublime chez Fichte. En effet, « la part de mort en lui n'est jamais que la part corporelle (*körperlich*, *Körper*) ou mécanique en lui, la part "naturelle" qu'il faut discipliner et éduquer par la contrainte (*Zwang*)<sup>419</sup> ». La constitution de l'État légitime qui émane de cette conception ne paraît « particulièrement sévère et coercitive qu'à la mesure de la profondeur où joue cette confusion<sup>420</sup> ». Nous en revenons ainsi au projet ou à l'effort d'humaniser l'humain et la nature mentionnée précédemment, joint au principe transcendantal de la *technè*, effectué par la médiation d'un État légitime qui contraindra l'humain à se soumettre au Droit. Si pour Fichte il est important de ne pas confondre la « société » avec l'État, notamment parce que « la vie dans l'État ne fait pas partie des buts absolues de l'homme [...] », il n'en reste pas moins que « l'État, comme toutes les institutions humaines qui ne sont que des moyens, vise sa propre négation » dont l'*objectif* est « l'établissement de la vie parfaite<sup>421</sup> ». C'est ainsi que « le but de tout gouvernement [est] de rendre tout gouvernement superflu<sup>422</sup> ». Mais « pour l'instant ce moment n'est assurément pas encore arrivé – et je ne sais pas combien de myriades d'années ou de myriades de

---

<sup>417</sup> *Ibid.*

<sup>418</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 58.

<sup>419</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 200.

<sup>420</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 80.

<sup>421</sup> Fichte, J.-G. *La destination du savant*, Paris, Vrin, 2016, p. 56-57.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 57.

myriades d'années peuvent se passer jusqu'à ce moment-là [...]»<sup>423</sup> ». Le paradoxe aujourd'hui bien connu, car nous vivons encore de son empreinte, est le suivant : ce qui fonde la rationalité d'un État éducateur et instituteur de la liberté est un contrat social « librement consenti à l'origine », contrat qui consiste à « *contraindre les hommes à la liberté*<sup>424</sup> ».

Dans les mots de Richir, le projet politique fichtéen se formule de la manière suivante. Il s'agit non pas de dire : « que périsse le monde, et je (nous) serai (serons) toujours libre(s) car éternel(s) ; mais : que demeure le monde pour que j'y inscrive, par une *praxis* sensée, l'empreinte de la liberté, du mieux que je pourrai, à la mesure du mieux que les autres pourront – à la mesure de ce qui fait notre commune humanité<sup>425</sup> ». L'illusion de ce projet politique, que Richir nomme l'« illusion transcendante de la politique contemporaine », consiste en un double mouvement : d'une part, d'un passage *sans distorsion* du champ phénoménologique à l'institution symbolique, *comme si* l'on pouvait passer du *Leib* au corps ou de la socialité originaire à son institution légitime et rationnelle, et ce, sans rupture ; d'autre part, *comme si* l'on pouvait *revenir sans distorsion* de l'institution symbolique du *Leib* et du social en les apportant à leur pleine phénoménalité, *comme si* finalement la phénoménalité des phénomènes pouvait devenir tout à fait transparente à, et engendrée par, l'institution symbolique. Or, si un tel projet est illégitime parce qu'illusoire, c'est en vertu du fait que « nous savons, depuis la Dialectique transcendante kantienne, que tout concept qui prétend à engendrer le phénomène depuis “une influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement” (Kant), n'est rien d'autre qu'une *illusion transcendante*<sup>426</sup> ». Sans l'expérience du sublime, qui fait découvrir l'épaisseur et l'opacité même de notre l'expérience, qui permet de travailler les écarts et les hiatus qui confèrent à notre chair toute son opacité, mais surtout sa liberté, peu de choses nous préservent des puissances mortifères de l'instituant symbolique, dont l'illusion

---

<sup>423</sup> *Ibid.*

<sup>424</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 200.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 187. Par exemple, dans *La destination du savant*, Fichte écrit : « Se soumettre tout ce qui est dénué de raison, le dominer librement et d'après sa propre loi, c'est la fin dernière de l'homme ; cette fin dernière est totalement inaccessible, si l'homme ne doit pas cesser d'être un homme et devenir Dieu. Il est dans le concept de l'homme que son but final doive être inaccessible, que son chemin vers ce but doive être infini. Par conséquent, ce n'est pas la destination de l'homme d'atteindre ce but. Mais il peut et doit s'approcher toujours plus près de ce but : et c'est pourquoi *approcher indéfiniment de ce but* est sa vraie destination en tant qu'*homme*, c'est-à-dire en tant qu'être raisonnable mais fini, sensible mais libre. – Si l'on appelle maintenant cet accord total avec soi-même perfection, au plus haut sens du mot, comme un peu l'appeler de toute façon, alors la *perfection* est le but suprême et inaccessible de l'homme ; mais le *perfectionnement à l'infini* est sa destination. Il est là afin même de devenir toujours meilleur du point de vue moral, et de rendre tout ce qui l'entoure meilleur du point de vue *sensible*, et s'il est considéré dans la société, meilleur aussi du point de vue *moral*, et par là de se rendre soi-même de plus en plus heureux ». Fichte, J.-G. *La destination du savant*, p. 49.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 200.

transcendantale à l'œuvre chez Fichte n'est qu'un exemple. Autrement dit, « rien ne protège, donc, l'incarnation fichtéenne de la rationalité dans l'État légitime, de ses puissances mortifères ; rien n'y empêche, pour parler comme Saint-Just, la vertu individuelle de se confondre avec un grand crime<sup>427</sup> ».

## §7 Hegel et l'économie de la dette infinie et de la servitude (volontaire)

Chez Fichte, la liberté humaine est placée à l'horizon d'un futur « asymptotique », à jamais inatteignable, mais que nous devons toujours tenter de réaliser et d'atteindre. C'est par la compréhension fichtéenne de la distinction entre le corps et le *Leib*, tel que Fichte la pense dans le *Fondement du droit naturel*, que Richir interroge le problème de l'incarnation, ce qui lui permet de mettre en évidence que c'est à l'État que revient finalement la tâche de contraindre les humains à la liberté, selon un principe que Richir désigne comme terroriste. La critique que Richir adresse à Hegel est toute différente, même si elle concerne toujours le problème de l'incarnation. La différence majeure dans la pensée de Hegel est que l'infini, le rationnel et la liberté ne sont pas situés au sein d'un horizon inatteignable, à jamais futur, mais qu'ils sont intégrés au sein de l'Histoire « comme structure symbolique de domination devant parvenir, finalement, à la quasi-résorption du Grand Autre dans l'harmonie hiérarchique d'une rationalité socio-historique [...] »<sup>428</sup>. Cette logique ne sera plus tellement « terroriste », bien qu'elle en conserve certains traits, mais sera plus essentiellement une économie « transcendantale » de la dette infinie et de la servitude volontaire.

Ce qu'il faut ainsi interroger, pour en rendre compte, c'est la dialectique elle-même, à savoir la possibilité qu'il y ait sursomption (*Aufhebung*) des « finités déterminées » au sein de l'infinité du concept pur. Ce qui inquiète Richir est le fait que cette sursomption aille l'allure d'un *procédé*. La question qu'il entend poser à Hegel est la suivante :

la dialectique (en son mouvement) est-elle l'économie inexorable de la mort et de la transfiguration (dans l'*Aufhebung*), donc le moyen génial d'enfin *incarner* les concepts dans l'être, de faire de la philosophie la *seule chair* qui soit appropriée autant au Verbe divin qu'à

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>428</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 208.

la vie humaine, ou bien n'est-elle qu'une sorte de mécanique très subtile, une logomachie inspirée par une fantastique et très moderne mégalomanie, qui fabriquerait, pour la philosophie, une espèce très fantasque de corps glorieux où l'incarnation du verbe et des hommes serait irréductiblement manquée ?<sup>429</sup>

C'est de toute évidence la deuxième alternative que retient Richir et autour de laquelle il conduit sa critique de Hegel. L'objectif de Richir est multiple. D'abord, il entend exposer les rouages du « simulacre ontologique » de la pensée hégélienne, à savoir le fait de faire *comme si* l'absolu ne s'était pas toujours déjà phénoménalisé, comme s'il devait encore *apparaître*, même s'il est de fait toujours déjà là « comme l'illusion *a priori* de l'*a priori* dont les contingences ne seraient, à leur insu, que les manifestations<sup>430</sup> ». Il désire ensuite interroger la *ruse hégélienne* qui consiste selon lui à « exploiter » le moment du sublime pour en faire *une économie de la pensée*. Richir y voit la réintégration, au sein d'une immanence très particulière, de tout ce qui est irréductiblement transcendant selon le moment du sublime, d'où vient la croyance en laquelle « l'au-delà lui-même a du moins commencé à *s'incarner* [...]»<sup>431</sup>. Cela est *illusoire* selon Richir, car pour que la dialectique puisse fonctionner, il est nécessaire que la sursomption se rapporte à un « *au-delà qui reste radicalement à distance, et qui ne se recouvre de déterminités (successives) que depuis l'immanence*»<sup>432</sup>. Troisièmement, ce qui nous intéresse davantage, mais nous verrons que cela concerne au final le simulacre et la ruse hégélienne, est la naissance du socio-politique par la figure, déjà largement commentée et interprétée, du Maître et de l'esclave. C'est par ce dernier moment que nous commencerons.

## 7.1 Sublime et institution socio-politique

Richir repère dans un passage du système d'Iéna (1805-1806) une définition de l'humain qui s'approche du sublime. Hegel écrit que

l'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité – une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment –, ou qui ne sont pas en tant que présentes. Ceci [est] la nuit, l'intérieur de la nature, qui existe ici – *Soi pur*, – dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>432</sup> *Ibid.*

blanche. Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux – alors on regarde une nuit, qui devient *effroyable*, – ici nous tombe dessus la nuit du monde<sup>433</sup>.

Nous comprenons, de cette citation, qu'il y a une double dimension à l'œuvre chez l'humain. Une première dimension qui fait preuve d'une « puissance prodigieuse de mort<sup>434</sup> » (la nuit), celle-ci communiquant immédiatement avec la seconde dimension, à savoir celle de la puissance qui est sublime, parce qu'effroyable. Il y a chez Hegel, à l'origine, un rapprochement entre l'ipsité véritable (le Soi pur) qui se réfléchit par et dans la dissolution de toutes représentations stables et l'épreuve de la mort. C'est ce qui caractérise selon Hegel l'essence de l'humain.

Or, pour Richir, c'est précisément le « génie » de Hegel d'avoir pensé ensemble l'épreuve du sublime et le moment de l'institution du socio-politique car, nous le savons, la lutte à mort des humains s'accompagne nécessairement de la lutte pour la reconnaissance. Ainsi que le souligne Jacques Taminiaux, « la lutte à mort opère la transition de l'état de nature à l'état de droit<sup>435</sup> ». Ce passage de l'état de nature à l'état de droit ne s'effectue pas toujours de la même façon chez Hegel, comme le remarque Richir, puisque dans les deux premières versions de la *Phénoménologie de l'esprit* (1803-1804/1805-1806), « la transition s'y effectue directement de la lutte pour la reconnaissance à l'esprit d'un peuple ou à l'esprit effectif<sup>436</sup> », sans en passer par la médiation de la servitude. Ce n'est en effet que dans la version de 1807 qu'apparaît cette médiation toute particulière, sur laquelle Hegel ne reviendra plus et qu'il conservera jusqu'à l'*Encyclopédie*.

Les premiers moments dialectiques de la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire la certitude sensible, la perception et l'entendement, s'évanouissent et manifestent un échec. En effet, chaque fois que la conscience tente de se saisir d'un objet extérieur à elle, il s'avère être autre chose que ce qu'elle pensait. Dans son repli sur elle-même en raison de ces échecs, la conscience devient conscience de soi. Pour Hegel, « la conscience a comme conscience de soi désormais un objet double, constitué d'un premier objet, l'objet immédiat, celui de la certitude sensible et de la perception, mais qui est marqué, *pour cette conscience*, du caractère de ce qui est négatif, et du deuxième

---

<sup>433</sup> Hegel, G.-W.-F., *Realphilosophie d'Yena*, dans *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, tr. fr. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1984, p. 194-195.

<sup>434</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 243.

<sup>435</sup> Taminiaux, Jacques. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, p. 140.

<sup>436</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 244. Pour saisir la nouveauté et le sens de la dialectique du Maître et de l'Esclave, par rapport aux ébauches précédentes de la *Phénoménologie de l'esprit*, le lecteur se rapportera aux pages 244-254 de *Du sublime en politique*.

ob-jet, à savoir *elle-même*, un ob-jet qui est l'*essence* vraie et n'est d'abord présent que dans l'opposition que lui apporte le premier<sup>437</sup> ». Autrement dit, la conscience de soi ne se reconnaît comme conscience de soi qu'à travers la négation de l'objet sensible. Il s'agit alors non pas de trouver la vérité à l'extérieure d'elle-même, mais en elle, si bien qu'au seuil de la lutte pour la reconnaissance, la conscience se comprend comme « singulier total », un soi qui ne distingue pas entre ce qu'il est et ce qu'il possède. Chaque singularité est un moment de son être absolu, il s'agit chaque fois d'une « lutte pour le tout ». La conscience devient alors *vie* ou *infinité*, c'est-à-dire mouvement incessant dans lequel les différences sont supprimées et en même temps produites<sup>438</sup>. Cependant, la conscience de soi ne peut atteindre sa satisfaction à travers la négation de déterminations éphémères, l'abstraction du Moi = Moi excluant d'emblée toute altérité, elle ne peut offrir aucune base stable. C'est dire qu'elle ne sera satisfaite qu'à travers une autre conscience de soi. La conscience désire alors être reconnue par une autre conscience de soi non pas comme désir, mais comme personne. La contradiction inhérente de ce moment est selon Hegel le suivant : au moment même où la conscience désire être reconnue, cela doit être fait de façon *mutuelle*, mais comment peut-il y avoir « mutualité » s'il s'agit d'un côté comme de l'autre de la reconnaissance de la toute-puissance ?

La lutte pour la reconnaissance s'amorce ainsi par la négation de la totalité de l'autre. Comme le souligne Richir, « le désir de reconnaissance est pour ainsi dire désir d'incarner en l'autre la certitude d'être-pour-soi de la conscience de soi, car c'est par là seulement que cette certitude [...] ne se sentira plus lésée<sup>439</sup> ». De cette exclusion totale de l'autre singularité totale, la conscience s'aperçoit que ce n'est pas l'être (*Wesen*), son immédiateté ou encore son « immersion en l'expansion de la vie<sup>440</sup> », qui est son être essentiel, mais le caractère disparaissant de tout ce qui est présent devant elle (*vorhanden*). C'est le moment hégélien du sublime selon Richir, moment dans lequel la conscience de soi se conçoit *illusoirement* comme toute puissante et faisant l'épreuve de sa mort symbolique, qui se comprend ainsi comme « être-pur-pour-soi<sup>441</sup> ».

---

<sup>437</sup> Hegel, G.-W.-F. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 193 [H, 103-140]. Nous citons entre crochets l'édition originale.

<sup>438</sup> *Ibid.* p. 194 [H, 104-105].

<sup>439</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 256.

<sup>440</sup> Hegel, G.-W.-F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 203 [H, 118-119].

<sup>441</sup> *Ibid.* [H, 116-118].

Cela n'est par contre possible, d'un strict point de vue *empirique*, que si « chaque individu doit nécessairement viser à la mort de l'autre tout comme il expose sa propre vie ; car l'autre ne vaut pas plus, à ses yeux, que lui-même<sup>442</sup> ». S'il fallait qu'une ou l'autre conscience réussisse dans son attentat contre la vie, il y aurait ainsi « économie » de la vérité de la reconnaissance, l'un étant mort empiriquement, l'autre ne pouvant plus se reconnaître dans cette mort. Ainsi, souligne Richir, « il faut donc pour la reconnaissance une économie *de la mort*, qui est du même coup *économie de la vie*, et *économie de la sursumption*<sup>443</sup> ». De cette façon, le mouvement qui oppose les consciences de soi doit être conservé et maintenu dans ce qu'il convient d'appeler « la survie de la conscience à son devenir-sursumé<sup>444</sup> », pour la simple et unique raison que la vie doit devenir pour la conscience de soi aussi essentielle qu'elle-même. Pour ce faire il faut, d'un point de vue cette fois-ci *quasi-phénoménologique*, qu'il y ait une sorte d'*epochè* relevant du (*court-circuit du*) sublime, qui retient chacune des consciences de soi de véritablement donner la mort, de neutraliser le risque *empirique* de mourir. C'est d'ailleurs à ce moment que Hegel écrit qu'à travers la dissolution (*Auflösung*) de l'unité simple du Moi, la conscience de soi pure se comprend en son énigme, tout en s'opposant à l'autre conscience de soi, qui revêt le caractère de *l'étant* et de la *choséité*<sup>445</sup>. En d'autres termes, « l'une est la conscience subsistante-par-soi, pour laquelle l'être-pour-soi est l'essence, l'autre est la conscience non subsistante-par-soi, pour laquelle c'est la vie ou l'être-pour-un-Autre qui est l'essence ; cette conscience-là est le *maître*, cette conscience-ci est le *serviteur*<sup>446</sup> ». L'affrontement se solde ainsi : le maître est alors reconnu comme être-pour-soi, mais trouve quand même son principe dans le serviteur. Puisque le maître n'a pas ressenti la peur de la mort et appartient en soi encore à de l'être déterminé, la liberté du maître est caractérisée par Hegel comme relevant de l'entêtement, elle est « une liberté qui reste encore fixement à l'intérieur de la servitude<sup>447</sup> ». En se « réincarnant » par l'esclave, la conscience du maître se voit dédoublée entre un être-pour-soi immédiat qui ne l'est que par l'esclave et comme désir de possession, « c'est donc par la chose convoitée que passe la réincarnation du maître par l'esclave<sup>448</sup> ». Le véritable être-pour-soi pur est celui de la conscience servile ayant éprouvé la peur de la mort, le maître absolu<sup>449</sup>. Contrairement au maître, l'esclave met au travail sa peur de la mort comme

---

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 205 [H, 119-120].

<sup>443</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 257.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>445</sup> Hegel, G.-W.-F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 206 [H, 120-121].

<sup>446</sup> *Ibid.*

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 211 [H, 128].

<sup>448</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 262.

<sup>449</sup> Hegel, G.-W.-F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 209 [H, 125-126].

élévation au-dessus du singulier, car en ayant ressenti l'angoisse dans le plus profond d'elle-même, la conscience servile gagne l'indépendance vitale et la liberté. La conscience servile est donc la vérité de la conscience du maître. S'il s'agit finalement d'un point de vue *quasi*-phénoménologique, c'est-à-dire d'un court-circuit du sublime, c'est qu'il y a ici un coup de force chez Hegel.

Ce coup de force consiste dans une mécompréhension du moment du sublime, tel que Richir le voit chez Kant. Rappelons en effet que le sublime phénoménologique permet d'appréhender la singularité de l'*ipse* en son incarnation comme étant de monde et au monde (comme phénomène-de-monde), comme *chair* qui est à la fois la sienne et celle de la communauté. Le « moment » du sublime place ainsi l'*ipse* avant même la distinction entre soi et autrui, la phénoménalité étant elle-même « par essence » trans-subjective. Mais chez Hegel, justement, « au lieu de se découvrir dans la précarité et l'extrême humilité de son énigme au lieu du sublime, l'ipséité "véritable" se découvre ici dans sa *majesté*. Pensée bien moderne, dira-t-on, qui non seulement n'envisage la divinité que comme majesté, mais encore la situe dans l'*ipse* le plus profond et le plus authentique de l'*homme*<sup>450</sup> ». La thèse de Richir est que ce court-circuit du sublime, qui fait de l'ipséité la plus profonde de l'humain sa « majesté », implique un glissement subreptice entre une *division* qui paraît interne à la conscience de soi (c'est-à-dire transcendante) et une division qui paraît externe (parce que *sociale*), comme s'il y avait « entre sublime et division sociale en maître (despote) et esclave (sujet)<sup>451</sup> » une immédiate traduction. Essayons de comprendre comment s'effectue ce glissement.

Si l'esclave apparaît sous la plume de Hegel comme parfois plus authentique que le maître lui-même, c'est qu'il a fait l'expérience de la mort. Mais c'est au moment où la lutte est soldée que l'on s'aperçoit que, finalement, la conscience servile n'est pas elle non plus tout à fait affranchie. En effet, en étant incapable de s'incarner dans le désir, c'est-à-dire de mettre en jeu l'objet même de son désir, c'est au tour de l'esclave de se choséfier. Selon Hegel, « c'est précisément par celui-ci [l'être subsistant-par-soi] que le serviteur est tenu (*gehalten*), c'est lui qui constitue sa chaîne, dont il n'a pas pu faire abstraction dans le combat et à cause de laquelle il se démontra non-subsistant par soi (*unselbständig*), démontrant qu'il avait sa subsistance-par-soi (*Selbständigkeit*) dans

---

<sup>450</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 258.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 260.

la choséité<sup>452</sup> ». Ce qui distingue ultimement le maître de l'esclave, c'est que celui-ci a fait l'expérience de son désir comme *plus* que simple désir de la chose, « à savoir comme désir de réincarnation depuis la désincarnation du soi pur au concept de la conscience de soi<sup>453</sup> ». De cette manière, le maître se comprend comme puissance (*Macht*) pouvant disposer d'un tel être, qui vaut pour lui uniquement comme quelque chose de négatif<sup>454</sup>, si bien que c'est le maître lui-même qui devient sublime. Si le maître paraît sublime, c'est qu'il « est *sans limites*, et c'est pourquoi, pour l'esclave, il apparaît comme le maître, comme celui précisément, qui, de son recul dans l'illimité (la mort et le concept), a puissance sur la chose<sup>455</sup> ». Ce qui distingue ainsi le désir fini de l'esclave de celui-ci infini du maître est que ce dernier a pour désir d'entretenir de façon indéfinie la servitude, tandis que le désir de l'esclave se consomme dans le travail « en lequel continue de poindre la mort sous l'espèce du désir effrayant, parce que illimité, du maître<sup>456</sup> ». La servitude est ce faisant *intégrale* et la lutte pour la reconnaissance échoue des deux côtés, se résorbant au sein d'une intersubjectivité *manquée*.

Il ne faut toutefois pas oublier que pour qu'il y ait « reconnaissance » d'un côté comme de l'autre, et non pas annihilation de l'un par l'autre, il est requis que tant le maître que l'esclave reconnaissance *en soi* qui est qui, si bien qu'il ne s'agit pas uniquement de servitude, mais bien d'une servitude *volontaire* : « le maître est en quelque sorte préférable à la mort, puisqu'il est le dernier rempart contre elle<sup>457</sup> ». C'est ici que s'effectue pour Richir le glissement entre la division transcendante de la conscience de soi à la division sociale, dont témoigne la circularité de la démonstration hégélienne : « le maître ne domine l'esclave que parce qu'il domine aussi l'esclave en lui, et l'esclave ne se soumet au maître que parce qu'il se soumet, pareillement, au maître en lui<sup>458</sup> ». L'institution de la servitude volontaire s'effectue ainsi *en même temps* que l'institution de la conscience, des choses et des objets, de telle sorte que l'institution de la conscience est *du même coup* institution symbolique du socio-politique : « la servitude est en ce sens au service d'une ipséité littéralement *introuvable en soi-même*<sup>459</sup> ». Nul doute qu'il ne s'agisse ici d'un malencontre radical aux yeux de Richir, dont la conséquence est par ailleurs celle d'une « pathologie

<sup>452</sup> Hegel, G.-W.-F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 207 [H, 121-123].

<sup>453</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 263.

<sup>454</sup> Hegel, G.-W.-F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 209 [H, 125-126].

<sup>455</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 264.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 268.

symbolique », à savoir celle de la servitude ou de la servilité pouvant aller jusqu'au sacrifice de soi.

Nous comprenons ainsi que le malencontre et sa pathologie symbolique de la servitude repose en fait sur une pathologie de l'incarnation, cette dernière ayant comme conséquence « la *désincarnation* du maître et de l'esclave, leur incorporation en objets exclusifs et impérieux (impérieusement fixés et déterminés)<sup>460</sup> ». Cette incorporation en objets exclusifs et impérieux se fait par une *économie de la mort*, puisqu'il s'agira très concrètement pour la conscience servile de se mettre au travail. Ce travail, qui repose sur une forme de *fanatisme* ou de *superstition*, pour reprendre les mots de Kant, relève de « l'automatisme de répétition où se machine aveuglément l'œuvre de la mort à laquelle il faudrait sacrifier indéfiniment pour ne pas en être la victime<sup>461</sup> ». S'il s'agit d'un fanatisme ou d'une superstition, c'est que l'esclave en vient à penser que par le travail il sera à même de se réincarner, de « retourner » le malencontre à l'origine, ce qui apparaît impossible en raison du fait que l'objet porte à jamais l'empreinte du maître, selon le « nomadisme » du signifiant du maître qui peut émigrer dans tout objet<sup>462</sup>. Cette économie de la mort est en ce sens tout aussi bien économie de l'ipséité, car

suspendue dans l'ipséité d'un autre, celle du maître, qui est censée l'instituer comme ipséité désirante, elle *se* retrouve néanmoins, dans le désir à distance des objets, car médiatisé par le désir du maître, comme une ipséité qui ne se cherche que parce que, d'une certaine manière, elle s'est déjà trouvée, mais dans la peur, ce pourquoi cette ipséité est à la fois en soi, cachée dans l'abîme de la peur, et pour soi, dans la différence qui la tient à l'écart de l'objet. Toute l'énigme, qui est ici celle du coup de force hégélien, est dans ce « venir à la conscience » dans l'expérience pourtant malencontreuse de l'esclave [...] <sup>463</sup>.

Ce qui préserve la conscience servile de sombrer d'une manière irréversible dans l'automatisme de répétition, de pouvoir *peut-être* « venir à la conscience », c'est du fait de la *peur* (*Furcht*). C'est la peur qu'éprouve la conscience servile, ainsi que « la *souffrance* de l'ipséité [...], mais gardant la mémoire d'elle-même comme de quelque chose qui s'est perdue », qui fait en sorte que cette économie de la mort n'est jamais purement automatique et machinale. La conscience servile peut ainsi penser se « retrouver dans l'immanence de l'expérience<sup>464</sup> » par l'intermédiaire du travail.

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>461</sup> *Ibid.*

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 277.

C'est par la médiation de la peur et de la souffrance que la jouissance du désir est suspendue et peut commencer à se comprendre comme phénomène-de-langage, c'est-à-dire « comme *ouverture* au temps et à l'espace où le travail de l'objet pourra être saisi dans le temps et l'espace, selon une modalité autre que celle, inconsciente et machinale, qui fait surgir les objets d'un coup (les "code") comme objets du désir<sup>465</sup> ». Cette ouverture au temps et à l'espace, qui fait en sorte que la peur ne reste pas formelle et diffuse, « intérieure et muette », permet de la mettre en forme (*Bilden*) dans l'effectivité consciente. Cela est essentiel pour Richir, qui en souligne l'ambiguïté « pour tout despotisme et toute pensée du despotisme<sup>466</sup> », car il n'y a de servitude volontaire chez l'esclave que si et seulement si elle entre dans son « économie propre », c'est-à-dire que si elle se réfléchit *comme* servitude. Cela signifie que la servitude volontaire oscille entre son économie *aveugle* de la mort et comme économie qui commence toujours déjà à se *réfléchir* en conscience de l'ipséité. C'est parce que la conscience servile clignote entre son refoulement (économie de la mort) et son surgissement (réflexion de l'économie de la mort) qu'elle peut se rapporter à son abîme, « et de manière telle que cette ipséité est du même coup pour elle-même, et non pour l'autre, pour l'ipséité abstraite et désincarnée du maître<sup>467</sup> ». Il y a ainsi selon Richir une « aperception de la conscience servile par elle-même », qui peut s'énoncer dans un « je pense » lui aussi servile.

## 7.2 L'intériorisation de la servitude volontaire

La conscience de soi servile demeure ainsi prisonnière d'elle-même et c'est à ce moment qu'elle devient objet à soi-même, et ce, sans s'égarer. Or, le travail ne concerne pas uniquement l'objet de la certitude sensible, mais aussi la pensée (la représentation objective et le concept). Elle n'est donc plus strictement vivante, elle devient aussi pensante : « penser, c'est réaliser l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, de l'être et de la conscience<sup>468</sup> ». Les trois moments qui suivent la dialectique du maître et de l'esclave (le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse) sont donc trois façons qu'a la conscience de vivre avec son essence intérieure, la mort. Cette prise de conscience de l'identité de soi à soi se caractérise par une séparation

---

<sup>465</sup> *Ibid.*

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>468</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 174.

principielle entre une conscience de soi empirique et individuelle et une conscience de soi universelle, désindividualisée et essentielle, se déployant comme liberté absolue. La dialectique de la vie intérieure tâchera de penser l'articulation de ces deux pôles de la conscience, reconduisant ainsi la dialectique du maître et de l'esclave, mais à l'intérieur même de la conscience.

Qu'est-ce donc que le stoïcisme selon Hegel ? La pensée stoïque trouve son principe dans son essence pensante. Or, quelque chose possède son essentialité et sa vérité que lorsqu'elle se conduit à son égard comme essence pensante<sup>469</sup>. Pour cette conscience, l'intégralité de son passé phénoménologique perd son importance et crée une distinction entre son être-là (*Dasein*) naturel et son essence pensante. Ainsi, que l'on soit maître ou esclave, enchaîné ou non, la conscience stoïque trouvera son principe d'égalité qu'à l'intérieur de l'essence pensante. À cet égard, Hegel utilise un terme révélateur, le concept de « *Leblosigkeit* », que Bourgeois traduit par « détachement de la vie ». Si la vie consistait essentiellement à l'intégralité du passé phénoménologique dans le mouvement incessant de la création et de la suppression de la différence, la liberté que tente de saisir la conscience stoïque est en ce sens abstraite, non vivante et, pis encore, c'est une liberté en pensée qui n'arrive pas à son effectivité<sup>470</sup>. Par conséquent, la conscience stoïque se double en se soustrayant à la confusion du monde sensible et en maintenant une opposition entre la force universelle et non-vivante du concept, les deux moments conservant leur absoluité<sup>471</sup>. Le monde sensible et l'essence pensante s'opposent et ne se fondent pas ensemble, c'est-à-dire qu'elle est seulement la négation inachevée de l'être-autre. Selon Hegel, « c'est pourquoi le stoïcisme s'est fait mettre dans l'embarras lorsqu'on l'interrogea, selon l'expression alors utilisée, sur le *critère* de la vérité en général, c'est-à-dire à proprement parler, sur un *contenu* de la *pensée elle-même*.<sup>472</sup> » Bien que sa dualité lui nuise, elle se sépare de l'entêtement, c'est-à-dire de la servitude de la permanence du moi dans une détermination concrète, car on peut bien être libre en pensée et s'élever à un niveau d'universalité, mais objectivement parlant on reste enchaîné. Hyppolite, tout comme Richir, ont raison d'y voir ici la résurgence de la figure du maître, « donc de la servitude volontaire au service d'une ipséité retirée, mais dominatrice, dont les déterminités

---

<sup>469</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 214 [H, 131-132].

<sup>470</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 176.

<sup>471</sup> *Ibid.* p. 178

<sup>472</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 215 [H, 132-134].

demeurent les objets<sup>473</sup> ». Tout se passe donc comme si le malencontre du maître et l'esclave s'intériorisait au sein même de la conscience de soi, comme s'il était possible pour la conscience ayant intériorisée la pathologie symbolique, de « se figer en l'autarcie pure d'un ipse qui surplombe la conscience en réoccupant la posture du maître<sup>474</sup> ». Ce que critiquera précisément le scepticisme.

Le sceptique remet en question cette monotonie édifiante du stoïcien – le caractère purement formel de la sagesse stoïcienne – en réalisant effectivement sa liberté. On retrouve la même partition entre maître et esclave, stoïcisme et scepticisme. Le maître était le concept de la conscience de soi indépendante tandis que l'esclave était sa réalisation effective. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, on découvrirait que le maître absolu, la mort, avait la possibilité de tout déstabiliser. Le sceptique cherchera paradoxalement la stabilité à travers la déstabilisation. En effet, si la dialectique avait jusqu'à maintenant toujours été déployée presque à l'insu de la conscience, en amorce, dans le scepticisme, la dialectique devient son outil et s'en sert volontairement pour détruire l'objet de la certitude sensible, de la perception et de l'entendement. Pour Hegel, « c'est par cette négation consciente de soi qu'elle se procure pour elle-même la certitude de sa liberté, qu'elle suscite l'expérience de celle-ci et qu'elle l'élève par là à la vérité<sup>475</sup> ». On ne se trouve donc plus dans l'isolement ennuyeux de la conscience stoïque, mais dans l'ataraxie du détachement parfait égal à soi-même. Comme le souligne Richir, « c'est dans ce déchirement absolu, où elle fait à nouveau, en écho harmonique, l'expérience de sa propre mort, que la conscience tend à s'élever à la figure dominatrice de l'ipséité stabilisée et figée au lieu de l'immuable, comme au lieu de l'ipséité du maître qui [...] est originellement dérobée<sup>476</sup> ». Dans sa négation des déterminations positives, le sceptique en vient à affirmer à la fois son néant ainsi que sa grandeur. Pourtant, affirme Hegel, c'est à ce moment que la conscience sceptique est menée à son malheur. À vrai dire, dans la négation déstabilisante et perpétuelle que fait le sceptique à l'égard du monde et de soi-même, il s'établit une dépendance à l'égard de la contingence. Pour être sceptique, il doit toujours se trouver quelque chose à nier. Dans cette négation absolue, qui n'est que mensonge, la conscience de soi se procure toutefois la certitude de sa propre liberté. Cependant, reposant sur une autocontradiction, la conscience sceptique se

---

<sup>473</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 287.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>475</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 218 [H, 136-138].

<sup>476</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 289.

nie elle-même. Ainsi, « s'élevant au-dessus de toutes les vicissitudes de l'être-là, [la conscience sceptique] découvrira son propre malheur, empêtrée qu'elle est dans ce qu'elle nie sans cesse<sup>477</sup> ». La conscience sceptique est elle aussi face à une dualité entre elle-même et les choses sensibles, elle est constamment liée à l'altérité, d'où encore une fois son propre malheur. Le stoïcisme et le scepticisme ne sont donc plus deux consciences de soi qui s'opposent comme dans la dialectique du maître et de l'esclave. Au contraire, c'est le dédoublement de la conscience elle-même qui est constitutif de son malheur<sup>478</sup>. La conscience malheureuse se distingue ainsi de la conscience sceptique puisqu'elle est consciente de son malheur, à savoir une opposition entre l'immuable et elle-même.

Consciente de cette opposition entre le muable et immuable, la première manière qu'a la conscience malheureuse de résoudre cette tension sera de se ranger du côté muable. En ce sens, la conscience sera elle-même l'inessentiel, mais du coup, étant consciente également de l'immuable, elle tentera de se soustraire à la muabilité et à l'inessentiel<sup>479</sup>. La conscience malheureuse oublie ainsi son passé phénoménologique, c'est-à-dire la nécessité de la contradiction des deux termes qui est constitutive d'elle-même<sup>480</sup>. Ainsi, elle manifeste une rupture avec la vie. L'immuable manifeste à la conscience malheureuse que la vraie vie est absente et elle projette alors l'immuable hors d'elle-même afin de s'y identifier. Procédant ainsi, la conscience malheureuse mettra tout son zèle afin de rejoindre son essence transcendante en quoi consiste l'immuable. Mais tout cela n'est qu'une tentative vaine puisque, par définition, l'essence est posée comme transcendante. Il n'y aura aucun moyen, pour la conscience malheureuse, de rejoindre cette essence. Selon Hegel, « on est par là en présence d'un combat contre un ennemi face auquel remporter la victoire, c'est bien plutôt avoir le dessous, – avoir atteint l'un, c'est bien plutôt le perdre en son contraire<sup>481</sup> ». Autrement dit, dans tous les efforts de libération de son être-là, la conscience malheureuse se retrouve toujours elle-même puisque l'immuable est inaccessible. La forme que l'on trouvait dans la dialectique du maître et de l'esclave – c'est-à-dire que l'esclave cherche son principe dans le maître sans jamais pouvoir le rejoindre – est ainsi

---

<sup>477</sup> *Ibid.*

<sup>478</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 183.

<sup>479</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 221 [H, 141-142].

<sup>480</sup> *Ibid.* Selon Hegel, « elle-même est le regard d'une conscience de soi dans une autre, et elle-même est les deux consciences de soi, et l'unité des deux est à ses yeux aussi l'essence ; mais elle-même, pour soi, n'est pas encore à ses yeux cette essence même, pas encore l'unité des deux ».

<sup>481</sup> *Ibid.* p. 222

réactualisée dans une forme religieuse où l'humain est l'esclave et l'immuable, le maître. L'humain s'humilie et s'identifie à la non-essence en cherchant alors à s'élever indéfiniment vers son essence transcendante. Ceci manifestant une impuissance du Moi à se saisir dans sa liberté<sup>482</sup>.

Suite à l'échec de l'immuable transcendant et séparé d'elle-même, la conscience malheureuse s'identifie à l'existence singulière, mais n'arrive jamais à la saisir comme telle<sup>483</sup>. L'immuable devient un être-conjoint à la conscience malheureuse, elle ne choisit plus de se situer dans un des termes de la contradiction afin de surmonter cette dualité<sup>484</sup>. Ainsi, l'immuable prend place dans la forme singulière et ne se présente qu'avec celle-ci. L'immuable est alors *incorporé* – de manière événementielle – et ne s'oppose plus à la vie muable. S'il s'agit ici d'une référence manifeste à la descente de Dieu sur terre par l'incarnation de Jésus-Christ, elle n'en reste pas moins problématique, car tout le problème est que la conscience désire s'incarner en lui<sup>485</sup>. Une union du singulier et de l'universel se produit, une jonction entre la conscience muable et l'immuable. Cela dit, plutôt que de favoriser l'unité entre elle et lui, cette configuration de l'immuable comme singulier ne fait que l'éloigner de la conscience de soi. Certes, il lui ressemble davantage, néanmoins, étant présent dans l'effectivité, il est impossible pour la conscience de faire un avec lui. Les résultats obtenus dans la dialectique de la certitude sensible s'imposent car, en effet, cette unité immédiate conduit nécessairement à une contradiction : comme l'immuable se réalise effectivement, il est voué à disparaître et devient, pour la conscience malheureuse, insaisissable. L'immuable, en incarnant un lieu et un temps, instaure une distance irrémédiable<sup>486</sup>. Aux yeux de Richir, « il y a donc [...] dans la figure sensible du Christ, une véritable *déperdition symbolique* qui ramène à nouveau au malencontre<sup>487</sup> » puisque l'immuable incarné n'est donc pas plus facilement saisissable que l'immuable transcendant.

De cette suite d'événements douloureux, la conscience de soi tente de réaliser l'unité entre l'universel et le singulier. Ce n'est qu'en réalisant cette unité – que le Christ a su selon Hegel manifester historiquement – que l'esprit pourra se réaliser<sup>488</sup>. De toute façon, même si l'immuable

---

<sup>482</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 183.

<sup>483</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 221 [H, 141-142].

<sup>484</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 193.

<sup>485</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 297.

<sup>486</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 224 [H, 144-146].

<sup>487</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 297.

<sup>488</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 199.

incarné était toujours devant la conscience de soi, il n'en resterait pas moins qu'il en conserverait « [...] toute la raideur cassante d'un réel *effectif* [...] »<sup>489</sup>. La conscience de soi, dans la réalisation de l'unité entre immuable et singulier, s'y rapporte alors non pas de manière pensante, mais « sentimentale ». Elle n'en saisit pas l'essence, étant égale à soi-même dans la singularité pensante, mais retombe toujours dans l'inessentialité<sup>490</sup>. Bien que la contradiction de la conscience malheureuse ne soit pas résolue, il est significatif, ici, de voir que la conscience malheureuse dépasse dans la sentimentalité l'opposition entre stoïcisme et scepticisme. Elle n'est plus la pensée abstraite du stoïcien ni l'inquiétude sceptique. Ce manque, cette recherche de l'inaccessible, se manifeste sous l'égide de la *nostalgie*, du *recueillement* et de la *ferveur pieuse* (*Andacht*). L'immuable conserve ainsi son statut inaccessible et ne devient pas une vérité authentique et immanente à la conscience de soi en son savoir. L'immuable est toujours extérieur et la conscience de soi n'arrive pas à joindre l'universel au singulier. Il s'agit là d'une régression par rapport à la conscience qui se définit comme pensée. Refusant d'être formulé en termes spéculatifs, l'objet de cette foi reste un objet sensible, un objet disparu qui de ce fait se voit condamné à demeurer à jamais inaccessible à la conscience. La conscience de soi est inévitablement prise dans son malheur, précisément, celui de la disparition de son essence devant la contemplation du tombeau vide. La conscience constate alors que la singularité vraie qu'elle cherche ne peut se manifester autrement que sous la singularité disparue<sup>491</sup>.

Il manque donc au *sentir* le *penser*. Néanmoins, en tant que l'immuable est en elle-même, la conscience a eu le sentiment de soi, sans qu'elle ne le sache toutefois. Ainsi, en soi, elle est devenue certitude de soi-même, similaire aux consciences désirante et travaillante qui souhaitent consommer ou configurer l'autre pour être certain d'elle-même<sup>492</sup>. En ressentant la douleur de l'absence divine, la conscience de soi tentera de réaliser, en niant le monde d'une manière tout à fait différente d'avant, le *travail* comme une *communion*. Le monde étant devenu une figure de l'immuable, la conscience de soi trouvera dans le travail effectué une occasion de se saisir soi-même, mais plus particulièrement, elle y trouvera une *sanctification*<sup>493</sup>. Autrement dit,

<sup>489</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 224 [H, 144-146].

<sup>490</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 200.

<sup>491</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 227 [H, 149-150].

<sup>492</sup> *Ibid.* « Elle est l'âme pure qui, pour nous ou en soi, s'est trouvée et s'est, dans elle-même, rassasiée, car, bien que, pour elle, dans son sentiment, l'essence se sépare d'elle, ce sentiment est en soi un sentiment de soi, elle a senti l'objet de son pur désir, et cet objet est elle-même; elle émerge donc de là comme sentiment de soi ou comme un être effectif étant pour soi »

<sup>493</sup> *Ibid.*

contrairement à la jouissance que la conscience de soi éprouvait par la négation du monde pour se trouver soi-même, elle tentera de se réfléchir en l'autre en rendant grâce, acte par lequel elle signifie que tout son agir n'est que la preuve de son unité avec l'immuable. Selon Richir, cela revient à « porter le corps monumental à l'échelle du monde, de la totalité des corps, et faire du monde l'habitable "charnel" de l'ipséité, ou le travail et la jouissance ne le sont pas seulement des choses, mais aussi de soi<sup>494</sup> ». Or, si la conscience de soi peut obtenir de la nourriture et de quoi survivre, ce n'est que parce que l'immuable lui cède qu'elle y parvient. L'immuable lui en fait don et, ce faisant, la conscience de soi n'arrive pas à croire à sa domination absolue du monde. Ce n'est qu'en apparence un produit de la conscience de soi puisque ce n'est que la bonté de l'immuable, à savoir sa *grâce*, qui la rend effective. Par conséquent, la conscience malheureuse est toujours en présence de la transcendance de son essence<sup>495</sup>, si bien que selon Hyppolite « la conscience humaine se pose comme la conscience esclave, et son essence, la maîtrise, est au-delà d'elle en Dieu [...]»<sup>496</sup>. Ainsi, la conscience ne peut aucunement prétendre à l'autonomie.

Le dernier rapport que la conscience de soi entreprend avec l'immuable sera celui de l'*ascétisme*. Il s'agit, pour la conscience, de rejoindre l'immuable en vivant le travail et la jouissance sur le mode du sacrifice, c'est-à-dire en lui rendant grâce par l'abandon de quelque chose qui lui appartenait. Ayant constaté sa perte d'autonomie, ce n'est que dans la conscience humiliée et élevée dans son humiliation qu'elle trouvera sa libération. À ce moment, la conscience de soi se rend compte de la vanité de son Soi. Dans l'insoutenable lourdeur d'elle-même, la conscience de soi tentera de nier sa propre singularité effective puisque c'est elle seule qui l'empêche de s'unir à l'immuable. La conscience de soi est coupable, en mal de soi-même et Hegel dit d'elle qu'elle est une conscience pauvre et malheureuse. L'ascète tentera certes de nier tout muable en elle-même et, notamment, les fonctions animales. Mais très tôt, elle se confrontera au même constat que le sceptique : à toujours parler obsessionnellement du contingent, la conscience de soi ne peut s'évader de sa chair puisque c'est la contingence qui l'occupe par-dessus tout<sup>497</sup>. Toutefois,

---

<sup>494</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 307.

<sup>495</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 228-229 [H, 150-154].

<sup>496</sup> Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, p. 204.

<sup>497</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 231 [H, 155-157]. Selon Hegel, « consciente d'elle-même comme de *ce singulier effectif*, la conscience l'est dans les fonctions animales. Celles-ci, au lieu d'être accomplies ingénument, comme quelque chose qui en et pour soi n'est rien et ne peut obtenir aucune importance et essentialité pour l'esprit, sont bien plutôt – puisque c'est en elles que l'ennemie se montre en la figure qui lui est propre – l'objet dont on se met sérieusement en peine, et deviennent précisément ce qu'il y a de plus important. Mais, en tant que cet ennemi s'engendre dans sa défaite, que la conscience, puisqu'elle se le fixe, ne fait bien plutôt, au lieu de s'en libérer, que

l'ascète trouvera sa vérité dans la médiation. La tentative de suppression de sa singularité est réalisée par le biais de la pensée d'un immuable universel, pensée qui est une relation entre la conscience et lui. Cette médiation prend la figure d'un être – nous pouvons facilement nous imaginer qu'il s'agit d'un prêtre et de la médiation ecclésiale – qui conduit la conscience de soi, dans ses derniers retranchements, à renoncer à atteindre par elle-même l'immuable. Le renoncement à soi de la conscience de soi sera la sortie de la nuit, la sortie de son malheur. En effet, tant et aussi longtemps que la conscience de soi – dans le travail, la jouissance et l'ascétisme – voulait s'unir à l'immuable, parce qu'il s'agissait de sa propre volonté, retombait dans sa singularité contingente indépassable. En faisant ce constat, la conscience de soi peut alors aliéner, voire abandonner, sa volonté, afin de se laisser guider par le médiateur. Son agir, par l'entremise de ce dernier, est désormais déterminé par une volonté universelle. Cependant, la conscience reste encore malheureuse puisque pour elle, elle n'est pas, en tant que conscience singulière, l'universel qu'elle veut rejoindre. La part d'universalité dans son agir est dicté par le médiateur et le bonheur reste au-delà d'elle-même, dans l'immuable.

### 7.3 Le sacrifice du soi singulier

Il s'avère ainsi, tout au long du cheminement de la conscience de soi, que le désir d'autonomie et de liberté mène directement l'humain à son malheur. Cependant, dans le dernier moment, celui de l'ascète, il se produit un renversement majeur qui permet à la conscience de passer à une nouvelle figure qui sera exempte de malheur. En supprimant sa volonté comme sienne, en anéantissant ainsi le côté pour-soi dans tout son agir qui la ramenait incessamment à elle-même, la conscience de soi s'est défaite d'elle-même comme pur être pour-soi en s'aliénant dans la forme de l'en-soi, c'est-à-dire dans une forme objectale. En supprimant sa singularité, la conscience atteint alors l'universel et considère dès lors toute effectivité comme elle-même. Selon Hegel, « le renoncement à soi, elle ne pouvait l'avérer que par ce sacrifice *effectif*; car c'est seulement en lui que disparaît la *tromperie* qui réside dans la reconnaissance *intérieure* de ce que l'on rend grâce à travers le cœur, la disposition de l'esprit et la bouche [...]»<sup>498</sup>. D'une certaine

---

toujours séjourner auprès de lui, et s'aperçoit toujours souillée, en tant que, en même temps, ce contenu de ses efforts, au lieu d'être quelque chose d'essentiel, est ce qu'il y a de plus bas, [et,] au lieu d'être quelque chose d'universel, est-ce qu'il y a de plus singulier, alors nous ne voyons [là] qu'une personnalité bornée à elle-même et à son petit agir, et qui se couve [elle-même], tout aussi malheureuse que misérable. »

<sup>498</sup> *Ibid.* p. 233 [H, 158-160].

manière, tout se passe donc comme si la conscience voulait s'acquitter d'une dette partielle en la rendant infinie<sup>499</sup>. Autrement dit, « au lieu d'abandonner, dans l'épreuve de la mort et de sa traversée, ses déterminités symboliques positives lui paraissant empiriques, l'ipséité s'immole elle-même dans une servitude *renforcée*, en sa division : pour ainsi dire, dans ce passage où le sublime a été manqué et court-circuité, malgré ses multiples résurgences harmoniques, Hegel a “évacué le bébé” (la singularité radicale, non interchangeable) “avec l'eau du bain”<sup>500</sup> ». Ce qui sera définitif selon Richir, car il n'y aura plus aucun « moment du sublime », manqué ou non, dans le reste de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui préserverait comme nous le disions l'ipséité de se soumettre entièrement à l'économie de la mort et de la servitude volontaire. Ce qui signifie également selon Richir que la logique de la dette infinie sera celée à tout jamais. Pour le montrer, Richir s'intéresse à une dernière figure, à savoir celle de la Religion révélée ou manifeste.

Si le soi absolument singulier et non interchangeable est évacué avec l'eau du bain par Hegel, c'est qu'au moment où la réflexion de l'être-en-soi, qui est pour la conscience malheureuse au-delà d'elle-même, se reprend, il y a passage de la Raison à l'esprit, « où elle est consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme d'elle-même<sup>501</sup> ». L'esprit se comprend ainsi comme « effectivité éthique » (*Sittliche Wirklichkeit*), c'est-à-dire comme identité du soi et du monde, qui est également passage du soi au peuple<sup>502</sup>. Selon Richir, « dans la figure de la *Sittlichkeit*, la scission se rétablit aussitôt entre un au-delà substantiel, et l'en-deçà d'une ipséité qui échoue à s'incarner. Toute la dialectique de l'incarnation y est donc remise en jeu, et c'est la religion révélée, c'est-à-dire au christianisme, qu'il revient de l'assumer [...]»<sup>503</sup>. Or, nous savons que l'enjeu de la religion révélée revient à poser le problème du passage de l'au-delà de la substance de l'esprit en sujet. Si tant la religion naturelle que la religion esthétique sont incapables de rendre compte de ce passage, c'est qu'elles reprennent exactement la même structure que la conscience malheureuse. Selon Hegel, « dans l'état du droit, le monde éthique et la religion de ce monde sont engloutis dans la conscience comique, et la conscience malheureuse est le savoir de cette perte *totale*<sup>504</sup> ». C'est, autrement dit, le premier moment de la mort de Dieu, c'est-à-dire la fin du monde antique, où prennent racine les moments de la conscience malheureuse.

---

<sup>499</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 312.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>501</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 383 [H, 376-377].

<sup>502</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 317.

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>504</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 615 [H, 702-704].

Ainsi que le note Bourgeois dans sa traduction de la *Phénoménologie*, au moment de cette désignation de la première mort de Dieu comme mort du monde antique, Hegel a dès 1802 entrevu cette mort comme « le moment médiatisant la résurrection plénière de la totalité réconciliatrice de l'esprit en sa "plus pleine sérénité"<sup>505</sup> ». C'est bien de cela dont il s'agit, car qu'est-ce que la venue du Christ sur terre, sinon le fait que « cette incarnation de l'essence divine, ou le fait que cette essence a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, tel est le contenu simple de la religion absolue<sup>506</sup> ». S'il s'agit de l'incarnation de l'essence divine, plus exactement de la *Menschwerdung* que Bourgeois aurait dû traduire, à l'instar de Hyppolite, comme « devenir-homme de l'essence divine », c'est que le soi devenu vide par la mort des dieux antiques se remplit à nouveau par la venue du Christ. Mais les mêmes problèmes que dans la conscience malheureuse se posent, à savoir qu'il y a un écart irréductible entre l'existence sensible et l'universalité du Christ. Il y a cependant une différence notable entre les deux figures, qu'il faut impérativement saisir d'après Richir pour mesurer l'ampleur du court-circuit du sublime. C'est que si l'opposition entre un en-deçà et un au-delà qui se faisait jour dans la conscience malheureuse était immanente au soi singulier, il s'agit plutôt ici du soi *de l'esprit* : « la transposition venant ici de ce que l'esprit, après tout le parcours symbolique qui a été le sien, demeure "soi immédiat de la réalité effective", ce qui consacre l'effacement complet du moment du sublime et ramène tout au "mouvement de retenir dans son être-autre l'identité (*Gleichheit*) avec soi-même" ». La transposition de la contradiction de la conscience malheureusement au sein de l'esprit est donc sans retour possible.

Pour Richir, cette transposition évacue comme nous le disions non seulement l'ipséité singulière, mais aussi toute remise en question par le sublime. Car

le court-circuit du sublime est ici tout à fait consommé, résorbé dans la structure spéculative de la subjectivité du soi ou de l'ipséité propres à l'esprit absolu. L'incarnation phénoménologique du soi singulier au lieu d'une réflexion phénoménologique, sans concept, de l'instituant symbolique, la rencontre en abîme de l'ipse comme rencontre de son insondable énigme, se trouve entièrement recouverte par la résorption de la singularité dans la particularité, et de celle-ci dans l'universalité d'un savoir (*Wissen*) qui est « l'être-essence se réconciliant avec soi »<sup>507</sup>.

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, note 1. À voir également, Hegel, G.W.F. *Foi et savoir*, [p. 123-124].

<sup>506</sup> *Ibid.*

<sup>507</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 319.

Ce court-circuit du sublime, qui est réconciliation dans l'universalité du savoir se réconciliant avec soi, est également subordination de cette particularité à la dette infinie et à la servitude volontaire, d'où le recouvrement à jamais indépassable de l'ipséité singulière chez Hegel. Même si ce dernier peut laisser croire que la dette à l'égard du soi dérobé (celui du maître ou de Dieu) est payée, que la figure du Dieu-Maître est sursumée, parce que « c'est par le *survenir* de l'aliénation propre de l'essence divine, par son incarnation humaine survenue et par sa mort, que cette essence divine est réconciliée avec son être-là<sup>508</sup> », il n'en est pas ainsi.

Pour preuve, Richir cite en entier le passage suivant, que nous reprenons *in extenso* :

Car le Médiateur, dans la mesure où sa mort n'a pas encore achevé la réconciliation, est l'être unilatéral qui sait la pensée en sa simplicité comme l'essence, en opposition à la réalité effective ; cet extrême du Soi n'a pas encore la même valeur que l'essence ; c'est là ce que le Soi n'a d'abord que dans l'esprit. La mort de cette représentation contient donc en même temps la mort de l'abstraction de l'essence divine, essence qui n'est pas posée comme un Soi. Cette mort est le sentiment douloureux qu'a la conscience malheureuse, que *Dieu lui-même est mort*. Cette expression dure est l'expression du savoir le plus intime qui se sait en sa simplicité : le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit du Moi = Moi, laquelle ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle. Ce sentiment est donc en fait la perte de la substance et de son entrée en scène face à la conscience ; mais, en même temps, il est la pure subjectivité de la substance ou la pure certitude de soi-même, qui lui manquait en tant qu'elle-même était l'objet, ou l'immédiat, ou l'essence pure. Ce savoir est donc la spiritualisation qui fait que la substance est sujet, que son abstraction et absence de vie est morte, [et] qu'elle est donc devenue effective et une conscience de soi simple et universelle<sup>509</sup>.

Richir interprète ce passage de la manière suivante<sup>510</sup>. La mort du Christ sur terre n'a pas accompli la réconciliation, car elle représente plutôt le déchirement même du soi en ce que le divin est encore capté dans l'au-delà. Il s'agit, ici encore, du soi dérobé sous la forme de la substance<sup>511</sup>. Cependant, le Christ ne représente pas uniquement l'aliénation du soi esclave, il en représente également la libération, dans la mesure où, en poussant jusqu'au bout la logique de la servitude, il permet au soi d'assumer sa mort et d'en revenir, et ce, dans une forme de « conversion libératrice où cette mort est du même coup mort du maître, conquête de l'ipséité contre toute

---

<sup>508</sup> Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 639 [H, 735-736].

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 640 [H, 737].

<sup>510</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 321 et sq.

<sup>511</sup> Selon Richir, « il s'y agit seulement, pourrait-on dire, de l'opposition mortelle d'un être-essence qui se sait de manière indéterminée dans sa certitude de soi, la fois théorique et pratique (celle du Moi = Moi de Fichte), et d'un être-essence encore étranger parce que prenant encore, depuis la figure du maître, le masque de la substance (p. 321) ».

forme “aliénée” d’elle-même<sup>512</sup> ». Toute la question étant de savoir, comme nous l’avons vu précédemment dans sa formulation historique, si la résurrection du Christ se fait comme soi absolument singulier et non interchangeable ou bien comme soi universel, cette dernière possibilité étant celle que retient de toute évidence Hegel. En effet, « au lieu d’être une descente dans les profondeurs intimes et abyssales de l’ipséité, elle prépare donc le resurgissement de la substance sous forme d’ipséité, qui est le moment de la “spiritualisation”, c’est-à-dire de la transfiguration de l’ipse singulier dans l’ipse universel de l’esprit, à la fois théorique et pratique<sup>513</sup> ». Ce que Richir désigne ici comme « l’extrême subterfuge hégélien » consiste à faire croire que le sujet universel relève encore de l’ipséité, tandis qu’en vérité il signifie sa complète aliénation<sup>514</sup>. Le passage du soi divin au soi humain, par la mort de Dieu, n’a selon Richir plus rien de sublime, car il exclut par principe toute forme d’indétermination ou de vacillation du soi.

C’est ainsi que la *Phénoménologie* hégélienne donne *l’apparence* de sa plénitude, comme si le « processus dialectique [...] a désormais *tout* “digéré”, [comme s’il] a réussi, par son recodage de l’institution symbolique, à donner l’illusion que celle-ci, désormais, coïncide avec elle-même<sup>515</sup> ». Il nous semble en tout cas que c’est précisément de cette illusion dont se nourrit aujourd’hui le capitalisme planétaire, qui paraît toujours en imminence d’intégralement se réaliser, illusion sur laquelle nous aurons à revenir<sup>516</sup>. Quoiqu’il en soit, pour conclure, la pensée hégélienne apparaît aux yeux de Richir comme « l’expérience d’une longue servitude », dont l’entreprise consiste à attenter de façon perpétuelle à la vie de l’ipséité radicale et singulière. C’est notamment pour cette raison que l’État hégélien se différencie de l’État démocratique, tel qu’on le conçoit du moins suite à la Révolution française. La démocratie n’a pas été en mesure de conjurer le spectre de l’individualisme ni d’ailleurs la possibilité pour la communauté de se singulariser en commun, l’État hégélien refusant ainsi toute départicularisation du soi qui relèverait de ce que Richir et

---

<sup>512</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>514</sup> Pour Richir, « l’universel appréhendé comme extériorité (substance) se vide pour ainsi dire par le goulot de l’ipséité pour en remonter miraculeusement comme sujet, comme extériorité médiatisée par l’intériorité du soi (p. 322) ».

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 322. Richir s’inscrit ainsi dans une longue tradition de penseurs (Feuerbach, Stirner, Kierkegaard, etc.) qui fait de la singularité radicale de l’ipséité une « objection » au système hégélien, un irréductible qu’il faut « investir ».

<sup>516</sup> Notons seulement pour le moment, afin d’y revenir plus tard, que c’est l’interprétation de Jean Vioulac dont il est ici question, celui-ci associant la toute-puissance de l’esprit chez Hegel au Capital. Sans rien enlever aux analyses de Vioulac, auxquelles nous sommes pour une grande part redevable, il nous semble que c’est pour avoir accréditée trop vite cette illusion qu’il ne voit plus aucune sortie au capitalisme mondialisé. C’est donc à l’architectonique de cette illusion qu’il faut procéder, comme le fait ici Richir.

Arendt nomment la *pluralité*<sup>517</sup>. Ainsi, « devenu dans son éther le dépositaire de l'immortalité et de l'éternité de l'esprit, le savoir absolu n'en est plus que subtilement encore, par-delà ou "derrière" les apparences d'une reconquête de soi, le sacrifice "rationnel" de l'ipséité singulière de l'esclave à l'ipséité dévorante parce que saturante et dissolvante du maître qui a enfin fait la conquête du tout dans son triomphe final<sup>518</sup> ». Comme le souligne Legros, Hegel rejette l'énigme caractéristique de la démocratie, à savoir celle d'une « essence » de l'humanité *infigurable* qui pourtant n'est pas sans « effet » bien concret dans la manière chaque fois *singulière* qu'a le soi de vivre<sup>519</sup>. Nous comprenons ainsi ce que la logique de la dette infinie et de la servitude volontaire, qui est « logique infernale », a de profondément *despotique*, mais surtout de tout à fait *actuel* : « il n'y a pas de place pour ce genre d'hommes au peuple absolu des maîtres, car il n'y a plus de places, sinon celles qui sont assignées par avance dans le système, pour l'erreur<sup>520</sup> ».

## §8 Heidegger et le nihilisme (l'être-pour-la-mort comme court-circuit du sublime)<sup>521</sup>

Au contraire de ce qui se passe chez Hegel, l'interrogation de l'ipséité du *Dasein* chez Heidegger ne conduit pas du tout à la dissipation du singulier dans l'universel, mais vise plutôt à justement plonger dans les profondeurs de son ipséité. C'est par la question de la mort, plus précisément de l'être-pour-la-mort, que Heidegger ouvre cette interrogation radicale en vue de saisir la pleine essence du *Dasein*. Le problème de la pensée de Heidegger ne se situe pas tellement pour Richir dans le fait qu'elle absolutise de façon existentielle la mort, ce que Richir fait à sa manière par l'expérience du sublime, mais plutôt dans le fait qu'il s'y agit d'une immanentisation de la transcendance qui culmine dans une forme de « nihilisme<sup>522</sup> ». C'est ce nihilisme qu'il s'agit à présent de mettre au jour en suivant Richir, tout en montrant que la dialectique du maître et de l'esclave revient, mais à l'intérieur même du *Dasein* cette fois, prolongeant dans les tréfonds du *Dasein* la logique infernale de la servitude et de la dette infinie. Cette critique de Heidegger,

---

<sup>517</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 272.

<sup>518</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 325.

<sup>519</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 272.

<sup>520</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 326.

<sup>521</sup> Cette section est une reprise légèrement modifiée de notre article « Heidegger et le court-circuit du sublime. Communauté, politique et ipséité », paru dans *Aux marges de la phénoménologie*, p. 201-218.

<sup>522</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 331.

tout comme celle de Schelling qui suivra, requiert selon Richir d'abandonner toute métaphysique du *Dasein* afin de penser le politique.

L'analytique existentielle se fonde sur la possibilité, qui est à chaque fois mienne, de ma mort. Au § 9 d'*Être et temps*, qui vise à légitimer l'originalité de l'analytique existentielle, Heidegger affirme que les modes d'être authentique (*Eigentlichkeit*) ou inauthentique (*Uneigentlichkeit*) se fondent dans la mienneté du *Dasein*<sup>523</sup>. Il semble pourtant, au terme de l'analyse de la quotidienneté, manquer quelque chose au *Dasein*. Ce que décrit Heidegger semble exclure d'emblée la possibilité que le *Dasein* soit un tout puisque le *pouvoir être*, l'*avoir à être*, semble supposer l'incomplétude et toujours davantage de possibilités, cela rendant impossible toute saisie de son être-tout. Autrement dit, tant que le *Dasein* existe, il ne peut pas être un tout, car il n'est jamais au bout de ses possibilités. Lorsqu'il arrive à sa fin, il n'existe plus, il n'est plus *là*<sup>524</sup>. Afin de pouvoir interroger *le tout* (*Ganzsein*) du *Dasein*, et résoudre la tension entre le concept de totalité existentielle et le concept de totalité existentiel, il faut pouvoir interroger son pouvoir-être-propre qui est l'être-pour-la-mort<sup>525</sup>.

Comment comprendre la possibilité la plus propre du *Dasein*, à savoir sa propre mort ? Qu'est-ce que la fin pour un étant qui a le mode d'être du *Dasein* ? La possibilité la plus propre du *Dasein* ne peut surgir de la mort de quelqu'un d'autre, car la mort ne saurait qu'être *mienne*. Ce caractère de l'existence à chaque fois propre n'est possible qu'à partir de la possibilité de ma propre mort, si bien que ce n'est que dans l'irremplaçabilité de la mort, parce que « *nul ne peut prendre son mourir à autrui*<sup>526</sup> », que le *Dasein* est renvoyé à son ipséité. La mort joue ainsi le rôle d'une *individuation* préalable à toute forme de *Selbst* authentique<sup>527</sup>.

---

<sup>523</sup> Heidegger, Martin. *Être et Temps*, tr. française par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 [*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967], p. 54 [42].

p. 54 [42].

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> Ciocan, Christian. *Heidegger et le problème de la mort*, Dordrecht, Springer, 2014, p. 88.

<sup>526</sup> Heidegger, Martin. *Être et Temps*, p. 184 [240].

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 201 [25]. Selon Heidegger, « la mort, elle, est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même chaque fois à assumer. Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être *le plus propre*. Dans cette possibilité, il y va pour le *Dasein* purement et simplement de son être-au-monde. Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-Là. Tandis qu'il se pré-cède comme cette possibilité de lui-même, le *Dasein* est *complètement* assigné à son pouvoir-être le plus propre. Par cette pré-cédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous ».

L'être-pour-la-mort du *Dasein* n'est ni un attendre, ni une mise en œuvre de la mort (un suicide), mais un devancement (*Vorlaufen*) qui implique une imminence et une anticipation inquiète. Le *Dasein* est devant lui-même, il se pré-cède (*steht sich bevor*). Cet être-en-avant de soi que rend possible l'être-pour-la-mort libère la possibilité du possible. Selon Heidegger, c'est la temporalité originaire qui rend possible la résolution (*Entschlossenheit*). C'est par cette possibilité existentielle, corrélative du projet existentiel qu'est la résolution, que le *Dasein* peut faire l'expérience de la temporalité originaire. Ainsi, écrit-il, « la temporalité est expérimentée (*wird erfahren*) de manière phénoménalement originaire dans l'être-tout authentique du *Dasein* – dans la résolution devançante (*vorlaufenden Entschlossenheit*)<sup>528</sup> ». La résolution est, en ce sens, le mode d'ouverture privilégié du *Dasein*, en ce qu'elle ouvre un avenir en tant qu'être-pour-la-mort, en tant que décision pour la possibilité du possible, c'est-à-dire un avenir qui est *venue à soi*. La possibilité du possible et la mort ne font qu'un. Ainsi, souligne Heidegger, « l'ouverture à la possibilité du possible est à la fois, indissociablement, ouverture à la possibilité de l'impossibilité (de l'existence)<sup>529</sup> ». Le *Dasein* doit alors s'appropriier l'inappropriable qu'est sa propre mort, à savoir la possibilité de l'impossibilité de son existence.

Comme nous le disions en introduction de cette section, le problème d'une telle description réside non pas dans l'absolutisation existentielle de la mort (que Richir radicalise d'une certaine façon<sup>530</sup>), mais plutôt dans le fait que Heidegger la dégage au sein d'une stricte immanence<sup>531</sup>. En effet, tout se passe comme si, dans l'être-pour-la-mort, *l'ipse* se crispait sur lui-même dans la résolution dans et pour le souci de son authenticité et de sa propriété. Ainsi, écrit Richir, « la mort est pour [le *Dasein*] la possibilité la plus propre, celle qui révèle l'énigme de *l'ipse* et du monde, absolue, en tant qu'elle dé-lie du rapport à autrui là où je suis seul face à ma mort, et *indépassable*, en tant que, comme impossibilité, elle est l'horizon *ultime* de ma possibilité d'être<sup>532</sup> ». Dans l'être-pour-la-mort, on ne trouve, selon Richir, qu'un rapport de soi à soi, car le *Dasein* est

---

<sup>528</sup> Heidegger, Martin. *Être et Temps*, p. 217 [304].

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>530</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 279. Pour Richir, l'humain porte sa « mort en lui, tout au moins la mort symbolique – mais nous sommes précisément en train de comprendre qu'il n'y a de mort que symbolique – comme mort ou capture de la liberté phénoménologique dans la rigidité des comportements stéréotypés. » À la question de savoir si les animaux meurent que pose Heidegger dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Richir répond plus franchement encore que Heidegger : ils ne meurent pas, car seul l'humain est un « animal » symbolique.

<sup>531</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 331.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 360

délivré de tout rapport, notamment du rapport avec autrui. L'être-pour-la-mort est ainsi un solipsisme existentiel dans lequel tous rapports à autrui est dissous.

Pourtant, l'être-pour-la-mort ouvre selon Heidegger le plus propre du *Dasein* ainsi que *l'ensemble* de ses possibilités existentielles facticielles, si bien que doivent pareillement s'ouvrir les possibilités d'autrui. Pour Richir, l'ouverture prétendue de *l'ipse* dans sa terrible solitude ne constitue pas une véritable ouverture aux autres. Bien au contraire, le rapport *compréhensif* des possibilités d'existence d'autrui, rendu possible par le pouvoir-être total du *Dasein*, empêche de penser le *faire-ensemble* d'une communauté<sup>533</sup>. Ainsi, « le “sublime” heideggerien, dans son court-circuit, est *impuissant à instituer la communauté*, il n'a rien de l'instituant symbolique, parce que *l'ipse* le plus propre, en rapport à la possibilité la plus propre, est irréductiblement celui qui se trouve *seul* devant *sa* mort<sup>534</sup> ». Pour le dire autrement, le Rien de la mort renvoie le soi à soi et seul ce renvoi permet au *Dasein* de s'ouvrir à lui-même et aux autres. Il n'y aurait pas, dans l'être-pour-la-mort, qui est en ce sens solipsisme existentiel, l'institution d'un être-ensemble à sa mesure, un être ensemble « authentique ». C'est précisément pour cette raison qu'il y a chez Heidegger un court-circuit du sublime. Selon Richir, nous le comprenons désormais, « le sublime est la découverte, dans l'épaisseur phénoménologique de l'expérience elle-même, de la transcendance ou de la “divinité” du *sens* (de la liberté) au-delà de l'immanence : c'est, pourrions-nous dire, l'épreuve quotidienne, mais difficile, d'une “incarnation réussie”<sup>535</sup> ». C'est pourquoi, d'après Richir, c'est une telle impossibilité de penser l'être-ensemble qui amène Heidegger dans les années trente à seulement superposer aux multiples *Dasein* un « *Dasein* du peuple » ainsi qu'à penser une philosophie du *fondateur* et du *héros*. La conséquence nécessaire d'une immanentisation de la mort dans son court-circuit du sublime, qui ne va pas sans rappeler selon Richir la société contemporaine, est l'instauration d'un nihilisme originaire, dans lequel la générosité du soi envers les autres apparaît impossible<sup>536</sup>.

---

<sup>533</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 367.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>535</sup> Richir, Marc. « Fichte et la terreur » dans *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Toronto, Pergamon Press, 1987, p. 244.

<sup>536</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 369.

## 8.1 La servitude volontaire du *Dasein* envers lui-même

Au-delà de l'impossibilité de penser un *faire-ensemble* et l'institution d'une communauté qui mène droit au nihilisme, il s'agit pour Richir de mettre au jour l'illusion transcendante d'une trans-lucidité du *Dasein* envers lui-même.

Il y a au terme du premier chapitre de la section II d'*Être et temps* un problème méthodologique qu'il reste à élucider : la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* n'est qu'une possibilité ontologique. Pour attester cette possibilité ontologique, Heidegger recourt à « la voix de la conscience ». Il s'agit de l'appel (*Ruf*) de la conscience qui « a le caractère de l'*ad-vocation* (*An-ruf*) du *Dasein* vers son pouvoir-être-soi-même le plus propre, et cela sur le mode de la *convocation* (*Aufruf*) à son être-en-dette originaire (*Schuldigsein*) le plus propre<sup>537</sup> ». Cet appel, qui caractérise selon Heidegger la donnée phénoménale de la conscience, dépasse toujours le *Dasein*, et ce, même si l'appel émane de lui. Le *Dasein* se dépasse lui-même en vue de lui-même. Pour le dire autrement, « tout vient en fait de ce que le *Dasein* factice, toujours déjà jeté à son insu vers certaines de ses possibilités factices, est *surplombé*, de manière effrayante – et “négativement” sublime – par le *Dasein* en suspens dans sa possibilité la plus propre<sup>538</sup> ». Cela signifie pour le *Dasein* d'exister en charge de lui-même à partir d'un fondement toujours dérobé<sup>539</sup>. C'est dire, selon Richir, qu'il n'y a pas dans l'être-pour-la-mort qu'un seul *ipse*, mais bien deux : il y a un dédoublement de la singularité du *Dasein* entre un *ipse* authentique qui se caractérise par son possible le plus propre et une singularité factice inauthentique, celle de l'être-jeté complice du bavardage du On<sup>540</sup>. L'*ipse* inauthentique est à cet égard en dette *infinie* envers l'*ipse* authentique.

Comment devons-nous comprendre cette dette du *Dasein* envers lui-même ? Selon Richir, la convocation du *Dasein* envers son être-en-dette originaire signifie précisément l'impossibilité principielle de trouver l'articulation entre le soi ontique et le soi ontologique. Cela veut dire que dans l'immanetisation de l'être-pour-la-mort, l'être authentique joue le rôle, par le biais de la voix de la conscience, de l'être-tout, c'est-à-dire de l'*ipse* (divin) qui est inaccessible sur le plan de

---

<sup>537</sup> Heidegger, Martin. *Être et temps*, p. 269.

<sup>538</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 372.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 365.

l'existence. Cette inaccessibilité amène le soi factice à une dette originaire et infinie, exactement comme chez Hegel. Richir écrit

[qu'] à l'égard du soi concret se découvrant dans l'exister transitif du fondement, le soi du *Dasein* authentique, qui est tout autant monde, paraît comme l'Autre, dont l'irreprésentable visage vient à poindre sur fond de mort – mais dont on pourrait dire que toutes les figures phénoménales possibles de l'*Unheimlichkeit* sont des apparences instables et changeantes<sup>541</sup>.

L'être-en-dette atteste qu'il ne saurait par principe y avoir d'authenticité existentielle. Pour bien entendre la critique de Richir, regardons ce que dit Heidegger :

Dès lors, l'entendre correct de l'appel équivaut à un se comprendre en son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir-devenir-en-dette authentique *le plus propre*. Le se-laisser-provoquer compréhensif à cette possibilité inclut en soi le *devenir-libre* du *Dasein* pour l'appel : la disposition (*Bereitschaft*) au pouvoir-être-ad-voqué. Le *Dasein*, comprenant l'appel, est *obéissant (hörig) à sa possibilité la plus propre d'existence*. Il s'est lui-même choisi<sup>542</sup>.

C'est sur l'« obéissance » du *Dasein* envers lui-même que porte l'attention de Richir. En effet, l'obéissance, *hörig* en allemand, renvoie également au serf, au sujet et à l'esclave. Tout se passe comme si l'immanentisation de la structure existentielle-ontologique du *Dasein* reprenait de façon immanente la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave, à la différence près qu'il n'est plus vraiment besoin d'une menace extérieure. Autrement dit, il y aurait chez Heidegger une légitimation ontologico-existentielle de la *servitude volontaire* qui caractérise un malencontre originaire<sup>543</sup>. Selon Richir, « la dénivellation originaire entre les deux ipsités se traduit, en la seule attestation possible du pouvoir-être le plus proche dans le *Dasein*, par une infinie et soi-disant libre-servitude du soi inauthentique et factice au profit du soi émergeant, transfiguré énigmatiquement dans le court-circuit du sublime [...]»<sup>544</sup>. Et, toujours selon Richir, c'est comme si « la conscience, y compris la conscience morale, est la manière dont se “monnaie” la dette originaire, dans un service incessant, puisque, comme le dit Heidegger un peu plus loin, comprendre l'appel, c'est “vouloir-avoir-conscience”, et dès lors laisser agir sur soi le soi-même le plus propre<sup>545</sup> ». Cela signifie la chose suivante : que dans l'immanentisation de la mort il n'y a

---

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>542</sup> Heidegger, Martin. *Être et temps*, p. 287.

<sup>543</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 376.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 377. Richir, Marc. *SP*

<sup>545</sup> *Ibid.*

pas d'autre ipséité que la même ipséité qui se comprend elle-même comme son Autre. La liberté du *Dasein* doit alors se comprendre comme un esclavage solitaire en vue de lui-même, esclavage qu'il éprouve par la dette originaire qu'il a à l'égard de lui-même. En ce sens, la dette envers autrui n'est qu'un phénomène dérivé de la dette originaire que le *Dasein* a envers lui-même (de là, selon Richir, une forme de nihilisme chez Heidegger). Il y aurait alors dans l'analytique existentielle une impossibilité principielle de penser le faire-ensemble et l'institution de la communauté des *Dasein*, mais, plus encore, une servitude volontaire originaire qui se caractérise par une certaine forme de despotisme.

S'il y a despotisme au sein de la phénoménologie de Heidegger, c'est au sens où le privilège revient seulement à quelques-uns, et sans doute les « meilleurs », « d'être ainsi en esclavage de ce qui, en eux-mêmes, les dépasse absolument<sup>546</sup> ». Il s'agit des « héros solitaires, sinon "leaders", dont la grandeur (négativement) sublime forcera, on le devine, les autres à l'admiration, à la soumission à l'égard, non pas de leur être factice, mais des pouvoirs d'*Unheimlichkeit* qu'ils portent en eux, y ployant le monde et les êtres<sup>547</sup> ». La communauté chez Heidegger serait ainsi à comprendre comme « communauté transparente de transparences ». Que signifie pour une communauté d'être transparente ? Comment y a-t-il transparence pour un étant qui a le mode d'être du *Dasein* ? La réponse se trouve encore une fois dans l'être-pour-la-mort et la résolution devançante. En effet, à partir de l'anticipation de sa propre mort, là où le *Dasein* s'ouvre à la possibilité de l'impossibilité (de l'existence), il n'y a qu'une apparition de néantité et de nullité. Absolument rien n'émane de cette expérience qui nullifie l'être-jeté existentiel, car il s'agit de transposer l'impossibilité en possibilité de la possibilité. Pour Richir, cela « implique, d'une part, que la communauté authentique est une *communauté transparente de transparences* – celle de l'injonction transparente à la *même* servitude de l'authenticité –, qui est bien entendu impossible sur un plan factice-existential (celui du "On"), et d'autre part, mais corrélativement, que dans cette transparence s'ouvre la possibilité de l'être tout du *Dasein*<sup>548</sup> ». C'est en raison de cette transparence qu'il y a nihilisme, transparence qui prend l'apparence d'une *trans*-lucidité, mais également qui permet une forme de despotisme originaire, celui de la servitude volontaire. Heidegger n'aurait pas vu, en ce sens, qu'il réhabilitait le « fantasme » métaphysique par

---

<sup>546</sup> *Ibid.*

<sup>547</sup> *Ibid.*

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 381.

excellence, à savoir celui de l'être total qu'il s'agit de saisir dans sa transparence<sup>549</sup>. Cela est en droit impossible puisque « la transcendance absolue ne l'est que parce qu'elle est *radicalement autre*, et en ce sens *inhumaine*, mais aussi infigurable et inaccessible, *sauvage* parce que rebelle à toute "domestication" ou "civilisation" par l'institution symbolique, en fuite infinie par rapport au soi qui s'en détache, en ce qu'elle est toujours déjà et toujours encore en fuite hors de tout temps et de toute espace<sup>550</sup> ». C'est parce que la transcendance absolue « ouvre le soi à soi, l'empêche de coïncider avec soi comme avec une sorte de point, et par là creuse l'écart non spatial et non temporel par lequel le soi à la quête de soi peut arriver au "tact intime", au contact non matériel mais bien "réel" (concret) avec soi, où le mouvement de la vie devient mouvement de la vie proprement *humaine* [...]»<sup>551</sup>. Le *Dasein* relève ainsi de l'institution symbolique et non pas du champ phénoménologique.

S'il y a court-circuit du sublime chez Heidegger et malencontre symbolique (du politique), c'est que le lieu de la rencontre entre l'ipseité et l'Autre dans le moment instituant se fait entièrement dans l'immanence du *Dasein*. Il en résulte une impossibilité de penser autrui sans recourir à la médiation du solipsisme existentiel qui s'atteste dans l'être-pour-la-mort et l'être-en-dette, dans la dénivellation des deux *ipse*, c'est-à-dire du *Dasein* envers lui-même. Pour le dire autrement, autrui ne peut être rencontré que sous la modalité d'un être-en-dette à son propre égard, mesuré strictement dans la rencontre par mon être-en-dette à l'égard de moi-même. La communauté originaire ne peut en ce sens se phénoménaliser dans le sens commun phénoménologique.

## 8.2 Penser le politique après la métaphysique du *Dasein*

Le problème de l'analytique existentielle selon Richir tient ainsi au fait que le *Dasein* ne sort jamais de la « contraction initiale » sur lui-même<sup>552</sup>. Là réside, aux yeux de Richir, le résidu théologico-politique dans *Être et temps*. Chez Heidegger, la résolution est « tout autre que la résolution schellingienne. Il y manque métaphysiquement l'*amour*, et pour la communauté, l'*amitié*. Le *Dasein* heideggerien est pour ainsi dire un être sans amitié, dépourvu, dans son isolement ou

---

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>550</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 85.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>552</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 388.

sa singularisation, de tout ce qui est susceptible de faire du lien social autre chose qu'un rapport de circonstance, entièrement reporté ou reportable au registre du "On"<sup>553</sup> ». Mais au-delà d'un strict problème théorique, la position heideggerienne manifeste la manière dont se vit et se comprend aujourd'hui le lien social. Richir souligne à cet égard que c'est aujourd'hui « la forme vécue "tout d'abord et le plus souvent" du lien social, où l'incorporation dans des groupes ou des chapelles d'intérêts professionnels ou idéologiques l'emporte sur toute possibilité d'incarnation. En ce sens, le nihilisme heideggerien touche profondément quelque chose de la société contemporaine<sup>554</sup> ». Nul doute que Richir voit à l'œuvre le risque maintes fois annoncé par Tocqueville, à savoir que l'égalité puisse mener tout à la fois à l'indépendance qu'à la servitude, que, dans le cas de Heidegger, l'insularisation du *Dasein* et la relégation du *Mitsein* à la sphère du On aient à voir avec l'individuation comme atomisation et servitude, menant à la « démocratie corrompue<sup>555</sup> ». De là la nécessité de prendre au sérieux la phénoménologie de Heidegger.

Il revient selon Richir à Eugen Fink dans la *Sixième Méditation cartésienne* d'avoir pensée à partir de la *crainte* et de la *déshumanisation* un dépassement de l'analytique existentielle. Il souligne à cet égard que la pensée de Fink

ne conduit pas à la froide (et héroïque ?) résolution, vide et nihiliste, de l'ipse profond ou véritable dans l'attestation de son être-pour-la-mort, mais évoque plutôt, du moins à nos yeux, la première partie, celle de la frayeur, du moment kantien du *sublime*. C'est dire que les notations de Fink nous paraissent conduire, à travers la question de la traversée de soi de l'ipse, à une problématique du *sublime phénoménologique* qu'à une reprise sans reste de l'analytique existentielle du *Dasein*<sup>556</sup>.

Dans la vacillation du sublime phénoménologique, les repères de l'institution symbolique sont mis hors circuit et, avec eux, toute forme d'ipséité (y compris celle du *Dasein*). En court-circuitant

---

<sup>553</sup> *Ibid.* Voir également M. Richir, « Phénoménologie et politique », p. 36, où il écrit qu'« à l'onto-théologie barrée de *Sein und Zeit* correspond un théologico-politique barré, dans la mesure où la transcendance divine du tout Autre est rabattue, en apparence, dans l'immanence, sous la forme de la transcendance de la mort comme impossibilité radicale de l'existence ou du *Dasein* ».

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 60-61. Il est évident que Heidegger n'est pas un penseur de la démocratie, bien au contraire, mais rien n'empêche d'y voir les linéaments « transcendants » qui grèvent pareillement la démocratie. Ainsi que le souligne Legros, « la démocratie qui laisse chaque anneau à part après avoir brisé la chaîne, la démocratie libérale ou individualiste, est une démocratie corrompue puisqu'elle dissocie l'un de l'autre le principe d'égalité des conditions et le principe d'autonomie humaine ».

<sup>556</sup> Richir, Marc. « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie » dans *Épokè no. 1 : le statut du phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 116.

le moment du sublime, Heidegger n'a pas vu que l'ipséité relève toujours de l'institution sociale, par ailleurs toujours politique, barrant ainsi la route à une phénoménologie pouvant phénoménaliser le social comme tel<sup>557</sup>. Et là est l'énigme de la phénoménologie (politique). Cette énigme est celle d'une phénoménologie délivrée de l'obnubilation du manifeste et de la donation, dans laquelle les phénomènes sont d'emblée « asubjectifs » ou « trans-subjectifs », en cela qu'ils sont coextensifs d'une communauté phénoménologique incarnée<sup>558</sup>. Ce qui manque à la phénoménologie heideggerienne pour s'ouvrir au politique, « c'est cette *époque* d'un *ipse métaphysiquement pré-déterminé*<sup>559</sup> » qui ouvre à l'instituant symbolique, à la transcendance l'Autre.

## §9 Schelling, la dissolution du politique et l'effondrement du théologico-politique

Les courts-circuits à l'œuvre dans les pensées de Fichte, Hegel et Heidegger nous permettent de dégager un principe absolument essentiel à la pensée de Richir, que Jean-François Marquet a su repérer chez Schelling : « L'homme [...] n'est que le produit ultime du jeu des puissances, et il ne se sent libre à leur égard que dans la mesure où il se garde de les remettre en branle. Sa faute va consister en une tentative de s'approprier la "force génératrice" du Père, *i.e.* de réveiller, de tirer de sa latence le principe B [la puissance usurpatrice, S → O], en lui-même ambigu, puisqu'il est bon dans sa latence, et mauvais si déchaîné [...]»<sup>560</sup>. Que l'humain désire réaliser la transcendance absolue se situant dans un horizon asymptotique (Fichte), qu'elle soit effectivement réalisée au sein du devenir socio-historique (Hegel) ou qu'elle se résorbe au sein de l'immanence du *Dasein* (Heidegger), il semble dans tous les cas qu'il s'agisse de s'approprier le sauvage phénoménologique et de le transposer au sein de l'institution symbolique. Il s'agirait pour nous de dire qu'il y a transposition du sauvage phénoménologique en *barbarisme*<sup>561</sup>. Ainsi que Richir l'écrit lui-même,

---

<sup>557</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 40-41.

<sup>558</sup> Richir, Marc. « Phénoménologie et politique », p. 14-15.

<sup>559</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 42.

<sup>560</sup> Marquet, Jean-François. *Chapitres*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 105.

<sup>561</sup> Richir utilise parfois « sauvage » et « barbare » comme synonyme tandis que, d'autres fois, il distingue nettement le sauvage du barbare, ce dernier relevant davantage du court-circuit du sublime, comme l'indique cette citation : « Cette barbarie n'a rien de primordial ou de sauvage, parce que c'est celle, hautement machinée, d'un chaos se machinant en chaos, comme le moment *négatif* du sublime, celui qui, dans la peur, engendre le fanatisme et la superstition ». À ce sujet, Richir, Marc. *SP*, p. 177. Il nous semble cependant fondamental de toujours effectuer cette distinction qui est à nos yeux *architectonique*, comme il le fera lui-même dans *L'expérience du penser*. À ce sujet, Richir, Marc. *EP*, p. 284.

entre reconnaître que le monde n'est pas entièrement l'œuvre de sujets souverains, qu'il s'est fait, se fait, et se fera largement à notre insu, et acquiescer à l'ordre existant des choses, il n'y a pas immédieté, mais il y a, nous sommes en train de le découvrir, un très long chemin, de nombreuses, voire d'innombrables médiations à *chercher* dans la pratique, qui font, dans ce faire à faire, toute l'épreuve concrète de la liberté, où jamais l'ordre existant des choses ne pourra nous satisfaire, parce que, toujours, nous y découvrirons de l'*insensé*, et parce que, toujours, nous-mêmes, aussi, ferons à notre tour et à notre corps défendant, de l'*insensé*. Ce qu'il nous faut penser aujourd'hui, tant en politique que dans d'autres champs, c'est que notre « destination supra-sensible », comme disaient Kant et Fichte, n'est finalement que d'*être au sens*, et dans cette mesure de *faire* du sens ; que de ce sens, que pourtant nous cherchons et faisons éveillés, nous sommes toujours responsables sans néanmoins en être les maîtres absolus<sup>562</sup>.

Il nous semble à cet égard que tout le travail « architectonique » de Richir vise précisément à rendre impossible – mais ce rendre impossible est-il même possible ? Nous ne le pensons pas, Richir non plus d'ailleurs : c'est le passage indu du sauvage phénoménologique à la barbarie politique dont nous commençons à peine à saisir le sens. Nous ne sommes ni sujets souverains, ni complètement soumis aux alinéas de sens qui se feraient sans nous. C'est justement dans cet entre-deux que s'exerce la liberté humaine. C'est sans doute une inspiration proprement schellingienne de Richir, qui consiste à « repérer » la « nature sauvage » qu'il y a en nous, voire de l'inconscient en *tout* esprit, qu'il soit humain ou *divin*, sans jamais céder à la facilité qui consisterait à l'abandon au sens.

Quel lien peut entretenir cette matrice schellingienne avec la question du politique ? Cela est loin d'être une évidence, surtout que Schelling n'apparaît pas par ailleurs comme un penseur du politique. Ainsi que le souligne Jürgen Habermas, « *Schelling ist kein politischer denker*<sup>563</sup> », notamment parce qu'on ne saurait y trouver une pensée politique cohérente. Ou encore Frank Fishback, qui écrit que « la relative pauvreté de la pensée politique de Schelling [...] vient de ce que Schelling n'a jamais cherché la réconciliation avec son propre temps, de sorte qu'il est resté à son égard dans l'attitude d'un conservatisme critique qui a limité sa capacité à reconnaître ce que ce temps avait de plus propre et de nouveau par rapport aux périodes historiques

---

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>563</sup> Habermas, Jürgen. « Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Kontraktion Gottes », in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 1963, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978. Il s'agit néanmoins pour lui, tout comme pour Manfred Frank, de montrer que Schelling est le moment médiateur qui épuise l'idéalisme allemand et qui permettrait de rendre compte du passage vers le matérialisme historique de Marx.

antérieures<sup>564</sup> ». C'est d'une certaine manière dans ce « conservatisme critique » que Richir y voit également la force et la faiblesse de la pensée de Schelling qui, contre le « romantisme politique », empêche le rétablissement du théologico-politique. Ainsi, pour Richir, « la question du politique, telle que nous l'avons vu soulevée par la Révolution, s'y trouve en quelque sorte en creux ou en négatif, puisque, dans une apparente dissolution du politique, c'est [...] la servitude volontaire et la logique de la dette qu'il s'agit de "dépasser"<sup>565</sup> ». Dans l'*Auseinandersetzung* que mène Richir avec les philosophes autour de la question du politique, Schelling a donc un statut tout particulier, c'est pourquoi nous le gardions « pour la fin ». Voyons comment.

### 9.1 Entre nécessité et liberté

En 1795, Schelling publie *Du moi comme principe de la philosophie* dans lequel il tente de dégager, à partir d'une interprétation du criticisme et du dogmatisme, une sphère absolue et inconditionnée (*unbedingt*) – le Moi absolu n'est ni sujet ni objet (*Ding*) – que ni l'un ni l'autre n'a su dégager dans toute sa rigueur, parce que ceux-ci « ne font que flotter entre ciel et terre<sup>566</sup> ». S'inscrivant dans l'*esprit* des critiques kantienne, mais sans doute loin de sa lettre, il s'agit pour Schelling de saper le fondement même du dogmatisme qui s'est vu renforcé à la suite du criticisme<sup>567</sup>. En effet, comme il le souligne dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1795-1796), la *Critique de la raison pure* a été l'occasion « d'édifier avec les trophées du criticisme un nouveau système de dogmatisme<sup>568</sup> ». Loin de se réduire toutefois à une simple critique de tel ou tel système philosophique, il en va pour Schelling de la possibilité de saisir l'« antagonisme *originel*<sup>569</sup> » entre nécessité et liberté au cœur même de l'esprit humain, antagonisme originel qui conserve tous les traits de la tragédie et du sublime. La division de la philosophie entre réalisme

---

<sup>564</sup> Fischbach, Franck. « La pensée politique de Schelling », dans *Les études philosophiques*, Paris, Puf, 2001/1, n°56, p. 48. Le lecteur peut se référer, concernant le dossier politique de Schelling, à l'article de Rivelaygue, Jacques. « Schelling et les apories du droit », dans *Cahiers de philosophie politique*, Bruxelles, Ousia, 1983, n°1, p. 13-62, ainsi qu'aux brillants travaux de Alexandra Roux, notamment « Schelling et l'État : quel "ciel sur la terre" ? », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 101, n°3, 2003, p. 456-478.

<sup>565</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 340.

<sup>566</sup> Schelling, F.W.J. « Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain » dans *Premiers écrits*, Paris, Puf, p. 48 [152]. Nous le citerons désormais par *Du moi...*, suivi de l'indication de la page et, entre crochets, la référence à la *Sämmlische Werke (SW)* : Schelling, F. W. J. *Sämmtliche Werke*, Werk I (1795), Stuttgart, Éditions Cotta, 1856-1861.

<sup>567</sup> *Du Moi...*, p. 47 [151].

<sup>568</sup> Schelling, F.W.J. « Lettres sur le dogmatisme et le criticisme » dans *Premiers écrits*, Paris, Puf, p. 151 [294]. Nous le citerons désormais par *Lettres*, suivi de l'indication de la page et, entre crochets, la référence à la *Sämmlische Werke (SW)*.

<sup>569</sup> *Lettres*, p. 163 [294].

et idéalisme est à ses yeux insurmontable, car il n'y a aucun passage possible entre les deux domaines où légifère la faculté de connaître : l'abîme entre nature et liberté. Il en va pour Schelling de la possibilité de la liberté face à la surpuissance du Destin.

Or, la tentative visant à supprimer cet antagonisme originel doit en premier lieu saisir les conditions de cette séparation et explorer l'*agôn* qui caractérise l'origine de la philosophie<sup>570</sup>. En dépit des nombreuses modifications conceptuelles et systématiques de l'œuvre de Schelling – on reconnaît généralement trois périodes –, la question qu'il ne cesse jamais de se poser, et qui est *la* question décisive de sa philosophie, consiste à savoir comment nous sommes sortis de l'absolu pour nous opposer quelque chose ; geste qui consiste en d'autres termes à interroger la finitude humaine : « Sortie *fatale*, en cela qu'elle ouvre à l'humain, à l'esprit en tant qu'humain, un destin nécessairement philosophique, la philosophie comme son destin propre<sup>571</sup> ». C'est en vertu de cette question décisive, qui constitue le cœur de la matrice d'interprétation tragique des *Lettres*, que nous nous autorisons à généraliser l'interprétation tragique au sein de la pensée de Schelling. L'interprétation *philosophique* de la tragédie grecque permet à Schelling de saisir le caractère proprement *tragique* de la vie humaine. Car, comme le souligne E. Cattin, « l'unité est originaire, mais la philosophie est originairement multiple : c'est dire que la philosophie est *seconde*, [qu'elle] commence avec l'exil<sup>572</sup> », qu'elle est par essence inachevée et peut-être inachevable, à moins de supprimer la finitude humaine.

C'est dans la Première et la Dixième lettre que Schelling aborde la question du sublime et du tragique, qui semble non seulement être au cœur de la critique du Dieu moral, mais également du criticisme et du dogmatisme. Nous nous intéresserons dans un premier temps à la critique schellingienne des deux formes d'exaltation de l'esprit humain que sont le criticisme et le dogmatisme. Nous aborderons ensuite la question de la tragédie dans la Dixième lettre en insistant sur l'antagonisme entre liberté et nécessité, ce qui nous permettra d'aborder la question de l'intuition esthétique dans *Le système de l'idéalisme transcendantal*. Enfin, nous concluons par quelques considérations sur ce qui caractérise le cœur même du tragique chez Schelling, à savoir que l'être humain est jeté hors de l'absolu, en proie tant au bien qu'à l'effectivité du mal.

---

<sup>570</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique. Commentaires sur la philosophie transcendantale de Schelling*, Paris, Vrin, 2002, p. 82.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>572</sup> *Ibid.*

## 9.2 Les exaltations de l'esprit

### 9.2.1 La destination de l'humain dans le criticisme

Selon Schelling, la *Critique de la raison pure* a certes permis de réfuter le *dogmatisme*, c'est-à-dire le fait d'adhérer à certaines doctrines de façon non critique et à l'aveugle, mais elle n'a pas réussi à réfuter le dogmatisme, en particulier dans sa forme ultime chez Spinoza. Emmanuel Cattin souligne bien qu'il ne s'agit pas ici d'une critique du dogmatisme ni d'ailleurs du criticisme, mais bien d'un combat livré au « mixte *inconséquent* de criticisme et de dogmatisme qui a vu le jour après Kant et contre l'esprit de la Critique<sup>573</sup> ». Ce mixte inconséquent, qui résulte d'une lecture dogmatique du criticisme, ne prend compte que de « l'impuissance de la raison, et aboutit en retour, en lieu et place de la critique, à une étrange censure<sup>574</sup> ».

Dans la première *Critique*, Kant se donne pour tâche de saisir la nature de la *faculté de connaître* et de délimiter son champ d'action. En s'en tenant au niveau des jugements synthétiques, Kant n'a pu interroger que deux conditions du connaître, à savoir le sujet et l'objet<sup>575</sup>. Ainsi, écrit Schelling, « [Kant] démontre avec une évidence invincible que le sujet, pour autant qu'il s'engage dans la sphère de l'*objet* (qu'il *juge objectivement*), sort de lui-même et se trouve contraint d'effectuer une synthèse<sup>576</sup> ». Une telle synthèse conduit à l'impossibilité d'une connaissance absolument objective, notamment parce que l'objet est soumis aux conditions subjectives (les catégories de l'entendement), mais aussi parce que l'absolu résiste par définition à toute synthèse.

Une telle posture place définitivement le dogmatisme dans une situation délicate d'un point de vue théorétique, car l'absolu reste *en droit* inconnaissable. Il faut que le dogmatisme « admette que je ne peux accéder à l'objet autrement que par moi-même et que je ne saurais me hisser sur mes propres épaules afin d'étendre mon intuition au-delà de moi-même<sup>577</sup> ». Mais la synthèse en général requiert deux conditions que Kant ne fait que présupposer. La première condition est que la synthèse est possible seulement si elle est précédée d'une unité absolue, unité qui ne

---

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 74. Schelling s'attaque ici aux théologiens de Tübingen et au « détournement théologique de la philosophie critique ». À ce sujet, voir Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 47.

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>575</sup> *Lettres*, p. 169 [299].

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 166 [296].

<sup>577</sup> *Ibid.*

devient empirique que dans la synthèse elle-même<sup>578</sup>. Cela signifie que Kant n'a pas été en mesure de rendre compte de l'antagonisme initial entre le sujet et l'objet, car son point de départ est la synthèse elle-même et non sa condition de possibilité. Pour Schelling, sujet et objet sont les termes d'une même opposition et ceux-ci sont impensables en termes d'inconditionné, ils sont co-dépendants l'un de l'autre<sup>579</sup>. La deuxième condition est que la synthèse est impensable sans présupposer qu'à son terme il y aura une thèse absolue<sup>580</sup>. En procédant ainsi, Kant est incapable de déduire « l'unité originaire absolue » qui précède toute synthèse possible. En effet, il part de la synthèse comme un fait – le « fait de l'exil<sup>581</sup> » – qui est à l'origine même du conflit, tout en laissant subsister tant le criticisme que le dogmatisme, ou encore l'idéalisme et le réalisme.

En témoigne selon Schelling la persistance de la chose en soi dans la pensée de Kant. Dans le *Vom Ich*, il souligne que la chose en soi est le Non-Moi posé avant tout Moi. Il fallait pour Kant poser la chose en soi puisqu'il en va de l'essence même de la spéculation d'exiger l'Inconditionné<sup>582</sup>. Toutefois, dès lors que la chose en soi est appréhendée par le Moi, elle devient *phénomène*, c'est-à-dire quelque chose de limité, de conditionné. De telle sorte que « si le principe de toute philosophie doit être un fait, et le principe de celui-ci une *chose en soi*, tout Moi est par là même supprimé, il n'y aura plus aucun Moi pur, aucune liberté, aucune réalité – rien que négation dans le Moi<sup>583</sup> ». La conséquence ultime du criticisme est donc d'être un réalisme<sup>584</sup>. Il est en ce sens impossible de trancher en faveur de l'un ou l'autre système à partir de la faculté de connaître et c'est sur un autre terrain, la philosophie pratique, que l'humain doit se décider. C'est précisément ce qui confère un caractère unique à la pensée de Kant, qui contient « le canon pour tous les principes et tous les systèmes<sup>585</sup> ». Or, ce qui confère à l'œuvre de Kant une dimension sublime, c'est « qu'aucun système – quel que soit le nom qu'on lui donne – ne peut être, sous une forme achevée, objet de *savoir*, mais seulement objet d'une action nécessairement pratique,

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>579</sup> *Du Moi...*, p. 66 [165].

<sup>580</sup> *Lettres*, p. 167 [297].

<sup>581</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 84.

<sup>582</sup> *Du Moi...*, p. 74 [172].

<sup>583</sup> *Ibid.* « Le principe ultime de ce fait est-il un *phénomène*, il se supprime immédiatement en tant que principe suprême, car un phénomène inconditionné est une contradiction (p. 75 [173]) ».

<sup>584</sup> *Ibid.*

<sup>585</sup> *Lettres*, p. 175 [304].

encore qu'*infinie*<sup>586</sup> ». Tout système doit ainsi s'appuyer sur la pratique, sur la capacité humaine à agir, *produire, réaliser et à faire du sens*, c'est-à-dire grâce à sa liberté<sup>587</sup>.

Le criticisme peut toutefois mener à un court-circuit du sublime, à une exaltation de l'esprit (*Schwärmerei*). Lorsque certains introduisent l'*idée* d'un Dieu moral, en revendiquant des principes pratiques supposément critiques, ils ne font qu'apaiser le regard d'en haut, supprimant ainsi la grandeur (conflictuelle) entre le monde et le moi. En postulant un Dieu moral, le philosophe dépasse la destination de l'humain en prétendant que le but ultime est connaissable et à portée de main, atteignable. La conséquence en est qu'une telle décision pratique – l'introduction d'un Dieu moral – refuse d'emblée toute confrontation tragique entre la liberté humaine et la surpuissance du destin. Ainsi, souligne Schelling, « plus le monde est éloigné de moi, plus j'interpose d'intermédiaires entre lui et moi, et plus mon *intuition* de ce monde deviendra limitée, plus cet abandon au monde, ce rapprochement mutuel, cette défaite réciproque dans le combat [...], deviendront impossibles<sup>588</sup> ». Cet abandon au monde est précisément ce que soutient le dogmatisme en étant incapable de rendre compte de l'activité libre du sujet.

### 9.2.2 La destination de l'humain dans le dogmatisme

Le problème du dogmatisme consiste en ce qu'il est incapable de rendre compte de cette liberté humaine, de son activité, notamment parce qu'il revendique non pas le combat contre ce qui s'oppose à l'humain, mais l'abandon à l'Incommensurable (*das Unermessliche*)<sup>589</sup>. Selon Schelling, en témoigne Spinoza qui rejette tout passage de l'infini au fini, c'est-à-dire tout principe émanationniste pour revendiquer un principe immanentiste, c'est-à-dire « une cause du monde qui lui soit inhérente, et éternellement immuable en elle-même, laquelle, prise avec toutes ses conséquences, ne ferait qu'un seul et même être<sup>590</sup> ». Autrement dit, tout ce qui existe, même s'il est fini, est une modification de l'Infini.

---

<sup>586</sup> *Ibid.*

<sup>587</sup> *Ibid.* « Le choix d'une solution est fonction de la liberté de l'esprit que nous avons su acquérir par nous-mêmes. Il nous faut *être* ce pour quoi nous prétendons passer en théorie, mais quant à savoir si nous le sommes, seul notre *effort* pour le devenir peut nous en convaincre. »

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 154 [285].

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 153 [284]. L'incommensurable caractérise précisément le sublime, ce qui est *absolument* grand.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 185 [313]. Dans la *Philosophie de l'art*, Schelling semble renouer avec le « panthéisme » de Spinoza, notamment lorsqu'il écrit que Dieu n'est pas le créateur de l'univers, mais l'univers même. À ce sujet, voir Schelling, F.W.J. *Philosophie de l'Art, Werk V*, trad. fr. par Sulzer C. et Pernet A., Grenoble, Millon, 1999, p. 66.

Il ne devait donc y avoir aux yeux de Spinoza aucun passage de l'Infini au fini, ni d'ailleurs aucun conflit entre les deux, car le fini en son essence même doit s'efforcer de rejoindre l'Infini. Selon Schelling, Spinoza pressentait que le commandement « “Anéantis-toi toi-même !” était irréalisable<sup>591</sup> » en maintenant tout ce que le criticisme accorde au sujet. Il fallait donc anéantir le sujet. Or, selon Schelling, en exigeant que le Moi se perde dans l'absolu, Spinoza soutient que la causalité subjective et la causalité absolue doivent coïncider, de telle sorte qu'il a « décidé pratiquement que le monde fini n'était rien d'autre qu'une modification de l'infini, que la causalité finie n'était qu'une modification de la causalité infinie<sup>592</sup> ». L'exigence pratique du dogmatisme se résume ainsi à ce principe : « Comporte-toi de manière *absolument* passive vis-à-vis de la causalité absolue !<sup>593</sup> ».

Ce qui rend l'idée d'un anéantissement et d'une destruction du Moi supportable à Spinoza, c'est l'intuition intellectuelle de l'absolu, le degré ultime de connaissance auquel peut s'élever un être fini<sup>594</sup>. Mais d'où lui vient cette intuition intellectuelle, sinon de lui-même ? demande Schelling. Cette idée lui est supportable du fait qu'au moment même où Spinoza pensait s'anéantir dans l'intuition intellectuelle, c'est son Moi qu'il objectivait. L'erreur de Spinoza est ainsi d'avoir pensé qu'il s'agissait d'une intuition de l'*objet* absolu et non pas d'une intuition intellectuelle de soi-même. Schelling soutient qu'au moment même où Spinoza pensait s'abîmer dans l'absolu, c'est encore lui-même qu'il intuitionnait, de telle sorte qu'« il ne pouvait pas se penser lui-même comme *anéanti*, sans se penser en même temps encore comme existant<sup>595</sup> ». En d'autres termes, malgré ce que Spinoza pensait lui-même, il n'a pas posé l'inconditionné dans le Non-Moi ; il a plutôt fait du Non-Moi un Moi en l'élevant à l'absolu.

La *Schwärmerei* qui caractérise le dogmatisme est cette objectivation de l'intuition intellectuelle. Intuition que revendique Schelling lui-même, dépassant ainsi l'interdit kantien, dans laquelle on ne vise aucun objet ni d'ailleurs aucun sujet. Il s'agit ainsi pour Schelling de rapatrier ce que Spinoza accordait à l'*objet* absolu au Moi absolu : son unité, sa réalité, son infinité, sa substantialité, mais surtout, sa liberté. Le Moi absolu se soustrait ainsi aux modalités (possibilité,

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 186 [315].

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 187 [316].

<sup>593</sup> *Ibid.*

<sup>594</sup> *Ibid.*

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 191 [320].

effectivité, nécessité) en tant qu'être pur. Schelling écrit en ce sens que « le réalisme au sein de la déité, en vertu duquel celle-ci intuitionnerait les choses en soi, n'est donc rien d'autre que l'idéalisme entièrement achevé, en vertu duquel cette même déité n'intuitionne rien d'autre que soi-même et sa propre réalité<sup>596</sup> ».

### 9.3 Le conflit tragique en l'humain : entre liberté et nécessité.

Nous aimerions avant de poursuivre vers la question de la tragédie ressaisir notre propos en déplaçant quelque peu les termes mêmes du conflit entre criticisme et dogmatisme. En refusant l'intuition intellectuelle, Kant est resté sur le plan de la synthèse et de l'opposition entre le sujet et l'objet, incapable de rendre compte de l'unité absolue (Moi absolu) précédant toute synthèse. La critique de la faculté de connaître devait nécessairement anéantir tout absolu, tout Moi absolu<sup>597</sup>. À l'inverse, Spinoza voyait juste lorsqu'il affirmait que l'intuition intellectuelle était le plus haut sommet que pouvait atteindre un être fini. Toutefois, au moment même où il découvrait l'activité du Moi absolu, il l'objectivait comme *objet* absolu. Ce qui confère au criticisme une supériorité face au dogmatisme, c'est qu'il permet de conserver l'activité du Moi contre la surpuissance, tandis que le dogmatisme revendique au contraire la passivité devant la surpuissance. Ainsi, souligne Richir, « l'origine (le fondement) ne peut être identifiée, et par là, pensée, sans qu'elle ne s'en trouve altérée, mise à distance ou à l'écart comme cela même qui, depuis cet écart même, paraît charger l'identité d'une consistance ontologique<sup>598</sup> ». La découverte du Moi absolu permet selon Schelling de dépasser une contradiction interne dans la pensée de Kant. Cette contradiction est la suivante : il est impossible de concilier la raison théorique et la raison pratique, parce que d'une part la philosophie théorique anéantit le suprasensible (le Moi absolu) ; et que d'autre part la philosophie pratique anéantit le théorique pour ultimement rendre accessible le Moi absolu<sup>599</sup>. Afin d'éviter les deux exaltations de l'esprit (*Schwärmerei*) respectives du dogmatisme et du criticisme, qui chacune à leur manière dépasse la destination de l'humain, il n'y a pour Schelling que l'usage immanent de l'absolu en philosophie pratique qui vaille. L'absolu ne pouvant être un objet de savoir, il ne peut être qu'un objet de l'*agir* et il faut « *exiger*

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 202 [330].

<sup>597</sup> *Du Moi...*, p. 106 [202].

<sup>598</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 332.

<sup>599</sup> *Du Moi...*, p. 106 [202]. Ainsi, selon Schelling, « aucun Dieu, à titre d'*objet*, absolument aucun Non-Moi, aucun bonheur empirique, etc., simplement le pur Moi absolu (p. 106 [202]) ».

l'action à travers laquelle l'absolu se réalise. C'est dans cette action nécessaire que les *deux* systèmes s'unissent<sup>600</sup> ». Schelling donne ainsi deux formulations de la destination de l'humain d'inspiration critique : « S'efforcer à l'ipséité immuable, à la liberté inconditionnée, à l'activité sans limites » ; ou encore « Efforce-toi non point de te rapprocher de la déité, mais de rapprocher celle-ci de toi à l'infini<sup>601</sup> ».

Pour autant que nous ne placions pas comme objet de cet effort un Dieu moral qui guide l'action des humains, cela ayant pour conséquence de neutraliser l'abîme entre le monde et nous, nous nous trouvons au cœur même du sublime et du tragique. Au cœur même du sublime parce qu'il faut bien reconnaître selon Schelling qu'une puissance objective menace d'anéantir notre liberté et qu'il faut nécessairement lutter contre elle. Selon Cattin, « le sublime oppose ainsi aux forces de la nature la force de l'Idée : opposition qui, dans le conflit même, suppose un accord, et s'efforce vers lui, l'accord de l'imagination et de la raison, jusque dans l'impuissance de celle-ci à présenter celle-ci<sup>602</sup> ». À rebours, cela permet de mettre en lumière certains passages de la Première lettre où Schelling écrit :

Vous trouvez qu'il est plus noble de lutter contre une puissance absolue, quitte à périr dans cette lutte, que de se prémunir par avance contre tout danger en s'abritant derrière un Dieu moral. Assurément, cette lutte contre l'Incommensurable n'est pas seulement l'entreprise la plus sublime que l'homme puisse imaginer, mais c'est encore, à mon sens, le principe même de toute sublimité<sup>603</sup>.

La *nécessité* d'agir *librement* en combattant et en luttant contre cette surpuissance au risque de périr est selon Schelling le principe même de la beauté, du *θεῖον* dans l'art. Où ce *θεῖον* a-t-il été exprimé dans toute sa radicalité, sinon dans la tragédie grecque elle-même ? Selon E. Cattin, « l'incommensurable schellingien ne dit ainsi rien d'autre que cet échec de l'imagination dans l'affrontement avec ce qui l'excède absolument, l'absolument grand, en qualifiant cette grandeur absolue elle-même, qui requiert une mesure absolue, celle de la raison<sup>604</sup> ». Nous nous autorisons à citer longuement Schelling, car ce passage dans lequel il reprend *Œdipe roi* de Sophocle est non seulement fort instructif, mais aussi tout simplement magnifique :

---

<sup>600</sup> *Lettres*, 205 [333].

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 207 [335].

<sup>602</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 78-79.

<sup>603</sup> *Lettres*, p. 153 [284].

<sup>604</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 78.

Un mortel – destiné par la fatalité à devenir un criminel, luttant même *contre* un tel *fatum*, et pourtant effroyablement puni pour un crime qui était l'œuvre du destin ! Le *fond* de cette contradiction, ce qui la rendait tolérable, reposait plus loin que là où on le cherchait, dans le conflit de la liberté humaine avec la puissance du monde objectif, dans ce conflit au cours duquel le mortel, si cette puissance est une surpuissance – (un *fatum*) –, doit *nécessairement* succomber, et cependant, parce qu'il ne succombait pas *sans combat*, être *puni* pour sa perte même. Le fait que le criminel, qui pourtant ne succombait qu'à la surpuissance du destin, fût *puni*, était encore une reconnaissance de la liberté humaine, un *hommage* auquel la liberté avait droit. La tragédie grecque honorait la liberté humaine en faisant *combattre* son héros contre la surpuissance du destin<sup>605</sup>.

Si la tragédie grecque doit servir de règle, c'est parce que l'art grec est resté fidèle jusqu'à ses ultimes conséquences au caractère de l'humanité, à ce qu'est l'humain. Pour Schelling, même les dieux olympiques grecs ne sont pas les maîtres du *fatum* (ou de la *moîra*), mais que les fils de celui-ci, tissés par les Moires (ou Parques à Rome)<sup>606</sup>. Le génie grec est bien d'avoir su voir dans toute sa radicalité le caractère proprement irréprésentable du destin, auquel même les dieux sont soumis. Selon E. Cattin, « le dépassement de la représentation ouvre sous ses pas l'abîme de l'informe, du sans-limite : cet informe, pour un Grec, ce ne sont pas les dieux [...], mais le destin<sup>607</sup> ». Pourtant, Schelling semble résister à cette matrice tragique pour interpréter l'existence humaine. En effet, si l'art grec fait périr son héros face à la surpuissance du *fatum* et l'expie en le punissant par un acte libre en hommage à la liberté humaine, il se demande si ce ne serait pas la ruine complète de l'humanité. Pour que la tragédie devienne une matrice d'explication générale de la raison pratique, il faudrait selon Schelling une race des titans<sup>608</sup>. Nous y reviendrons.

Quoi qu'il en soit de cette prise de distance avec la tragédie grecque comme modèle d'explication de l'humanité, il n'en reste pas moins qu'une dimension tragique continue d'animer la vie humaine en son ensemble. La puissance de soi (*Selbstmacht*) que revendique Schelling contre le dogmatisme, dont le modèle le plus radical est la tragédie grecque, permet de rendre compte du fondement de l'insurrection de la liberté, de poser dans toute sa radicalité la question de l'énigme du monde : « comment l'absolu peut sortir de soi-même et s'opposer un monde<sup>609</sup> » et de répondre à la question que le criticisme laissait en suspend : « Pourquoi y a-t-il en général un domaine de l'expérience ? » Pour Schelling, le moment de l'anéantissement est le moment

---

<sup>605</sup> *Lettres*, p. 208 [336].

<sup>606</sup> Les trois divinités du destin : Clotho (Fileuse), Lachésis (Répartitrice) et Atropos (l'Implacable). C'est pourquoi il n'y a pas de véritable onto-théologie chez les Grecs ou les Latins pré-chrétiens.

<sup>607</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 93.

<sup>608</sup> *Lettres*, p. 210 [338].

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 180 [310].

suprême de l'être, le passage de l'être au non-être. Ce passage de l'être au non-être s'effectue dans le *Vom Ich* par le passage du Moi empiriquement conditionné au Moi absolu. C'est, dans les *Lettres*, à « ce moment de l'être absolu, que la suprême passivité s'unit à l'activité la plus illimitée<sup>610</sup> ». Or, si le Moi absolu n'est accessible qu'à l'intuition intellectuelle, forme intuitive de l'éternité, cela signifie que « si je poursuivais l'intuition intellectuelle, je cesserais de vivre<sup>611</sup> », notamment parce que l'humain quitterait le temps pour entrer dans la sphère de l'éternité. La finitude de l'humain l'en empêche et il devra tôt ou tard se réveiller par la réflexion. Ce qui caractérise la finitude humaine c'est de ne jamais rien poser sans en même temps l'opposer (*entgegensetzen*)<sup>612</sup>.

#### 9.4 Le possible impossible : intuition intellectuelle et intuition esthétique

Cette objectivation de l'intuition intellectuelle par l'intuition esthétique fait l'objet du Chapitre VI du *Système de l'idéalisme transcendantal*<sup>613</sup>, publié en 1800 à Tübingen, dans lequel culmine le « schéma génétique » schellingien qui permet de penser le devenir du Moi (et ultérieurement de Dieu)<sup>614</sup>. Dans l'intuition esthétique se trouvent simultanément liés l'« identité du conscient » et l'« inconscient dans le Moi »<sup>615</sup>. Cet inconscient est celui de la Nature, c'est-à-dire le *fond* (ou l'extériorité) à partir duquel la conscience comme *réflexion* est possible, la possibilité pour la conscience de se saisir comme telle, toujours à partir d'un *abîme*. Cette finitude rend elle-même possible la liberté humaine. Ainsi que le souligne Schelling, « la Nature commence inconsciemment et finit consciemment<sup>616</sup> ». La réflexion permet de revenir sur notre expérience *comme* activité en la conservant *comme* activité<sup>617</sup>. Tout le problème de l'agir humain est qu'une telle identité ne peut en aucun cas s'identifier absolument, si ce n'est dans la *production*<sup>618</sup>. Pour Schelling, « toute tendance à produire s'apaise avec l'achèvement du produit, toutes les contradictions sont supprimées, toutes les énigmes résolues<sup>619</sup> ». C'est donc dire que la

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 197 [325].

<sup>611</sup> *Ibid.*

<sup>612</sup> *Du Moi...*, p. 83 [180].

<sup>613</sup> Schelling, F.W.J. *Le système de l'idéalisme transcendantal*, Belgique, Éditions Peeters, 1978 [*Werke VII*].

<sup>614</sup> Marquet, Jean-François. « La philosophie de Schelling », *Chapitres*, Paris, Les belles lettres, 2017, p. 84.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 246 [612].

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 246 [613].

<sup>617</sup> Marquet, Jean-François. « Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling », *Chapitres*, Paris, Les belles lettres, 2017, p. 23. « La liberté, qui est "réflexion", activité revenant sur elle-même et donc se maintenant comme activité, ne peut exister que sur le fond (la base) d'une production aveugle [...] ».

<sup>618</sup> Schelling, F.W.J. *Le système de l'idéalisme transcendantal*, p. 247 [613].

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 248 [615].

production rend possible l'impossible sans en passer par la conscience. Comment Schelling peut-il rendre compte de cela ?

C'est qu'en l'agir de l'humain œuvre une puissance que Schelling nomme le Destin, puissance qu'a bien vu les Grecs dans la tragédie, notamment dans « l'actif Prométhée qui, dans les souffrances, reste convaincu de son bon droit<sup>620</sup> ». Le Destin est une force obscure et inconnue qui confère à la liberté humaine la perfection et l'objectivité, car n'est objectif pour Schelling que ce qui surgit inconsciemment<sup>621</sup>. Cette force sublime est ici la « *plus terrible* : le destin, la puissance divine, la mort<sup>622</sup> ». En dépit du fait que celui-ci opère à notre insu et surtout contre notre volonté, il permet à notre action de parvenir à des fins qui échappent d'emblée à notre conscience.

Ce qui caractérise le *génie* artistique, c'est précisément qu'il ajoute de l'objectif au conscient, sans pour autant qu'il intervienne librement dans l'acte de production<sup>623</sup>. Autrement dit, le génie est en mesure à la fois de lier liberté et nécessité dans l'acte de production, même si, ultimement, il s'avère impossible d'en donner une justification à rebours parce que la production devient *phénomène*, quelque chose de limité<sup>624</sup>. Il n'en reste pas moins aux yeux de Schelling que la production artistique joue comme une trace de l'existence de l'absolu, comme le témoin d'une réalité plus élevée (*jenes Höchsten*)<sup>625</sup>. Ce qui fait la particularité de la production de l'œuvre d'art, c'est qu'elle unit l'activité consciente et l'activité inconsciente, elle effectue la synthèse entre nature et liberté. Il faut y insister : au contraire de Fichte, l'union de la nature et de la liberté ne se fait pas par le *droit naturel*, mais par l'*art*. L'impulsion initiale de l'artiste pour produire serait en ce sens un sentiment de contradiction qui s'achemine dans le produit : « l'expression extérieure de l'œuvre d'art sera donc l'expression du repos et de la grandeur paisible, là même où il s'agit d'exprimer la tension extrême de la douleur ou de la joie<sup>626</sup> ». Si dans les *Lettres* Schelling affirme qu'en maintenant l'intuition intellectuelle on cesserait de vivre en entrant dans la sphère de l'éternité, l'intuition esthétique s'avère ainsi être la possibilité d'attester *objectivement* de la

---

<sup>620</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 79.

<sup>621</sup> Schelling, F.W.J. *Le système de l'idéalisme transcendantal*, p. 249 [616].

<sup>622</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 79.

<sup>623</sup> Schelling, F.W.J. *Le système de l'idéalisme transcendantal*, p. 249 [616].

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 250 [617].

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 250 [618].

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 252-253 [620].

dimension universelle et absolue de l'intuition intellectuelle<sup>627</sup>. Or, l'art est le seul *organon* véritable dont peut se doter la philosophie pour exprimer extérieurement (objectivement) ce qu'elle ne parvient qu'à saisir intérieurement (subjectivement)<sup>628</sup>.

Cela nous permet de répondre à une ambiguïté ouverte par Schelling lui-même dans les *Lettres*, ambiguïté qui n'a pas échappé à Jacques Taminiaux dans *Le théâtre des philosophes*<sup>629</sup>. Si la tragédie doit servir de règle, mais pas de règle pratique comme chez Schiller, à quoi sert au juste la tragédie ? On se souvient que Schelling dit que pour que la tragédie soit une règle de l'agir il faudrait présupposer une race de titans. Ce que nous ne sommes manifestement pas. La tragédie pourrait peut-être servir de règle dans la mesure où elle est un document *ontologique* en vue d'une *poiësis* de l'action, car elle permet de concilier nécessité et liberté, objectif ultime de toute production artistique<sup>630</sup>.

## 9.5 L'essence de la liberté humaine : de la tragédie au tragique

Après l'analyse de cette ambiguïté, Jacques Taminiaux soutient que la tragédie chez Schelling ne concerne pas tant nous-mêmes (les mortels) que l'intrigue d'un héros titanesque face au destin, conduisant ainsi Schelling à refuser toute légitimité aux affects comme la crainte ou la pitié<sup>631</sup>. Il nous semble qu'il ne peut soutenir une telle interprétation qu'en ne tenant pas compte des réserves que Schelling adresse lui-même à la tragédie et à la dimension du sublime qu'il entend conserver dans la Première lettre ; sans par ailleurs considérer la tension contradictoire entre joie et douleur qui anime l'artiste. Au premier regard, la tragédie proprement humaine semble beaucoup moins radicale que celle mise en scène par les Grecs. Mais comme le souligne Jean-François Courtine dans le texte « Finitude et Liberté » en guise de postface aux *Premiers écrits*, Schelling quitte le terrain aristotélicien en répudiant tout effet tragique et cathartique chez

---

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 257 [626].

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 259 [627-628].

<sup>629</sup> Taminiaux, Jacques. *Le théâtre des philosophes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 255.

<sup>630</sup> Schiller défend sensiblement la même idée dans « Sur le pathétique », où il écrit que « la fin ultime de l'art est la présentation du suprasensible, et c'est ce que l'art tragique en particulier accomplit en rendant sensible l'indépendance morale à l'égard des lois de la nature sous la domination de l'affect ». À ce sujet, voir Schiller, Friedrich von. *Textes esthétiques*, Paris, Vrin, 2002, p. 151 et Bégot, Jacques-Olivier. « La naissance du tragique, enfanté par l'esprit du sublime », *Revue germanique internationale*, no. 18, 2013. Comme le remarque Jean-François Marquet, « si le recours à l'art permet, en effet, de ne plus sacrifier, comme en 1797, l'absolu à la subjectivité, il semble que ce soit en nous obligeant de nouveau à sacrifier, comme en 1795, la subjectivité à l'absolu ». À ce sujet, voir Marquet, Jean-François. « Subjectivité et absolu dans les premiers écrits de Schelling (1794-1801) », *Chapitres*, p. 137.

<sup>631</sup> Taminiaux, Jacques. *Le théâtre des philosophes*, p. 255.

le *spectateur*<sup>632</sup>. Autrement dit, la véritable tragédie ne saurait se donner d'avance, sinon illusoirement, la réunification absolue des termes antagonistes<sup>633</sup>. La conséquence en est que l'humain est lui-même au sein de l'intrigue tragique, à la fois acteur et spectateur au sein de l'histoire. La question qui se pose d'emblée est la suivante : y a-t-il du sens dans cette intrigue ou, pour l'exprimer avec Shakespeare, est-elle plutôt « un songe raconté par un idiot et ne signifiant rien<sup>634</sup> » ?

Il semble que c'est dans les *Recherches philosophiques sur la liberté humaine* (1809) que la tragédie humaine se profile véritablement, sans pour autant perdre l'esprit des *Lettres*. Si la véritable tragédie ne peut se donner d'avance la réunification de l'antagonisme originaire, c'est précisément parce que Dieu lui-même n'est pas un être (*Seyn*), mais une vie. Or, selon Schelling, chaque vie possède un destin et est par le fait même assujettie à la souffrance et au devenir<sup>635</sup>. Qu'est-ce que la vie ? Qu'est-ce que vivre ? Pour Schelling, « *vivre* – cela veut dire, en tout et pour tout : rencontrer des résistances, sortir de soi, de la *Selbstanschauung*, où nous nous perdons, plus aisément encore que dans les objets. Mais l'humain ne vit pas seulement. Le destin humain, celui de la conscience de soi, tient tout entier dans cette oscillation perpétuelle par laquelle le Moi sort de lui-même, se met en danger, revient à soi<sup>636</sup> ». Schelling prend ainsi ses distances avec la compréhension classique d'un Dieu immuable et achevé. Dans les *Conférences de Stuttgart*, il substitue au Dieu de la « religion naturelle » – mort parce qu'abstrait – un « Dieu personnel » et vivant : « il faut nous faut précisément aussi considérer Dieu de façon humaine, admettre que sa vie a la plus grande analogie avec la vie humaine<sup>637</sup> ». À la question de savoir si la création a un but final (*Endabsicht*) ou encore si le mal a un terme, nulle réponse possible, car « à ce destin Dieu lui aussi s'est donc librement soumis, et cela dès lors même qu'il a séparé, pour devenir personnel, le monde de la lumière du monde des ténèbres<sup>638</sup> ». Que cela signifie-t-il ?

---

<sup>632</sup> Selon Schelling, dans la *Philosophie de l'art*, Aristote a conçu la tragédie que sous l'angle de l'entendement et non de la raison. « Or, dans tous les exemples qu'il cite lui-même, ce même cas admet [*haben*] encore une conception [*Ansicht*] supérieure. Celle selon laquelle le personnage tragique est *nécessairement* coupable d'un crime (et plus la faute est grande, comme celle d'Edipe, plus elle est tragique et complexe). On ne peut imaginer de plus grand malheur que celui de devenir coupable par une fatalité [*Verhängnis*], sans être vraiment fautif (p. 351) ».

<sup>633</sup> Courtine, Jean-François. « Finitude et liberté », dans *Premiers écrits*, p. 252-253.

<sup>634</sup> Shakespeare. *Hamlet*, V, 5.

<sup>635</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 185 [403].

<sup>636</sup> Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 91.

<sup>637</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, p. 213 [432].

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 185 [403].

À l'origine, Dieu porte en lui le fondement de son existence avant même qu'il soit à titre d'existant<sup>639</sup>. Il faut que Dieu désire s'enfanter lui-même pour qu'adviennent les choses du monde. Toutefois, puisque rien ne peut être en dehors de Dieu, « la seule solution à cette contradiction, c'est que les choses aient leur fondement en ce qui, en Dieu lui-même, n'est pas *Lui-même*, c'est-à-dire ce qui fait le fond de son existence<sup>640</sup> ». Nous pourrions voir ici une « complication originaire de l'origine » pour reprendre les termes de Derrida. Toutefois, comme le souligne Luigi Pareyson dans *Ontologie de la liberté*, Dieu est avant et après soi en même temps. Dieu est l'*Abgrund* : « Dieu est *déjà* avant d'exister, voulant sa propre existence, et, quand *ensuite* il existe, on voit que son essence était précisément la liberté qui le fait vouloir exister. Maintenant si on prend comme point de référence le temps humain il est évident que cet "avant" et cet "après" et leur simultanéité ont une signification intemporelle ; mais il serait simpliste de ne pas voir les raisons profondes qui conduisent à introduire dans l'éternité une certaine temporalité, même si elle est d'un genre très particulier et différente de la temporalité humaine<sup>641</sup> ». C'est, à nos yeux, ce qu'a tenté de penser Richir, notamment dans *Phénoménologie en esquisse* et dans *L'expérience du penser*, après le Schelling des *Âges du monde*, sous les notions de « passé transcendantal » et de « futur transcendantal ». Cette solution de Schelling résonne, comme le souligne Alain de Libera, avec le Sermon 14 de Maître Eckhart<sup>642</sup>. Dans celui-ci, Eckhart se demande pourquoi le soleil ne brille pas aussi bien la nuit que le jour. Parce que, dit-il, « le soleil ne tire pas sa force de lui-même ; il y a en lui comme un défaut [...] » et qu'« il en va de Dieu comme du soleil<sup>643</sup> ». Autrement dit, il faut que Dieu effectue le premier acte libre pour s'engendrer, mais, du même coup, cet acte libre de Dieu s'engendrant lui-même fait place au fond (*Grund*) dès que Dieu existe en acte<sup>644</sup>. Ce fond, dont nous avons déjà vu qu'il est à l'œuvre en l'humain, est la *nature* en Dieu. Il fallait que Dieu se libère de l'innocence ou de l'inconscience de la nature pour advenir dans un destin lié à l'humain<sup>645</sup>. C'est dire qu'après l'acte d'auto-révélation de Dieu, le monde est tel qu'il est pour nous : règle, ordre et configuration<sup>646</sup>. Il persiste

---

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 145 [358].

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 145 [359].

<sup>641</sup> Pareyson, Luigi. *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998, p. 96.

<sup>642</sup> Schelling n'a vraisemblablement pas lu Maître Eckhart, mais il serait sans doute possible d'établir la filiation par ses lectures de Angelus Silesius, qui était lui-même lecteur du disciple d'Eckhart, Jean Tauler.

<sup>643</sup> Eckhart, Maître. *Traité et Sermons*, trad. Alain de Libera, Paris, GF, 1993, p. 306-307.

<sup>644</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 145 [358].

<sup>645</sup> Richir, Marc. « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Mythologie et question de la pensée », *Philosophie de la mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 16.

<sup>646</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 146 [359].

cependant pour Schelling certaines irrégularités au sein de cette configuration ordonnée qui la menace et fait signe vers l'irrégularité initiale et chaotique que Dieu a ordonnée par son acte libre. L'engendrement de Dieu fait apparaître la nature *comme* nature, le mal *comme* mal : la nature et le mal attestent ou font signe vers Dieu et ce dernier fait signe vers le mal ou la nature *comme* fond. Autrement dit, sans le bien le mal n'existerait pas et vice versa.

C'est pour avoir eu l'audace d'envisager une nature en Dieu, souligne Richir, que Schelling a pu écrire une histoire de la création, projet abyssal aux limites de l'impossible, qu'il met en œuvre dans les différentes ébauches des *Âges du monde*. Selon Richir,

cela avait en outre l'avantage, pour lui, de renouer avec sa première philosophie, puisque cela lui permettait d'envisager métaphysiquement l'ensemble de l'Histoire humaine comme le *redoublement*, en l'homme, de la dualité nature/esprit : l'âge de la mythologie, l'âge du passé transcendantal en l'homme, serait celui du redéploiement relativement aveugle, in-nocent ou in-conscient, de la nature (y compris, et surtout de Dieu) en l'homme, et l'âge de la Révélation, l'âge de la présence au sens transcendantal, serait le commencement véritable du règne de l'esprit. Par là, la dualité, encore spéculative, de la nature et de l'esprit, et des philosophies qui leur correspondaient, deviendrait dualité positive, réelle, parce qu'historique<sup>647</sup>.

Cette dualité en l'humain a ainsi une origine abyssale qui, si elle est indivisible en Dieu, est divisible en lui. L'humain possède une âme qui est simple passion (*Sucht*), c'est-à-dire volonté aveugle ; il possède également l'esprit qui le fait passer du créaturel au supra-créaturel en lui conférant son ipséité. Cette dernière le centre sur lui-même, d'où advient sa personnalité, ce qui lui permet en outre de se séparer de Dieu. De ce fait, l'humain se comprend comme être libre et non plus comme l'instrument de la volonté de la nature, il se place au-dessus de toute naturalité<sup>648</sup>. Toutefois, dès que la volonté « sort de sa surnaturalité pour se rendre, en tant que volonté universelle, en même temps particulière et créaturelle, [elle] tend à renverser le rapport qui existe entre les principes, à élever le fond au-dessus de la cause, à se servir de l'esprit qu'elle n'a reçu que pour le centre, en dehors de lui et contre la créature, ce qui entraîne la ruine en elle et hors d'elle<sup>649</sup> ». Dès que l'humain, en dépit de sa liberté pour le bien et pour le mal, se choisit lui-même en son ipséité, il renverse l'ordre des principes et subordonne l'universel à sa propre

---

<sup>647</sup> Richir, Marc. « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Mythologie et question de la pensée », p. 17.

<sup>648</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980, p. 150 [364].

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 151 [365].

singularité<sup>650</sup>. En d'autres mots, dès que la volonté subordonne l'esprit, en inversant les principes, l'humain ne souscrit plus à l'esprit de l'amour (principe d'unité/identité et non de pareillette), mais à l'esprit du discord (dissociation des principes)<sup>651</sup>. Aux yeux de Schelling, pour se choisir dans le bien, il faut abdiquer sa singularité et pratiquer l'abandon de soi. Ainsi que le souligne Eckhart, toujours dans le Sermon 14, « si l'homme était véritablement humble, Dieu devrait soit perdre toute sa déité et en sortir entièrement soit s'infuser et émaner totalement dans cet homme<sup>652</sup> ». Il semble que tant pour Schelling que pour Eckhart, il y a une coïncidence possible entre le Ciel et la terre ou le Haut et le bas, au centre que constitue « le fond sans fond (*abgründiger Grund*) de la liberté » en l'humain.

Toutefois, l'ihumain est au *centre* que pour autant qu'il soit *décentré* par la liberté. Selon Schelling, « cette élévation du centre le plus profond de tous à la lumière ne se produit en aucune de toutes les créatures visibles pour nous, sauf chez l'homme<sup>653</sup> ». Ce qui fait ici office de différence anthropologique, c'est qu'en l'humain jouent à la fois un principe ténébreux et la force de la lumière, « en lui sont l'abîme le plus profond et le ciel le plus sublime, ou les deux centres<sup>654</sup> ». C'est aussi dire que le principe tragique réside au sein de la liberté humaine elle-même. Dans les *Leçons d'Erlangen* (1820-1821), revenant sur la notion d'« intuition intellectuelle », Schelling précise cette *centration par décentrement* comme *extase* tout aussi bien que le risque encouru par cette même possibilité humaine :

Ce qui est urgent pour l'homme, ce n'est pas de *rentrer* en soi, mais d'être exposé *hors de soi*. C'est précisément pour être *rentré* en soi-même qu'il a d'abord perdu ce qu'il devait être. Il *était* l'éternelle liberté qui s'était perdue et mise en quête de soi à travers la nature tout entière – *il* était cette liberté reconduite à soi-même, *et il aurait donc dû le demeurer* ; cependant, à force de se contempler en cette liberté même, d'en rechercher le fond, de

---

<sup>650</sup> Comme le souligne Luigi Pareyson dans *Ontologie de la liberté* : « Pour la personnalité rien de plus mortifère que la méconnaissance de cette articulation secrète qui, au fond de nous-mêmes, fait du choix existentiel non une opération de la volonté consciente, mais un contact originaire avec la transcendance qui révèle notre essence profonde (p. 93) ».

<sup>651</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, p. 162 [377]. « Or ce principe n'est autre que l'esprit du mal, éveillé dans la création par l'é-motion du fond ténébreux de la nature, c'est-à-dire par l'esprit du *déchirement* et de la scission de la lumière et des ténèbres, auquel maintenant l'esprit de l'amour oppose un idéal supérieur, comme il opposait jadis la lumière au mouvement sans règle de la nature initiale. » À ce sujet, voir également Marquet, Jean-François. *Liberté et existence*, Paris, Gallimard, 1973.

<sup>652</sup> Eckhart, Maître. *Traité et Sermons*, p. 308.

<sup>653</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, p. 149 [363].

<sup>654</sup> *Ibid.*

L'attirer à soi, en voulant donc se faire sujet, il est sans doute devenu durablement sujet, mais l'éternelle liberté ne lui est restée alors que comme simple objet<sup>655</sup>.

La tragédie humaine est sans doute cette oscillation entre l'amour et le discord, dont nous avons vu que la production artistique correspond à un geste relevant de l'amour : « L'é-motion de la volonté-propre n'a donc lieu qu'afin que l'amour trouve en l'humain un matériau ou un obstacle où se réaliser. Dans la mesure où l'ipséité, en son détachement, est le principe du mal, le fond émeut assurément le principe du mal, mais non point le mal lui-même – et il n'y excite pas non plus<sup>656</sup> ». Dans les *Conférences de Stuttgart* (1810), Schelling écrit que « l'essence de l'âme elle aussi est donc l'amour, et l'amour est aussi le principe de tout ce qui naît de l'âme. – Qu'un souffle chaud d'amour doive toucher et transfigurer l'œuvre d'art, voilà qui est universellement reconnu ». Ou encore : « L'homme qui est né philosophe ressent dans soi le même amour que ressent la divine [âme lorsqu'elle ne veut pas] laisser la nature rejetée et exclue dans cet état de rejet, mais la transfigurer spirituellement dans le divin et fondre tout l'univers en une seule grande œuvre<sup>657</sup> ». Comme le dit Luigi Pareyson, la liberté peut être à la fois un « principe de perdition que d'affirmation », elle doit assumer « la dure responsabilité de mettre en question chaque loi et de n'en adopter une que librement choisie<sup>658</sup> ».

C'est ainsi que l'opposition entre dogmatisme et criticisme ne relève pas uniquement du mouvement de l'histoire, elle revêt également un caractère originaire en tant que l'humain est exilé de l'unité absolue<sup>659</sup>. L'interprétation schellingienne de la tragédie sort ainsi du strict registre de la création poétique pour atteindre les cimes d'un questionnement sur la phénoménalité du tragique au cœur même de l'essence humaine ; phénoménalité du tragique que Schelling est en mesure d'appréhender sans la réduire à une simple question morale ou moralisante. Car, ce dont il est véritablement question, c'est de la « tristesse inhérente à toute vie finie » et de « la profonde et inamissible mélancolie de toute vie<sup>660</sup> ». Toute existence requiert une condition afin d'acquiescer son effectivité. Mais contrairement à Dieu, qui porte la condition en lui-même (il fait sienne la

---

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 290 [230].

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 183 [401].

<sup>657</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, p. 249 [473-474].

<sup>658</sup> Pareyson, Luigi. *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998, p. 28.

<sup>659</sup> À ce sujet, voir Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique*, p. 84-85.

<sup>660</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, p. 181-182 [399].

nature dans la personnalité absolue), l'humain doit la chercher hors de soi tout en restant à jamais étrangère à lui<sup>661</sup>.

Ce qui caractérise la vie humaine, c'est la lutte qu'elle doit mener *pour* et *contre* elle-même : « Le fond originel de l'existence poursuit son œuvre même dans le mal, au sens où la santé est toujours à l'œuvre dans la maladie, et où la vie la plus délabrée et la plus altérée demeure en Dieu et se meut en lui en tant que fond de l'existence. Mais cette vie ne l'éprouve comme courroux destructeur, et se trouve placée par l'attrait du fond lui-même, dans une tension toujours plus forte à l'encontre de l'unité, jusqu'à l'anéantissement de soi et la crise finale<sup>662</sup> ». L'analyse des différentes formes de la tragédie, tant dans les *Lettres* que dans la *Philosophie de l'art*<sup>663</sup>, oblitérerait le geste proprement philosophique de Schelling si nous la réduisions uniquement à une question artistique ou historique. L'enjeu philosophique entourant la tragédie, tout autant dans les *Lettres* que dans *Philosophie de l'art*, est de mettre en lumière l'impossibilité de s'en tenir à la stricte opposition entre criticisme et dogmatisme, mais surtout de libérer la liberté humaine. Il n'en reste pas moins que ce geste de libération de la liberté humaine conserve un ton mélancolique et tragique. Selon Marc Richir, « [Schelling] a sans doute pensé aller plus loin que Kant en logeant, avec une belle audace, de la contingence dans l'acte de création lui-même, mais ce fut sans s'apercevoir que, dès lors, cette contingence rendait impossible de concevoir l'idéal kantien<sup>664</sup> ». En effet, Kant renvoyait l'angoisse existentielle au moment du doute absolu concernant la pureté de l'intention à l'espérance ouverte par la religion ; Schelling soutient quant à lui qu'il y a un « résidu absolument irréductible<sup>665</sup> » et que le *Grund* échappe toujours à la vie humaine.

L'« audace spéculative » de Schelling consiste selon Richir à soutenir que le fondement relève d'un *passé transcendantal* qui n'a jamais eu lieu (toujours *déjà* et *à jamais* passé) et qui caractérise précisément l'inconscient de la nature. Il y a ainsi un *porte-à-faux* fondamental qui empêche tout ce qui surgit de cette inconscience de la nature de se réfléchir comme identité logique ou symbolique, voire comme identité auto-coïncidente, puisqu'il y a un toujours une *absence* à

---

<sup>661</sup> *Ibid.* « [...] même si dans le mal il y aspire; celle-ci ne lui est jamais que prêtée et demeure indépendante de lui [...] ».

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 185 [404].

<sup>663</sup> Jacques-Olivier Bégot soutient toutefois que la *Philosophie de l'art* est sous l'emprise de la philosophie de l'identité, car Schelling omettra de dire, comme il le fait dans les *Lettres*, que la tragédie ne parvient pas à concilier liberté et chute. À ce sujet, voir Bégot, Jacques-Olivier. « La naissance du tragique, enfanté par l'esprit du sublime », p. 89.

<sup>664</sup> Marc Richir, « Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling », *Annales de phénoménologie*, 2012, p. 91.

<sup>665</sup> Schelling, F.W.J. *Œuvres métaphysiques*, p. 146 [360].

l'origine. Cela permet enfin de comprendre la charge schellingienne, que reprend également Richir, contre le vocabulaire même de la philosophie, qui dévoile ainsi son caractère profondément inadéquat, car circulaire : « inscrit dans la tautologie *symbolique* de l'être et de la pensée, le *logos* philosophique ne dit rien d'autre que lui-même, et eu égard à l'origine, s'il se prend pour le dire univoque (apophantique) de sa vérité, il constitue un véritable *nihilisme spéculatif* [...]»<sup>666</sup> ». Cette illusion, intrinsèque à la philosophie, consiste à ne pas voir l'ensemble des médiations qu'une architectonique phénoménologique doit mettre au jour, comme si l'être et la pensée pouvait sans reste coïncider en toute transparence. Notons au passage qu'il s'agit également d'une des illusions de la philosophie politique, comme nous l'avons vu, qui conduit au nihilisme et au totalitarisme. Or, même si l'origine est à jamais perdue *en tant qu'origine*, il n'en reste pas moins qu'il peut y en avoir une *mémoire*, « en un tout nouveau sens, dans une sorte de réminiscence transcendante – un nouveau mode d'accès au passé transcendantal de ce que la richesse inépuisable et chaotique de l'origine a été irrémédiablement *déformée de façon cohérente* par la réflexion abstraction des idées comme identités distinctes<sup>667</sup> ». C'est précisément cette temporalisation et spatialisation archaïque (hors langage) qui fait de la pensée schellingienne une pensée se déployant *sur les marges* d'une métaphysique du *Dasein*. C'est ce qui fait en outre que la temporalité chez Schelling est plus radicale que celle qu'envisage Heidegger : « la conscience s'y sait *revenir*, toujours déjà, d'un lieu où elle n'a jamais été, sinon précisément comme *absence*, non-présence<sup>668</sup> ». Ainsi que l'explique Richir, le proto-temps qui caractérise l'inconscient de la nature est celui d'un devenir *innocent* et *sans présence*, celui d'une absence à l'origine qui *trouve* toute présence à soi de la conscience. Si bien que tout *sens se faisant*, tout *phénomène-de-langage* se trouve à être un découpage par « déformation cohérente », c'est-à-dire par une « inversion de cette absence », qui trouve sa source au sein de cette « profusion chaotique » à jamais *absente*. Mais c'est précisément cette temporalité qui confère son extrême *singularité* à l'ipséité, car

ce qui me fait véritablement moi est aussi ce qui me fait Dieu, et ce qui fait Dieu est tout autant ce qui me fait moi. Il y a donc une *ubiquité* originaire de l'ipséité en vertu de laquelle, pourrait-on dire, l'ipséité joue entre moi qui ne sais pas *qui* je suis tout en sachant que *je* suis, ce qui m'ouvre à la liberté, et Dieu qui, pour savoir, le seul, *qui* il est, ne peut être qu'en engendrant *mon* être, ce qui, d'une certaine manière, restreint sa liberté, mais, d'une autre manière, rend *infinis* son amour et la souffrance de sa « création »<sup>669</sup>.

---

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>667</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 334.

<sup>668</sup> *Ibid.*

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 338.

Si Schelling ne pense pas tout à fait ce passage entre la nature inconsciente comme *Ab-grund* dans sa proto-temporalisation et son recodage symbolique au sein de l'inconscient *symbolique*, il n'en reste pas moins qu'il en ouvre l'interrogation en pensant que le destin de l'ipséité réside dans l'*Einbildung*. Le destin de l'ipséité se joue dans l'*Einbildung* puisqu'elle est phénomène-de-monde, elle est créatrice et « formatrice de monde<sup>670</sup> ».

C'est à ce moment précis que la pensée de Schelling offre une véritable alternative à la métaphysique heideggérienne du *Dasein*. Si au moment du sublime l'ipséité selon Schelling doit se « crisper » par la résolution en vue d'elle-même, elle ne peut le faire que *partiellement* et *temporairement*, sans quoi « elle risque de mourir à elle-même dans le déferlement aveugle des puissances sauvages<sup>671</sup> ». Nous nous souvenons en effet que si l'humain se choisit lui-même en son ipséité, il en vient à choisir le mal et à renverser ce faisant l'ordre des principes en subordonnant l'universel à sa propre singularité. Au lieu donc de revenir à elle-même par sa mort symbolique comme n'étant redevable que d'elle-même, c'est-à-dire d'être *en dette* face à elle-même (Heidegger), l'énigme de l'ipséité revêt les traits de la confiance ou de l'amour pour ce qui *en elle* la *dépasse absolument*. C'est dire, à nouveau, que la *sauvagerie* de la nature peut tout aussi bien être « giron originaire » que « déferlement barbare d'un chaos déchaîné<sup>672</sup> », selon la décision *libre* de l'humain. Pour Richir, « cet abandon [de soi] est coextensif du laisser-être de la dimension sauvage, sans conscience, en laquelle seule l'ipséité peut se plonger pour se faire créatrice, c'est-à-dire *formatrice de monde*<sup>673</sup> ». La radicalité du geste schellingien, qui a tout à voir avec sa compréhension du politique, réside en ceci que

le moment de la solitude existentielle dans le solipsisme existentiel est dépassé, puisque, dans la reprise spéculative de la théosophie, l'ipse divin est la question du *qui* de *tout* ipse humain – question qui peut aussi bien disparaître dans la mise à mort de Dieu –, et puisque, par là, l'énigme de l'ipséité tout comme la dimension sauvage constituent le sol divin, commun, de toute humanité – mais à l'écart [...] de toute institution socio-politique, dans une communauté de chair, eschatologique et utopique, toujours trahie par toute incorporation ecclésiastique ou étatique. De la sorte, le monde formé à toujours quelque chose de *commun*, à condition de l'entendre en deçà, dans sa sauvagerie en formation, des codages qui les figent [...]<sup>674</sup>.

---

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>673</sup> *Ibid.*

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 339.

Le fait de ne « pas se choisir » implique pour l'ipséité de ne pas s'opposer, de ne pas prendre peur devant la transcendance absolue (toujours en fuite), de ne pas la transposer au sein du codage symbolique comme court-circuit du sublime. Il semble y avoir, chez Schelling, rencontre « positive » du moment instituant, parce que c'est l'amour et la confiance qui préside à la rencontre du champ phénoménologique et de l'institution symbolique, l'écart entre les deux champs étant maintenu, ce qui permet aux phénomènes-de-langage de faire sens des phénomènes-hors-langage *sauvages*, ces derniers constituant, comme nous le verrons dans notre prochain chapitre, l'universel sauvage qui passe à travers les âges et les cultures.

D'une certaine manière, c'est la logique même de la dette infinie ainsi que de la servitude volontaire qui est pour le moment neutralisée, ainsi que son moment théologico-politique, car dans son « agir » comme formateur de monde, l'humain n'est plus soumis à un Autre à qui il doit crédit de son existence. Au contraire, si l'humain peut agir, faire ou former un monde, c'est précisément dans la mesure où ce porte-à-faux – entre le laisser-être de la nature (inconscient phénoménologique) et le faire-être énigmatique de l'ipséité qui est à la recherche de son identité – reste ouvert. Ainsi se voit caractérisée la position de Schelling par rapport à la Révolution française, voire à la question du politique en général :

En ce sens, par rapport à la Révolution, la philosophie schellingienne est « réactionnaire » – mais tout *autrement* que le « romantisme politique » qui, par sa conception organiciste de l'État et de la monarchie, cherchait la formule d'un rétablissement du théologico-politique. Car en un autre sens, nul doute que la pensée schellingienne ne soit aussi une violente réaction contre l'institution de l'État post-révolutionnaire moderne – qu'il soit napoléonien ou autre –, et qu'elle ne constitue, à sa manière, un anarchisme anti-étatique qui n'amène pas pour autant au rétablissement d'un pouvoir ecclésiastique « spirituel ». La question du politique, telle que nous l'avons vu soulevée par la Révolution, s'y trouve en quelque sorte en creux ou en négatif, puisque, dans une apparente dissolution du politique, c'est [...] la servitude volontaire et la logique de la dette qu'il s'agit de « dépasser »<sup>675</sup>.

L'impossibilité qu'il y a, aux yeux de Schelling, de mater l'écart entre la sauvagerie de la nature et l'ipséité, sinon au prix d'une transposition des puissances sauvages qui annihileraient l'humain, l'en empêche de développer une métaphysique du *Dasein* qui trouverait son accomplissement au sein d'une politique de la liberté. Mais en quoi consiste, finalement, cette dissolution du

---

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 340.

politique ? Comment Richir se positionne-t-il face à ce « timide retrait » de la pensée politique chez Schelling ?

Dans les *Âges du monde* (1811), que Richir cite et commente, Schelling envisage le moment du sublime en politique de la manière suivante :

Quand les éclairs jaillissent, quand la tempête et l'orage menacent de confondre le ciel et la terre, que tous les éléments, déchaînés, font rage ou que les assises de la terre sont ébranlées, ou encore quand des troubles terribles éclatent dans la société humaine, quand l'ancienne bonne foi et l'ancienne amitié se dénouent, que les horreurs succèdent aux horreurs et que se défont tous les liens, alors l'homme sent que cet état est encore toujours présent, alors il l'assaille d'angoisse, comme à l'heure effroyable des revenants. Car l'homme est destiné à sauvegarder la puissance de l'amour ; aussi, dans la folie, l'humanité doit se déchirer elle-même, pareille aux monstres des profondeurs. C'est pourquoi le criminel n'inspire pas seulement de l'horreur à l'homme, mais il est désavoué par la nature entière, et, à son propre sentiment, il est rejeté par elle, il est partout poursuivi et il la fuit, parce qu'il cherche à rappeler l'antique chaos, à briser le lien par lequel seul il a été maîtrisé<sup>676</sup>.

Le moment négatif du sublime représente pour Schelling le moment où se confond les éléments, confusion qui va même jusqu'à ébranler la société humaine, brisant le *lien humain*, faisant en sorte que le cycle infernal de la terreur et de l'horreur se reproduit en boucle. Tant et aussi longtemps que ce lien humain est rompu, le seul apparemment apte à pouvoir « maîtriser » l'antique chaos, la nature entière rejette l'humain. Pour Richir, il est de toute évidence question dans ce passage tant de la folie divine que de la folie humaine, mais surtout de l'incarnation et de la désincarnation. Mais plutôt que de donner lieu à une véritable pensée politique, il s'agit plutôt pour Schelling « d'appréhender une interprétation non-despotique – non théologico-politique – du christianisme<sup>677</sup> ». Sans entrer dans les détails de ces analyses, notons seulement que c'est l'unité vivante du Père et du Fils (savoir absolu) qui viendra contrebalancer le sublime négatif.

C'est ce geste qui, chez Schelling, fait en sorte qu'il y a un « retrait de la question du sublime hors de la question politique<sup>678</sup> », parce que la question du politique relèvera en effet que du moment *négatif* du sublime. Que se passe-t-il si l'ipséité se crispe devant la transcendance absolue ? Qu'elle se crispe « devant [le non-fond de l'éternité] [où elle] est prise de terreur, quand

---

<sup>676</sup> Schelling, F.W.J. *Les âges du monde*, Grèce, Ousia, 1988, p. 304 [SNB, 217-218].

<sup>677</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 346.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 348.

celui-ci se présente à sa conscience<sup>679</sup> » ? Autrement dit, que se passe-t-il si le moment du sublime est manqué ? Il se passe deux choses : elle est d'une part incapable de surmonter le « souci exclusif » qui la fait se choisir elle-même et elle se trouve d'autre part à provoquer le déferlement de la surpuissance dévastatrice du chaos antique. De cette manière, en termes politiques, l'humain retrouve « la dureté écrasante du commencement, qui épouvante la plupart et qui conduit d'autres à la magie d'un pouvoir apparemment illimité sur les autres hommes (le tyran ou le despote), ainsi que la folie de l'arbitraire, la démence de la ronde déchaînée des forces (le tyran ou le despote ayant dégénéré dans le "psychopathe")<sup>680</sup> ». Il est à cet égard essentiel de souligner, comme le fait Richir, que l'apparence d'une résurgence du théologico-politique ne se fait que dans le *malencontre* symbolique, qu'au moment du Mal métaphysique, c'est-à-dire lorsque la « liberté se retourne en servitude qui [...] est révéérée, crainte, et même "aimée" comme servitude du commencement<sup>681</sup> ». Le politique se trouve ainsi à se ranger, aux yeux de Schelling, du côté de la *perversion des forces* : « [le Moi] peut, au lieu de le laisser agir en soi, faire de cet autre Moi un instrument qui serve ses fins et sa propre liberté, ce qui représente le plus grand retournement (*Umkehrung*) possible du rapport véritable, et de ce fait, cette forme d'engendrement et d'autoredoublement peut se trouver en fin de compte restreinte à un point tel qu'elle n'agisse plus que comme un moyen d'accroître toujours plus l'ipséité, sans plus avoir d'action libératrice à son égard<sup>682</sup> ». Le politique se trouve ainsi à pervertir l'amour de Dieu, mais aussi la communauté des humains, en assujettissant l'amour dans un narcissisme originaire de l'ipse, car « à vouloir trop exclusivement le "qui", "l'identité", l'ipse perd "l'être", et s'enferme dans une aveugle nécessité qui, en ce sens, précède la liberté<sup>683</sup> ». C'est, tout comme ce qui se passe chez Heidegger, le court-circuit du sublime, qui mène inéluctablement à la dette infinie et à la servitude volontaire.

Il y a toutefois chez Schelling la possibilité d'une rencontre heureuse, celle d'une articulation entre les deux Moi qui aide le second à naître dans le laisser-aller. Citons longuement Schelling :

Le premier Moi n'est donc pas anéanti ; la force de son unité subsiste encore et opère à chaque instant. S'il n'y avait pas de scission, il serait inconscient, – force de contraction

---

<sup>679</sup> Schelling, F.W.J. *Les âges du monde*, p. 162 [SNB, 93-94].

<sup>680</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 350.

<sup>681</sup> *Ibid.*

<sup>682</sup> Schelling, F.W.J. *Les âges du monde*, p. 167 [SNB, 97].

<sup>683</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 350.

aveugle. Mais comme il est, *au* moment même de l'action et de la scission, élevé à la conscience, et qu'il s'aperçoit donc à chaque instant comme libre, comme un être (*Wesen*) qui n'a rien derrière soi que l'abîme de l'éternité, duquel il a immédiatement jailli, il peut alors *dans* l'acte même de la scission, ou bien s'abandonner à elle, ou bien faire pour soi de la liberté qu'il a acquise un moyen de s'y opposer, – et c'est sur cette possibilité que repose en fin de compte la liberté morale. Seul l'abandon à cet autre Moi, meilleur, est à proprement parler le *sich-Entschliessen* (se résoudre), l'épanouissement, l'ouverture, – lui seul constitue vraiment la *décision* (*Entscheidung*). Par contre, le refus n'est pas, au sens propre, un « s'ouvrir » mais un « s'enclorre », – une obstination et un durcissement (quoique volontaires)<sup>684</sup>.

Contrairement à ce que Richir voit à l'œuvre chez Heidegger, à savoir une mise en dette et à la servitude du soi inauthentique au soi authentique, la résolution chez Schelling relève plutôt d'un rapport positif qui laisse jouer harmoniquement le *qui* et l'*être* de l'ipse dans la formation harmonique du monde. C'est l'apport proprement schellingien que retiendra d'ailleurs Richir : il ne s'agit pas de *s'opposer librement* au champ phénoménologique sauvage, ce qui reviendrait à passer *aveuglément* de la sauvagerie au barbare, mais plutôt de laisser « communiquer » le champ phénoménologique au sein de l'institution symbolique. C'est la seule manière pour que l'institution symbolique ne tourne pas en *Gestell*, qu'elle soit autrement dit institution symbolique *se faisant*.

Il y a cependant chez Schelling une mécompréhension lourde de conséquences qui précise davantage le « statut » politique de sa pensée et, *a contrario*, celle de Richir. Cette méprise concerne le fait qu'il range *ipso facto* la liberté morale du côté du malencontre symbolique. Pour Richir, un tel geste est l'indice que Schelling n'a pas compris la troisième *Critique* de Kant, car il comprend immédiatement la Loi morale comme Loi de l'ipséité. Il n'y a Loi morale que si l'ipse fait pour soi la liberté qu'il a acquise pour s'opposer à l'abîme de l'éternité. Ainsi, pour Richir, ce que Schelling soutient à propos de la Loi morale est aussi vrai concernant la liberté politique, autre signe de la dissolution du politique et du rabattement de la question de la liberté au champ du religieux. Ce champ religieux, soulignons-le à nouveau, n'est aucunement de l'ordre du théologico-politique, mais tout le problème réside dans le fait que la communauté libre des ipse devient par là anarchique, car dépourvue de manière tout à fait radicale de tout *archè*. D'une manière un peu provocatrice, et selon lui « approximative et anachronique », Richir soutient « que la “position” politique de Schelling est, spéculativement, celle d'un “anarchisme de droite”,

---

<sup>684</sup> Schelling, F.W.J. *Les âges du monde*, p. 168-169 [SNB, 97-99].

où l'équilibre architectonique kantien se trouve totalement rompu<sup>685</sup> ». Nous comprenons mieux ainsi pourquoi l'État et l'Église représentent pour Schelling dans les *Leçons privées de Stuttgart*, en 1810, « une malédiction pesant sur l'humanité », voire une « seconde nature », qui émane du moment négatif du sublime<sup>686</sup>.

L'État consiste alors en la perversion de l'incarnation par l'extériorité d'une incorporation, son principe consiste en un « attentat métaphysique » contre l'équilibre précaire de la création. Il ne peut que contribuer à la *tyrannie politique*. Selon Richir, « l'État n'est finalement une figure du Mal, de la malédiction ou du malencontre symbolique, que parce qu'il est lui-même une *figure originellement manquée de la divinité*, celle de sa fermeture sur soi quasi autiste, visage effrayant de la colère divine, ou celle de la terreur engendrée par le déchaînement illimité des forces naturelles dans la folie divine<sup>687</sup> ». Dans la quête de son unité, l'État représente ainsi la figure du Mal lui-même, qui ravale l'humain au sein de simple objet physique. La grande leçon de Schelling n'en reste pas moins, malgré cette mécompréhension de la Loi morale kantienne sur laquelle nous reviendrons en guise de conclusion, que le « drame humain » consiste en ce que la liberté est toujours à regagner et à reconquérir, mais elle n'a surtout *rien* à voir selon Richir avec une « servitude déguisée » que l'on retrouve chez Fichte, Hegel et Heidegger. Or, la « pensée profonde [de Schelling] nous paraît être que la contradiction de l'État est qu'il cherche à s'incarner, alors qu'il n'a que les moyens d'une incorporation plus ou moins forcée, aveugle dans sa nécessité<sup>688</sup> ». Le christianisme de Schelling apparaît tellement radical qu'il évacue d'emblée la possibilité d'une résurgence du théologico-politique et de la dette infinie.

La communauté incarnée des ipse est chez Schelling non politique, si nous l'entendons au sens *restreint* (la politique), dans la mesure où, par définition, elle échappe à son institution symbolique (sinon dans l'illusion qui la pervertit radicalement). Elle est toutefois de l'ordre *du* politique, car elle interroge finalement le *sens* du vivre-ensemble ainsi que sa possible fondation, au sens que Richir lui reconnaît, à savoir comme *visée de sens* de l'institution au sein d'un projet *réfléchi*. La communauté est, tant au sens richirien que schellingien, tant utopique qu'eschatologique, car non seulement prend-elle racine au sein du passé transcendantal (toujours

---

<sup>685</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 353.

<sup>686</sup> Schelling, F.W.J., *W*, VII, 461.

<sup>687</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 356.

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 354.

déjà et à jamais passé), mais elle se nourrit aussi à un futur transcendantal (jamais actuellement présent). C'est dans cette temporalité sauvage que s'incarne la communauté, « dans ce cadre depuis toujours et à jamais ouvert que se déploie la philosophie schellingienne de la liberté, comme délivrée de tout système ou de toute logique de la dette<sup>689</sup> ». Il reste maintenant à élucider et interroger en guise de conclusion, pour mieux comprendre la position proprement richirienne, car nous savons qu'il ne saurait pour lui y avoir de social originaire *non* politique, la manière dont il faut comprendre la Loi morale chez Kant, ce que ne permet pas d'entrevoir Schelling.

## §10 Conclusion : penser le politique selon l'architectonique kantienne ?

Le social apparaît au moment du sublime comme *apeiron* de gestes, de paroles et d'actions irréductibles à une Raison qui en révélerait le sens. C'est précisément cette indétermination du social au moment de son effervescence qui indique qu'il s'agit bien ici de sa phénoménalité et non pas de son institution symbolique. Contrairement à ce qu'indique Schelling, il ne s'agit toutefois pas d'un pur chaos sans *archè* ou d'une masse indifférenciée, « mais du lieu de l'inaccomplissement même de ce sens en significations ou en concepts, du lieu de la quête obscure et indéfinie du sens où la société, pour un moment, s'apparaît à elle-même, mais comme *phénomène indéfiniment divisé* en émotions, en terreurs, en amitiés, en vengeances, en sensations, en discours, en actes, insaisissables et passagers dans leur singularité<sup>690</sup> ». De cet apparaître de la phénoménalité du social en son indéterminité surgit la première *division sociale*, que nous avons étudiée dans notre premier chapitre, à savoir celle entre le champ phénoménologique et l'institution symbolique. C'est dans cet écart que la société se réfléchit *sans concept* (selon le jugement esthétique réfléchissant), tout le problème étant que *cette phénoménalité du social ne donne lieu à aucune institution symbolique*, de là son caractère *utopique* et *eschatologique*. Il faut sans cesse le rappeler : il n'y a aucun passage *possible* du social phénoménologique à l'institution symbolique du social. C'est d'ailleurs une autre manière de confirmer qu'il s'agit bien ici d'une division *à l'intérieure même* du social. L'erreur ou l'illusion transcendantale de la philosophie (politique) aura précisément été d'avoir toujours désiré explicitement ou non effectuer ce passage en transparence en abolissant le plus possible le hiatus qu'il y a irréductiblement entre le phénomène

---

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 122.

et son institution. Nous aurons à y revenir ultérieurement<sup>691</sup>, mais c'est cette même idée que Richir défend dans *La contingence du despote*, à savoir qu'il n'y a Histoire (ou société historique) que *si et seulement si* il y a malencontre symbolique. Le peuple ne peut être ni sujet ni objet, « il n'est pas une identité repérable par le concept parce qu'il est *anarchique et atéléologique, non tautologique, barbare*, c'est-à-dire étranger à ou à l'écart de toute institution symbolique, mais faisant surgir, de cet écart même, l'énigme même de l'*instituant symbolique*<sup>692</sup> ». Nous savons que la question de l'instituant symbolique, l'énigme de la transcendance absolue toujours en fuite, communique inévitablement avec un moment à la fois « religieux » et proprement « politique ».

C'est ainsi que nous en revenons à la question de l'« équilibre architectonique » qui est manqué chez Schelling et qui le conduit à ranger la Loi morale ou politique du côté de la Loi de l'ipséité. La question qui se pose est la suivante, elle concerne l'aporie fondamentale de toute législation et, plus généralement, de toute constitution politique : comment est-il possible d'énoncer, « sans avoir à figer la vie sociale en ce qui deviendrait une sorte de règlement administratif [...], en un nombre fini de propositions, tout ce qui fait l'esprit littéralement indéfinissable et infini, d'une communauté politique<sup>693</sup> » ? Comment éviter, en outre, ce que Richir nomme le « délire du législateur », celui-ci reposant sur un « argument ontologique » de la loi, dont l'essentiel consiste à dire « qu'il suffit qu'elle soit décrétée pour qu'elle existe dans le réel, comme si elle devrait être *créatrice*, par sa régulation du corps social, de son unité<sup>694</sup> » ? Autrement dit, comment parvenir à ce que la communauté « fleurisse d'en bas » selon l'expression de Michelet, c'est-à-dire comme « *mise en sens* de la communauté sous les *horizons* symboliques de sens qui se sont ouverts dans le moment sublime de la Révolution<sup>695</sup> » ? Est-il même possible que ce soit la communauté elle-même qui fasse la loi et non pas la loi qui fasse illusoirement l'unité de la communauté ? S'il s'agit finalement pour répondre à ces questions d'interroger l'équilibre architectonique, c'est que seule cette architectonique est en mesure de neutraliser deux illusions qui se donnent comme les deux faces d'une même monnaie : la première illusion consiste à croire que le concept peut engendrer le social et la seconde illusion revient à dire que le social peut engendrer le concept. Or, il devrait paraître clair à ce moment-ci que, pour Richir, ce n'est qu'« au *lieu de rencontre*, dans le sublime,

---

<sup>691</sup> À ce sujet, voir notre chapitre IV.

<sup>692</sup> *Ibid.*

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 127.

du social en sa phénoménalité, et de la *question*, irréductiblement énigmatique, de l'instituant symbolique, que la Loi, non pas se crée, ce qui serait comme un tour de passe-passe, mais *prend sens*<sup>696</sup> ». Si la Loi peut prendre sens au moment du sublime, où rappelons-le plus aucun cadre symbolique n'est en fonction, c'est qu'elle peut relever d'une temporalisation en langage, « où l'énoncé de la Loi doit puiser aux sources même de la Révolution, c'est-à-dire de la rencontre, en elle, du social phénoménologique et de la question de l'institution socio-politique, où se retrouve la question posée par "la portée religieuse et sociale" de l'œuvre révolutionnaire<sup>697</sup> ». Cela revient à dire qu'

aucun législateur n'est Dieu lui-même, l'instituant symbolique, mais aucun législateur ne peut décréter de sages lois sans au moins *réfléchir l'énigme* de l'instituant symbolique, de Dieu en son institution même, dans l'énoncé et la promulgation de la Loi. Plutôt que d'une codification toujours illusoire, il s'agit là d'une *mise en sens multiples d'un sens en soi inaccessible*, mais pourtant susceptible d'être réfléchi et reconnu sans pour autant être identifié comme un concept, une idée, ou un être. L'argument ontologique de la loi, abstraite dès lors qu'elle s'en réclame, ne vient que de l'identification, c'est-à-dire du vœu d'un être fixé dans l'éternité pour *le sens* qui toujours, dans sa vie même sous l'*horizon* de l'instituant symbolique, *se dérobe*, se perd au moins aussi facilement qu'il se gagne difficilement<sup>698</sup>.

C'est Kant qui permet, selon Richir, de penser cette articulation architectonique entre un sens multiplement ouvert et la possibilité de le réfléchir sans pour autant l'identifier.

Tout se joue pour lui dans le fait qu'il n'y aurait pas dans la pensée kantienne de continuité entre l'expérience du sublime et l'auto-détermination du soi dans sa liberté par la Loi, ce qui revient à dire qu'il est impossible de *déduire* la légalité morale de la réflexion esthétique réfléchissante, contrairement à ce que soutiennent notamment Fichte et Hegel. Richir vise à le montrer en interrogeant le *sens* de l'entreprise kantienne, notamment en dévoilant la méprise au sujet de la seconde *Critique*. Si la *Critique de la raison pure* vise à dégager les conditions transcendantales de possibilité de la connaissance *théorique*, c'est bien évidemment dans la *Critique de la raison pratique* qu'il s'agit pour Kant de dégager les conditions transcendantales de possibilité de la connaissance *pratique*. En effet, « on s'est le plus souvent mépris sur le sens de la deuxième *Critique* en l'entendant plus ou moins absurdement comme une "démonstration" de la liberté, alors même qu'il ne s'y agit que d'une monstration hypothétique : si nous devons être libres,

---

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 128.

alors il faut que la liberté procède d'un inconditionné en nous, inconditionné radical qui doit, en principe, échapper à tous les conditionnements sensibles ou culturels<sup>699</sup> ». Autrement dit, si l'inconditionné est dans la première *Critique* placé comme horizon du savoir théorique, celui-ci est dans la deuxième *Critique* situé au sein même ou à l'origine de la liberté, sans quoi elle ne serait ni libre ni autonome.

La Loi qui prend place au sein de cette liberté est fondamentalement paradoxale, car « elle s'articule en une *auto-nomie* qui est *auto-nomie*, où la volonté se donne à elle-même sa propre loi<sup>700</sup> ». Cette Loi n'a donc qu'un contenu *a priori* formel, car il ne s'agit en somme que du renvoi à l'*auto* lui-même, que Kant nomme le « Moi véritable » et que Richir interprète, nous le savons, comme soi ou ipséité. Or, la conformité à l'inspiration kantienne exigerait selon lui de dire

que la Loi est la Loi de cohésion ou de cohérence de soi avec soi, l'exigence, intimée par l'impératif catégorique, non pas de suivre son bon plaisir ou telle valeur de manière plus ou moins arbitraire, mais d'être, « en conscience », cohérent avec soi-même, et par là, d'ouvrir à l'*intelligibilité* nouménale de la pratique. La communauté morale s'ouvre ainsi, pour le monde mais au-delà de lui, comme une monadologie intelligible de l'intelligible, ayant pour deux pôles extrêmes la monade (l'âme immortelle) du soi comme sujet responsable de toute action dans l'intelligible, hors des déterminités sensibles, et Dieu comme ce qui, de son *horizon* de sens, est censé tenir *ensemble* comme en une harmonie eschatologique, les caractères intelligibles des actions de toute monade intelligible<sup>701</sup>.

En ce sens, si les Idées transcendantales que sont l'âme, le monde et Dieu sont inconnaissables et inconditionnées pour la connaissance théorique, elles constituent néanmoins pour la connaissance pratique des *horizons symboliques de sens en eux-mêmes inconditionnés* constitué par la liberté. Ce qui constitue une impossibilité pour la raison théorique revêt ici une importance capitale et fondatrice pour la raison pratique. Comment concilier ici cet apparent paradoxe ? Le risque est grand, ici, d'introduire un contre-sens qui consisterait à dire que « la Loi suffirait à définir ou à délimiter *concrètement* le soi véritable ou l'ipséité<sup>702</sup> ». Pour éviter cette « illusion d'optique négligeant l'architecture kantienne », c'est vers la troisième *Critique* qu'il faut se tourner, car c'est là que Kant montre la *contingence* qui participe à toute action morale. Si la causalité absolue du soi ne peut déboucher sur aucune action, c'est que celle-ci, « déterminante,

---

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>700</sup> *Ibid.*

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>702</sup> *Ibid.*

reste une causalité *intelligible*, mais vide dans sa pure exigence alors même que les contextes de l'action, où je suis sommé d'agir, sont indéfiniment multiples et contingents, et donnés dans cette contingence même<sup>703</sup> ». La Loi ne saurait définir ou délimiter concrètement le soi véritable parce que *chaque contexte* doit être appréhender en tant qu'« intelligibilité morale », c'est-à-dire que la faculté de jugée réfléchissante doit être en mesure de chercher et utilement de trouver, à partir d'une situation contingente, l'universel qui lui correspond. L'action morale ne trouve donc sa racine qu'au sein d'une réflexion téléologique. Autrement dit, « si c'est la *forme* de la Loi, sous la forme de la causalité intelligible, qui m'intime l'ordre d'agir, c'est la réflexion de la contingence du contexte dans l'universalité de la maxime qui me donne la modalité particulière du contenu où mon action doit se faire comme action intelligible pour moi-même et pour les autres ». Mais, justement, il n'y a absolument rien dans cette recherche qui nous autorise à croire, « sinon les énoncés tout à fait formels de l'impératif catégorique, [à] l'authenticité ou la vérité de la maxime selon laquelle je dois agir, et c'est ce qui rend toute action morale inséparable d'une authentique *praxis* morale, ouverte, indéfiniment, à l'indéterminité de la recherche [...]»<sup>704</sup> ». Nous comprenons ce faisant pourquoi, pour Richir, la deuxième *Critique* n'a aucunement un statut idéal, mais plus justement un statut eschatologique et symbolique.

C'est pourquoi la communauté morale ne peut se donner ni dans l'intuition empirique ni dans l'intuition intellectuelle, « elle joue comme l'horizon symbolique de sens, où le sens et les sens (intelligibles) restent toujours à faire dans la *téléologie*<sup>705</sup> ». C'est pourquoi également la communauté monadique intelligible se distingue de la communauté utopique, incarnée au lieu du sublime dans sa radicale indéterminité. Selon Richir, « de ces indéterminités à l'auto-détermination de l'ipse par la Loi, il y a un abîme infranchissable, au sens où la seconde ne peut se laisser dériver des premiers – selon ce qui serait un saut dogmatique ou métaphysique<sup>706</sup> ». Et si Kant coupe court à toute possibilité d'un retour au théologico-politique, c'est que sa pensée du sublime récuse toute théologie morale. Car, écrit Richir,

si Dieu surgit au sublime comme l'énigme elle-même, comme l'horizon symbolique par excellence qui sous-tend tous les autres, la Loi, comme auto-détermination du soi à sa propre cohérence ou cohésion, *ne peut jamais être et ne sera jamais loi divine*. Le sublime a pour

---

<sup>703</sup> *Ibid*, p. 130-131.

<sup>704</sup> *Ibid*, p. 131.

<sup>705</sup> *Ibid*.

<sup>706</sup> *Ibid*, p. 133.

effet de donner au soi son statut concret, mais non pas de déterminer, comme en retour, la Loi. Celle-ci est donc irréductiblement *humaine*, elle est l'exigence proprement humaine de l'intelligibilité et de l'auto-intelligibilité<sup>707</sup>.

C'est ainsi le « Moi véritable », ou l'ipséité absolument singulière en son sens phénoménologique, qui confère son *sens* à la Loi, qui l'alimente depuis son écart, et non le contraire. Ainsi, pour Richir, le seul accès *concret* à l'universel passe nécessairement par la *singularité*, là où l'ipse se réfléchit sans concept pré-déterminé. La Loi représente ainsi le moment de l'institution symbolique de l'ipséité humaine, radicalement et à jamais hétérogène à son surgissement au moment du sublime. Nous comprenons ainsi l'erreur de Schelling, qui a sans doute assimilé trop hâtivement et négativement la Loi morale à la Loi de l'ipséité. Ce moment peut relever de la rencontre et échapper au malencontre, dans la mesure où « l'ipséité en son énigme, indéfiniment en cours d'institution dans ses profondeurs sans fond, et de l'ipséité qui *s'institue*, par un *hiatus* irréductible, à la recherche de son sens comme de cela même qui doit lui assurer sa durée, sa solidité et sa cohésion, à travers le temps et l'espace, dans les temporalisations/spatialisations (gestes, paroles, actions) intelligibles<sup>708</sup> ». Mais c'est aussi la raison pour laquelle « la loi kantienne est ce qu'elle est, c'est-à-dire exigence positive, non prohibitive, faisant tout autre chose qu'énoncer des interdits : ouverture du soi singulier, non pas proprement intelligible, puisque cela est assuré par le sublime, mais à l'articulation symbolique de l'intelligible<sup>709</sup> ». Telle est la puissance que reconnaît Richir à la pensée kantienne et la nécessité de recourir à une architectonique phénoménologique pour penser le politique.

Ainsi comprise, pour conclure, la phénoménologie (politique) de Richir en est une, pour reprendre un terme de Jacques Rancière, de l'hétérologie<sup>710</sup>. Ce souci d'une rigueur architectonique dans l'articulation des problèmes politiques n'est pas nouveau, il caractérise selon nous son geste dès le début de sa pensée, même si ses multiples lectures de Kant lui offrent de nouvelles possibilités et une approche plus serrée. Dans un texte publié en 1976 dans la revue *Esprit*, Richir se donne pour tâche de penser « l'aporie social-historique de notre temps<sup>711</sup> » à partir d'un schéma global d'interprétation philosophique. Il y soulignait déjà le risque de l'idéal

---

<sup>707</sup> *Ibid.*

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>709</sup> *Ibid.*

<sup>710</sup> Rancière, Jacques. *Aux bords du politique*, Paris, Folio essais, 1998, p. 115.

<sup>711</sup> Richir, Marc. « L'aporie révolutionnaire », dans *Esprit*, no 9, septembre 1976, « Révolution et totalitarisme », p. 179.

révolutionnaire qui réside dans l'espoir de concilier la société idéale à la société réelle, cet espoir visant à rendre transparente la société à elle-même. Mais, souligne Richir, « ce rabattement de la société sur elle-même, du tout de l'être sur la société, est la racine instituante du totalitarisme<sup>712</sup> ». C'est précisément cette illusion qui est dénoncé dans *Du sublime en politique* et qui le sera encore en 2014 dans *La contingence du despote* : « l'illusion que le politique, et l'action politique, puissent transformer l'humain lui-même, est peut-être l'illusion la plus meurtrière de notre temps<sup>713</sup> ». La phénoménologie de Richir apparaît en ce sens comme une tentative radicale de réponse à cet élan totalitaire qui se retrouve tant chez les historiens que chez les philosophes et politologues, tout horizon confondu. L'idée, qui s'exprimait alors en 1976 d'une façon assez cavalière, mais que nous espérons avoir rendu dans toute sa radicalité et rigueur dans ce chapitre, est la suivante : « il apparaît que toute Révolution, pour autant qu'elle vise à réaliser et à incarner la transcendance pratique, et dans la mesure où elle se donne les moyens de la force (la guerre civile, la dictature, le terrorisme idéologique et moral), conduit inéluctablement, par ce court-circuit même, à cette insaisissable dualité qui est l'énigme instituante de l'État totalitaire, ou ce que nous nommerons l'aporie révolutionnaire<sup>714</sup> ». Ce qu'il s'agit alors de penser, en tant que projet pour la phénoménologie, c'est le sauvage qui réside en toute institution sociale et qui devrait empêcher de fermer l'*ipse* sur lui-même ou la société sur elle-même. Mais, pour ce faire, la phénoménologie doit, comme nous l'avons vu, renoncer à la donation ou à la présupposition d'un *ipse* métaphysique préalablement donnée. Tel est, aux yeux de Richir, le « péché original » de la phénoménologie. La pensée de Richir est à cet égard exemplaire et prometteuse, car elle tente de penser « le lieu vide » du pouvoir, plus précisément « l'indétermination démocratique du lieu du pouvoir », qui la plupart du temps se voit incorporé, voilant par là la possibilité d'une incarnation véritable<sup>715</sup>.

À travers les couples champ phénoménologique/institution symbolique, incarnation/incorporation, rencontre/malencontre, l'originalité de la pensée de Richir réside dans le fait qu'elle donne à penser la transcendance du politique, c'est-à-dire l'instituant

---

<sup>712</sup> *Ibid.*

<sup>713</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 19.

<sup>714</sup> Richir, Marc. « L'aporie révolutionnaire », p. 185. Richir écrit que « de la sorte, il apparaît que toute Révolution, pour autant qu'elle vise à réaliser et à incarner la transcendance pratique, et dans la mesure où elle se donne les moyens de la force (la guerre civile, la dictature, le terrorisme idéologique et moral), conduit inéluctablement, par ce court-circuit même, à cette insaisissable dualité qui est l'énigme instituante de l'État totalitaire, ou ce que nous nommerons l'aporie révolutionnaire ».

<sup>715</sup> Richir, Marc. « Phénoménologie et politique », p. 27.

symbolique de la société, qui détermine en creux les « traits eidétiques » des différents régimes politiques dans lesquels peut vivre l'être humain. Nous commençons à le comprendre, la manière dont s'effectue la rencontre entre le champ phénoménologique et l'institution symbolique rend possible certaines formes de régimes politiques et certaines illusions transcendantales constitutives de ces champs politiques. Ce qu'il s'agit pour nous désormais de faire, en nous intéressant à la radicalisation de l'analyse génétique que fait Richir notamment des chapitres VIII et IX de la *République* de Platon, est de développer ce que Richir nomme, dans *La contingence du despote*, « une sorte d'eidétique et de généalogie des différents types de régimes politiques<sup>716</sup> », donnant par là à penser la tyrannie originare qui est à l'horizon de toute société. S'il s'agit comme nous le verrons d'« une sorte d'eidétique », c'est que la phénoménologie richirienne n'est plus guidée par la question de l'eidétique, mais doit se comprendre à partir de la *réduction architectonique* en tant que celle-ci permet l'analyse des transpositions architectoniques. Pour ce faire, il nous faut nous tourner vers ce qu'il dit au sujet des communautés mythiques et mythico-mythologiques.

---

<sup>716</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 85.

## Chapitre 3. Phénoménologie de la *Leiblichkeit* tyrannique dans le mythico-mythologique

« De cette manière, on ne peut donc pas dire que notre époque, temps de fantastiques déperditions symboliques de sens, soit “en progrès” : elle évolue plutôt entre la dévastation barbare, l’irruption multiple du non-sens, et des complications multiples, au sens où l’on parle des complications inextricables d’une maladie rendant les remèdes pires que les maux qu’ils sont censés guérir, conduisant donc apparemment à la situation de *l’incurable*. » Marc Richir, *L’expérience du penser*, p. 16.

« Car il ne revient à *aucun* dieu, même à Zeus, d’être à lui-même, tout seul, l’opérateur unique de la transposition architectonique du langage en langue. » Richir, Marc. *L’expérience du penser*, p. 313

« Les ressources de l’*hybris* tyrannique sont celles de l’affectivité, mais d’une affectivité où la *Stimmung* c’est déjà transposée en “passion”, en *pathos* (*atê, menos* et *daimôn*), c’est-à-dire en barbare. Là se trouve la racine ancienne du recodage de l’affectivité en “passions barbares” que reprendra, pour l’essentiel, la philosophie. » Richir, Marc. *L’expérience du penser*, p. 410.

### §1. Tyrannie de l’Un : vers le Multiple ?

Dans le chapitre précédent, dédié principalement à *Du sublime en politique*, nous avons mis en évidence la matrice phénoménologique-transcendantale qui préside à l’élaboration du champ politique. Par la réduction phénoménologique radicale, Richir parvient à dégager une nouvelle entente du phénomène comme *rien que* phénomène, c’est-à-dire d’un phénomène déconnecté de tout renvoi à quelque chose d’autre que lui-même. Le phénomène comme apparence, toujours en oscillation entre le pôle de sa propre phénoménalisation et de son illusion, permet de l’appréhender comme *sens se faisant* et exclusivement *périphérique*, à l’écart de toute centration. De cette manière, le champ phénoménologique se dégage de toute instance fondationnelle (de tout *ego* ou *Dasein*) afin de laisser place à un soi irréductiblement *singulier*, incarné dans une communauté *sauvage* par la latéralité des phénomènes-de-monde. Le « sens commun » qui circule entre ces soi singuliers signifie que le soi et l’autre sont unis par des liens sociaux, bien que ceux-ci soient chatoyants, inchoatifs, etc., à distinguer de la manière fixe et (sur) codée donné par

l'institution symbolique du social. Cependant, nous aurons à y revenir, il n'y a pas parallélisme irréductible entre ces socialités : si la société ne devient pas essaim d'abeilles ou pure machination (*Gestell*), c'est que la phénoménalité travaille *en creux* l'institution symbolique, empêche qu'elle se recroqueville sur elle-même. C'est ce qui confère à la socialité phénoménologique son caractère utopique. Le « moment » du sublime permet en ce sens de poser la question du politique, en partant du plus archaïque jusqu'à l'expérience la plus quotidienne, en portant une attention particulière aux *médiations* architectoniques qui, d'un niveau à l'autre, opère tout un ensemble de *déformations cohérentes*. Le clignotement phénoménologique du phénomène fait ainsi apparaître que le « primitif » ou l'« archaïque » n'est pas de l'ordre de l'Un (Un comme tel, Un de l'être, de Dieu ou de l'ego), mais que ce dernier est plutôt « la *condensation symbolique d'un pluriel indéfini et originnaire*<sup>717</sup> ». Ainsi, tout tient en effet dans le *recul* de l'*epochè*, que celui-ci soit effectué délibérément par le phénoménologue ou « forcée » par l'avènement historique du sublime, « que nous *pouvons* prendre par rapport à nous-mêmes, aux autres et aux choses<sup>718</sup> ».

C'est pourquoi il n'est pas possible d'ailleurs de *fonder* la politique à partir du phénoménologique. Entre le phénoménologique et l'institution symbolique, Richir l'aura toujours rappelé, il n'y a aucun passage possible. Il s'agit pour lui, *à rebours et toujours trop tard*, puisque la transposition architectonique se fait de manière anonyme et sans nous – elle caractérise en ce sens la tyrannie originnaire de la société –, de comprendre la *Leiblichkeit* du *Leib* tyrannique en remontant le fil de l'intrigue symbolique qui passe de la Puissance (*Potenz*) au Pouvoir (*Macht*). C'est en ce sens pour avoir voulu passer d'un niveau architectonique à un autre, d'avoir été inattentive à ces transpositions en déformations cohérentes, que la *philosophie* fût pour Richir la plupart du temps à la rescousse du despotisme, même lorsqu'elle pensait agir au nom du Bien ou du Vrai<sup>719</sup>. Or, si l'interprétation de l'architectonique kantienne est fondamentale pour sa pensée phénoménologique et politique, nous avons désiré par ailleurs insister sur

---

<sup>717</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 10. Nous aimerions chaleureusement remercier Aurélie Névoit pour sa lecture de ce chapitre et de ses commentaires extrêmement pertinents. Pour une discussion sur les mêmes thèmes, en particulier une critique pointant vers l'insuffisance de la pensée richirienne : Névoit, Aurélie. *Le ressac de l'altérité. Ethnologie et phénoménologie en entrelacs*, Dixmont, Mémoire des Annales de phénoménologie, [À paraître]. Cet ouvrage ouvrira un dialogue important et tout à fait essentiel entre phénoménologie et ethnologie.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 11. Il y a en effet un lien chez Richir avec le sublime et l'*epochè* phénoménologique hyperbolique : « On pourrait dire, à l'instar des médecins qui en parlent à propos de l'éternuement, que l'*epochè* est une "petite mort". Réduite à l'instant dans la tradition philosophique, appelée à se *démultiplier*, dans la phénoménologie telle que nous la concevons ».

<sup>719</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 316.

l'influence schellingienne qui nous paraît tout aussi importante. Le génie de Schelling aura précisément été de penser cette Puissance sans la référer à l'acte, parce qu'elle est, dit-il, imprépensable (*unvordenklich*). La leçon schellingienne est donc celle-ci, transposée dans le champ politique, que la *sauvagerie* de la nature peut tout aussi bien être « giron originaire » que « déferlement barbare d'un chaos déchaîné », selon la décision *libre* de l'humain. L'aveuglement de Schelling revient cependant à ne pas avoir vu que la fondation peut se faire autrement que dans le cadre de l'intrigue théologico-politique, de l'avènement de l'Un, c'est-à-dire que l'insurrection de la puissance peut être *plurielle et complexe*.

L'institution de la philosophie depuis Platon conduit elle-même à cette confusion, car elle a cru que les phénomènes de langage pouvaient se laisser instituer comme tel. L'hypothèse de Richir est que « dans la langue philosophique, *le langage phénoménologique s'est d'un seul coup condensé dans l'Un et dispersé dans l'être*<sup>720</sup> ». En effet, la philosophie s'institue d'abord comme institution de l'être (de l'étant) en tant qu'être, indépendamment de la langue qui doit le dire tout en s'y conformant. L'essentiel est ensuite pour l'humain de s'enquérir de cet être, de le penser *vraiment* et *en tant qu'il* est en lui-même, sans quoi l'humain est incapable d'atteindre la sagesse ou d'être savant. Pour Richir, « tout se joue donc, dans l'institution symbolique de la philosophie, dans l'effectuation de sens qui est impliquée par la conjonction entre le “en tant que” et le “vraiment”<sup>721</sup> ». Si Richir refuse dès le départ l'idée que la phénoménologie puisse être eidétique, herméneutique ou ontologique-existential, c'est qu'il lui semble dans tous les cas, moyennant des médiations architectoniques différentes que nous ne pouvons reprendre ici<sup>722</sup>, que le *sens se faisant* n'a intrinsèquement rien à voir avec les mots de la langue qui tente de le dire. La langue de la philosophie, comme toute autre langue, n'est pas neutre, elle ne parvient pas à dire *sans déformation* le réel *vraiment* réel sans s'illusionner sur sa propre pratique. En effet, le « en tant que » de la philosophie porte sur « l'identification sémantique de ce qui est censé être extérieur à la langue, et le “vraiment” porte sur sa *re-connaissance* juste, par la pensée, *avant* même qu'elle ne s'exprime dans une langue, de ce qui s'institue de la sorte par identification<sup>723</sup> ». En des termes husserliens, quelle est la garantie ou le « critère de vérité » que la réactivation dans la *Nachstiftung* soit adéquate

---

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>722</sup> À ce sujet, le lecteur se rapportera à l'excellent article de Aurélien Alavi. « Institution philosophique et institution mythique ; quel régime de pensée pour l'aventure du sens ? », dans *Annales de phénoménologies*, 18/2019, p. 151-227.

<sup>723</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 44.

à l'*Urstiftung* ? Ne s'agit-il pas, dans les deux cas, de *Stiftungen* et non pas de phénomènes ? Il semble ainsi, pour Richir, que les philosophes (y compris les phénoménologues) aient confondu la genèse des phénomènes avec la genèse de *l'élaboration symbolique* de la langue philosophique, ce qui signifie qu'elle manque le problème plus proprement *phénoménologique* de la temporalisation/spatialisation du sens qui peut être hors-langage ou de langage. Le sens de l'architectonique richirienne consiste alors à distinguer la genèse du sens se faisant de son élaboration symbolique, tout en essayant de repérer les transpositions architectoniques (= les déformations cohérentes) qui s'opèrent d'un niveau à l'autre, de façon anonyme et indépendante de nous. Car, souligne Richir, « il n'y a pas, pour nous, d'origine phénoménologique pour la *Stiftung* ». C'est cette même idée qui revient dans le champ proprement politique selon Richir.

Il n'est pas surprenant que cette difficulté, corrélative de l'institution même de la philosophie, se transpose ainsi dans le champ du politique, du moins si celui-ci s'appréhende comme *philosophie* politique. Selon Richir, « nous avons beau vivre, comme on dit, "en démocratie", le fantôme de la tyrannie n'en continue pas moins de "hanter" les esprits, et ce, parce que nous vivons et pensons toujours dans le régime de l'institution symbolique de l'Un, bien plus profondément ancré en nous que toutes les formes diverses de régimes politiques<sup>724</sup> ». Est-il même possible de conjurer le sort de ce « fantôme de la tyrannie », de sortir de l'institution de l'Un à partir de laquelle se pense la diversité des régimes politiques ? Ce qui revient à se demander : est-ce que tout pouvoir est *ipso facto* coercitif ? Pour répondre à ces questions, nous désirons dans ce chapitre nous tourner principalement vers *La naissance des dieux* (1995), mais aussi sur *L'expérience du penser* (1996).

Richir conçoit *L'expérience du penser* comme une suite aux *Méditations phénoménologiques* (1992). Dans ce dernier, Richir creuse la distinction qui ne pouvait être qu'implicite précédemment (mais en jeu tout de même) entre le langage et la langue. La langue désigne une sorte de « système » d'invariants aperceptifs dont la signification est instituée. Le langage au contraire, objet de la phénoménologie refondue, désigne plutôt le sens comme phénomène, « qui peut s'entre-apercevoir au creux des aperceptions de langues, c'est-à-dire des différentes significations instituées<sup>725</sup> ». Cette nouvelle conception du phénomène change le statut de la phénoménologie,

---

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>725</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique », p. 28.

« puisqu'elle ne peut plus se concevoir à partir d'un *eidos* forcément attaché de manière circulaire à la langue qui l'exprime, mais comme une *incarnation du sens se faisant*, c'est-à-dire se temporalisant non plus de manière continue et uniforme, mais au gré d'un rythme paradoxal [...]»<sup>726</sup> ». C'est dire ainsi que la philosophie (politique) n'est qu'une institution parmi d'autres, qu'une manière instituée de se rapporter aux phénomènes, que l'architectonique phénoménologique doit « décrire » et « génétiser ». Or, si *L'expérience du penser* est une suite des *Méditations*, c'est que Richir entend appréhender différentes langues (mythiques, mythico-mythologiques, philosophiques, phénoménologiques) en lien avec les phénomènes de langage, en montrant chaque fois les conséquences non seulement « pour la penser », mais aussi d'un point de vue politique. Ce livre paraît donc effectué une analyse *locale* au sens où, selon Carlson, Richir s'intéresse à l'institution mythique et mythologique, mais en vérité il s'agit pour Richir de « mettre en place la notion de “réduction architectonique” comme pendant de l'épochè phénoménologique hyperbolique<sup>727</sup> ». Selon nous, c'est l'intérêt envers les travaux de l'anthropologue français Pierre Clastres qui confère à ces travaux un statut proprement politique dans l'économie de la pensée de notre auteur. Nous aimerions quant à nous insister sur cette dimension politique, dont témoigne déjà le « Liminaire » du livre. Expliquons-nous.

Débutons par quelques précisions au sujet de l'institution symbolique. Contrairement à ce que peut parfois laisser penser le dualisme entre le phénomène et l'institution symbolique, cette dernière n'est pas toujours « morte », c'est-à-dire sous l'égide du *Gestell*. Cette impression provient surtout du fait que nous nous intéressons pour notre part qu'aux malencontres. Elle peut être institution symbolique *se faisant* et montrer des élaborations successives pouvant être de plus en plus raffinées, ce que Richir comprend comme « civilisation » ou « dressage »<sup>728</sup>. Soutenir qu'il y a élaborations successives de l'institution symbolique revient à dire qu'elle possède une *historicité symbolique* et que l'émergence d'une *nouvelle* institution (la philosophie, la science moderne, les religions ou la démocratie comme régime du vivre ensemble) ne signifie pas qu'il y ait *progrès symbolique* d'une institution à une autre. Autrement dit, pour autant que l'institution reste en contact avec le phénomène, celle-ci reste ouverte à sa *contingence*. Cette contingence « l'entraîne toujours, dans les termes mêmes qu'elle paraît donner d'elle-même et se

---

<sup>726</sup> *Ibid.*

<sup>727</sup> *Ibid.*

<sup>728</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 15. Nous reviendrons sur la question du « dressage » dans notre chapitre V, lorsque nous nous pencherons sur la distinction entre animalité et humanité.

donner à elle-même, au travail *pensant*, plus proprement humain, de son *élaboration symbolique* comme explicitation de son *sens*<sup>729</sup> ». Or, si le phénoménologique renvoie à une dimension archaïque et profondément inhumaine de notre expérience, Richir aura souligné néanmoins toute sa vie qu'il n'y a ni humain ni société sans institution symbolique. Comme il le dit en commentant Stanislas Breton : « l'essence de l'homme n'est pas humaine, elle est *inhumaine*<sup>730</sup> ». Pourquoi ? Parce que « l'homme est un *être de sens*, et que telle est, en son sens le plus général, sa facticité, en un sens quasi-heideggérien (mais sans que le sens ne soit à priori réductible à un sens d'être ou à un sens de l'être)<sup>731</sup> ». L'anthropologie phénoménologique doit ainsi décrire l'humain à la *lisière* de la sauvagerie des phénomènes et de l'institution symbolique. Ce qui fait donc que l'institution symbolique est *vivante* est le fait pour elle de toujours « signifier » de l'indéterminé ou le « bougé » qui empêche l'institution de se fermer sur elle-même. Il s'agit autrement dit de saisir le moment où la réflexion s'ouvre à elle-même explicitement, en tant qu'élaboration d'une langue (mythique, mythologique, scientifique, philosophique) que personne n'a choisie.

Cette indétermination caractéristique du champ phénoménologique – qui rend l'institution vivante parce qu'en perpétuelle réélaboration de son sens, lui conférant ainsi son historicité symbolique –, ne signifie pas que telle ou telle institution soit plus « simple » ou plus « complexe » qu'une autre. Pour Richir, chaque institution symbolique vient avec sa *complexité* propre, parce que « toute institution symbolique couvre de sa totalité apparemment sans dehors *tout* le vivable, le pensable, l'imaginable, le praticable [...] ; toute institution symbolique s'opère en remaniant et en rebrassant complètement l'institution ancienne *qui est aussi complexe qu'elle* [...]»<sup>732</sup> ». Autrement dit, il ne peut y avoir de « progrès symbolique » qu'au sein d'une même institution, ce qui signifie que le passage du mythique au mythologique et par suite au philosophique *ne constitue pas* pour Richir un progrès. Il ne s'agit en ce sens pas de « passage », mais de *ruptures symboliques*. Pour Richir, « quand l'institution symbolique est “vivante”, le progrès symbolique s'effectue dans l'ensemble des procès *de sens* qui se font, au fil de l'élaboration symbolique, ensemble lui-même social et donc lui-même transformateur, actif et vivant, formateur d'humanité, “civilisateur” au vrai sens du terme<sup>733</sup> ». Cependant, s'il peut y avoir « progrès » au sein d'une même institution

---

<sup>729</sup> *Ibid.*

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>732</sup> *Ibid.*

<sup>733</sup> *Ibid.*, p. 16.

symbolique, il peut aussi y avoir dégénérescence qui mène à la *saturation* de l'institution symbolique, si bien qu'il faut distinguer entre la *complexité* de l'institution symbolique et sa *complication* (au sens médical du terme).

Cette complication ou saturation de l'institution symbolique indique la dégénérescence possible de l'institution symbolique. C'est un moment où l'institution devient *machinale*, c'est-à-dire au plus haut point *pathologique*, dans la mesure où « elle semble “penser” et “agir” à la place des hommes, se vider de tout contenu vivant, et par là, livrer les humains à la barbarie dévastatrice du non-sens, destructrice du lien humain, du lien social et donc de l'humanité – ce que nous observons aujourd'hui dans pratiquement tous les champs d'activité, tout au moins de façon accélérée depuis la Première Guerre mondiale<sup>734</sup> ». Or, notre époque est pour Richir une époque de « fantastiques déperditions de sens » qui ne semble aucunement indiquer un « progrès » par rapport aux institutions qui nous précèdent ou qui coexistent à la nôtre. Il est en effet plus facile pour tout un chacun de pointer du doigt les institutions (au sens classique) qui ne sont pas en crise qu'énumérer celles qui le sont. Notre époque se déploie selon lui « entre la dévastation barbare, l'irruption multiple du non-sens, et des complications multiples, au sens où l'on parle des complications inextricables d'une maladie rendant les remèdes pires que les maux qu'ils sont censés guérir, conduisant donc apparemment à la situation de l'*incurable*<sup>735</sup> ». Cette situation incurable émane en fait du préjugé inaugurateur de la tradition philosophique depuis Platon, sur laquelle se concluait notre chapitre précédent, qui concerne le simulacre ontologique du législateur : il y a une *impossibilité de principe* de légiférer sur l'institution symbolique elle-même parce que c'est elle qui nous donne les codes et les usages à partir desquels nous nous pensons. Or, pour le dire autrement, la « correction » des « effets pervers » d'une institution symbolique *ne peut pas se faire d'en haut*, comme s'il était possible d'adopter un point de vue de *survol* qui rende possible une telle légifération. L'escroquerie de l'utopie post-historique d'une sortie de la nature, soutenue par Hervé Juvin, celle consistant à dire que « la promesse suprême est à notre portée : que plus rien n'arrive, nulle part, jamais, que nous ne l'ayons décidé<sup>736</sup> », apparaît ainsi dans toute sa naïveté et possible criminalité terroriste. C'est en raison de ce simulacre que chaque « remède »

---

<sup>734</sup> *Ibid.*

<sup>735</sup> *Ibid.*

<sup>736</sup> Juvin, Hervé. *Produire le monde. Pour une croissance écologique*, Paris, Gallimard, 2008.

apparaît pire que le problème initial, que chaque remède ne paraît aucunement régulateur parce que précisément il conduit vers la dégénérescence de l'institution en *Gestell*. En ce sens,

il peut paraître étrange, et bien de notre temps, que nous parlions de l'institution symbolique sans presque parler des hommes, les seuls à même, pourtant, de la faire « vivre ». La raison en est que les hommes n'en sont pas distincts, comme des sortes d'archi-sujets (monades, individus) qui en seraient maîtres – cela, c'est l'illusion néfaste de l'idéologie libérale, et aujourd'hui néo-libérale, celle qui nous pousse à la catastrophe, au cauchemar d'un gaz de molécules aveuglément réglé par le privilège (imaginaire) des « lois » (quasi-physiques, dans cette idéologie) de l'économie. C'est que, autrement dit, l'institution symbolique est ce qui *en* l'homme (en nous tous), dépasse l'homme, et ce, irréductiblement. Donc ce qui, en un sens, décide de lui en s'instituant, de tout ce qu'il va vivre, faire et penser, sans qu'il s'agisse là d'un « destinal » ou d'un « historial » au sens heideggérien<sup>737</sup>.

Le fait que nous parlions aujourd'hui de l'institution symbolique « sans l'humain » est déjà l'indice donc du caractère pathologique de l'institution symbolique dans laquelle nous vivons. Ainsi que le soulignent Riesel et Semprun, « le culte de l'objectivité scientifique impersonnelle, de la *connaissance sans sujet*, est la religion de la bureaucratie<sup>738</sup> ». Ce culte, personne n'y échappe, qu'il s'agisse du capitalisme des catastrophes qui s'articule, au moment d'écrire ces lignes, autour du COVID-19, tout comme la pensée dite révolutionnaire et écologiste : c'est qu'il est difficile de voir que les problèmes que nous nous posons relèvent souvent de ceux que nous prétendons pouvoir « gérer », sans s'apercevoir que nous posons ainsi ces problèmes « dans les termes qui font de son maintien une condition *sine qua non*<sup>739</sup> ». Ainsi que le montre la crise écologique et l'administration des désastres, qu'il s'agisse des gens formés sur le terrain, des ONG, des différentes associations ou encore des « experts », se sentent convaincu d'incarner l'intérêt supérieur de l'humanité, de pouvoir faire avancer les choses<sup>740</sup>, parce qu'« ils sont armés d'une parfaite bonne conscience et, ce qui ne gêne rien, de la certitude d'avoir les lois pour eux : celles déjà en vigueur et toutes celles qu'ils rêvent de faire édicter<sup>741</sup> ». De cette façon, « tout expert devenu catastrophiste se sait dépositaire d'un fragment de la vraie foi, de la rationalité impersonnelle qui est l'essence idéale de l'État<sup>742</sup> ». Il n'est à cet égard pas surprenant que, pour ne prendre qu'un seul exemple, la COVID-19 aille pu servir de tremplin aux prophétismes

---

<sup>737</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 16.

<sup>738</sup> Riesel, René et Semprun, Jaime. *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2008, p. 71.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>740</sup> *Ibid.*

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 70.

philosophiques et anthropologiques assez proches du vocabulaire de la « conversion religieuse » ou encore à la confirmation d'une théorie tellement générale que chaque petit événement vient en confirmer le sens (Giorgio Agamben)<sup>743</sup>. L'optimisme ambiant a sans doute cru y voir là les soubresauts d'un moment sublime. Cela ne signifie bien sûr pas que l'humain soit *sans prises* « sur ce qu'il va vivre, faire et penser : ces “prises lui sont précisément données par l'institution symbolique, et ce sont elles, justement, qu'il lui faut *élaborer* pour faire que ses expériences prennent *sens* »<sup>744</sup>. Mais encore faut-il que nous puissions prendre la « mesure » de la démesure du sens.

Nous comprenons par-là que la « transcendantalité du symbolique » fut interprétée par le monothéisme et la philosophie comme Dieu, l'*ego* ou, aujourd'hui même, comme Capital. Dans tous les cas : sous l'égide de l'Un oblitérant autant que faire se peut le multiple. Mais l'Un n'est pas la seule possibilité, il y en a une indéfinité d'autres possibles, trouvant sa source dans le *multiple*. Ce que nous voulons dire plus précisément c'est que *L'expérience du penser* n'est pas seulement un livre dans lequel Richir tente d'explorer pour le « pur plaisir » de philosopher la possibilité d'appliquer l'*epochè* phénoménologique hyperbolique et la réduction architectonique au mythe et au mythologique. Il s'agit en outre et surtout de mieux comprendre le « fonctionnement » de l'institution symbolique, la manière dont peut se *réfléchir* autrement le *lien humain*, la question de la *tyrannie* et du *despotisme*. Ces interrogations en font un livre éminemment phénoménologico-politique et c'est de cette manière que nous allons le lire. C'est aussi un livre qui, comme *Du sublime en politique*, relève de la philosophie de l'Histoire au sens où l'entend Richir. Car en toute première approximation, il y a dans le champ mythique des cultures amérindiennes dites archaïques, mais aussi dans le champ mythologique traditionnel (polythéisme), autant de *réflexion* qu'en philosophie. Bien évidemment, la place de l'humain et les coordonnées symboliques n'ont pas la même assignation ni le même sens que dans la philosophie, mais il n'en reste pas moins que ce qu'il y a de proprement humain dans ces élaborations pensantes est « l'étonnant pouvoir d'*initiative* » où l'humain parvient, par le travail des « matériaux » offerts par l'institution symbolique, à inventer (et non à créer dans une sorte d'activité *ex nihilo*) des gestes techniques, langagiers, législatifs, etc., inédits. Le processus même de la civilisation se comprend ainsi selon

---

<sup>743</sup> À ce sujet, voir la traduction du texte de Agamben dans *Le Monde* ([https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemie-montre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-normale\\_6034245\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemie-montre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-normale_6034245_3232.html)).

<sup>744</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 16.

Richir, à savoir comme la tentative *infinie* de devoir *hominiser* l'inhumain en l'humain, « sans que nous [ne] puissions jamais savoir en quoi consiste “proprement” l'inhumain<sup>745</sup> ». Ainsi, l'Histoire en son sens général ne saurait être une évolution progressive qui consisterait à passer de l'obscurité à la clarté, « condamnant le passé à l'erreur, à l'errance ou à la confusion<sup>746</sup> ». Pareillement, l'Histoire ne saurait être le lieu du « destin » ou celui d'un accomplissement du destin, pour la simple et unique raison « qu'il n'y a pas plus de “destin” de l'Occident, *a priori*, qu'il n'y a de “destin” de telle ou telle autre culture d'apparence plus humble. Le “destin” n'est jamais que ce que nous en faisons, mais, pour “faire” quelque chose, il faut, précisément, *élaborer*, c'est-à-dire se trouver dans le cours d'un mouvement actif de civilisation pour le reprendre et le tenir dans son mouvement même<sup>747</sup> ». Nous comprenons à quel point Richir se sent loin de ce qu'il nomme le « délire heideggerien », c'est-à-dire d'un retour « à l'origine grecque » pour penser le « déploiement de la vérité », d'un « autre » ou « nouveau » commencement, voire d'une nouvelle langue<sup>748</sup>. Le retour à la question mythico-mythologique ne consiste donc pas à retrouver la « vérité perdue » ou « manquée » de l'expérience humaine, mais bien à montrer qu'elle est une expérience de pensée *à part entière* dans laquelle l'humain s'appréhende et se réfléchit, en son énigme, afin d'élaborer sa propre expérience<sup>749</sup>. Peut-être que, par cette traversée d'un autre régime de pensée, nous parviendrons à « y retrouver tout à la fois un sens de la relativité de nos modes de vivre et de penser, et par là, une part, à tout le moins, de sagesse<sup>750</sup> ». La visée de Richir ne se caractérise donc pas par une sorte de retour en arrière aux accents quelque peu nostalgique et ultimement muséologique et paléontologique, mais à l'étude minutieuse de la liberté humaine qui lutte chaque fois contre les machineries qui la paralysent.

Nous pouvons toutefois nous interroger sur la *légitimité* de l'entreprise richirienne : comment revenir à des matériaux symboliques qui ne relèvent pas de la philosophie ? D'ailleurs, comment la langue phénoménologique échappe-t-elle au reproche que Richir fait lui-même à la philosophie, à savoir de ne pas être neutre et de mobiliser tout un ensemble de concept institué ?

---

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>746</sup> *Ibid.*

<sup>747</sup> *Ibid.*

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 433. Selon Richir, « il n'y a pas, chez Heidegger, ce retour *critique* de la pensée sur elle-même qui l'eût conduit à s'interroger sur le “droit” qu'il avait à parler de telle manière de la “temporalité authentique” (ou de l'être “en tant que tel”) – et l'on sait qu'il n'a cessé de répéter, de plus en plus sur le mode incantatoire, l'exigence d'une “autre langue” qui est restée, pour l'essentiel, une exigence vide, retranchée et condensée qu'elle était dans l'être. »

<sup>749</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 181.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 182.

Disons que si les matériaux des langues mythiques, mythico-mythologiques et mythologiques sont accessibles à l'analyse phénoménologique, c'est qu'« il y a *problématicité* du symbolique et problématicité de l'élaboration, et [que] c'est en dégageant cette problématicité dans son caractère *intrinsèque* qu'une analyse phénoménologique du mouvement de l'élaboration symbolique est pensable, et en particulier une analyse génétique de la transposition par laquelle les entre-aperceptions de langage se trans-posent en aperceptions de langue<sup>751</sup> ». La phénoménologie peut avoir quelque chose à dire sur ces régimes de pensée que dans la mesure où elle parvient à effectuer l'*époque* phénoménologique hyperbolique, la seule permettant de se dégager « de la naïveté pour ainsi dire transcendantale avec laquelle elle peut encore pratiquer la langue philosophique<sup>752</sup> ». Autrement dit, l'*époque* permet de séparer la genèse du sens se faisant du concept (philosophique), en laissant place au sens se faisant tel qu'il se déploie dans différentes institutions symboliques qui ne sont pas philosophiques<sup>753</sup>. S'il est impossible d'entrer dans l'ensemble des détails méthodologiques et proprement transcendants qui caractérisent l'ensemble de la démarche richirienne, tentons néanmoins d'en saisir le sens général.

Tout le poids de la démonstration réside d'une certaine manière sur les notions d'*époque* phénoménologique hyperbolique et de réduction architectonique. Selon Richir, l'*époque* phénoménologique hyperbolique vise non seulement à suspendre toute positivité ontico-ontologique, mais également toute intentionnalité et tout *ego* comme « sujet » de l'intentionnalité. L'*époque* hyperbolique permet ainsi de suspendre la tautologie symbolique, de suspendre l'identité entre le soi qui *pense* et le soi qui *est*. À ses yeux, seule l'*époque* phénoménologique hyperbolique est apte à déceler la subreption d'une institution qui pense à notre place (*Gestell*) et s'arroge la place du soi. Autrement dit, en régime d'*époque* phénoménologique hyperbolique, c'est la langue même de la philosophie qui est entre parenthèses, y compris un de ses motifs architectoniques fondamentaux, à savoir l'institution de la réalité (*ousia*) comme en droit indépendante de la

---

<sup>751</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 17.

<sup>752</sup> *Ibid.*

<sup>753</sup> Il est possible de reprocher à Richir de rester emprisonné dans une conceptualité encore trop ancrée dans l'anthropologie philosophique d'héritage clastrien ou durkheimienne. Cependant, le dualisme architectonique entre le phénoménologique et l'institution symbolique ne recoupe pas celui, davantage anthropologico-philosophique, entre nature et culture. En effet, c'est que pour Richir le naturel, tout comme le surnaturel et le culturel, appartiennent à l'institution symbolique. Le dualisme entre le phénoménologique et l'institution symbolique induit donc un déplacement fondamental par rapport à l'entente classique : phénoménologique/institution symbolique (naturel, surnaturel, culturel). À ce sujet, voir l'important travail de Névot, Aurélie. *Le ressac de l'altérité. Ethnologie et phénoménologie en entrelacs*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020.

langue<sup>754</sup>. La langue philosophique apparaît de cette manière dans sa *contingence* (elle aurait pu ne pas être). Mais cette contingence n'est pas arbitraire, elle a un statut proprement philosophique, puisqu'elle est irréductible. Mise en évidence par la « révolution copernicienne » chez Kant, que reprend à son tour la révolution phénoménologique, elle est celle qui « nous situe, et nous situe comme seul point de départ légitime de la démarche philosophique<sup>755</sup> ». C'est d'ailleurs pour cette raison que la métaphysique doit ici céder sa place à l'architectonique.

Au sein de cette *epochè*, le phénomène se libère ainsi de son appréhension au sein d'une langue particulière, c'est son *sens* et non sa « signification » au sens linguistique qui devient l'« objet » à investiguer. Il s'avère justement « qu'il est des questions de sens qui sont transculturelles, par-delà les codes symboliques en lesquels elles s'énoncent<sup>756</sup> ». C'est dire plus précisément que « le sens se faisant en sa phénoménalité n'« exploite » pas tout simplement tel ou tel possible symbolique préexistant – cela, c'est la version structuraliste –, mais il l'*invente* aussi à mesure, remaniant par là de manière créatrice le corpus même de l'institution symbolique de monde<sup>757</sup> ». Le phénomène de langage est défini par Richir comme l'enchaînement temporalisant de lambeaux de sens (en présence sans présent assignable) en vue de tel ou tel sens. Il est irréductible à une téléologie puisqu'il ne dispose d'aucun concept *a priori*, il désigne plutôt le lieu d'une *réflexion phénoménologique* plus proche du jugement esthétique réfléchissant kantien. Cela suppose bien sûr que l'architectonique soit universelle, non pas au sens où elle pourrait livrer l'idée ou la signification « véritable » de telle ou telle pensée, mais dans la mesure où « elle s'efforce de penser des structures *en mouvement*, depuis des instances relativement fixées [...]»<sup>758</sup>. Au sein des coordonnées symboliques, « ce n'est rien d'autre que le mouvement lui-même qui se “polarise” depuis lui-même les instances en mouvement<sup>759</sup> ». D'où l'idée selon laquelle la phénoménologie doit se comprendre comme une *mathêsis* instable de l'instabilité.

La temporalité du langage se distingue ainsi de la parole, elle échappe par principe à toute fixation en langue, car trop rapide ou trop lente à faire selon son rythme. La distinction entre langage et langue requiert une nouvelle définition de la vérité : « la “vérité” du sens n'est pas ici,

---

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>757</sup> *Ibid.*

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>759</sup> *Ibid.*

dans l'adéquation du sens en déploiement par rapport à un sens supposé à l'origine, mais, en quelque sorte, dans le "sentiment" ou la "sensation" équivalents au "sentiment" ou à la "sensation" esthétiques chez Kant – d'une fidélité à soi-même du sens se déroulant<sup>760</sup> ». La langue mythique est ainsi comprise non pas comme une langue où se déploie des êtres, des étants, des choses, un état du monde qui se mêlent à l'intrigue du récit, mais bien comme une langue de *concrétudes* relevant d'une pensée *en concrétion*<sup>761</sup>. Pourquoi ? Parce que « états *du* monde », « êtres », « choses » proviennent de la pensée philosophique et que, dans le cas de la langue mythique, il est préférable de parler de « concrétudes », toujours pensées et pensables, mais qui, en ce qu'elles permettent de dire ou de penser, ne s'identifient pas aux mots de la langue philosophique. Les concrétudes des phénomènes de langage sont ce que Richir nomme des « êtres » (*Wesen*) de langage, irréductible à l'étantité. Ainsi, le propre des pensées mythiques et mythologiques est de se dire à travers des concrétudes, perpétuellement en métamorphoses dans la première et généalogiquement articulées dans la seconde. Tout se passait ainsi de manière à ce que « le sens se sédimentait à mesure en concrétudes qui ne peuvent plus se "corriger" en elles-mêmes, sinon *en se métamorphosant* ou *en s'engendrant* les unes les autres. [...] Comme si la pensée en concrétion était une *pensée sans négativité*<sup>762</sup> ». Évidemment, l'intérêt que porte Richir à ces langues très particulières ne revient pas à y voir une langue originaire qui se tiendrait plus proche du langage phénoménologique qu'il s'agit de décrire. Ces langues procèdent également à certaines transpositions architectoniques, c'est pourquoi « le sens du récit est toujours, qu'il soit mythique ou mythologique, de réaccorder l'institution symbolique avec elle-même, depuis un discord "initial" (quelque chose qui "ne va pas de soi"), local dans le cas du mythe, global dans le cas de la mythologie<sup>763</sup> ». Le résultat du mythe est ainsi toujours le même : la *fondation* symbolique.

La conséquence en est qu'il y a dans ces pensées à la fois *élaboration* et *économie* du moment du sublime, tel que nous l'avons pensé au chapitre précédent. Il n'en reste pas moins qu'il y a, au second degré, quelque chose de sublime, dans la mesure où « à travers le "moment" du sublime, il y a remise en jeu, en profondeur, de l'*archi-tectonique* des rapports de la langue au langage – en tant que travail tectonique, qui "cisaille" la langue en éclats intercalés de langage, de l'*archè*,

---

<sup>760</sup> *Ibid*, p. 42.

<sup>761</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>763</sup> *Ibid*.

pourtant toujours déjà perdue, de l'institution symbolique elle-même<sup>764</sup> ». La question de la rencontre ou du malencontre avec l'*instituant* symbolique se pose toujours, mais avec des coordonnées cette fois toutes différentes. C'est ainsi que doit se comprendre l'institution symbolique du mythico-mythologique, que caractérise le « monde » auto-consistant des dieux dans la mythologie et comme « l'innommable » dans le mythe. Cette mise en intrigue tentant de lier le langage à la langue dans la fondation symbolique ne serait pas possible s'il n'y avait justement pas l'indétermination des phénomènes de langage qui venait s'y jouer, ce qui permet à l'institution symbolique mythique ou mythologique de toujours se reprendre par métamorphoses et engendrement des concrétudes de langage.

C'est donc le *sens* des mythes et des mythologies qu'il s'agit de penser en régime d'*epochè* phénoménologique hyperbolique, qui suspend non seulement l'attitude naturelle et le moi psychologique comme transcendantal, mais aussi la langue philosophique elle-même qui lui subsistait par magie. Nous ne sommes cependant pas sans ressources devant cette *epochè* radicale, il reste à suivre le « sens se faisant » et à essayer de mettre de l'« ordre » (archi) tectonique à partir de la réduction architectonique. Ce n'est que de cette manière qu'il est possible, selon Richir, de s'aménager un espace *intérieur* au sein de ces institutions symboliques, qui ne paraissent, à nos yeux bien contemporains, que comme une ressource morte, celle des « Anciens », qui fonctionne toute seule comme « un *Gestell* symbolique [qui] a tombé en désuétude<sup>765</sup> ».

Nous comprenons de cette manière que Richir se distingue par l'architectonique de plusieurs autres approches, notamment celle de Lévi-Strauss et de Johannes Lohmann<sup>766</sup>. Il ne s'agit pas de faire appel à une sorte de *Wesensbau* ou de linguistique phénoménologique qui autoriserait à vivre de l'intérieur l'essence de la pensée sauvage, car il ne s'agit pas de se mettre *à la place de ceux qui l'ont pensé*<sup>767</sup>, en recourant à une sorte de « réactualisation analogique » qui consisterait à montrer ce qui, dans le dissemblable, relève d'une même vérité, puisque l'analogie court toujours le risque de nous renvoyer notre propre image. Tout comme il ne s'agit pas, en récusant tout

---

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>766</sup> Piguet, Jean-Claude. *La connaissance de l'individuel et de la logique du réalisme*, Suisse, Langages à la Baconnière, 1975, 8147.

<sup>767</sup> Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 311, où il écrit qu'il faut « se mettre à la place des hommes qui vivent dans des cultures différentes, comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme, apercevoir une époque ou une culture comme un ensemble signifiant ».

aussi bien « la compréhension des logiciens<sup>768</sup> » que l'« objectivation scientifique<sup>769</sup> », qui ne se préoccupent guère du qualitatif et de l'affectif, de céder à une dialectique qui tend à intellectualiser et à systématiser la pensée sauvage<sup>770</sup>. Systématisation et intellectualisation qui tendent, au final, à quitter le champ de la *Wesensbau* et du *logos* dit originaire de la pensée sauvage. Le paradoxe est que Lévi-Strauss, tout en faisant appel à la *Wesensbau*, « aboutit à une vérité de l'humain qui laisse rêveur, car cette vérité est celle du *système*. [...] Lévi-Strauss voit la vérité de l'homme non pas dans les modes historiques ou géographiques qui le font être ce qu'il est, mais “dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés”<sup>771</sup> ». Cette « illusion » nous semble résider dans un non questionné massif, à savoir au sein d'une des *conditions de possibilité* de la rationalité : l'écriture alphabétique, à laquelle la distinction architectonique entre langage et langue nous a rendus sensibles.

## §2. Pensée en concrétion et pensée en abstraction : de l'oralité à l'écriture alphabétique

Ce que nous aimerions mettre en évidence, dans ce qui suit, ce sont les différences constitutives qu'il y a entre le mythe, le mythico-mythologique et le mythologique, différences qui nous aideront à faire un pas supplémentaire dans la compréhension du politique chez Richir<sup>772</sup>. S'il peut paraître assez évident aujourd'hui qu'il y a une différence entre le mythe et le mythologique, il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une distinction importante pouvant conduire à plusieurs malentendus. S'il a fallu attendre le XIXe siècle pour que la langue anglaise ajoute le mot « mythe » à son dictionnaire (Johnson's Dictionary) et l'année 1835 pour que l'Académie

<sup>768</sup> Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*, p. 31.

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 325, où Lévi-Strauss écrit que la raison dialectique est « la passerelle sans cesse prolongée et améliorée que la raison analytique lance au-dessus d'un gouffre dont elle n'aperçoit pas l'autre bord ».

<sup>771</sup> Pignet, Jean-Claude. *La connaissance de l'individuel et de la logique du réalisme*, p. 8148-8149, ainsi que Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 329. Richir rejette pareillement « l'idée de Lévi-Strauss [selon laquelle] il y aurait, au second degré, un “système” de la langue mythique, contenant *a priori*, toutes les possibilités (et impossibilités) combinatoires de “mythèmes”. Or c'est là, nous l'avons dit, effacer la part de l'élaboration, c'est-à-dire de l'*invention* mythique et mythico-mythologique, c'est privilégier abusivement la part de la synchronie, et la suspendre, en réalité, dans le vide. En outre, c'est, de notre point de vue, faire la confusion architectonique entre deux “niveaux architectoniques” différents, celui du langage (et des transpossibilités impréensables de langage) et de la langue (des possibilités préensables de langue où est seulement légitime la “coupe” synchronique), deux “niveaux” entre lesquels le passage est très difficile, de la difficulté même du *travail* de penser, en tant que travail d'élaborer en langue (Richir, Marc. *EP*, p. 415) ».

<sup>772</sup> Pour une réflexion transcendantale et architectonique sur le mythe, pas du tout orientée de prime abord sur la question socio-politique, voir l'article de Alavi, Aurélien. « Institution philosophique et institution mythique ; quel régime de pensée pour l'aventure du sens ? » dans *Annales de phénoménologie*, 18, 2019.

française l'ajoute à son tour, le distinguant ainsi de la mythologie, ce mot revêt encore aujourd'hui une « pluralité de références<sup>773</sup> ».

D'une certaine manière, c'est que le concept même de « mythe » est associé à la tradition orale et s'oppose à la tradition écrite<sup>774</sup>. Or, depuis les Grecs justement, il est convenu d'opposer le *logos* et l'*istoria* au *muthos*, ce dernier étant péjorativement associé à la fiction et à la contre-vérité<sup>775</sup>. C'est d'ailleurs sous cet angle qu'il est possible de parler d'une personne « illettrée » ou « analphabète » ou de société « avant l'écriture » en un sens purement négatif. Si Hérodote put prendre ses distances vis-à-vis d'Hécatee ou encore Thucydide vis-à-vis d'Hérodote, c'est que la distinction entre *logoi* et *muthoi* « devient critique dans les sociétés fondées sur l'écriture, lorsqu'on continue à avoir affaire à des récits antérieurs, qui ne sont plus appropriés, peut-être d'origine orale, et que l'on souhaite modifier ou rejeter [...] »<sup>776</sup>. Cela n'empêche pas, comme le souligne Richir, que les légendes, les contes, voire même les cultes polythéistes des saints (assimilé par le christianisme), les coutumes ancestrales, etc., « ont pu cohabiter, sur des périodes remarquablement longues, avec la centralisation étatique et l'institution d'un monothéisme officiel [...] », de telle sorte que « bien des éléments de la culture grecque, y compris des mythes très archaïques, ont pu traverser les âges de concert, avant que le souci antiquaire de l'époque hellénistique ne les consigne *par écrit* et ne glose sur eux<sup>777</sup> ». C'est parce qu'il y eut *transcription* ou *traduction* de l'oralité dans une langue alphabétique qu'il a été « possible de les confronter et de poser sous une forme aiguë la question du vrai et du faux<sup>778</sup> ». En effet, « la trans-cription, précisément, est corrélative d'une mise à distance et d'une élaboration *critique* nouvelles [...] »<sup>779</sup>. L'une des vérités que le philosophe reconnaît aisément est celle selon laquelle l'humain quotidien prend comme évidence plusieurs choses qui ne vont pas de soi. Ainsi que le souligne Frank Pierobon, les pensées logiques nous paraissent évidentes parce qu'elles coïncident avec nos

---

<sup>773</sup> Goody, Jack. *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris, 2006, La Découverte/Poche, p. 170-171.

<sup>774</sup> Ce rapprochement entre mythe et oralité n'est peut-être pas aussi simple que Richir le laisse transparaître. À ce sujet, voir Detienne, Marcel. *L'écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>775</sup> À ce sujet, Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 373 et sq.

<sup>776</sup> Goody, Jack. *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, p. 171. Cependant, cela ne signifie pas que les sociétés orales ne possèdent aucun « critère » de vérité ou de fausseté, seulement les limites et les repères fonctionnent différemment que ceux que mobilisent notamment la philosophie et les sciences, parce que la transposition architectonique est différente.

<sup>777</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 27 (nous soulignons).

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>779</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 384.

habitudes – celles de la logique binaire et du tiers exclu – et c’est précisément cette évidence qui nous empêche de les remettre en question : « c’est cet effet d’évidence qui nous dispense *automatiquement* de vérifier ce que cache cet *automatisme-là*, justement<sup>780</sup> ». Nous savons aujourd’hui que ce genre d’automatisme joue au sein des prétentions philosophiques elles-mêmes, qui relèvent souvent d’évidences non questionnées « tellement massives qu’elles en deviennent invisibles sans pour autant perdre de leur puissance<sup>781</sup> ». L’une de ces évidences tellement massives qu’elle en vient à perdre de sa visibilité est celle du rapport que la philosophie entretient avec l’écriture : la philosophie entretient un « rapport d’incarnation ou de consubstantialité<sup>782</sup> » avec l’institution de l’écriture alphabétique.

Ce rapport intime entre la philosophie et l’écriture a été mis en évidence durant la seconde moitié du XXe siècle, notamment par des spécialistes comme Jack Goody, Éric A. Havelock, Marshal McLuhan, Mircea Eliade et Walter Ong. Ces différents auteurs défendent l’idée selon laquelle l’écriture n’est pas neutre, qu’elle entraîne plusieurs changements profonds non seulement dans le type d’organisation sociale et spirituelle d’une société historique, mais aussi en modifiant les possibles de la chair du sujet<sup>783</sup>. Selon Pierobon, qui reprend la distinction de Brian V. Street, il s’agit d’une posture dite « autonome », à savoir que « les pratiques de l’écriture (et bien sûr le processus étalé dans le temps de l’alphabétisation) sont de nature à encourager le développement de la rationalité, de la logique et de l’individualité<sup>784</sup> », et ce, peu importe le caractère spécifique de telle ou telle société. Cette explication repose sur l’idée que l’écriture alphabétique est un « déterminisme technologique ». Ce courant est dit « autonome » parce que l’écriture serait indépendante des caractéristiques d’une société particulière et de son intégration au sein des mœurs<sup>785</sup>. Un autre modèle concurrent, contestant la posture autonomiste, se dit « idéologique ». Ce modèle est défendu par la plupart des hellénistes, notamment Rosalind Thomas et Roy Harris. Cette posture consiste plutôt à dire que « l’utilisation et les effets de

---

<sup>780</sup> Pierobon, Frank. *L’humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l’écriture*, Paris, Cerf, 2008, p. 4. Nous le remercions vivement d’avoir bien voulu nous faire parvenir son livre au moment même où tous les réseaux étaient suspendus en raison de la pandémie.

<sup>781</sup> *Ibid.*

<sup>782</sup> *Ibid.*

<sup>783</sup> Pierobon, Frank. *L’humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l’écriture*, p. 8. Sur le développement d’une historicité de la chair, sous l’égide d’une « empiriographie transcendantale » husserlienne, voir Hardy, Jean-Sébastien. *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl*, Paris, Puf, Épiméthée, 2018.

<sup>784</sup> *Ibid.* À ce sujet, voir également Street, Brian V. *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, 1985.

<sup>785</sup> Thomas, Rosalind. *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 1999, p. 24.

l'écriture sont nécessairement influencés par les coutumes et les croyances d'une société donnée<sup>786</sup> ». Autrement dit, l'utilisation de l'écriture alphabétique au sein d'une société n'a pas *spontanément et aveuglément* pour conséquence de mener vers la rationalité, la logique, etc. – du moins pas uniformément –, mais dépend de la manière dont celle-ci est introduite au sein des traditions particulières de la société. Or, même si Richir n'a pas beaucoup écrit sur cette question, il nous semble qu'il défend, tout comme Pierobon, une position intermédiaire. Celle-ci consiste à dire : bien sûr qu'il faut admettre le modèle idéologique, l'écriture en elle-même ne permettant pas de faire la différence entre l'écriture hésiodique et l'écriture tragique, par exemple, sans « tenir compte de la dimension sociologique de la pénétration des pratiques scripturales dans une société donnée<sup>787</sup> ». Mais, encore faut-il pouvoir reconnaître que l'essence même de l'écriture alphabétique change radicalement « le travail mythopoïétique de l'imaginaire, propre à une société d'« avant l'écriture »<sup>788</sup> », jusqu'à développer sa propre mythopoïétique. Or, l'institution de l'écriture alphabétique consiste-t-elle seulement dans la possibilité de transcrire ou de traduire la parole, c'est-à-dire l'écriture peut-elle se réduire à une simple technique instrumentale de consignation objective du sens ? Rien n'est moins sûr.

Dans son « Introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl, Derrida soutient que l'écriture (alphabétique, mathématique, musicale, etc.) est ce qui assure la traditionalisation absolue de l'objet et structure en retour toute connaissance possible. Elle lui confère son idéalité absolue avec laquelle entre en rapport toute subjectivité transcendantale. L'écriture rend possible l'idéalité de l'objet « en émancipant le sens à l'égard de son évidence *actuelle* pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l'intérieur d'une communauté déterminée<sup>789</sup> ». Autrement dit, l'écriture peut se passer du présent vivant et c'est précisément ce qui permet la traditionalisation du vouloir-dire de l'*ego*. L'énigme de l'alphabet grec fut en ce sens de lier étroitement l'écrit et la langue parlée, offrant ainsi des possibilités jusqu'à lors inédites : écrire c'est donner une sorte de liberté d'expression vis-à-vis nos propres pensées<sup>790</sup>. En effet, la plupart des choses que nous pensons défilent « indépendamment de nous » et écrire nous permet d'analyser ces pensées, d'y revenir, de les déplacer, de les ordonner, d'y substituer des éléments, de les raturer, de

---

<sup>786</sup> Pierobon, Frank. *L'humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l'écriture*, p. 8.

<sup>787</sup> *Ibid.*

<sup>788</sup> *Ibid.*

<sup>789</sup> Derrida, Jacques. « Introduction » dans *L'origine de la géométrie*, Paris, Épipiméthée, 2010, p. 84.

<sup>790</sup> Goody, *La raison graphique*, p. 263.

comprendre les choses différemment, bref, de temporaliser et spatialiser les phénomènes de langage d'une façon très spécifique.

Quoi qu'il en soit de la critique derridienne, nous devons admettre, à l'instar de Richir, que la réduction phénoménologique au monologue intérieur auquel procède Husserl dans les *Recherches logiques* met au jour les conditions minimales d'exercice de la *parole*, en tant que celle-ci est exprimée en langue et non par des gestes. Selon Richir, « le monologue intérieur [...] montre que ce qui y subsiste, du signe, ce qui en constitue le “cœur” est le *découpage* (et le codage) *symbolique* des significations, et le fait que la signification n'est finalement rien d'autre qu'aperception de langue, ouverture d'un “angle de vue” stabilisé et différencié dans lequel quelque chose *peut* venir à paraître [...] »<sup>791</sup>. Dans le monologue intérieur se dévoilent des phénomènes de langage qui rendent compte de la manière dont la langue, comme « système de signes acoustiques et visuels »<sup>792</sup>, vient à paraître. Il y a toutefois un problème puisque la représentation imagée des signes doit inévitablement faire face à ce que le structuralisme a nommé l'arbitraire du signe, à savoir que les signes n'ont aucune ressemblance avec le signifié. Cela signifie que les phénomènes de langage apparaissent toujours comme déjà « filtrés » ou « contaminés » par la langue, c'est-à-dire qu'« étant déjà tout entière codée en aperceptions de langue, elle est déjà *décalée*, d'un écart, par rapport au *phénomène de langage* qui cherche, en son sens se faisant, à se *dire* (ou “s'exprimer” [...]) »<sup>793</sup>. Il apparaît ainsi nécessaire d'admettre un « saut » entre le langage et la langue : pour que les signes acoustiques ou visuels fassent sens pour nous, il faut que le signe sollicite en nous tout un ensemble de gestes et d'habitudes. Lorsque nous entendons par exemple un signe phonique, il faut que nous puissions « redoubler » celui-ci dans des kinesthèses possibles, sans quoi, souligne Richir, le signe ne serait pas entendu. Toutefois, ce

dont il s'agit ici ne consiste nullement à se répéter intérieurement en image (dans les « sons intérieurs »), les sons qu'on entend, mais en ce que, dans l'attention qui écoute la voix qui profère la parole, les sons extérieurs sont pour ainsi dire accompagnés *immédiatement* des « sons intérieurs », ceux-ci n'étant pas prononcés en « imaginations », mais transposés à l'état d'habitus kinesthésiques, qui permettent d'identifier et de reconnaître les sons proférés<sup>794</sup>.

---

<sup>791</sup> Richir, Marc. *PE*, p. 345.

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 351.

Autrement dit, le signe phonique est à la fois un habitus et une aperception de langue, ces deux registres constituant l'essence du signe tout en lui conférant d'emblée une dimension intersubjective. À moins d'être circonscrit dans une langue logique dans laquelle chaque signe serait absolument fixé, chaque signe est polysémique et rythme la vie des sujets en raison des phénomènes de langage qui viennent y « bouger » sans pourtant s'y réduire. À cet égard, les analyses de Richir nous permettent de comprendre que la voix est un élément sémiologique postérieur à l'élaboration du langage. Notons que, dans l'écriture, en particulier l'écriture alphabétique, il y a un passage du geste à la voix et de la voix à la vue, notamment parce que l'écriture alphabétique établit une distance entre l'humain et ses actes verbaux, mais également entre l'humain et les choses, dans la mesure où l'écho des « choses » en nous n'a pas la même répercussion à l'orale qu'à l'écrit. Comme le souligne Platon dans le *Mythe de Teuth*<sup>795</sup>, l'écriture transforme des choses différentes en différences entre les choses. À cet égard, la ponctuation au sein d'une langue constitue déjà une tentative d'*écriture* des différences, que l'on retrouve par exemple « intuitivement » dans l'écriture musicale<sup>796</sup>.

D'un point de vue anthropologique, ce passage de l'oralité à la vue caractérise le passage, selon Mircea Eliade et Marshall McLuhan, de la « participation au cosmos » ou au « sacré », où toutes les choses résonnent entre elles dans une rythmique irréductible, au monde profane ou à la « détribalisation » de l'humain civilisé et pragmatique<sup>797</sup>. Ce passage peut s'expliquer de plusieurs façons. Comme le souligne Marcel Jousse, la langue s'élabore par « intussusception », c'est-à-dire par le fait de cueillir (*suscipere*) « d'un mouvement qui porte à l'intérieur de soi-même (*intus*)<sup>798</sup> ». La langue est ainsi irréductible à la voix, elle se caractérise de façon générale comme « l'intussusception corporelle des gestes caractéristiques de l'univers<sup>799</sup> », ce qui confère à celle-

---

<sup>795</sup> Platon. *Phèdre*, 274c-275c. Toutefois, il faut souligner que Platon ne parle dans ce mythe ni des hiéroglyphes ni des lettres de l'alphabet. Selon Assman, « cette distinction lui est totalement étrangère » parce qu'il parle de l'*écriture* en général et non pas spécifiquement de l'écriture alphabétique. Toutefois, Platon oppose toute écriture à la mémoire. À ce sujet, Assman, Jan. *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, p. 187.

<sup>796</sup> Même si le risque est là de développer une sorte de « philologie musicale », qui consiste à remonter scientifiquement de la partition musicale à la musique. À ce sujet, Piguët, Jean-Claude. *La connaissance de l'individuel et de la logique du réalisme*, 3126(3).

<sup>797</sup> McLuhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, Paris, Éditions HmH, 1967, p. 80.

<sup>798</sup> Jousse, Marcel. *Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard (Tel), 1978, p. 15.

<sup>799</sup> *Ibid.*, p. 113. Giordano Bruno, au 16<sup>e</sup> siècle, soutient la même idée : « Telles étaient les [...] hiéroglyphes ou "caractères sacrés", qui prenaient pour désigner des objets particuliers des figures empruntées à la nature ou aux parties des choses. De telles écritures, de tels langages servaient aux Égyptiens à entrer en conversation avec les dieux pour l'accomplissement d'effets merveilleux. Après que les lettres eurent été inventées par Teuth (lui, ou un

ci un caractère profondément *cosmologique*<sup>800</sup>. C'est, si l'on veut, ce que Merleau-Ponty désigne comme la couche primordiale du sentir avant la division des sens. C'est ainsi que la langue peut se prolonger « dans l'innombrable gesticulation des mains qui deviennent ainsi de plus en plus souples et modelantes », mais aussi qu'elle peut se transposer « lentement, sans pour autant perdre son caractère mimismologique [à savoir une *mimèsis* qui ne se contente pas d'imiter quelque chose], sur les muscles laryngo-buccaux<sup>801</sup> ». Le passage des gestes à l'oralité s'effectue par une diminution des gestes en général vers une « buccalisation » de la langue. Tout se passant comme si, au lieu d'incarner globalement les sens, l'humain allait les « buccaliser ». Ainsi, selon Jousse, le corps humain se trouve à être le « rejoueur » du mouvement des choses, c'est-à-dire qu'« en répercutant l'oreille, la bouche humaine va être le “résonateur” du son des choses<sup>802</sup> ». Mais, justement, la caractéristique des *phonèmes* est justement de pouvoir s'ajuster aux *mimèmes* sans pour autant les supprimer, en donnant l'illusion que « les objets sont toujours là<sup>803</sup> ». Toutefois, dans l'écriture alphabétique, il y a un passage du geste à la voix et de la voix à la vue, notamment parce que l'écriture alphabétique établit une distance entre l'humain et ses actes verbaux, mais également entre l'humain et les choses, dans la mesure où l'écho des « choses » en nous n'a pas la même répercussion dans la gestuelle, à l'orale ou à l'écrit. Pour Jousse, l'alphabet a certes le pouvoir d'être commode et de libérer une certaine part de « l'économie mentale », mais il contribue quand même à une réduction majeure du sens. Les lettres alphabétiques sont pour lui « ces petites choses plus que mortes qu'on appelle l'alphabet avec quoi nous empaillons nos expériences les plus vivantes », si bien que « notre écriture a tout momifié et nous a fait perdre le contact avec la Vie à un point que nous ne soupçonnons même pas<sup>804</sup> ». Ce n'est que par l'écriture alphabétique que l'angle de vue stabilisé et différencié dont parle Richir plus haut trouve sa pleine concrétion, dans une *apparence* de fixité. Or, selon Pierobon, si la relation sujet/verbe nous paraît évidente, comme si le sujet devait nécessairement préexister à sa faculté de parler, c'est pour oublier qu'« il faut d'abord qu'il y ait non seulement

---

autre), ces lettres que nous utilisons aujourd'hui dans un tout autre genre d'activité, il s'ensuit une très grande déperdition pour la mémoire, la science divine et la magie ». À ce sujet, Bruno, Giordano. *De la magie*, Paris, Allia, 2000.

<sup>800</sup> Ainsi qu'il le dit lui-même : « En effet, nous avons vu l'Anthropos, dans toute sa globale spontanéité réceptive, intussusceptionner les interactions mouvantes du cosmos, les jouer, les intégrer, les rejouer et les exprimer globalement. Il s'est fait en lui et sans lui, une expression interactionnellement *globale* d'une précision et d'un concrétisme remarquable ». À ce sujet, Jousse, Marcel. *Anthropologie du geste*, p. 114.

<sup>801</sup> *Ibid.*

<sup>802</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>803</sup> *Ibid.*

<sup>804</sup> *Ibid.*

la parole, mais encore une pratique suivie de la parole pour qu'émerge *ensuite* un sujet de la parole [...]. [L'enfant] sait parler bien longtemps avant de savoir qu'il parle<sup>805</sup> ». Cela s'explique par le double caractère du signe acoustique et visuel.

Si le signe acoustique et visuel revêt par essence un caractère d'habitus et d'aperception de langue, c'est parce que l'alphabet modifie notre rapport au monde. Comme le souligne Goody, « une fois qu'on a assimilé ce genre de dispositifs d'ordre essentiellement graphiques que sont un alphabet ou une table arithmétique, on peut s'en servir sans papier ni crayon pour ordonner tout un ensemble de données diverses et nombreuses<sup>806</sup> ». Par exemple, souligne-t-il, « on peut aisément comprendre que le sonnet est un produit de l'écriture ; mais, une fois cette forme inventée, elle peut donner lieu à des compositions orales, sans qu'interviennent ni l'œil ni la main<sup>807</sup> ». Autrement dit, l'écriture alphabétique ne fait pas qu'uniquement consigner la voix dans le temps et l'espace au-delà de la subjectivité transcendantale, elle modifie également la manière dont nous sommes au monde, en modifiant si l'on veut la langue elle-même et notre chair, par l'intensification d'un seul sens, celui de la triple institution symbolique de la *vision*<sup>808</sup>. Essayons de saisir ce mouvement de plus près.

D'abord, le flux de la parole vivante (ou des phénomènes de langage) est arrêté par des mots et des symboles qui reçoivent désormais une forme visuelle stabilisée pouvant éventuellement être retirée de la phrase. Ensuite, la linéarité et l'homogénéité de l'écriture alphabétique posent des oppositions et des égalités pouvant ultimement être formalisées sous forme de liste, de tableau, etc., donnant lieu également à une « grammaire » et à un ordonnancement alphabétique. En ne passant plus par l'image qui renvoie directement à la chose, l'alphabet phonétique permet d'abstraire à partir des sonorités des significations

---

<sup>805</sup> Pierobon, Frank. *L'humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l'écriture*, p. 5. Richir l'explique de la façon suivante : « Au fond, la *mimèsis* de la chaîne verbale à l'égard du sens se faisant revient à faire, de la langue, de la distribution temporalisante de ses aperceptions, un rythme susceptible d'être transmissible au rythme schématique (phénoménologique) du sens se faisant, à l'écart ou "par derrière" le rythme de la chaîne verbale, dans ce que l'on ne fait, sujet parlant, que "pressentir" dans les protentions et "postsentir" dans les rétentions ; l'écart entre les aperceptions de langue, quelque structurées qu'elles soient à l'intérieur d'elles-mêmes par les revirements réciproques de leurs rétentions et protentions propres, et les complexes de rétentions-protentions du sens se faisant "par derrière en langage", est *irréductible* et *infranchissable* : l'altérité des seconds des irréductibles, et c'est par là seulement que les *aperceptions de langue*, par leurs structurations internes (leurs découpages symboliques) *façonnent*, à même le "matériau" phénoménologique, la *Darstellbarkeit intuitive* de ce qu'elles aperçoivent ».

<sup>806</sup> McLuhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, p. 258.

<sup>807</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>808</sup> Ce n'est ainsi pas un hasard si les analyses du jeune Richir porte sur la triple institution de la vision.

éventuellement traduisibles en un code visuel<sup>809</sup>. Aucune écriture pictographique, idéographique ou hiéroglyphique n'a ce pouvoir, selon McLuhan, qui écrit que « seul l'alphabet phonétique provoque une rupture entre l'œil et l'oreille, entre la signification sémantique et la codification visuelle<sup>810</sup> ». Ces différentes écritures sont plutôt des formes (*gestalt*) qui requièrent l'action de tous les sens à la fois tandis que l'écriture phonétique, par sa séparation et sa spécialisation intrinsèque, requiert uniquement le monde indifférent de la vue. Pourquoi la vue ? Parce que les grammaires et les codifications des activités personnelles et sociales permettent de visualiser les fonctions et les relations d'expériences de prime abord non-visuelles<sup>811</sup>. Or, l'écriture alphabétique, contrairement aux autres écritures<sup>812</sup>, consiste en des signes dénués de signification reliés à des sons qui n'en ont pas davantage. De cette façon, l'alphabet possède non seulement une capacité unique de soumettre l'ensemble de nos expériences à la vue, mais elle offre également la capacité de traduire toute société possible en sa propre langue, notamment parce qu'il devient justement possible d'identifier avec précision les phonèmes de n'importe quelle autre langue<sup>813</sup>.

L'alphabet, par l'espace strictement visuel qu'il ouvre, permet ainsi le développement des sciences et de la philosophie, notamment en raison de la facilité à inventer des énoncés nouveaux, mais aussi par sa capacité abstractive qui donne lieu, selon McLuhan, à la perspective et à l'autonomie de la pensée individuelle. Nul doute à cet égard que « l'écriture affecte directement la parole, non seulement dans sa syntaxe et dans sa morphologie, mais aussi dans son énonciation et dans les usages sociaux qui en sont faits<sup>814</sup> ». Cependant, la distinction entre phénomènes de langage et langue permet de faire un pas de côté, de rendre compte de la richesse

---

<sup>809</sup> McLuhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, p. 39.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>811</sup> McLuhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, p. 40.

<sup>812</sup> Éric A. Havelock offre trois critères visant à restreindre le mot « alphabet » à l'invention grecque et, par suite, à ses dérivés historiques. Premièrement, il faut que le système alphabétique puisse représenter *sans exception* tous les sons de la langue. Deuxièmement, cette représentation doit se faire sans aucune ambiguïté, « ce qui veut dire que chaque caractère, tracé ou combinaison de tracés, ne doit évoquer qu'un seul phonème ». Troisièmement, le système doit contenir un nombre de caractères très limité, « car il faut éviter que la tâche d'en maîtriser une longue liste ne surcharge la mémoire avant même que l'opération de reconnaissance, c'est-à-dire de lecture, n'ait commencé ». À ce sujet, Havelock, Éric A. *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Paris, PCM, 1981, p. 32. Selon une telle définition, une compréhension comme celle de William Warburton, selon laquelle l'écriture cursive démotique est une écriture alphabétique, est intenable. Il ne suffirait alors plus de distinguer les écritures iconiques des écritures n'ayant aucun lien iconique. Il faut ajouter le fait que l'écriture alphabétique entretient un lien d'essence avec les phonèmes.

<sup>813</sup> *Ibid.*

<sup>814</sup> McLuhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, p. 58.

du langage (du sens se faisant) et de la relative pauvreté de la langue, pouvant ainsi problématiser le danger d'assimiler l'« analphabétisme » à l'absence de culture et à relativiser l'intérêt quasi obnubilé que nous avons en Occident par rapport à la lecture et aux techniques de l'écriture. Ainsi que le souligne Jousse, « à s'en tenir exclusivement à la langue d'une institution symbolique collective particulière, voilà « une grave erreur. Là, ce n'est plus véritablement l'ex-pression. Nous ne sommes plus sous la dictée des choses, mais des humains d'un milieu ethnique donné<sup>815</sup> ». C'est que toute institution symbolique, l'institution de l'écriture alphabétique ne fait pas exception, puise en le déformant de façon cohérente au sens se faisant. Toute langue tente d'« épouser au mieux, ou “imiter” dans la *mimèsis* ici en question, le sens en train de se faire dans son *ipse*<sup>816</sup> ». S'en tenir uniquement à la *Stiftung* de langue revient alors à perdre le contact avec la dictée des choses (la *Sache selbst*), à perdre de vue, dans les mots de Richir, les aperceptions de *phantasia* et de *Darstellung* qui « bouge » dans toute langue, mais qui sont toujours déjà « “colonisées” [et donc « apprivoisées »] par elles<sup>817</sup> ». Il semblerait donc que, pour Richir, la langue philosophique ou scientifique (plus généralement tout ce qui relève de l'écriture alphabétique) recèle bien évidemment des « possibilités symboliques » que d'autres institutions n'ont pas, mais ainsi en va-t-il des autres institutions. Les écritures philosophique et scientifique, comme les autres écritures, « fixent, tant bien que mal (expression qu'il faut prendre ici au sens littéral), les “signes” proprement phénoménologiques dans leur capacité de *mimèsis* par rapport au sens se faisant<sup>818</sup> ». L'autonomie du langage par rapport à langue signifie que la transposition architectonique de l'un à l'autre s'effectue d'une manière différente d'une langue à une autre et que, sur ce registre, il n'y a aucune « supériorité » ou « infériorité », voire aucun « progrès » : il n'y a que des transpositions architectoniques différentes. Autrement dit, « les aperceptions de langue aperçoivent tout de même quelque chose (le “réfèrent” de la langue) qui ne relève pas tout simplement d'elles : ce quelque chose, à l'écart duquel elles sont par institution (d'elles-mêmes comme sédimentations et habitus), ce sont les complexes de rétentions-protentions de langage en transformation incessante par entretissage mutuel, du sens se faisant aussi en présence de langage, et sur lesquels les aperceptions de langue se greffent ou s'accrochent par *Stiftung*, en les découpant<sup>819</sup> ». C'est dire que toute langue ne parvient à rester vivante que si elle

---

<sup>815</sup> Jousse, Marcel. *Anthropologie du geste*, p. 115.

<sup>816</sup> Richir, Marc. *PE*, p. 357.

<sup>817</sup> *Ibid.*

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 360.

s'inscrit dans ce que Merleau-Ponty nommait la praxis de la parole, « c'est-à-dire par la dimension *sauvage* du sens, *inopinée et imprévisible*, qu'il y a dans tout sens *en train de se chercher et de se dire* en langue [...] »<sup>820</sup> » C'est d'ailleurs pourquoi le sens se faisant échappe à l'eidétique et à toute langue particulière.

C'est la raison pour laquelle, en dernière instance, il nous semble que dans le débat qui oppose le modèle « autonome » au « modèle » idéologique, Richir propose une alternative intermédiaire : il semble bien qu'un *certain* type de rationalité soit rendu possible par l'institution de l'écriture alphabétique, relative d'une « élaboration critique nouvelle », qui tend de plus en plus à unifier et à fixer. Celle-ci fonctionne par la coexistence de plusieurs versions, « le commentaire, la citation, l'étude philologique des manuscrits, de l'évolution d'une pensée à travers un corpus scriptural<sup>821</sup> », etc. Or, il fallait obtenir un alphabet ayant un nombre de signes limités afin de procéder à une forme de démocratisation de la lecture, mais il n'en reste pas moins que cela requiert également l'invention de l'imprimerie ainsi que l'établissement d'un système scolaire qui permette à tous de développer les habitus et les kinesthèses requises pour qu'il y ait une véritable démocratisation. Le problème étant que le privilège que Goody voit en Grèce en raison de l'invention de l'écriture alphabétique vient surtout de ces deux derniers phénomènes<sup>822</sup>. Cependant, cette nouvelle élaboration critique est en réalité temporalisation et spatialisation du sens se faisant des phénomènes de langage, sans laquelle la langue écrite ne voudrait rien dire : « les rythmes du sens se faisant courent aussi, insaisissables, entre et derrière les “lignes et les mots”<sup>823</sup> ». Ce qui revient à poser « la question de l'adhérence, jamais réalisée en fait, de l'expression par signes et de ce qui est pour elle l'exprimée en “signes”<sup>824</sup> ». La question se pose alors de savoir si l'écriture alphabétique est suffisante en elle-même afin de faire apparaître la « laïcité », la « rationalité », l'« esprit scientifique », etc., selon le type d'adhérence qu'elle prescrit. La réponse de Richir nous semble claire : ce n'est pas le cas, car le type de rationalité qu'y voit par exemple Goody relève d'une seconde *Stiftung* qui redouble celle de l'écriture alphabétique, comme c'est le cas par exemple pour la logique philosophique. De cette manière, il nous semble qu'il ne peut y avoir de déterminisme technologique de l'écriture que si

---

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>821</sup> Pierobon, Frank. *L'humanité tragique*, p. 8.

<sup>822</sup> Thomas, Rosalind. *Literacy and Orality in Ancient Greece*, p. 19.

<sup>823</sup> Richir, Marc. *PE*, p. 356.

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 374.

l'on perd de vue la manière dont s'effectue le passage entre le langage et la langue dans une sorte de *Gestell* qui mènerait les humains à l'aveugle vers la rationalité, dans une sorte d'hypnose provoquée par la Raison elle-même. Autrement dit, le « miracle grec » ne peut être constitué en paradigme et l'invention de l'écriture ne peut servir à elle seule à expliquer le supposé principe téléologique de la raison et de la libération des esprits<sup>825</sup>. C'est ainsi que, selon nous, Richir rejoint à sa manière la posture « idéologique », à savoir que l'on doit interroger *pareillement* la manière dont s'effectue la réception de l'écriture alphabétique dans son redoublement, parce que celle-ci n'est pas neutre. En ce sens, l'écriture hésiodique, tragique et philosophique sont toute des écritures relevant de l'alphabet, mais la transposition architectonique des phénomènes de langage à la langue (alphabétique) ne procède pas au même redoublement, tout comme « l'on pourrait même invoquer l'assise scripturale du premier monothéisme comme opposant un démenti considérable à ce genre de théories, dans la mesure où elles n'expliquent pas pourquoi ici l'écriture susciterait de l'esprit scientifique, et là, un rapport pour ainsi dire inédit au divin<sup>826</sup> ». Nous aurons justement à voir comment le passage du mythe à l'écrit change la nature des dieux et permet d'appréhender, pareillement, l'avènement de l'État<sup>827</sup>. Ce faisant, en occultant les redoublements, c'est-à-dire les transpositions architectoniques à l'œuvre, le risque est de se rendre « aveugle aux différences fondamentales non seulement entre l'écriture alphabétique ordinaire et l'arithmétique, mais encore entre les formes consonantiques et complètes de cette même écriture, et les différentes pratiques de lecture qui leur sont associées<sup>828</sup> ». Nous pourrions aussi ajouter que le risque est aussi de rester aveugle au sens des écritures musicale, artistique, poétique, etc., qui chacune peut parvenir à jouer avec le « bouger » des phénomènes au sein de la langue. Pour Richir, il ne saurait donc y avoir une seule et simple distinction entre les sociétés alphabétisées et les sociétés non alphabétisées, comme le soutient Goody, parce que l'écriture schématique du sens se faisant précède toujours sa mise en parole ou sa mise à l'écrit. Chez Richir, il n'y a ni privilège de la parole ni privilège de l'écriture, mais *différance* entre les deux parce que dérivé du schématisme de la phénoménalisation.

---

<sup>825</sup> Ainsi que le remarque Rosalind Thomas à la suite de Lévi-Strauss, l'écriture peut servir en faveur de l'asservissement des humains, comme en témoigne le fait que tant les régimes totalitaires que démocratiques font appels à l'alphabétisation des masses. À ce sujet, Thomas, Rosalind. *Literacy and Orality in Ancient Greece*, p. 22.

<sup>826</sup> Pirobon, Frank. *L'humanité tragique*, p. 10. À ce sujet, voir également Assman, Jan. *Moïste l'Égyptien*, *op. cit.*

<sup>827</sup> Sans pour autant signifier que ce passage expose les premiers linéaments de l'État moderne et d'un véritable système juridique moderne, contrairement à ce que soutient Goody en 1986 dans *The logic of Writing and the Organization of Society*.

<sup>828</sup> Pirobon, Frank. *L'humanité tragique*, p. 11.

Quoiqu'il en soit, plusieurs documents historiques attestent qu'au-delà de la domestication des céréales, de la sédentarisation des groupes humains, etc., c'est l'écriture qui joue un rôle fondamental dans l'enracinement toujours plus profond des États. Pour James C. Scott, « il est impossible de concevoir les États, y compris les plus anciens, sans une technologie systématique d'archivage numérique, quand bien même elle prendrait la forme de successions de nœuds sur une cordelette (les *quipu* des Incas)<sup>829</sup> ». L'écriture permet non seulement de consigner ce que l'État peut s'approprié en en faisant l'inventaire, mais aussi de pouvoir s'inscrire au sein d'un système d'inscription pouvant être toujours réactualisé, d'une précision *en droit* toujours plus parfaite. Il est évident qu'au-delà d'un certains nombres d'individus, il est impossible d'en garder la trace orale ou la simple mémoire. Nous pouvons en ce sens penser que si l'écriture fut une « avancée intellectuelle » majeure, elle fut aussi au cœur même de la subordination de l'humain à une logique de la dette de plus en plus importante<sup>830</sup>. Ce pourquoi, selon un adage sumérien que cite Scott, « ce n'est rien d'avoir un roi ou un seigneur, l'homme à craindre, c'est le collecteur d'impôts<sup>831</sup> », comme en témoigne par ailleurs d'une façon anecdotique l'arrestation de Henry David Thoreau. Pour Scott, « c'est cette espèce de lueur de désir dans l'œil de l'«État-contremaître» qui est lourde de sens<sup>832</sup> ». Un système de notation permet de rendre *visible* au pouvoir (politique comme religieux) la société, la disponibilité de la main d'œuvre et sa production, peu importe qu'il en fasse bon usage ou non<sup>833</sup>.

D'une certaine manière, ce petit détour par la question de l'écriture alphabétique peut paraître à première vue comme une digression, mais il nous permet de revenir à la distinction entre le mythe, le mythico-mythologique et le mythologique : il s'agit précisément d'éviter de présupposer, tout en l'imposant à tort, des caractéristiques relevant de l'écriture alphabétique à des sociétés sans écriture. Les sociétés *mythiques*, celles analysées notamment par Pierre Clastres,

---

<sup>829</sup> Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 157-158.

<sup>830</sup> Selon Hans J. Nissen, « l'émergence de l'écriture telle que nous la décrivons ici ne doit en aucun cas nous amener à proclamer que son invention serait l'une des grandes avancées intellectuelles de l'humanité. Son impact sur la vie intellectuelle ne fut pas si soudain et tranché pour qu'il justifie la distinction entre un âge « préhistorique » obscur et les lumières d'une histoire vouée à l'écrit. À l'époque où l'écriture est apparue, la plupart des évolutions en direction d'un mode de vie plus avancé et plus civilisé étaient déjà en cours, Il semble plutôt que l'écriture ne soit qu'un effet collatéral du développement accéléré d'un mode de vie complexe dans les villes et les États ». À ce sujet, Nissen Hans J., « The Emergence of Writing in the Ancient Near East », dans *Interdisciplinary Science Reviews*, 10, no. 4, 1985, p. 360 (cité par Scott, p. 158).

<sup>831</sup> Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 157.

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>833</sup> Pour s'en convaincre, Lefort. Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979.

mais pareillement une grande partie de la culture grecque archaïque, sont des sociétés *orales* dont la mise en œuvre se fait indépendamment des « concepts » et des « habitudes » logiques de la pensée philosophique<sup>834</sup>. Si nous désirons comprendre quoi que ce soit au *sens* de la pensée mythique, pensée en *concrétion* et non en *abstraction* (parce que ne passant pas par le concept), il faut l'appréhender en régime d'*époque* phénoménologique hyperbolique, en suspendant l'apparente neutralité du vocabulaire de la philosophie ainsi que de la tradition écrite. Le mythe n'est jamais l'illustration d'un *concept* qui serait pensé séparément. Le mythe n'apparaît comme « fonction fabulatrice<sup>835</sup> », pour reprendre l'expression de Bergson, que dans la mesure où nous l'appréhendons depuis la science et la philosophie. Nous pouvons certes *expliquer* des choses en séparant le naturel du surnaturel, en oubliant finalement que cette relation est vécue intérieurement dans ces sociétés comme co-naturalité du surnaturel, mais nous n'y *comprendrons* rien. Le mythe est *non philosophique*, il ne veut en ce sens ni dire un être ni exprimer une vérité, « il n'est ni vrai ni faux<sup>836</sup> ». Il nous faudra comprendre pourquoi ces sociétés sont dites contre l'État, à savoir que ces sociétés s'exercent « par mise hors circuit systématique de tout ce qui pourrait, de près ou de loin, ressembler à l'Un<sup>837</sup> », que celui-ci se comprenne comme roi, Dieu, despote ou État.

Nous nous pencherons ensuite sur le corpus grec archaïque, qui présente selon Richir l'intérêt de se situer sur une aire géographique restreinte et où, sur quelques siècles seulement, s'y chevauchent plusieurs « strates » en interaction mutuelle<sup>838</sup>. Richir en distingue cinq et celles-ci permettent de mieux comprendre les différences entre le mythico-mythologique et le mythologique. Les deux premières strates concernent le mythico-mythologique proprement dit. Il s'agit 1) du corpus *légendaire*, visant à fonder les cités et à rendre compte des généalogies royales,

---

<sup>834</sup> Pierobon souligne également que « le principe de non-contradiction, et d'une manière générale, la rationalité dite "logique" supposent, comme leur condition de possibilité historique, la diffusion des pratiques de l'écriture alphabétique complète : et cette rationalité paraît davantage concerner l'être lui-même, au moins depuis Parménide, que la question de l'humanité de l'homme qui, tout au long de son histoire, manifestera de plus en plus sa dimension alogique sinon irrationnelle ». À ce sujet, Pierobon, Frank. *L'humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l'écriture*, p. 6. Soulignons cependant que Richir ne semble pas prendre l'« oralité » comme une désignation monolithique qui engloberait toute société orale. L'articulation qui vaut dans le présent contexte ne vaut que pour les sociétés contre l'État que Clastres étudie puisque les transpositions architectoniques ne fonctionnent pas, d'une institution symbolique collective à une autre, de la même façon. Cela ne signifie pas, néanmoins, qu'il ne puisse y avoir des ressemblances. C'est dire, comme le souligne Rosalind Thomas, que ni l'oralité ni l'écriture ne déterminent pleinement le contenu, la forme et les mentalités de la collectivité.

<sup>835</sup> Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Œuvres*, Paris, Puf, 1963, 1066 et sq.

<sup>836</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 16.

<sup>837</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 82.

<sup>838</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 21.

ainsi que 2) du corpus *épique*, dont témoigne les récits homériques. Richir semble interpréter ces deux premières strates comme de traditions orales, transmises cependant par l'entremise de l'écriture<sup>839</sup>. En ce sens, es récits mythico-mythologiques se situent à la fois à l'écart des sociétés mythiques, parce qu'ils relatent le temps immémorial des rois, mais aussi des récits mythologiques, car ils sont irréductibles à un récit *unique* de fondation, comme c'est le cas avec Zeus dans la mythologie. Autrement dit, les sociétés sont dites mythico-mythologiques puisqu'elles connaissent les ravages possibles de l'avènement de l'Un et où l'intrigue consiste précisément à mettre à distance cet Un en fondant la « bonne souveraineté ». Ce sont des sociétés qui relèvent d'une forme de *théologico-politique*, tout comme le corpus mythologique qui se constitue plus précisément 3) avec les *Les travaux et les jours* et la *Théogonie* d'Hésiode. Le propre du mythologique est d'offrir une sorte de déduction ou de généalogie transcendante des dieux, une sorte de « systématisation » dont l'intrigue réside dans la fondation d'un ordre (*cosmos*) du monde et des dieux. Les travaux d'Hésiode constituent une entreprise *écrite* et *savante*, une sorte de « catalogue des dieux », le récit d'une histoire *unique*. En effet, « la théogonie est simultanément cosmogonie et fondation de la société équilibrée des dieux où toute société humaine est censée trouver son agencement harmonique, donc légitime<sup>840</sup> ». C'est pour cette raison que « la société des dieux est déjà société politique, pour ainsi dire cosmopolitique, et

---

<sup>839</sup> Il n'est toutefois pas évident que ce soit le cas. Selon Goody, cette opinion provient du fait que les récits homériques utilisent certains procédés (épithètes et répétitions) caractéristiques de l'oralité. Il n'est toutefois pas sûr que ces procédés relèvent uniquement de l'oralité, mais pourraient tout aussi bien désigner les premiers balbutiements de l'écriture. La raison en est, selon lui, que l'« on trouve très peu de traces d'épopées dans les cultures purement orales : en Afrique, par exemple, elles sont rares, et son présentes surtout dans le Sahara, où leur existence semble devoir beaucoup aux cultures musulmanes de l'écrit ». À ce sujet, voir Goody, Jack. *Mythe, rite & oralité*, Éditions universitaires de Lorraine, 2014, p. 45. À ce sujet, Richir, Marc. *ND*, p. 73, où il écrit que « reconnaître le statut social de la poésie épique est une difficulté bien connue. D'abord orale, par conséquent non datable historiquement de façon précise, cette poésie était chantée par des aèdes, vraisemblablement à la cour des rois, et l'identité d'Homère lui-même, comme poète, n'est pas sans faire question – son nom même, *Homéros*, signifie en fait “celui qui ajuste (le chant) ensemble”. La datation de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* à la fin du VIIIe siècle, plus ou moins en accord avec celle des Anciens, est donc celle de la fixation du texte par écrit et, par là, du moment où la transmission orale s'est stabilisée en un texte qui, dès lors, a été une référence constante de la culture grecque ». Quoi qu'il en soit, il est évident que le remaniement des matériaux oraux dans le passage à l'écrit complique énormément cette institution, dans la mesure où plusieurs versions concurrentes du même récit peuvent coexister, « qui ne peuvent qu'accroître la perplexité déjà grande de l'interprète (Richir, Marc. *EP*, p. 384 ». Mais, justement, il faut éviter ce que Richir nomme le « hara-kiri méthodologique des philologues », à savoir d'attribuer l'invention de tel ou tel mythe à l'écrivain qui signe son nom, car « la recherche des “sources” s'avère principalement impossible » dans une culture orale. Pour Richir, nous verrons que c'est en raison de l'écriture que plusieurs versions d'un même mythe peuvent coexister. Cependant, ces différentes versions ne sont pas à « prendre comme “variations eidétiques” de ce qui serait, *a priori*, l'essence même de la pensée ou de ce style de pensée, mais que, dévoilant une pure forme d'enchaînements, elle en dévoile du même coup le *mouvement* (ou si l'on veut : la dynamique) de la pensée à l'intérieur de la structure et de la transposition *architectoniques*. C'est en ce sens que nous allons tenter, sur le style de la pensée mythico-mythologique, d'effectuer la *réduction architectonique* (*Ibid.*, p. 385) ».

<sup>840</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 22.

c'est au roi juste de suivre, dans la piété, les décrets justes du roi des dieux (Zeus) ». Nous aurons à comprendre en quoi et comment le mythologique entend neutraliser le plus possible les métamorphoses à l'œuvre dans la pensée mythique. Il revient finalement à l'avant-dernière strate, à savoir 4) le corpus des poètes lyriques et des Tragiques, d'avoir commentées, remaniées et profondément remises en question les strates précédentes et, finalement, 5) l'avènement de la philosophie. Tout cela, en quelques siècles seulement.

Notre objectif est de ressaisir les transformations qui culminent jusqu'à l'institution de la mythologie et, corrélativement, celle de l'État à partir d'un travail de systématisation des matériaux préalables en quoi consistent les mythes. Selon Richir, « un examen tant soit peu attentif des matériaux anthropologiques aujourd'hui disponibles montre une troublante corrélation entre l'apparition des dieux dans la pensée humaine et l'institution de l'État<sup>841</sup> ». Quelle soit mythologique ou philosophique, la seule procédure praticable, un peu à la manière de l'exigence rousseauiste, est de « penser la société avant la société, dans un “avant transcendantal” qui n'a rien d'historique, de manière à faire surgir, et à assister au surgissement de la société telle qu'elle apparaît avec la figure du despote<sup>842</sup> ». Cependant, la plupart du temps la société d'avant est une société pré-politique, que la société politique instituée se présente comme « état de nature ». Sans revenir sur ce problème que nous avons déjà traité, soulignons à nouveau qu'il n'y a pour Richir aucun social qui ne soit politique et que, *l'échec de la fondation*, à l'œuvre dans ces différents régimes de pensée, échec mis en scène en dernière instance par la tragédie grecque, signifie qu'il y a une prolifération de la tyrannie au sein de toutes les sociétés. Si Richir se tourne finalement vers ces régimes de pensée, accordant un privilège à la tragédie, c'est que « la *catharsis* tragique a pour effet de mettre à nu une “phénoménologie” de l'affectivité d'une extraordinaire richesse et subtilité qui jamais ne se trouvera dans la philosophie, et d'en proposer du même mouvement une élaboration symbolique dans laquelle nous vivons encore, malgré les “rationalisations” psychologiques<sup>843</sup> ». Cette phénoménologie de l'affectivité ou des passions devrait montrer que, peu importe le régime de pensée dans lequel nous nous trouvons,

---

<sup>841</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 13. Nous y reviendrons, mais Richir distingue l'extrême mobilité métamorphique des divinités dans les sociétés sans État des dieux qui procèdent d'une interruption de la métamorphose, c'est-à-dire d'une interruption des phénomènes de langage.

<sup>842</sup> *Ibid.*

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 10.

c'est le désordre des passions qui caractérisent *toute l'humanité* et que c'est de celui-ci que se nourrit la *tyrannie* originaire à l'horizon de *toute société*<sup>844</sup>.

### §3. Phénoménologie du mythe (Sociétés contre l'État).

La pensée de Clastres prend son essor à partir de deux refus : le structuralisme et le marxisme. L'ethnologue voyait en effet dans ces deux théories le même défaut, selon l'anthropologue brésilien Edouardo Viveiros de Castro, à savoir « la dévalorisation de l'intentionnalité politique, qui serait comme le véritable principe vital des collectivités humaines<sup>845</sup> ». Tant la question de la production dans le marxisme que celle de l'échange dans le structuralisme empêchent selon Clastres de penser la socialité primitive qui caractérise la singularité de ce qu'il désigne sous le nom de « Sociétés contre l'État »<sup>846</sup>. Plusieurs éléments sur lesquels nous aurons à revenir rendaient difficile l'analyse de ces sociétés à l'aide des concepts philosophiques traditionnels issus, écrit Miguel Abensour, d'« une conceptualisation née d'une réflexion sur les sociétés à l'histoire (principalement capitaliste) sur la réalité sociologique effective de sociétés *contre l'histoire*<sup>847</sup> ». Or, au-delà même de cette conceptualisation inadéquate afin d'appréhender ces sociétés, c'est l'évolutionnisme que sous-tend l'analyse marxiste qui échoue face à un problème de taille, à savoir que ces sociétés ne sont pas tellement des sociétés pré-capitalistes qui tendraient « naturellement » vers une véritable économie capitaliste, mais bien plutôt sont de véritables « “machine anti-production” qui contredisent tous les préceptes scientifico-métaphysiques de l'économie politique<sup>848</sup> ». Il s'agit en effet de sociétés d'abondance, au-delà de la nécessité, où « suffisance et extravagance se renforcent mutuellement<sup>849</sup> ». À l'opposé donc de cet évolutionnisme marxiste, Clastres défend plutôt une philosophie de l'histoire qui relève de la *rupture*, de la *contingence* et du *malencontre*<sup>850</sup>. Si l'anthropologie doit devenir *politique*, ce n'est que dans la mesure où elle peut « montrer que l'État et tout ce qui lui est associé (en particulier les

---

<sup>844</sup> *Ibid.*

<sup>845</sup> De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, postface de Julien Pallotta, Éditions Dehors, 2019, p. 22.

<sup>846</sup> Clastres, Pierre. « Les marxistes et leur anthropologie », dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 157-170

<sup>847</sup> Abensour, Miguel. « Présentation », dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 9.

<sup>848</sup> De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités*, p. 23.

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 24 ainsi que Clastres, Pierre. « Liberté, Malencontre, Innommable », dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 111-125.

classes sociales) sont des contingences historiques, une infortune accidentelle avant d'être un destin inéluctable, et que les sociétés sans État *ne manquent de rien* [...] <sup>851</sup> ». L'histoire, Richir défend la même idée, n'apparaît comme nécessaire qu'à partir d'une *illusion rétrospective* légitimant *a posteriori* son déroulement *a priori*. Il n'y a pas qu'un sens à l'histoire, ni d'ailleurs une absence de sens, il y a une *multiplicité indéfinie* de sens possible <sup>852</sup>.

Ce que l'analyse ethnologique ou anthropologique doit ainsi éviter, autant que faire se peut, c'est d'utiliser des méthodes et des concepts qui risquent de réduire l'autre au même, de voir en l'autre qu'une pâle copie de nous-mêmes, qu'une copie déficiente ou en retard par rapport à nous. L'appréhension de la singularité des sociétés contre l'État relève de « la décision de prendre enfin *au sérieux* l'humain des sociétés primitives, sous tous ses aspects et en toutes ses dimensions : y compris sous l'angle du politique, même et surtout si celui-ci se réalise dans les sociétés archaïques comme négation de ce qu'il est dans le monde occidental <sup>853</sup> ». Ce n'est pas parce que les sociétés primitives se réfléchissent par la négation de ce que nous comprenons ici en Occident comme étant de l'ordre du politique que ces sociétés sont d'emblée *apolitiques* ou inférieures à nos sociétés. Autrement dit, « il faut accepter l'idée que négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder <sup>854</sup> ». Encore faut-il admettre que, cette idée pour évidente qu'elle nous paraisse, n'a manifestement pas transpiré au-delà de certains cercles restreints (universitaires, militants), comme en témoigne les blocages ferroviaires des Wet'suwet'en au Canada, contre un projet de gazoduc mené par Coastal GasLink, au moment d'écrire ces lignes : il n'aura fallu que quelques jours de blocage pour que l'État colonial canadien désire utiliser toutes les ressources de son pouvoir « démocratique » (police, armée, propagande, capital, etc.) pour faire passer le projet et désamorcer la résistance. Il n'aura fallu que quelques jours également pour que le *canadien moyen* en appel aux meurtres, à la violence, qu'il s'inquiète davantage de la pénurie de ketchup et de chlore pour traiter les eaux de certaines villes que du fait que 56 communautés autochtones

---

<sup>851</sup> De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités*, p. 39-40.

<sup>852</sup> Richir, Marc. « Y a-t-il du sens dans l'Histoire ? L'expérience collective du sublime », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

<sup>853</sup> Clastres, Pierre. « Copernic et les sauvages », dans *Les sociétés contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 18.

<sup>854</sup> *Ibid.*

n'aient pas même accès à *l'eau potable*<sup>855</sup>. Cet exemple montre toute la violence mobilisée pour détruire ce qui vient briser l'image que nous nous faisons de nous-mêmes.

Ces illusions, dont personne n'est à l'abri, mais au nom desquelles il est possible de commettre les pires violences a, pour Richir, un statut transcendantal. Selon lui, le grand mérite de Clastres dans *La société contre l'État* est d'avoir vu que le pouvoir est avant tout la nécessité du social en tant qu'il est le site même à partir duquel la société s'apparaît à elle-même, c'est-à-dire se comprend *comme société*<sup>856</sup>. C'est ce que nous avons désigné dans notre premier chapitre en nous appuyant sur les travaux inédits du jeune Richir comme étant la *première division sociale*, avant même que celle-ci ne soit reprise comme la division entre les forts et les faibles. Ainsi que le souligne Anne Gléonnec, « sans ce reflet de soi, sans cette manifestation de soi, pas de social, mais des êtres singuliers naturels, tout au plus. Mais le miroir est multiple, et chacun s'y reflète depuis un angle chaque fois propre et fini<sup>857</sup> ». S'il y a un aspect narcissique dans l'institution de la société, qui empêche d'appréhender l'autre en tant qu'autre, c'est que toute institution socio-politique relève d'une *illusion transcendantale nécessaire de la société*. L'illusion transcendantale de la société est « tout ensemble le lieu de sa vérité depuis lequel elle s'illusionne sur sa vérité, se voit – Narcisse – comme elle veut être, et le lieu de sa vérité, puisque s'y apparaissant à elle-même, la société s'avère aussi *comme telle*<sup>858</sup> ». Ce double-mouvement de la phénoménalisation de la société peut s'effectuer de façon multiple et indéfinie, la pensée de Clastres permettant justement d'envisager à sa racine que la « coïncidence [est] fortuite entre le pouvoir et la coercition<sup>859</sup> ». Elle permet ainsi de défaire le préjugé selon lequel le pouvoir est toujours de l'ordre du coercitif, sous l'égide de l'Un. De la même façon, ce que l'expérience du sublime permet de faire voir, c'est que l'institution socio-politique doit toujours faire face à un « excès » qui ressurgit tout en étant

---

<sup>855</sup> Lussier, Judith. « [Premières nations. Notre inconfort ne fait pas le poids](#) », Québec, *La Presse*, 26 février 2020, [En ligne]. À ce sujet, voir également Antane Kapesch, An. *Je suis une maudite Sauvagesse*, tr. fr. par José Mailhot, Québec, Mémoire d'Encrier, 2019 ainsi que Betasamosake Simpson, Leanne. *Danser sur le doser de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Québec, Varia, coll. Proses de combat, 2018. Notons que les analyses de Pierre Clastres sont encore aujourd'hui d'une actualité frappante. Comme l'ont montré Denys Delâge et Jean-Philippe Warren dans *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, « l'idéal type formulé par Clastres sur la base de son étude des Guayakis, un peuple vivant dans les forêts tropicales de l'est du Paraguay, à 8 000 kilomètres de la Nouvelle-France, est utile pour saisir l'effroyable bouleversement provoqué par l'irruption des Français dans la Nord de l'Amérique ». À ce sujet, voir Delâge, Denys et Warren, Jean-Philippe. *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Boréal, 2017, p. 22.

<sup>856</sup> Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état » dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 66.

<sup>857</sup> Gléonnec, Anne. *Institution et passivité. Lectures de M. Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 2017, p. 122.

<sup>858</sup> *Ibid.*

<sup>859</sup> De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités*, p. 39.

réinterprété, réinscrit dans l'institution symbolique. Ce que l'humanité a de commun, c'est justement ce que Richir nomme l'universel sauvage, à savoir la sauvagerie de la nature à partir de laquelle se pense la société, indépendamment de la manière dont elle se réfléchira concrètement. Il nous semble à cet égard que ce qui est commun, d'une société à l'autre, qu'elle soit mythique, mythico-mythologique ou philosophique, ce n'est pas tellement la manière particulière dont la société s'illusionne sur elle-même, mais notamment ce que Derrida a très bien vu chez Rousseau dans *De la grammaire* et qu'il nomme le « supplément<sup>860</sup> ». Cet excès a d'ailleurs traditionnellement été compris, quoiqu'insuffisamment, par l'opposition entre nature et culture, que vise à neutraliser le terme de *Stiftungen*.

L'expérience du sublime permet de comprendre que ce que plusieurs nomment la « nature » est aux yeux de Richir seulement la nature naturelle, c'est-à-dire la nature instituée. À l'instar de Schelling, la nature est plutôt pour lui l'excès ou la sauvagerie qui détermine en creux toute institution symbolique, ce qui est toujours en « imminence de chaos » selon le mot de Merleau-Ponty, c'est-à-dire un principe trouble, opaque, désordonnant qui menace perpétuellement le social de désagrégation<sup>861</sup>. Pour Richir,

la « nature » ou l'inconscient phénoménologiques sont sans ipséité définie, sans « soi », car le « soi », pour ainsi dire, y est partout et nulle part, toujours ailleurs sans jamais être ici, en dispersion dans la multiplicité à l'origine des cheminements comme amorces de temps/espaces. La redéfinition que nous entreprenons de la phénoménologie implique que le phénomène comme *rien que* phénomène n'a désormais *plus rien à voir avec l'identité* calme et stable d'une stase ou d'un séjour *en soi*. Le phénomène comme rien que phénomène n'est rien qu'une *indéterminité radicale* qui s'offre néanmoins comme infiniment et indéfiniment déterminable<sup>862</sup>.

S'il est vrai en revanche que l'institution socio-politique s'effectue par le biais de miroirs multiples, d'un principe sauvage indéfiniment déterminable, que chacun s'y reflète chaque fois de façon propre et finie, comment expliquer par exemple que l'État apparaît pour les autochtones comme un principe de dissolution de la culture tandis qu'il est pour nous le phénomène politique par excellence ? Et, qu'à l'inverse, leur culture *nous* apparaît comme

---

<sup>860</sup> Pour Derrida, le supplément (la différance) ne relève pas d'une expérience phénoménologique, mais ce à partir de quoi il y a quelque chose. À nos yeux, tout le mérite de Richir est d'avoir « phénoménologisé » la différance.

<sup>861</sup> Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état », p. 64. Cela signifie que la culture ne s'institue qu'en laissant subsister par le fait même des « silences » ou des « blancs » qui relèvent de la nature, celle-ci étant « pur dehors », jamais présente comme telle.

<sup>862</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 48-49.

anarchique et désordonnée<sup>863</sup> ? Qu'est-ce qui, autrement dit, protège la pensée de Richir d'un relativisme anthropologique ?

Pour répondre à cette question, Richir se tourne vers Merleau-Ponty qui se demande à propos de l'anthropologie de Lévi-Strauss s'il y a un moyen de parvenir à « un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et *les erreurs de l'un sur l'autre*, [système à l'intérieur duquel se constitue] une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des humains d'un autre pays et d'un autre temps<sup>864</sup> » ? Comment penser un même phénomène qui se phénoménalise pourtant de différentes façons, selon des jeux différents, conduisant chacune des sociétés à des « illusions » différentes sur elle-même ? En d'autres termes, comment parvenir à circonscrire et empêcher toute forme d'anthropologisme menant à un relativisme ? Ce qu'a montré l'expérience du sublime, dans son moment instituant, c'est la manière dont *le* politique est d'abord un champ transcendantal de possibilité de la société, la manière dont la société *réfléchit* ce moment et fait place à une institution particulière qui relève toujours d'une illusion elle aussi transcendante. L'architecture doit à son tour élucider la manière dont parvient à se penser ces illusions, en explicitant les différentes manières qu'a le phénomène de se distordre en son illusion. Concernant les sociétés contre l'État, il s'agit d'éviter l'« illusion de voir dans la chefferie indienne le prototype déficitaire du pouvoir étatique, illusion d'appréhender la conjonction du pouvoir et de la coercition comme menace de destruction pure et simple de toute société, donc comme déficit du social en général<sup>865</sup> ». Ce que permet de mettre au jour l'expérience du sublime, à jamais *unvordenklich*, c'est l'invariance sauvage à partir de laquelle chaque société s'illusionne sur elle-même, c'est-à-dire la constitution d'un lieu « où la société s'apparaît à elle-même, et donc se pense elle-même comme à travers son origine *absente*, c'est la relativité des différents *points de vue* que se propose chaque fois telle ou telle culture dans sa singularité, points de vue d'où elle voit ce lieu toujours le même en le décalant de manière variable selon la projection du lieu qu'elle institue avec sa singularité, pour précisément s'y apparaître à elle-même comme culture, non pas particulière, mais générale<sup>866</sup> ». C'est sans doute dans ce passage d'une singularité à une généralité

---

<sup>863</sup> Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état », p. 67.

<sup>864</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 157.

<sup>865</sup> Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état », p. 68.

<sup>866</sup> *Ibid.*

que le caractère totalitaire tend à s'incorporer dans un malencontre et non à s'incarner selon la liberté phénoménologique. Tout comme Clastres, il s'agit pour Richir d'interroger « le problème traditionnel du “passage” du mythe à la philosophie – corrélatif [...] du surgissement de l'État – à partir d'une comparaison du destin de l'opposition de l'Un et du Multiple chez les Guaranis et chez les Grecs<sup>867</sup> ». Comment donc Richir interprète-t-il *phénoménologiquement* les sociétés contre l'État de Clastres ? Comment interprète-t-il de façon générale le *sens* du mythe et sa fonction au sein de sa pensée politique ?

Comment devons-nous interpréter la singularité des sociétés contre l'État ? En quoi se distinguent-elles des sociétés à État, dites historiques ? Même si l'interprétation de ces sociétés montre la « réelle difficulté qu'il y a de penser la chose même », Richir en dégage quelques traits en analysant la manière dont celles-ci se situent par rapport au pouvoir de l'Un, articulation du pouvoir qui peut s'apparenter pour certains à de véritables « scandales logiques<sup>868</sup> ».

Le premier paradoxe des sociétés contre l'État consiste dans le fait qu'il s'agit d'une société où le pouvoir est d'emblée privé de ses moyens d'exercer une *coercition* : le pouvoir de la chefferie est un pouvoir de *l'impuissance*, celui-ci est sans autorité parce que sans « substance ». Le chef a un rapport privilégié à certains éléments (femmes, biens, son art oratoire<sup>869</sup>), mais il se caractérise surtout pour sa générosité et sa capacité à régler les conflits. Tout se passe *comme si* la société primitive appréhendait l'émergence du pouvoir comme *résurgence* de la nature<sup>870</sup>, *comme si* « ces sociétés constituaient leur sphère politique en fonction d'une intuition qui leur tiendrait lieu de règle : à savoir que le pouvoir est en son essence coercition ; que l'activité unificatrice de la fonction politique s'exercerait, non à partir de la structure de la société et conformément à elle,

---

<sup>867</sup> De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités*, p. 35.

<sup>868</sup> Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état », p. 61-62.

<sup>869</sup> Cela indique néanmoins que les sociétés étudiées par Clastres ne sont pas égalitaires, dans la mesure même où les femmes sont réduites au statut de choses ou de qualités. Nous remercions Aurélie Névoit pour cette remarque absolument capitale. À ce sujet, Névoit, Aurélie. *Le ressac de l'altérité*, chapitre 2 : « comment penser cette société anarchiste clastrienne, “par essence égalitaire”, qui repose sur une forte inégalité entre hommes et femmes ? On voit bien là toute l'ambiguïté du schéma proposé. Le politique n'est observé et analysé qu'au regard des hommes. Or, il s'agirait de repenser cette ethnographie à l'aune d'un regard moins andro-ethnocentré ». C'est là où Névoit fait valoir toute la pertinence de l'analyse du mythe d'Achema. Voir également, Névoit, Aurélie. « Danse cosmique et voix en écho. La déhiscence des Chema, dans Baptandier. *Le battement de la vie. Le corps naturel et ses représentations en Chine*, Publications de la Société d'ethnologie, Paris, 2017, p. 189-212.

<sup>870</sup> Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état », p. 63.

mais à partir d'un au-delà incontrôlable et contre elle ; que le pouvoir en sa nature n'est qu'alibi furtif de la nature en son pouvoir<sup>871</sup> ». Cette relation entre le pouvoir en sa nature et la nature en son pouvoir fait toute la singularité de la société primitive : elle parvient dès l'origine à neutraliser l'émergence de l'Un parce qu'elle inhibe au moyen d'une « exclusion métaphysique de sa propre cause et origine », la reléguant ainsi à la sphère « mythique primordiale » hors du contrôle humain, toute émergence de l'État qui viendrait « conventionnaliser les inégalités<sup>872</sup> ». Pour la même raison, il ne s'agit pas d'une société d'individualités et de *sub*-jectivités, mais bien de singularités insoumissibles. Un peu comme le disait Max Stirner, la singularité peut « accepter que quelqu'un [la] traite comme son *ennemi*, mais jamais qu'il en use avec [elle] comme de sa *créature* et qu'il fasse de *sa* raison, ou aussi bien de sa déraison, [sa] règle de conduite<sup>873</sup> ». Il n'y a dans les sociétés primitives aucune différences « verticales » entre dominants et dominés, mais nous comprenons néanmoins qu'il y a une *division sociale (inégalitaire)*.

Le second paradoxe consiste à penser la manière dont s'articule la « nature » ou la « culture », à interroger, autrement dit, la manière dont la sauvagerie phénoménologique vient travailler *en creux* l'institution symbolique. À première vue, tout se passe *comme s'il* s'agissait pour la culture de nier la nature, de la rejeter hors d'elle afin de pouvoir s'affirmer et se poser comme culture. Inversement, la nature n'est nature qu'en ne s'identifiant jamais tout à fait avec la culture, qu'en étant à la fois « inter-dite et objet de l'interdit : elle y constitue une sorte de transgression, ou plutôt une menace permanente de transgression<sup>874</sup> ». La nature apparaît ainsi toujours en *excès* sur la culture, elle se trouve à resurgir au sein des différentes pratiques sociales, mais surtout à se voir réinscrite au sein du mythico-religieux. Ainsi, pour Richir, il ne pourrait pas y avoir d'institution symbolique si du même coup celle-ci n'instituait pas « dans ses silences ou dans ses blancs » la nature comme « *pur dehors* », qui n'est pourtant jamais représentée comme telle.

---

<sup>871</sup> Clastres, Pierre. *Les sociétés contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 40.

<sup>872</sup> De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités*, p. 54.

<sup>873</sup> Stirner, Max. *L'unique et sa propriété*, dans *Ceuvres complètes*, Paris, l'Âge d'Homme, 2012, p. 243. Sur le lien entre Stirner et Clastres, voir l'ouvrage de Vandrepote, Pierre. *Max Stirner chez les Indiens*, Paris, Éditions du Rocher, 1994, p. 118-129. Ainsi que le souligne de Castro, « n'importe quel anthropologue qui est déjà passé par une société de ce type pourra attester que "négocié" quoi que ce soit avec les gens là-bas est un travail diplomatique merveilleusement exaspérant. Car chacun est un représentant de lui-même, ambassadeur de sa propre monade ; rien de ce qui a été "conclu" avec quelqu'un ne peut être considéré comme valide, inductivement ou déductivement, pour ce qui se négociera avec quelqu'un d'autre ».

<sup>874</sup> Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'état », p. 64.

En pensant simultanément ces deux paradoxes, nous parvenons à mieux comprendre la relation entre pouvoir et nature et serons plus à même de comprendre les singularités des sociétés primitives. En effet, le pouvoir se distingue essentiellement de la nature par le fait qu'il est posé par l'institution symbolique comme une « quasi-extériorité » qui doit être niée en tant que celle-ci représente le risque possible de la résurgence de la nature. Autrement dit, le pouvoir « est *activement mis en scène* par la culture comme lieu d'une *quasi-nature* où vient se rompre l'échange, c'est-à-dire comme lieu d'une *quasi-nature identifiable par la culture à l'intérieur de la culture*<sup>875</sup> ». Le pouvoir apparaît ainsi comme l'« *image instituée* » de la nature, aussitôt neutralisée par l'institution symbolique de la société primitive. Mais quel est le statut au juste de cette image instituée ? Il s'agit d'un *simulacre de la nature* dont le rôle est de manifester l'opulence, la non-nécessité de l'échange, comme un « humain hors culture » qui doit payer sa dette infinie par sa parole et ses biens. L'extériorité du chef en tant que simulacre de nature permet à la société de se réfléchir elle-même, de faire en sorte que le social s'apparaît à lui-même, ce qui désigne nous le savons pour Richir le lieu proprement dit du politique. Selon Richir, « c'est donc dans cette frange, dans cet entre-deux subtil, que le chef a à déployer le génie de ses calculs proprement politiques. C'est à ce prix seulement qu'il peut continuer d'apparaître comme cette sorte d'«élément distingué» du groupe qui en figure pour ainsi dire l'origine, c'est-à-dire la nature où le groupe s'apparaît à lui-même, mais symboliquement, à savoir dans un simulacre d'origine ou de nature, donc sur fond d'une origine à jamais *absente*<sup>876</sup> ». Or, s'il ne s'agit pour Clastres que d'un « alibi furtif », c'est qu'elle donne à la société l'*illusion* qu'elle maîtrise la nature elle-même, mais la ruse de la nature est justement de se faire paraître au lieu du pouvoir sans ne s'y trouver vraiment.

Contrairement aux préjugés de l'époque, toujours à l'œuvre comme nous le savons aujourd'hui, la société primitive n'a justement rien de primitif ou de simple. Son institution symbolique est complexe et « extrêmement subtile – d'une subtilité qui n'a rien à envier à celle de nos sociétés à État<sup>877</sup> ». La stratégie de ces sociétés est, pour résumer, la suivante : le pouvoir représente un simulacre de la nature, il est pour la société le « pseudo-dehors » qui, dans l'imminence de sa réalisation, risque d'anéantir à la fois la société et l'humanité. Ce qu'il s'agit à

---

<sup>875</sup> *Ibid.*

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>877</sup> *Ibid.*

tout prix d'éviter et de circonscrire, c'est l'émergence d'un vrai dehors qui parviendrait à dissoudre le lien humain. Cependant, les sociétés primitives n'ont aucun pouvoir sur la « vraie » nature, qui reste à jamais sauvage et immaîtrisable, mais bien sur son simulacre qui est aussitôt annulé dans la figure du chef. L'illusion de ces sociétés consiste à croire qu'au moment où elles neutralisent la figure du chef, qu'elles neutralisent la nature elle-même en son pouvoir dissolvant. Mais rappelons que l'illusion chez Richir est dite transcendantale car nécessaire, sans elle il n'y aurait pas de société, mais elle dit aussi quelque chose sur la « vérité » de la société. D'une certaine manière, c'est l'aporie de l'ethnocentrisme qui se voit ainsi neutralisé par Richir à la suite d'un déplacement de l'opposition anthropologico-sociologique – clastrienne ou durkheimienne – entre la nature et la culture. À la question que nous avons déjà évoquée chez Merleau-Ponty – peut-on parvenir à un système de référence général qui permette de rendre compte du point de vue de l'indigène et du nôtre, tout en en dégageant les erreurs de l'un sur l'autre ? –, la réponse de Richir est la suivante :

À notre ethnocentrisme répond, comme en écho *inversé* – inversé selon une structure de chiasme –, l'ethnocentrisme des Sauvages, avec les illusions réciproques que cela engendre : nous voyons société là où les Sauvages voient nature et inversement, alors même que, pourtant – cela, Clastres l'a bien montré –, nous voyons la même chose, le même « lieu », le même phénomène, à savoir le pouvoir comme moyen que se donne la société de s'apparaître en conjurant l'anarchie, le chaos, c'est-à-dire la nature. Par conséquent, si, voyant le même phénomène, nous ne le voyons précisément pas de la même manière, c'est que les deux « postures », les deux institutions de la société d'où nous le voyons sont pareillement génératrices de deux illusions inversées qui paraissent, semble-t-il, y être irréductiblement attachées<sup>878</sup>.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, d'un régime de pensée mythique à un régime de pensée philosophique, il ne saurait y avoir de passage possible, qui relèverait d'un engendrement ou d'une déduction.

C'est d'ailleurs ce que soutient Clastres lui-même : « *L'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir*, et la figure (bien mal nommée) du “chef” sauvage ne préfigure en rien celle d'un futur despote. Ce n'est certainement de la chefferie indienne que peut se déduire l'appareil étatique en général<sup>879</sup> ». Il est à cet égard fascinant que se trouve en germe, dans ce petit texte datant de 1982, bien que publié seulement en 1987, la plupart des intuitions que viendront attester

---

<sup>878</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

<sup>879</sup> Clastres, Pierre. *Les sociétés contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 175.

l'expérience du sublime et l'architectonique : si l'on veut comprendre quoique ce soit à la question du politique, il faut partir du plus archaïque en remontant tranquillement vers le plus « connu », en montrant les distorsions et les déformations que subit le *phénomène politique* au fur et à mesure que celui-ci se réfléchit ou se fait. Ce qu'il y a de commun entre les Sauvages et nous, ce n'est bien évidemment pas l'institution symbolique (la détermination de ceci et de cela, la donation de ceci ou de cela), mais bien le *sauvage* que tente de maîtriser la société dans son illusion constitutive. Il nous semble à cet égard que la plupart, si ce n'est la totalité des textes politiques de Richir, comme ne l'avons vu et que nous le verrons, procède de cette découverte clastrienne :

Et le discours proprement ethnologique, autant que l'anthropologie politique et la philosophie politique qui reste à réélaborer suite à cette découverte, naît, à mon sens, de la réflexion de cette situation où apparaissent du même coup, d'une part, le même phénomène politique comme champ transcendantal de possibilité de la société et de la pensée de la société et, d'autre part, l'apparente incompatibilité de deux postures sociales engendrant, de ce même phénomène, des illusions opposées. Il vient donc que la pensée du politique est alors aux prises avec la nécessité de penser, dans ce cadre minimal – qui n'exclut pas, je vais m'en expliquer, qu'il ne se remplisse –, la compossibilité dans la rigueur d'une seule et même pensée de deux postures engendrant réellement – je veux dire sur le plan du *fait* de l'institution sociale – deux versions impossibles du même phénomène. Impossibilité apparente, puisque l'impossibilité en question résulte, on le voit, du fait que les deux postures sont *décalées* l'une par rapport à l'autre, et que l'illusion (génératrice d'ethnocentrisme) ne provient que de ce que l'on conclut de l'identité du phénomène à l'identification des objets : illusion de voir dans la chefferie indienne le prototype déficitaire du pouvoir étatique, illusion d'appréhender la conjonction du pouvoir et de la coercition comme menace de destruction pure et simple de toute société, donc comme déficit du social en général<sup>880</sup>.

L'invariant de la fonction politique qui caractérise toute société s'appréhende comme *champ transcendantal de possibilité* à partir duquel chaque société s'apparaît à elle-même et se pense à travers son origine à jamais absente, ce que Richir désigne comme le lieu proprement politique de la première division sociale, à savoir celle entre la nature et l'institution symbolique. Par suite, c'est la relativité des points de vue sur ce lieu qui caractérise chaque fois la singularité de telle ou telle société qu'il faut appréhender, points de vue qui relèvent d'une double illusion : illusion d'appréhender le lieu du politique et illusion de nous voir par lui. Ce qu'il faut ainsi parvenir à penser ensemble, c'est l'invariance sauvage des phénomènes et la relativité ou la contingence de telle ou telle institution sociale, « et telle est sans doute la *finitude intrinsèque*, tant de l'expérience

---

<sup>880</sup> *Ibid.*, p. 68.

sociale que du discours de cette expérience [...] que jamais, sinon par un saut dogmatique, nous n'arriverons à départager rigoureusement le champ de la vérité du champ de l'illusion [...]»<sup>881</sup> ». S'il y a une révolution copernicienne chez Clastres, elle consiste en ce qu'il est désormais impossible de maintenir un point de vue de survol permettant de développer une théorie générale et *a priori* qui viendrait organiser les sociétés existantes comme possibles. Cette « courbure intrinsèque du champ politique<sup>882</sup> » relève de la périphérie, puisqu'« il n'y a pas de société absolument vraie où l'être rejoindrait le paraître, tout comme, du reste, il n'y a pas de société absolument fausse, où l'être serait simplement disjoint du paraître<sup>883</sup> ». Aucune société autrement dit ne peut s'improviser le centre à partir duquel s'appréhenderaient les autres points de vue<sup>884</sup>.

La caractéristique des sociétés contre l'État est notamment d'être des sociétés *mythiques*, elles participent à part entière d'un régime propre de penser. Richir comprend le mythe comme une « catégorie anthropologique ». Qu'est-ce qu'un mythe ? Le récit en lequel se cherche le sens et dont la légitimation symbolique vise à répondre à un problème symbolique *local* auquel se confronte la société, si bien que dans un mythe il n'est pas du tout question d'une remise en question *globale* de l'ordre symbolique. La pensée mythique se caractérise alors par son caractère multiple et fragmenté, « comme si elle s'attachait à résoudre les questions au cas par cas<sup>885</sup> ».

---

<sup>881</sup> *Ibid.*

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>883</sup> *Ibid.*

<sup>884</sup> C'est ici que nous pouvons apprécier la méprise de Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, sur sa lecture de Richir. Celui-ci est peu attentif au mouvement de la pensée richirienne, voire à la mobilité du phénomène politique lui-même, ce qui lui fait presque dire qu'il s'agit d'un dialecticien (en insistant sur la *négation* sans parler du *comme si* sur lequel insiste Richir), le rangeant d'un coup du côté de « l'humanisme » et de la philosophie de la « représentation ». En vérité, cela ne l'intéresse pas, il choisit la « rage de conclure » à ce sujet pour parler plus rapidement de Deleuze et Guattari. Il y aurait en tout cas une réduction chez Richir, « faite avec la complaisance de l'inventeur du concept (p. 69) », du sens général des Sociétés contre l'État. Encore une fois, nous comprenons bien que, contrairement à ce que dit l'auteur, ce n'est pas tellement l'humain que le sauvage de la nature qui intéresse Richir, et non pas la nature au sens d'un « mode naturel » d'existence que l'on retrouvât chez les Indiens (p. 68), mode d'existence qui serait plus « naturel » ou « originaire » que le nôtre. En ce sens, Richir ne semble pas du tout partager « le péché théorique (p. 137) » de Clastres que souligne Julien Pallotta, à savoir de penser la société primitive comme société absolument autonome ou autarcique, c'est-à-dire que Richir ne cède pas au « mythe du bon sauvage ». Il s'agit de la phénoménalisation non seulement du soi (éventuellement de l'humain), mais aussi de la société dans laquelle il vit, à partir d'une origine absente et sauvage, toujours instable. Il s'agit plus généralement de la question du phénomène et de son institution. Ce que dit de Castro n'est au final pas faux, mais à demi-vrai, ce qui peut être pire. Heureusement que la postface de Pallotta rectifie le coup avec plus de nuance concernant le rapport de Clastres à la phénoménologie. Notons également que de Castro écrit que « la limitation quelque peu paradoxale de l'ethnologie clastrienne à l'*anthropos* n'est peut-être pas totalement étrangère à ses sympathies phénoménologiques (p. 104) ». Il ne peut soutenir cela qu'en ignorant à peu près tout du projet cosmologique richirien, comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre, en insistant sur le lien entre cosmologie et politique.

<sup>885</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 415.

Cette résolution au cas par cas ne signifie pas qu'il n'y a aucune cohérence dans ces sociétés, mais que sa cohésion est dite sans concept, car « aucun concept ne peut, *a priori*, venir la "réaliser" en Un [...] »<sup>886</sup>. Nous le comprenons désormais, l'institution symbolique des sociétés mythiques est *contre l'Un*, que celui-ci soit de l'ordre religieux (monothéiste), philosophique (être) ou politique (étatique, despotique, etc.). L'articulation des mythes entre eux est analogue selon Richir au cas de l'invention mathématique ou musicale : il n'est pas requis de connaître l'ensemble des mathématiques, ni d'ailleurs l'ensemble des règles de composition musicale pour saisir son « fonctionnement » : « il suffit chaque fois d'avoir saisi le mode de cohésion spécifique de l'institution symbolique »<sup>887</sup>.

S'appuyant sur le « mythe de référence » bororo que cite Lévi-Strauss<sup>888</sup>, Richir entend montrer que dans le mythe, ce n'est pas tellement les héros et les dieux qui cohabitent, mais bien plutôt ce que nous nommerions avec nos catégories des « êtres naturels » (animaux, plantes, étoiles, phénomènes météorologiques, etc.). Ce qui est caractéristique des mythes, c'est l'extrême mobilité de ces « êtres » qui se recodent dans leurs métamorphoses. D'une part, les métamorphoses suivent la logique du récit, bien qu'elles puissent paraître brusques et discontinues, « trahissant une transposition architectonique de langage en langue (ces êtres sont reconnaissables, déjà codés par ailleurs) qui s'est opérée aveuglément, transparente à elle-même »<sup>889</sup>. D'autre part, il semble cependant qu'il y a quelque chose de métastable dans la langue mythique, c'est-à-dire que celle-ci n'écrase pas la distinction entre le langage et langue. En témoigne le fait que les principaux personnages du drame sont des êtres *composites* revêtant plusieurs directions de sens. Autrement dit, la langue mythique reste transpassible aux

---

<sup>886</sup> *Ibid.*

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>888</sup> Lévi-Strauss, Claude. *Le cru et le cuit, Mythologiques*, I, Paris, Plon, 1964, p. 43-45. Le mythe va comme suit : « Cependant, le héros songe à se venger. Un jour qu'il se promène en forêt avec son petit frère, il casse une branche de l'arbre *api*, ramifié comme des andouillers. Agissant sur les instructions de son frère aîné, l'enfant sollicite et obtient de leur père qu'il ordonne une chasse collective ; transformé en petit rongeur *mea*, il repère sans se faire voir l'endroit où leur père s'est mis à l'affût. Le héros arme alors son front de faux andouillers, se change en cerf, et charge son père avec une telle impétuosité qu'il l'embroche. Toujours galopant, il se dirige vers un lac où il précipite sa victime. Aussitôt, celle-ci est dévorée par les esprits *buigoé* qui sont des poissons cannibales. Du macabre festin, il ne reste au fond de l'eau que les ossements décharnés, et les poumons qui surnagent, sous forme de plantes aquatiques dont les feuilles, dit-on, ressemble à des poumons. [...] Le héros déclara : Je ne veux plus vivre avec les *Orarimugu* qui m'ont maltraité, et pour me venger d'eux et de mon père, je leur enverrai le vent, le froid et la pluie. Alors, il conduisit sa grand-mère dans un beau et lointain pays (scil. dans le ciel, formant la constellation du corbeau), et revient punir les Indiens de la façon qu'il avait dite ».

<sup>889</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 417.

chatolements des phénomènes de langage, ce que le *logos* philosophique condamne sans retour comme de la fantaisie (comme de l'« imagination débridée<sup>890</sup> »).

Ce qui nous intéresse n'est pas le fait que le viol incestueux puisse servir d'explication à des phénomènes météorologiques, le *sens* de cette intrigue nous est à jamais dérobé en tant que tel, mais le fait que le mythe ne pose *jamais* la question de la transposition entre la puissance (*Potenz*) et le pouvoir (*Macht*). En effet, « le héros n'a pas le pouvoir de déclencher la mauvaise saison en tant qu'il n'en dispose pas selon ce qui paraîtrait comme son "bon vouloir" plus ou moins arbitraire<sup>891</sup> ». La résolution du problème local se situe ailleurs, dans une sorte de contingence relative qui s'effectue dans la transposition architectonique du langage à la langue. Pour Richir, « ce sera toujours, pour nous qui venons d'un autre "régime" symbolique de pensée – le "régime" du *logos* –, une énigme de savoir en quoi et pourquoi l'harmonicité trouvée est "satisfaisante" [...] ». Cette résolution contingente, bien que « satisfaisante » parce qu'elle « tombe » bien, le héros n'y a aucun pouvoir donc, mais ce qui manque à la pensée mythique à cet égard, « c'est la thématization de l'opération *anonyme* de la transposition architectonique du langage en langue, mais aussi que c'est cela même qui la protège des illusions transcendantales susceptibles d'accompagner cette thématization<sup>892</sup> ». Ce qui manque à la pensée mythique (la réflexion consciente de la transposition architectonique) est aussi sa force, puisqu'elle ne peut succomber aux illusions transcendantales qui consistent à passer de la puissance au pouvoir, dont notre deuxième chapitre a tenté d'en exposer quelques-unes<sup>893</sup>. Ajoutons que, pour Richir, cette transposition qui se fait à l'aveugle et qui semble contingente possède une sorte de cohérence interne (sans concept) et harmonique dont nous parlions précédemment. Cela s'explique notamment par le fait que « dans la pensée mythique, *les protentions et rétentions de la phase de présence se faisant ne sont pas les mêmes que pour nous, elles sont toujours déjà prises, au moins pour une part, dans les codes symboliques qui cherchent à s'articuler harmoniquement dans la pensée mythique*

---

<sup>890</sup> *Ibid.*

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>892</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>893</sup> C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Lefort que la loi sociale est tellement intériorisée dans les sociétés primitives « qu'elle ne laisse nulle place à l'interrogation politique *consciente* : au lieu d'une société politique, nous aurions affaire à une société qui serait parfaitement religieuse, une société dont l'indivision est réactivée en permanence par des rituels religieux ». À ce sujet, voir Pallotta, Julien. « Postface. Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil », p. 130 et Lefort, Claude. « L'œuvre de Clastres », dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 183-208.

[...] <sup>894</sup> ». Or, même si la temporalisation du phénomène de langage ne s'opère pas tout à fait de la même façon que dans la langue philosophique, il n'en reste pas moins que nous aussi, lorsque nous désirons dire un sens, nous opérons la transposition architectonique du langage en langue. Les mythes amérindiens relèvent ainsi d'une *pensée active* contre l'Un, d'où l'importance de la guerre, elles *veulent* la dispersion <sup>895</sup>. Ces sociétés ne se réfléchissent pas par l'institution des dieux au sens mythologique, si bien qu'« il s'agit de fondateurs mythiques de la civilisation, inventeurs de l'agriculture ou d'autres techniques, de "héros culturels" qui, parfois, sont d'ailleurs destinés, une fois leur tâche accomplie, à quitter le monde des humains. Jamais ils ne font l'objet d'un culte spécial, et leurs noms sont plus communs que personnels <sup>896</sup> ». Cela commence avec le mythico-mythologique.

Essayons de comprendre désormais comment cette transposition s'effectue dans les sociétés mythico-mythologiques et de déterminer quelles en sont ses conséquences politiques.

#### §4. Phénoménologie du mythico-mythologique (la naissance de l'État)

Les récits de fondation mythico-mythologique sont différents des sociétés mythiques, parce que nous y trouvons le risque d'une « aperception originairement psychotique », celle du tyran, qui risque d'engloutir en lui-même l'ensemble des possibles (hors langage, de langage et de langue). Cette aperception est terrifiante puisqu'elle signifie que l'Un est en voie de « dévorer » l'ordre symbolique, « par la manifestation de la force nue, brutale, barbare, comme exercice d'un pouvoir coercitif sur la société <sup>897</sup> ». Le tyran n'apparaît destructeur qu'à la mesure de sa pathologie, c'est-à-dire de sa psychose qui peut possiblement devenir réelle, du moins toujours en imminence de le devenir. Or, ce qui fait la complexité de l'analyse de l'aperception du tyran, c'est que celle-ci possède une double structure transcendantale : elle est d'un côté aperception *individuelle* d'un tyran et, de l'autre, elle est aperception *collective* dans la mesure où cette aperception est en même temps *commune*, elle est sociale avant d'être aperception de tel ou tel sujet. L'équivoque du tyran réside dans sa chair, dans un corps vivant dont le caractère terrifiant

---

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>895</sup> Ainsi que le souligne Nicole Loraux, « ce n'est pas le morcellement qui produit la guerre, mais la guerre qui produit et protège le morcellement ». À ce sujet, voir Loraux, Nicole. « Notes sur l'un, le deux et le multiple », dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 156.

<sup>896</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 15.

<sup>897</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 281.

provient de « la dislocation de son unité en “états” plus ou moins chaotiques ou erratiques, imprévisibles, mais propres à circuler, étrangement, dans le *Leib*, le “corps vivant” du social pour le disloquer à son tour<sup>898</sup> ». Si les récits mythico-mythologiques se distinguent pour ces raisons du régime de pensée mythique, ils se distinguent également de la manière dont s’effectue la transposition architectonique en régime philosophique.

En effet, c’est que la psychose transcendantale est mise à distance au fur et à mesure qu’avance l’intrigue du récit et se mue dans ce que Richir nomme une « hypnose transcendantale ». S’il s’agit d’une hypnose et non pas d’une psychose, c’est que le tyran n’a plus d’emprise immédiate sur le soi lui-même, mais, par sa mise à distance, il demeure en présence dans la conscience, mais temporalisé au passé, c’est-à-dire reçu passivement avec son indice de contingence. Ce que le tyran a voulu, « il l’a *toujours* voulu, et la conscience, dans son état de veille, ne se retrouve qu’avec la conséquence de ce vouloir qui la dépasse absolument, c’est-à-dire avec un destin inéluctable qui la rend *étrangère à elle-même*<sup>899</sup> ». La mise à distance de l’aperception psychotique du tyran s’effectue non seulement par une réflexion de la puissance qu’elle comporte en elle, mais aussi par l’analyse et la décomposition du *Leib* tyrannique en *Leiber* des héros et des dieux (des rois et des dieux)<sup>900</sup>. Chaque roi ou dieu apparaît à cet égard comme autant de condensés symboliques qui visent à mettre à distance et à « légitimer » le *Leib* du tyran. S’il s’agit en dernière instance d’une analyse de la *Leiblichkeit* tyrannique, c’est que le nomadisme et l’interchangeabilité des *Stimmungen* ou des « passions » qui la caractérise constituent « la trace rémanente de la “contagion” de la “maladie” tyrannique dans le “corps vivant” du social<sup>901</sup> ». De cette manière, les personnages du récit servent à *figurer*, par certains enchaînements, l’une des résolutions possibles de l’institution symbolique de la royauté.

Or, les *Stimmungen* ou les « passions » des héros et des dieux sont multiples, elles ne jouent pas uniquement, comme peut le laisser penser *Du sublime en politique*, entre la peur et la crainte respectueuse. S’il y a une dimension « tautégorique<sup>902</sup> » dans ces récits, c’est dans la mesure où

---

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>899</sup> Richir, Marc. « Qu’est-ce qu’un Dieu ? Mythologie et question de la pensée » dans Schelling, F.-W.-J. *Philosophie de la mythologie*, trad. Alain Perret, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 48.

<sup>900</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 281.

<sup>901</sup> *Ibid.*

<sup>902</sup> Bellato, Elisa. « Mythe et vérité chez Schelling et Richir », dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, Paris, Hermann, 2019.

l'analyse de l'aperception de la *Leiblichkeit* tyrannique « rend l'humain possible, ou plutôt, fait advenir l'humain à lui-même, dispose et structure son expérience<sup>903</sup> » individuelle comme collective. L'expérience humaine advient donc au sein de phénomènes-de-monde qui trouvent sa racine dans le « fonds » transcendantal du *Leib* tyrannique et tout l'enjeu des intrigues sera, par l'expérience phénoménologique du sublime (sa rencontre ou malencontre possibles), de distribuer les dieux et les héros de telle sorte qu'ils puissent venir équilibrer l'énigme de la fondation de la cité et du pouvoir royal. Notons que l'énigme de la fondation ne vaut dans les récits mythico-mythologiques que pour une cité particulière, car chaque cité revendique sa propre légende de fondation, sa propre réinterprétation des matériaux mythiques, ce qui ne veut pas dire bien sûr qu'une cité se prive d'utiliser la légende d'une autre cité pour la réélaborer<sup>904</sup>. Pour Richir, « ce qui est remarquable dans la transposition architectonique correspondante, c'est que l'élaboration de la fondation, l'analyse-décomposition du *Leib* du tyran, se fasse dans les termes d'une décomposition et d'une recomposition du pouvoir tyrannique en *pouvoirs* mutuellement *équilibrés* par la fondation<sup>905</sup> ». En d'autres termes, pour reprendre des termes qui nous sont déjà familiers, il s'agit pour la pensée mythico-mythologique de trouver le « filtre symbolique » qui permette d'exprimer la transposition architectonique du langage à la langue, c'est-à-dire de penser « la trans-mutation architectonique des possibles impréensables, de la *puissance transpassible* du langage, à la puissance en tant qu'*expression imminente d'un pouvoir sur l'ordre symbolique et sur la société*<sup>906</sup> ». En d'autres termes encore, la pensée mythico-mythologique entend penser la transposition architectonique de la *dynamis* au *kratos* par l'exercice de la violence (*biè*), ou de la puissance (*Potenz*) au pouvoir (*Macht*) toujours par l'exercice de la violence.

À l'inverse de ce qui se passe dans les sociétés coercitives (en son sens mythologique et philosophique), l'intrigue vise à éviter que la transmutation architectonique s'opère et se réfléchisse à l'aveugle, faisant passer le sauvage phénoménologique en barbarie, à éviter que la

---

<sup>903</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 283.

<sup>904</sup> Il n'y a pour cette raison pas de prosélytisme possible d'une cité envers une autre, comme c'est le cas dans le monothéisme, car il n'y a pas l'idée qu'un seul Dieu est en mesure de représenter l'ensemble de l'humanité, idée qui revient à dire que tous les autres dieux vénérés sont de faux dieux. Selon Robert Legros, « la tolérance impliquée par le polythéisme repose sur une exclusion de l'autre, sur la conviction que l'autre, celui qui n'est pas de ma nation, n'est pas superficiellement ou accidentellement autre mais autre par sa liaison à d'autres dieux, par un fondement qui échappe à toute convention et qui le constitue substantiellement ». À ce sujet, voir Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 49.

<sup>905</sup> *Ibid.*

<sup>906</sup> *Ibid.*

tyrannie originaire passe sans réflexivité (parce que sans langage et sans langue) au sein de l'institution symbolique. En ce sens, « l'événement transcendantal de la tyrannie avec son horizon psychotique demeure *incompréhensible*, mais *contagieux*, tant qu'il n'est pas, précisément, mis à distance, reporté, par l'expérience phénoménologique du sublime, dans une transpossibilité à laquelle l'aperception symbolique du social (aperception collective des hommes par eux-mêmes en tant que faisant partie de la même société, de la même cité) serait dès lors transposable<sup>907</sup> ». Le risque du malencontre qu'il s'agit de conjurer est le passage direct parce qu'aveugle de l'événement de la tyrannie comme source et origine de la fondation du monde (*cosmos*) et de la société. Le caractère positif du sublime est ici toujours le même : faire en sorte que l'événement de la tyrannie, imprépensable par excellence, soit susceptible d'être pensé *dans sa déformation cohérente*, ce qui le fait passer de tyran absolu à *roi*, ce dernier n'étant plus conçu comme le démiurge absolu du monde et de la société. Cela nous permet « tout au moins de deviner l'extrême complexité du jeu politique auquel devait s'adonner le roi pour assurer son pouvoir<sup>908</sup> ». Ce que le mythico-mythologique cherche à penser et à élaborer, c'est la « bonne distance » entre le pouvoir et les dieux.

Afin d'assurer son pouvoir, le roi doit, par sa sage justice, parvenir à concilier son rapport non seulement avec les groupes humains (*genè*), mais aussi avec les puissances divines (par exemple Poséidon, Héra, Athéna et Dionysos). Mais, comme en témoigne l'histoire de Périphas, « une royauté trop “bonne” est elle aussi la manifestation d'une *hybris*, celle de vouloir s'égaliser aux dieux<sup>909</sup> ». Si, tout comme la royauté illégitime, la bonne royauté relève pareillement de l'*hybris*, c'est que le roi peut vouloir de plus en plus s'autoriser de son pouvoir que par lui-même et manque, ce faisant, l'accord des dieux. L'équilibre de la souveraineté est alors extrêmement précaire puisque le risque est toujours palpable que l'*hybris* du tyran soit appréhendée comme une agression envers l'ordre symbolique de la société, qu'il soit bon ou mauvais. Ainsi, « en ne s'autorisant que de lui-même, le tyran paraît se vouloir l'égal d'un dieu et, par là, apparaît *effrayant* ou *terrible*, comme en une sorte de “psychose” collective où le symbolique s'anéantirait et implorerait<sup>910</sup> ». C'est dans cette mesure qu'il y a du sublime dans le mythico-mythologique : l'*hybris* du tyran peut provoquer la psychose et par là provoquer la destruction de l'ordre

---

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>908</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 63.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 63.

symbolique, ce qui ne provoque pas nécessairement la mort empirique des humains. Devant cette imminence de chaos, les humains « meurent *au* symbolique », c'est-à-dire que le *sens* de l'institution et de la société devient problématique, les humains font l'expérience du sublime. Or, « le récit de fondation, qui est là pour légitimer le pouvoir du despote, pour élaborer le *sens* de son institution symbolique, est donc là, aussi, pour *conjur*er le risque de cette psychose<sup>911</sup> », cette dernière étant possiblement mise en scène dans les cérémonies dionysiaques. Une royauté effective n'apparaîtra pour les humains comme légitimes, appréhendée comme juste et bonne, que dans la mesure où celle-ci provient d'un ordre plus puissant qu'elle. Le pouvoir est en ce sens magico-religieux : il est religieux, d'une part, dans la mesure où il doit rendre hommage aux divinités, en payant sa dette par tout un ensemble de cérémonies culturelles afin d'éviter un bouleversement de la conciliation des dieux et du roi ; il est magique, d'autre part, puisqu'il est possible au roi de demander l'intervention des dieux lors de situations particulièrement difficiles. Le roi n'est alors pas le seul despote, les dieux aussi le sont, toute l'énigme consistant en cette double articulation : le despotisme des dieux doit être maintenu à distance et maintenir le roi en lisière, tout comme le roi n'a du pouvoir que si et seulement s'il parvient à mettre les dieux à distance de l'humanité. Le sens de la fondation mythico-mythologique consiste à concilier cette double exigence de distance entre les humains et les dieux.

Cette brève excursion sur la structure transcendantale de la tyrannie au sein du mythico-mythologique, sur laquelle nous reviendrons en discutant du mythologique et du tragique, nous permet de saisir la spécificité du mythico-mythologique par rapport au mythique. Premièrement, si le mythe est local, le mythico-mythologique procède à une « généalogisation des mythes et des anciens récits », celle-ci permettant de penser aussi bien l'origine du roi que celle de la cité et des humains. L'institution mythico-mythologique n'est donc pas une pensée active contre l'Un, mais bien plutôt sa reconnaissance et la tentative de le mettre à distance : il s'agit de court-circuiter la psychose possible du tyran en le gardant à distance dans une sorte d'hypnose transcendantale. Deuxièmement, cette généalogisation des mythes fait signe vers une lecture *mythologisante* de ceux-ci. On y passe des héros civilisateurs, des ancêtres célestes ou des divinités perpétuellement en métamorphose « à la naissance des dieux dans le vif de la pensée<sup>912</sup> », l'avantage étant que les dieux permettent d'éviter la régression à l'infini qui consiste à passer de mythe en mythe afin de

---

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 67.

résoudre, chaque fois, un problème local, dont le moteur est la métamorphose. S'il y a encore des métamorphoses résiduelles dans cette institution, elles relèvent pour la plupart des puissances divines. Troisièmement, la généalogisation et la mythologisation des mythes requiert nécessairement de procéder à un *ordonnement* des mythes et des dieux. Il faut pouvoir penser le lignage du pouvoir (ses parentés et la manière dont il se transmet d'un dieu à un autre jusqu'à l'humain). Le panthéon sert alors à instituer une certaine cohérence, pourtant toujours remise en cause par l'incessante réélaboration de ses coordonnées, de telle sorte que le récit puisse « redresser la “machine” qui se dérègle régulièrement, dans la mesure où les dieux ne s'avouent jamais “battus”, où ils s'incarnent dans des *pouvoirs* ou des *puissances* dans les termes desquels est réinterprétée, ou recodée, l'instabilité foncière du pouvoir despotique<sup>913</sup> ». Quatrièmement, cette réélaboration perpétuelle et difficilement stabilisable s'explique par le fait qu'il s'agit de cultures orales, dont l'explication strictement philologique peut difficilement rendre compte. Il n'en reste pas moins que le mythico-mythologique est une entreprise de *conciliation* des différents panthéons, nouveaux comme anciens (notamment crétois-mycéniens<sup>914</sup>), constituant un fonds mythologique commun, même si ceux-ci peuvent varier considérablement d'une cité à une autre. Cela s'explique par le fait que « ces *logoï* de *mythes*, ces mythologies locales liées aux fondations des cités sont des sortes de “structures en étoiles” où demeure quelque chose du renvoi à l'infini de mythe à mythe propre à la pensée proprement mythique<sup>915</sup> ». Chacune de ces caractéristiques (généalogie, mythologisation, ordonnancement et conciliation) renvoie chaque fois à la fondation théologico-politique d'une royauté, où il s'avère que « la légitimation du despote » relève de « l'origine anthropologique des dieux<sup>916</sup> ».

C'est la raison pour laquelle les personnages mythiques se recodent comme personnages ayant un *pouvoir* sur le monde symboliquement institué, mais aussi que les dieux peuvent y prendre figures anthropomorphes en intervenant dans le récit<sup>917</sup>. Le théologico-politique est à cet égard différent de celui que l'on retrouve en philosophie ou dans les monothéismes, car il y

---

<sup>913</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>914</sup> À ce sujet, voir Kingsley, Peter. *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Paris, Les Belles Lettres, 2010 ainsi que *Dans les antres de la sagesse. Études parménidiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

<sup>915</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>916</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 68.

<sup>917</sup> À ce sujet, voir Otto, Walter. *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1993, qui analyse notamment les figures d'Athéna, Apollon, Artémis, Aphrodite et Hermès. À ce sujet, Richir écrit dans la *ND* : « C'est dans le mouvement même où ils se rapprochent de la forme humaine que leur énigme commence à se poser en changeant de sens, c'est-à-dire en étant *déliée* de la fondation, pour paraître relever d'un *autre* “monde” (p. 76) ».

a circulation entre le « haut » (les cieux) et le « bas » (les abîmes), comme en témoigne le royaume d'Aïdoneus. Ainsi que l'écrit Longin, « lorsque je vois dans Homère les plaies, les luges, les supplices, les larmes, les emprisonnements des dieux, et tous ces autres accidents où ils tombent sans cesse ; il me semble qu'il s'est efforcé autant qu'il a pu de faire des dieux de ces hommes qui furent au siège de Troie ; et qu'au contraire, des dieux mêmes il en a fait des hommes<sup>918</sup> ». Ce qui lie ainsi le destin des dieux et ceux des héros dans la poésie homérique relève du « caractère » des héros, caractère faut-il le souligner, qui n'a rien de psychologique et qui relève plus justement de la *Stimmung*. Pour Richir, si la *Stimmung* est *muette*, la langue n'est pas radicalement impuissante à en reconstituer le proto-sens qui est sens de monde, attaché justement à la puissance des phénomènes de langage<sup>919</sup>.

C'est vers les travaux Éric Robertson Dodds que Richir se dirige afin de faire l'analyse de trois passions, à savoir l'*atê*, le *menos* et le *daimôn*<sup>920</sup>, analyse qui lui permet de développer sa phénoménologie de l'affectivité tyrannique ou des passions. C'est que, d'une certaine manière, c'est autant de moment où la *Stimmung* du sublime se retourne en « passion<sup>921</sup> ». Débutons par ce qu'il dit au sujet de l'*atê*, que l'on peut traduire par « insufflation divine de la folie<sup>922</sup> ». Elle se caractérise par une sorte de *poussée aveugle* vers ce qu'il ne faut absolument pas faire, elle est autrement dit signe de la *faute* et de l'*égarement*. Elle est une sorte de folie passagère et partielle causée par un agent extérieur. Le cas d'analyse est celui où Agamemnon entend compenser la perte de sa maîtresse en enlevant celle d'Achille : « Mais ce n'est pas moi qui suis coupable : c'est Zeus, et le Destin, et l'obscur Erinyes qui, à l'assemblée, m'ont jeté dans l'âme un aveuglement sauvage, quand, à Achille, j'ôtai moi-même sa récompense. Mais que faire ? C'est une déesse qui mène tout à bout, la vénérable fille de Zeus, Atè, qui égare tous les hommes, la pernicieuse !<sup>923</sup> » Nous comprenons de ce passage que l'*atê* ne peut contribuer qu'à répandre la colère, la vengeance et le malheur. Pour Richir, elle est une sorte d'« esprit du mal », dont tant les humains que les dieux peuvent être victimes<sup>924</sup>, car elle est « usurpation de la volonté "bonne" [...] par la volonté "mauvaise", subversive parce que portant atteinte au même équilibre<sup>925</sup> ». Cette

<sup>918</sup> Longin. *Traité du sublime*, Paris, Le livre de poche, 1995, IX, 7, p. 86.

<sup>919</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 304.

<sup>920</sup> Dodds, Éric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.

<sup>921</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 311.

<sup>922</sup> Dodds, Éric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 13.

<sup>923</sup> Homère. *L'Illiade*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, Chant XIX, 71-115.

<sup>924</sup> L'exemple de Zeus qui, trompé par Héra, promet de régner sur Eurysthée à la place d'Héraclès.

<sup>925</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 303.

usurpation de la bonne volonté par la mauvaise ressemble à première vue à la psychose transcendante dont nous parlions plus haut, mais elle se distingue en vérité par le fait qu'elle est *locale* et non *globale*. Comme en témoigne également la légende d'Argos, l'*até* est une sorte de « compulsion à la répétition », elle effectue le passage du sauvage au barbare d'une façon *immédiate* parce que sans réflexion. Elle contribue au fait que « le pouvoir perd son pouvoir, non pas d'implorer dans la psychose transcendante, mais d'être hypnotisé transcendentale par une "logique" qui échappe à la "logique" apparente de la fondation, de passer dans cette "logique" *autre* sous l'emprise d'une "volonté autre" [...] »<sup>926</sup>. Or, la composition même de l'*Iliade* repose, comme le souligne Richir, autour de la colère (*menis*) d'Achille, déclenchée justement par l'*até* d'Agamemnon, comme en témoigne les premières lignes du poème<sup>927</sup>.

C'est d'ailleurs par la colère que les dieux communiquent avec les humains leur pouvoir et celle-ci entretient une relation avec le *menos*, que l'on peut traduire par un « mystérieux accès d'énergie »<sup>928</sup>. Celui-ci apparaît chez Homère la plupart du temps lors d'une bataille, par exemple lorsque Athéna offre une triple portion de *menos* à Diomède ou encore lorsque Apollon en offre à Glaucos blessé durant la guerre<sup>929</sup>. Le *menos* ne relève pas de la force physique, il se distingue également du *thumos* parce qu'il ne relève pas de l'état mental permanent du personnage, mais encore une fois est à rapprocher d'un état d'esprit temporaire. Le *menos* permet d'une certaine manière d'élever l'humain légèrement au-dessus de la condition mortelle, dans un état quasi-divin, mais dont le risque est aussi de s'approcher de la bestialité. Il permet dans tous les cas à celui qui est sous son emprise d'accomplir des choses qui paraissent de prime abord impossibles<sup>930</sup> et tout comme l'*até* il provient d'une origine étrangère. Selon Richir, « dans l'économie de la transposition architectonique du "sauvage" en "barbare", le *menos* joue donc comme une sorte de *pivot* : il ne peut accroître l'énergie, l'acte du pouvoir, et par là pousser au sublime, tant attractif (positif) que répulsif (négatif, effrayant), qu'en jouant comme une sorte d'accumulateur de "puissance" (déjà découpée et dévolue à ce pouvoir), c'est-à-dire en opérant la condensation symbolique correspondant à la découpe de la puissance transmissible du langage, dont il reste, par ailleurs, économiste »<sup>931</sup>. Le sublime joue ainsi au sein du *menos*, dans le

---

<sup>926</sup> *Ibid.*

<sup>927</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 78 ainsi que Homère. *L'Iliade*, Chant I 1-30, p. 23.

<sup>928</sup> Dodds, Éric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 19.

<sup>929</sup> Homère. *L'Iliade*, Chant V, 125, 136 ainsi que le Chant XVI, 529.

<sup>930</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 304.

<sup>931</sup> *Ibid.*

passage possible au-delà ou en-dessous de l'humanité, dans la mesure où le pouvoir (*Machi*) accumule plus de puissance (*Potenz*) qu'à l'habitude, permettant à l'humain d'effectuer une tâche symbolique bien délimitée. Le *menos* opère par là le passage de la sauvagerie phénoménologique au barbare en mettant ce dernier au service de la fondation, comme si son extrême pouvoir pouvait permettre de contrecarrer les malheurs de l'*até*. Il n'en reste pas moins tyrannique, en raison de sa fureur et de sa violence, mais d'une tyrannie qui mène à la royauté puisqu'il s'agit d'un accès d'énergie *réfléchie* (le but est connu) dans la concentration des puissances.

Si tant l'*até* que le *menos* permettent d'appréhender la transposition architectonique entre le langage et la langue, c'est la troisième *Stimmung* qui se tient au plus proche de celle-ci, à savoir le *daimôn*. À l'origine, le *daimôn* désignait « ce qui distribue les parts », ce qui relève de la « chance », du « lot », du moins de quelque chose d'impersonnel qui revient au héros. Dodds l'explique de la manière suivante : « la reconnaissance, l'intuition, le souvenir, l'idée brillante ou perverse ont tous ceci en commun qu'ils entrent subitement, comme on dit, “dans la tête”. Le plus souvent, l'humain n'est conscient d'aucune observation, d'aucun raisonnement qui les ait amenés. Mais dans ce cas, comment seraient-ils “siens” ? Il y a un instant, il ne les avait pas à l'esprit ; maintenant ils y sont. Quelque chose les y a mis, et ce quelque chose est autre que lui-même. Il n'en sait pas plus<sup>932</sup> ». Cette provenance impersonnelle est souvent attribuée aux dieux lorsqu'elle est positive, c'est eux qui nous ont mis cela dans la tête, ou bien au *daimôn* si elle est mauvaise, c'est pourquoi le *daimôn* est presque un dieu tout en s'en tenant à l'écart. En raison de sa contingence, de son imprévisibilité radicale, le *daimôn* caractérise dans les termes de Richir ce qu'il nomme l'imprévisibilité du langage qui en vient, sans pourtant s'y réduire, à se transposer dans les prévisibles de langue. Le *daimôn* apparaît ainsi comme une sorte d'aperception du dieu en son sens objectif, « c'est-à-dire l'aperception du dieu dans et pour les “mortels”, aperception contingente, énigmatique, nimbée de mystère<sup>933</sup> ». Il est important d'insister sur le fait qu'il s'agit d'une aperception du dieu en son sens objectif et non subjectif, puisque c'est précisément ce qui distingue le *daimôn* de l'aperception psychotique du tyran dans la conscience, c'est la raison pour laquelle, en ne s'identifiant pas au soi, il peut en distribuer les lots. Mais, « à l'égard de ce pouvoir imputé aux dieux, et qui est d'une certaine manière pouvoir de parler et de faire parler par injonction, pouvoir tyrannique des dieux (mais pas pouvoir “total”) sur la langue, sur une

---

<sup>932</sup> Dodds, Éric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 22.

<sup>933</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 305.

pluralité de ses configurations possibles de sens, les mortels paraissent comme bien peu de choses<sup>934</sup> ». À la différence de l'*até*, la sujétion du *daimôn* ne se fait pas à l'aveugle parce que sans temporalisation en langage et en langue, elle requiert sa temporalisation en sens pour qu'elle puisse animer les héros. C'est pourquoi le *daimôn* contribue directement au sens du récit en nouant l'intrigue des humains et des dieux, tandis que l'*até* ne se fait qu'après coup, toujours trop tard. Selon Richir,

le *daimôn* est en ce sens la « déclaration » en langue des possibilités existentielles propres à tel ou tel *Dasein* héroïque, sur fond d'une transpassibilité au langage qui a pour sa part été réduit au silence de la *Stimmung* héroïque, tonalité globale du monde de tel ou tel héros, mais qui s'infiltré *entre* ses actions et ses paroles comme leur climat, comme ce qui accompagne en silence ce qu'il faut désormais accomplir du sens suggéré en amorce. Le *daimôn* est dès lors cet étrange pouvoir qui ne vit, en sa « transcendance », que du pouvoir qu'a le mortel de l'accomplir lui-même, dans « l'immanence ». On voit que le *daimôn* ne peut être qu'héroïque, *entre* la tyrannie et la royauté légitime, dans une situation foncièrement *instable*<sup>935</sup>.

Or, s'il s'agit du moyen de communication le plus contraignant entre les dieux et les humains, c'est aussi le moyen le plus tyrannique, car il est effectué par les pouvoirs divins eux-mêmes.

Quelles leçons faut-il tirer de l'analyse de ces trois passions et, plus généralement, de l'analyse mythico-mythologique ? La caractéristique principale du mythico-mythologique qui s'accomplit chez Homère est de nouer ensemble l'intrigue du destin des dieux et des humains, tout en conservant une certaine forme de parallélisme entre les deux sociétés. Le problème est que l'intrigue divine conduit souvent à la destruction de la société des humains, « comme si les dieux n'étaient proprement sublimes que dans leur abyssale distance, et que leur participation à l'intrigue de la fondation royale devait en faire des "êtres" aussi aveugles que les héros et les hommes<sup>936</sup> ». S'il y a sublime chez Homère, c'est dans la mesure où il peut y avoir rencontre de l'illimité, que le poète tentera d'exalter dans l'articulation de cette transcendance en la codant comme société des dieux, mais aussi malencontre, puisque le héros peut être radicalement *hypnotisé* par les divinités par le moyen des *Stimmungen* ici analysées, le conduisant à l'aveuglement face à la fatalité de son destin. Nous comprenons ainsi que la tentative de la fondation du roi, de la société et des humains échoue toujours au sein du mythico-mythologique, malgré ses

---

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>936</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 81.

tentatives d'harmonisation impossibles. C'est à cet échec perpétuel que tentera de remédier l'institution mythologique chez Hésiode.

## §5. Phénoménologie du mythologique (Le récit d'une unification politique).

Comme nous le disions précédemment, le mythico-mythologique est une trace *écrite* de tout un ensemble de mythes transmis oralement au sein des sociétés. Sous cet angle, le travail de mythologisation hésiodique apparaît comme un travail *savant* rendu possible notamment par l'écriture alphabétique et généralement beaucoup mieux articulé et élaboré que dans les institutions mythiques et mythologiques. Cette réélaboration conduit cependant à une autre articulation des sociétés humaines et divines, notamment en raison du fait que la trace des mythes en elle disparaît « au profit d'un ordre censé s'être constitué immuablement<sup>937</sup> ». C'est ce faisant à une véritable « tendance à l'unification *culturelle* (panhellénisme)<sup>938</sup> » que nous assistons en Grèce au tournant des VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. Nous retrouvons alors chez Hésiode la tentative d'articuler un panthéon beaucoup plus cohérent à partir de l'intronisation de Zeus comme roi des dieux, dont les « mythes<sup>939</sup> » des races dans les *Travaux* et ceux de Prométhée, Pandora et Épiméthée viennent en confirmer le statut. Cette réélaboration de la question de la fondation s'effectue toutefois « comme si les dieux avaient d'avance épargné aux humains la tâche de régler cette question insoluble<sup>940</sup> ». Voyons pourquoi.

Dans le mythe des races, il s'agit pour Hésiode d'interroger le passage, jusqu'à lors impossible dans le mythico-mythologique en raison du parallélisme dont nous parlions, entre la « pré-humanité » coexistante avec la société des dieux et l'humanité au sens propre<sup>941</sup>. L'Âge d'or décrit dans ce mythe en est un pré-politique, c'est-à-dire d'*un âge sans roi*<sup>942</sup>. Ainsi, cette société pré-politique est commune aux humains et aux dieux, c'est une société qui est sans *hybris*, puisque celle-ci semble se déployer qu'avec l'avènement de la royauté. Il y a ainsi selon Richir

---

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>938</sup> *Ibid.*

<sup>939</sup> Pour ne pas alourdir inutilement le texte, nous n'utiliserons pas les guillemets à chaque occurrence du mot « mythe » comme le fait Richir. Rappelons néanmoins que, pour lui, il ne s'agit plus de mythe dans le mythologique.

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>941</sup> Le lecteur pourra se référer, pour comprendre dans le détail le mythe des races, au travail de Jean-Pierre Vernant. *Mythe et pensée chez les Grecs*, chapitre I, p. 19-106.

<sup>942</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 87.

une double articulation dans ce mythe, qui oscille entre une réminiscence des sociétés contre l'État caractéristiques des sociétés mythiques et d'une « rétrojection transcendante » d'un état archaïque rendant possible de penser l'émergence des sociétés politiques. Sans entrer dans le détail des différentes étapes du mythe (la génération de la race d'or, d'argent, de bronze, des héros et de fer), soulignons la solution hésiodique, qui consiste à dire que la royauté humaine ne sera légitime que dans la mesure où elle doit se fonder sur la royauté divine de Zeus, de faire bon usage de la justice divine (*dikè*) de ce dernier. La génération des humains du maintenant (*nûn*) provient de codages successifs, qui « constituent en cycles l'éloignement par rapport aux dieux et le rapprochement par rapport aux hommes. La race humaine est celle de la maladie, de la vieillesse et de la mort, des fatigues et des souffrances, de l'ignorance du lendemain et de l'angoisse de l'avenir, des angoisses envoyées par les dieux<sup>943</sup> ». Ce que Richir nomme ici la « leçon de pessimisme » hésiodique revient surtout à souligner que la fondation politique est impossible à réaliser parce que cette race est promise à la dégénérescence physique et morale, à la dissolution des liens de parenté, d'amitié et de fidélité vis-à-vis des dieux, que le seul droit qu'elle sera en dernière instance capable de pratiquer n'est pas la *dikè* divine, mais bien celle de la force (*Kratos*, *Biè*) de la tyrannie aveugle<sup>944</sup>.

La leçon de pessimisme se voit toutefois contrebalancée par le don de la justice aux humains par Zeus, dieu des dieux qui, de « son œil qui voit et qui saisit tout<sup>945</sup> », promet à la dégénérescence la descendance des rois injustes. C'est pourrions-nous dire une leçon eschatologique, car « c'est en quelque sorte le seul contrepoids possible pour cette institution royale, vouée – et avec elle, la société – à l'instabilité et, par là, à la cruelle fatalité d'un despotisme aveugle, dont l'élaboration de la fondation ne peut finalement venir à bout<sup>946</sup> ». Nous y voyons donc un désenchevêtrement des intrigues divines et humaines, culminant dans la fondation véritablement théologico-politique à l'intronisation de Zeus, tempérée par la *dikè*. Ce désenchevêtrement est aussi confirmé par le mythe de Prométhée qui élabore pareillement la séparation des humains et des dieux<sup>947</sup>. Sans insister encore une fois sur le détail de ces histoires aujourd'hui bien connues, où Prométhée, à la suite d'un repas devant régler les discords entre

---

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>944</sup> *Ibid.*

<sup>945</sup> Hésiode, *Les travaux et les jours*, 267.

<sup>946</sup> Richir, *Mar. ND*, p. 93.

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 95.

les hommes et les dieux, décide de favoriser les humains en distribuant les parts trompeuses d'un bœuf sacrifié pour le repas à l'avantage des humains, provoque la rage de Zeus. Pour se venger, Zeus vole le feu aux humains, que Prométhée décide de dérober à son tour afin de le leur redonner. La distance est définitivement consommée par la fabrication de Pandora par Héphestos dont les conséquences sont bien connues également. Ce dont il est question selon Richir dans ces mythes, c'est du premier écart, c'est-à-dire du « premier signe de séparation entre mortels et immortels, qui est répété lors de chaque sacrifice : comme si les humains ne pouvaient rejoindre les dieux qu'en répétant la première *faute*, séparatrice, initiée par Prométhée. La dette aux dieux est ainsi originaire, antérieure aux humains, et toujours à réacquitter dans la répétition<sup>948</sup> ». C'est la raison pour laquelle se joue, dans le mythologique, ce que Schelling nomme une *aperception théo-thétique*, qui désigne la sortie de la conscience *hors de son fondement*, se rapprochant ainsi de l'aperception transcendantale *hypnotique*, radicalement *pré-humaine*<sup>949</sup>.

S'il s'agit d'une aperception théo-thétique, c'est précisément dans la mesure où le lien entre les humains et les dieux est définitivement fracturé et que, donc, « la fondation peut dès lors s'élaborer *dans le seul monde divin*, et c'est là, *proprement*, qu'elle devient fondation *théologico-politique* de la royauté légitime de Zeus<sup>950</sup> ». Ce changement est significatif par rapport aux institutions mythiques et mythico-mythologiques puisque la stabilisation de la transcendance divine se fait sans l'humain, par une sorte de généalogie des dieux qui neutralisent le plus possible les métamorphoses caractéristiques de ces deux régimes. C'est dans cette mesure que la *Théogonie* ressemble davantage à un catalogue de noms divins à unifier, à mettre en ordre au sein d'un récit de fondation qui culmine dans « *un ordre du monde cosmo-socio-politique*<sup>951</sup> ». De cette façon, le problème mythologique par excellence consiste à équilibrer ou à trouver la « conciliation harmonique » de tous les pouvoirs des dieux, sphère des dieux dont l'ensemble des humains se trouve à être en dehors, relayé à une sorte de contingence. Le problème est que cette systématisation des puissances divines a pu paraître dès l'origine comme « une sorte de scolastique, de *Gestell* (machinerie) symbolique actionnant la recherche généalogique depuis les tout premiers commencements<sup>952</sup> ». Ce que les Tragiques permettront d'appréhender, c'est qu'il ne revient pas plus à Zeus qu'à quiconque d'effectuer la transposition architectonique du langage

---

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>949</sup> Richir, Marc. « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Mythologie et question de la pensée », p. 68.

<sup>950</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 101.

<sup>951</sup> *Ibid.*

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 107.

à la langue et c'est là l'erreur architectonique ou l'illusion transcendantale de la tyrannie au sein de la langue mythologique. Ce qui vaut pour Zeus vaut en fait pour tous les despotes : « un pouvoir qui se prend trop exclusivement lui-même pour objet en s'appropriant de lui-même révèle à la fois sa force (*biè*) et son illégitimité (*hybris*) tyrannique, son caractère “fini” et donc sa “prise” ou sa “capture” dans les “calculs” d'une intrigue plus vaste<sup>953</sup> ». Aucun despote ni aucun dieu ne peut s'improviser l'*opérateur* unique de la transposition architectonique.

## §6. La remise en question tragique : phénoménologie des passions tyranniques

Les Tragiques ont voulu remettre en question cette articulation mythologique, à savoir le passage dans l'intrigue de la fondation du sauvage à la barbarie du tyran, qui risque de mener la société à sa dérélition. Ce que l'expérience tragique déploie, par la « magie » de sa mise en scène en quoi consiste sa *catharsis*, est une sorte de pensée phénoménologique de l'affectivité, car l'échec de la fondation signifie la prolifération intégrale de la tyrannie : chez les héros, les rois, les dieux et les sociétés. Pour plusieurs spécialistes, dont Girard, la tragédie grecque représente une période pendant laquelle s'effectue la transition d'un ordre religieux archaïque vers un ordre étatique et juridique. Héraclite parle déjà de ce qu'il convient de désigner comme une crise religieuse et une crise du sacrifice en remettant en question le sacrifice animal : « ils se purifient en vain par le sang lorsqu'ils sont souillés par le sang, comme si quelqu'un ayant marché dans la voue se lavait avec de la boue : il semblerait être fou si quelque être humain le remarquait en train d'agir ainsi. Et ils font des prières à ces statues comme quelqu'un qui parlerait à des maisons, ne connaissant en rien ce que sont les dieux et les héros<sup>954</sup> ». La « nature » des dieux et des héros comme des humains réside dans l'affectivité tyrannique elle-même. En effet, la mise en scène tragique « ouvre la possibilité d'une véritable phénoménologie de l'affectivité qui “court-circuite” par le biais de la *catharsis* tragique son codage en termes de fondation, et suspend par son extraordinaire subtilité toute théorisation philosophique et psychologique, laquelle procède en réalité à une réduction plus ou moins explicite et appauvrissante de l'affectivité<sup>955</sup> ».

---

<sup>953</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 313.

<sup>954</sup> Héraclite. *Fragments*, Paris, Puf, 1998, Bat., 5 (44), p. 171. Voir également, Girard, René. *La violence et le sacré*, p. 63 et *sq.*

<sup>955</sup> Richir, Marc. *ND*, p. 10.

En quoi consiste cette phénoménologie de l'affectivité ? Comment la pensée tragique, en dernière instance, parvient à court-circuiter le codage en termes de fondation ?

Soulignons que la pensée Tragique se déploie dans un moment où les récits mythico-mythologiques et mythologiques perdent leur efficacité symbolique, c'est-à-dire à un moment où le sens des mythes commence à disparaître, laissant place à davantage d'obscurité. La particularité du théâtre tragique réside en ceci qu'il ne s'agit justement pas de retrouver le « sens originel » perdu de ces mythes par une analyse *écrite* dont l'objectif serait de « reconforter la cité dans ses anciennes fondations », mais de réfléchir *autrement* « l'institution symbolique *se faisant* de la cité en quête de nouvelles légitimités, pour analyser et recomposer autrement le sens du mythico-mythologique<sup>956</sup> ». La pensée Tragique travaille de cette façon à la mise à distance du corpus mythico-mythologique par la « “graphie” spatiale et temporelle de la pièce<sup>957</sup> » en train de se faire, « comme si, de reproduire tel ou tel épisode des récits mythico-mythologiques de fondation dans l'illusion du théâtre, celui-ci devait en révéler la vérité, la leçon ou le sens<sup>958</sup> ». En mettant en scène les récits anciens, la tragédie permet à l'humain de se penser autrement, elle le met face à lui-même, en mettant en œuvre, *au second degré*, l'hypnose transcendante qui est devenue autrement impossible à maîtriser. L'effet cathartique de la tragédie est de *réveiller* l'humain de l'hypnose transcendante. Selon Richir, c'est cette « hypnose de l'hypnose » qui en fait tout l'intérêt, car au fur et à mesure de son élaboration (d'auteur en auteur, de pièce en pièce, etc.) elle parvient à vider progressivement l'hypnose transcendante de son sens. Sa trajectoire idéale irait ainsi :

Du *Prométhée* d'Eschyle aux *Bacchantes* d'Euripide – fin ironique, au second degré, de Dionysos et du théâtre –, en passant par l'*Œdipe-Roi* de Sophocle, pour voir, dans la première pièce, l'hypnose transcendante dans son plein effet (puisqu'il n'y a pas en elle de personnage humain), dans la seconde, l'interrogation tragique, en quelque sorte à son *acmé*, du *sens* de cette hypnose par rapport à la question de la condition humaine, et dans la troisième, sa fin, où elle s'anéantit dans le réveil brutal (qui est d'abord celui d'Agavé), ne laissant que la désolation et l'interrogation ultime : « Les dieux, dans leurs rancunes, doivent-ils imiter les hommes ? (v. 1348) », et où tout se clôt sur cette sorte de mauvais rêve (l'hypnose transcendante était absurde, une sorte de folie) en lequel les dieux ne valent pas mieux que les hommes parce qu'ils n'en sont que les « doubles » (question ultimement posée par Euripide de l'anthropomorphisme des dieux : le « désenchantement du monde »

---

<sup>956</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>957</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>958</sup> *Ibid.*

est consommé, et c'est la solitude humaine, avec le désert de ses passions, qui est proprement tragique).

En vidant de son sens l'emprise hypnotique des dieux sur les humains, en mettant autrement à nu la teneur de sens de l'illusion transcendantale mythologique, les Tragiques conduisent au désenchantement du monde en posant la question anthropologique dans toute sa radicalité par l'entremise de la question des passions. D'où la signification « psychologique » que nous pouvons aujourd'hui y voir. Bien entendu, il ne s'agit nullement pour Richir de s'en tenir à une analyse psychologique de ces passions, mais bien d'en dégager la teneur phénoménologique, comme c'était le cas dans l'analyse des sentiments chez Rousseau ou encore dans les trois passions étudiées précédemment.

Au-delà donc de la leçon morale qui constitue souvent la seule chose que l'on peut retenir de tels ou tels récits tragiques, il y a surtout le fait que la « contre-hypnose » qui s'y déploie en un sens *transhistorique*. La raison en est que les élaborations mythico-mythologiques, mythologiques et tragiques n'épuisent pas tout le sens de l'hypnose transcendantale, car chacune de ces institutions procède à des déformations cohérentes. En quoi donc, au-delà de tout caractère psychologisant, les « passions » peuvent-elles nous aider à penser le politique selon Richir ? C'est ce que celles-ci relèvent pour les Grecs d'une expérience mystérieuse et effrayante, d'une sorte de force en eux qui possède la personne et non l'inverse. C'est ce que nous avons vu par l'analyse de l'*atê*, du *menos* et du *daimôn*, chacune des passions représentant une manière de coder à distance la proximité de l'hypnose transcendantale. L'humain est à cet égard la « victime passive » d'une sorte de sommeil (d'*hypnos*) par laquelle la raison est suspendue, où puise le pouvoir des dieux<sup>959</sup>. En particulier le *daimôn* qui, d'un point de vue architectonique, représente le surgissement inopiné et imprévisible du langage dans la langue, issu de profondeurs insondables. C'est que « l'aperception que les dieux ont des mortels, paraissant venir des dieux eux-mêmes, ne peut se faire que par le "lot" du *daimôn*, comme si, dans ce cas, mais dans ce cas seulement, *il revenait au dieu d'effectuer la transposition architectonique du langage à la langue*<sup>960</sup> ». Dire que le dieu peut lui-même être l'opérateur de la transposition architectonique, c'est précisément en faire un maître, un tyran. En interprétant donc le *daimôn* comme « l'expression voulue et délibérée (réfléchie) du dieu », les Tragiques mettent en évidence sa structure tyrannique, car il s'agit « du passage

---

<sup>959</sup> Dodds, Éric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 185.

<sup>960</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 309.

réfléchi (calculé, rusé) à l'acte de l'acte qui a la "puissance" en lui, et qui, par là, trans-mue le "sauvage" de la "puissance" en le "barbare" effrayant (divin, inhumain) de la "puissance" débridée, donc d'un "barbare qui n'apparaît comme tel que par l'incitation à l'agir *démesuré* qui s'exprime dans le *daimôn* »<sup>961</sup>. La tragédie nous montre cependant, en particulier Euripide, « des hommes et des femmes dépouillés face au mystère du mal – et ce mal n'est plus une force étrange attaquant leur raison du dehors, mais une instance de leur être propre – *éthos anthrôpoi daimôn*. En cessant d'être surnaturel, il n'en reste pas moins mystérieux et terrifiant. Médée sait qu'elle est aux prises non pas avec un *alastor*, mais avec son propre être irrationnel, son *thumos*<sup>962</sup> ». L'emprise du mal cesse ainsi d'être religieux, car il ne peut l'être que dans la mesure où les dieux s'autonomisent des origines mythiques, et l'institution tragique pense l'humain face à lui-même par la réélaboration symbolique des passions court-circuitant à l'*origine* tout recourt à la fondation théologico-politique de la société.

Les Tragiques n'inventent toutefois pas de « nouvelles » passions, ils les ont « trouvés, sans qu'elles fussent pour autant "disponibles", déjà là (*vorhanden*), toutes prêtes, c'est-à-dire dans ce qui n'est dès lors rien d'autre, en première approximation, qu'une sorte de *fonds phénoménologique* inchoatif et coalescent, sauvage dans la stricte mesure où il devait affleurer, se mettre implicitement en jeu, dès lors que l'héritage mythico-mythologique était entré en déshérence<sup>963</sup> ». Nous y reconnaissons là tous les traits du sublime. Soulignons toutefois que les passions élaborées par les Tragiques sont profondément malheureuses ou, plus précisément, malencontreuses : ce sont des « *passions du malencontre*<sup>964</sup> ». Cela s'explique par le fait que l'impossibilité de la fondation de la royauté, dont témoigne l'échec du mythico-mythologique, signifie que la communauté des rois et des dieux perd sa force symbolique et n'apparaît plus que « *sous le visage négatif (du tyran, visage effrayant, terrible, monstrueux [bestial selon Platon] [...])*<sup>965</sup> » qui désigne d'autres aspects négatifs du sublime en politique. De cette manière, la royauté apparaît sous le jour du malencontre, elle est « la révélation que la domination royale est toujours, au moins pour une part, mais c'est la part essentielle, despotique ou tyrannique, et qu'elle s'accorde étrangement, de la part du roi et de ses "sujets", avec leur "servitude volontaire"<sup>966</sup> ».

---

<sup>961</sup> *Ibid.*

<sup>962</sup> Dodds, Éric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 186.

<sup>963</sup> Richir, Mar. *ND*, p. 148.

<sup>964</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>966</sup> *Ibid.*

Le sublime tragique permet ainsi de révéler d'une certaine manière la machinerie (*Gestell*) du mythico-mythologique en traversant, par la mise en scène théâtrale des surpuissances, la mort symbolique de l'institution par laquelle se comprenaient les gens, tout en accédant « à l'*au-delà* qui lui échappe, et qui est à nouveau l'*instituant symbolique*, mais remis en jeu par la fondation nouvelle de la cité<sup>967</sup> ». Cet au-delà est justement celui du fonds phénoménologique des passions, expérience phénoménologique (celle du sens se faisant) d'où peut *se réélaborer* et *se penser* la nouvelle fondation politique. Remarquons que la « trace transcendante » exprimée par la tragédie consiste précisément dans le fait que le désordre des passions est *commun* et concerne, en réalité, *toute* l'humanité.

Si les Tragiques ne parviennent pas à résoudre l'énigme de la tyrannie, parce qu'elle est *originaire*, il n'en reste pas moins qu'ils permettent de penser que « n'importe qui, pourvu qu'il soit cette "bête monstrueuse", peut hypnotiser les autres comme tyran<sup>968</sup> ». Si les Tragiques touchent en quelque sorte à la question de l'affectivité, c'est qu'ils permettent d'appréhender celle-ci, tout comme le langage, comme originairement *erratique*, nomade et inter-facticielle, « à la fois chaque fois "mienne" et toujours "anonyme", de l'anonymat phénoménologique –, donc d'une affectivité et d'un langage phénoménologiques non originairement liés à des sujets institués comme autonomes [...]»<sup>969</sup> ». Cette affectivité sauvage est précisément celle qui est mise en jeu dans l'expérience du sublime, dont la « crainte respectueuse » et la « peur/angoisse » manifestent deux condensations liées à l'institution du pouvoir : « *les dieux, en effet, ressortiront comme ceux qui se sont emparés tyranniquement, par une irréductible violence originelle, des puissances de l'affectivité. Puissances de l'affectivité dont ils protègent comme du chaos, mais dont ils détiennent aussi les secrets, et qu'ils manipulent [...]* »<sup>970</sup> ». C'est cette affectivité sauvage, tout comme tyrannique, qui constituera l'un des fils directeur de *La contingence du despote*, comme nous aurons à le voir dans ce qui suit.

---

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>969</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 324.

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 381.

## §7. Conclusion. Vers une dissémination de la tyrannie

N'importe qui, pourvu qu'il soit monstrueux, peut devenir le tyran des autres. N'importe qui. Cette pensée, pour terrifiante qu'elle soit, est extrêmement lucide. En effet, le tyran est un humain, du moins pour une part de lui-même : il n'est pas un dieu parce qu'il est mortel, même si les récits de fondation mythico-mythologique le décrivent dans une proximité distante d'avec les dieux. L'aperception du tyran est alors aperception de l'Un, mais qui s'effectue par l'aperception de sa chair (*Leib*), d'une chair sans doute plus proche de celle de l'incorporation et de la désincarnation. Ce qui fait la complexité de l'aperception de la chair du tyran, c'est qu'elle mélange à la fois un corps de chair symboliquement institué, mais qu'en lui transpire aussi la nature sauvage qui se transforme chez lui en barbarie. La chair du tyran est ainsi un mélange *effrayant* de nature et de culture (de phénoménologique sauvage et d'institution symbolique), d'où son caractère possiblement sublime. Selon Richir, « le corps du tyran est un corps étranger qui non seulement, comme tout corps vivant, excède, et de loin, l'aperception simple d'un corps (*Körper, corpus*) physique, mais mobilise, dans son excès propre, des pluralités inchoatives de "puissances"<sup>971</sup> ». Or, que celui-ci soit analysé et élaboré symboliquement en régime mythico-mythologique dans sa décomposition déifiante et héroïsante, visant à multiplier les passages de la puissance (*Potenz*) au pouvoir (*Macht*), comme passions tyranniques dans la tragédie ou bien en philosophie comme *Leib* humain « sensé », il s'agit toujours d'une déformation cohérente de la tyrannie originare. Cependant, cette aperception phénoménologique de l'Un n'est pas strictement individuelle, elle est d'emblée « aperception sociale, communautaire, qui est autre chose que la répétition en chaque membre de la communauté de la même aperception<sup>972</sup> ». Ce point est plus difficile à comprendre, nous le travaillons en fait depuis le début de notre interprétation des textes richiriens, mais il revient à dire qu'il y a une corrélation stricte entre la structuration de l'individu et la structuration du régime politique, « corrélation *réci-proque* où l'un et l'autre se façonnent, s'élaborent symbolique *ensemble*, sans donc qu'il y ait, de l'un à l'autre, détermination causale univoque dans un sens ou dans l'autre<sup>973</sup> ». Cela s'explique par le fait qu'il n'y a aucune *essence phénoménologique* de l'humain, que l'humanité de l'humain est de l'ordre de l'institution symbolique et non pas du phénoménologique, ce dernier étant profondément inhumain. Ce qui caractérise l'humain est *l'écart* entre le phénoménologique et l'institution

---

<sup>971</sup> Richir, Mar. ND, p. 170.

<sup>972</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 114.

symbolique, écart qui empêche son expérience de coïncider avec elle-même (coïncidence toujours en imminence de se réaliser néanmoins). C'est dans cet écart qu'il trouve sa *liberté phénoménologique* qui lui permet d'élaborer le *sens* de l'institution symbolique. Autrement dit, chacune des élaborations symboliques (mythique, mythico-mythologique, mythologique et philosophique) se bute dans l'élaboration symbolique de son sens à l'irréductibilité de la tyrannie, qui n'est au meilleur des cas que « résolue en droit<sup>974</sup> ».

L'*époque* phénoménologique hyperbolique permet ainsi d'appréhender ces régimes de pensée en « neutralisant » les présupposés de la langue philosophique. Par la réduction architectonique, nous parvenons à mieux comprendre la spécificité de chacune de ces institutions collectives. Cette *époque* permet autrement dit de délier la *genèse du sens* de la *genèse des concepts* qui est de prime abord et le plus souvent confondue dans la langue philosophique. En dépit des spécificités, ces analyses montrent « que la pensée mythico-mythologique et mythologique se trouve confrontée au même problème architectonique global que la langue philosophique, et qui est celui de la transposition architectonique des transposables impréensables de langage aux possibles préensables de sa langue [...]»<sup>975</sup>. Cependant, si la structure architectonique *globale* est la même, ce n'est pas le cas de la transposition architectonique qui, dans sa déformation cohérente, montre une double structure. D'une part, la puissance du langage se code en différentes puissances qui doivent à leur tour être congruentes au codage de ces puissances en multiplicité de pouvoirs. L'énigme architectonique étant de trouver l'harmonie de ce double passage : de la puissance aux puissances et de ces puissances aux pouvoirs. D'autre part, ce double passage est ce qui permet de mettre à distance la psychose transcendantale en quoi consiste l'aperception du tyran dans sa dimension psychotique, au prix d'une hypnose transcendantale. Par cette double structure, la tyrannie originaire est ainsi « neutralisée », du moins plus ou moins bien et temporairement au fil de l'intrigue de fondation. C'est dire que « la transposition architectonique *se travaille en se dispersant sur plusieurs lieux* que ce type de pensée se doit d'harmoniser au mieux *a priori* pour pouvoir les traiter et les élaborer *successivement*, pour ainsi dire, *a posteriori*, dans une sorte d'auto-régulation qui fait penser à la mathématique [...]»<sup>976</sup> La réduction architectonique permet ainsi de faire la *genèse* de la transposition architectonique, ce qui revient à dire, dans les cas qui nous

---

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>975</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 307.

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 308.

occupent ici, de faire la genèse du passage de la puissance au pouvoir, d'un pouvoir qui se *réfléchit* lui-même comme en possession de *son* pouvoir. La puissance que le pouvoir acquiert ainsi apparaît comme une *amorçe de sens* qui, dans le cas du sublime positif (la rencontre), est un possible prépensable de langue qui reste *suspendu*, qui ne se réalise pas. Il y a sublime négatif (malencontre) si ce possible prépensable n'est pas suspendu, conduisant ainsi à plusieurs enchevêtrements *aveugles* des registres architectoniques qui fait justement tourner le sauvage en barbare<sup>977</sup>. Moment « où le tyran paraît univoquement effrayant et destructeur, poussant à l'abîme de l'implosion transcendante à l'égard de laquelle le moment proprement sublime constitue une mise à distance ou un arrêt, une *epochè* hyperbolique qui est le commencement [...] de la pensée mythico-mythologique de fondation<sup>978</sup> ». Il faut cet arrêt pour que puisse se *réfléchir* l'aperception tyrannique, tant dans sa dimension subjective (aperception des dieux par eux-mêmes) qu'objective (aperception que les mortels ont des dieux), cette dernière se faisant notamment par le *daimôn* (aperception que les dieux se font des mortels), par où s'exprime le pouvoir tyrannique des dieux.

Nous voyons ainsi à quel point la transposition architectonique de ces régimes est loin de celle du monothéisme et, d'une autre manière, de la philosophie. Sans y revenir en détail comme nous l'avons fait précédemment, qu'est-ce qui caractérise cette transposition dans le monothéisme ? La stabilité de la fondation ne peut s'obtenir que moyennant, encore une fois, une double médiation. D'abord, Dieu doit se comprendre comme le maître de l'institution symbolique, c'est-à-dire qu'en tant qu'instituant symbolique, c'est lui qui a créé le *cosmos* et l'humain. Ainsi, « il paraît donc comme ayant *toujours déjà* pris possession du pouvoir comme de *son* pouvoir, donc comme *toujours déjà* (et pour toujours) capable d'opérer complètement, par et dans "sa" création, la transposition architectonique, en elle-même inaccessible, du langage à la langue<sup>979</sup> ». C'est pour paraître toujours déjà *archè* et *télos* de la création que son pouvoir est si puissant, qu'il paraît si

---

<sup>977</sup> *Ibid.* Plus précisément, dans ce cas précis, « le langage lui-même se trouve éventré dans la seconde figure de la psychose transcendante, en tant que tel ou tel "être" (*Wesen*) de langage, ou tel ou tel condensé phénoménologique d'"êtres" de langage, se trouve aveuglément mêlé aux aperceptions de langue et condensé en "signifiants", selon ce qui est l'expression première, "barbare", de la tyrannie en action ».

<sup>978</sup> *Ibid.* Ainsi que Richir l'écrit quelques pages plus loin, d'une façon très claire, « dans ce cas, quand il apparaît, le pouvoir est tout d'abord *aveugle*, ou pour ainsi dire hors de lui-même : il paraît certes comme *originnaire*, mais sans *avoir* le pouvoir de lui-même (il est irréfléchi, et naïf, non rusé). Tout ce qu'il « a », c'est la « puissance » codée en congruence avec lui, qu'il fait agir et qui le fait agir. Et c'est ce qui, dans le suspens de son action, le fait paraître *positivement sublime*, et dans la mise en jeu de son action, *négativement sublime ou tyrannique* (ce pourquoi, chez Hésiode, l'intrigue de la tyrannie commence bien avec Ouranos), mais d'une tyrannie d'abord aveugle (p. 311) ».

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 315.

sublime. Deuxièmement, c'est pour paraître si sublime que celui-ci se met à distance de l'aperception tyrannique, qu'il peut retenir en lui, « en la "puissance" extraordinairement condensée, tout ce qu'il peut apercevoir comme "pas bon", comme si Dieu était d'entrée le roi, *en court-circuit de toute intrigue de fondation*<sup>980</sup> ». Cette mise à l'écart de Dieu de toute aperception tyrannique en raison de sa sublimité est précisément ce qui permet, dans cette institution symbolique, « l'étrange pouvoir d'initiative » en quoi consiste le libre arbitre de l'humain, c'est-à-dire pour lui l'étrange pouvoir d'être en déréliction. Or, si l'intronisation de Zeus comme roi des dieux se fait lentement et péniblement, au prix de tout un ensemble de médiations mythologiques qui expliquent le passage de la puissance au pouvoir, tout se passe donc comme si, dans le monothéisme, Dieu était d'emblée le roi, sans aucun travail d'élaboration symbolique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la question de la tyrannie ne se pose qu'au niveau de l'humanité et comment, mais surtout à *quel prix*, comme nous l'avons vu, l'Accord entre Dieu et le peuple doit se payer.

Ce faisant, il n'y a pas moins de « mythologie » dans cette institution, mais celle-ci « change de statut en étant transposée dans les affaires humaines, et dans les conflits entre l'institution de l'Alliance et la constante résurgence de ce qui s'y oppose, paraissant venir de la malignité des hommes<sup>981</sup> ». Dieu se trouve ainsi à condenser en lui tout le langage phénoménologique (tout sens se faisant) et à le dérober à la langue, d'où la parole de Saint-Paul dans les Épîtres aux Romains (11, 33), à savoir que « les voies de Dieu sont impénétrables ». L'énigme du Père et du Fils dans le christianisme vient toutefois rouvrir les phénomènes de langage, « par la nécessaire conception d'un logos incarné à la fois divin et humain<sup>982</sup> », mais ouvrant par là, comme nous l'avons vu, la logique de la dette infinie et de la servitude volontaire. Si la philosophie a pu venir à la rescousse du christianisme, c'est dans la mesure où elle aussi a cru que le langage en son *anonymat* pouvait se laisser instituer comme tel. Cependant, comme nous l'avons vu en suivant Schelling, la puissance sauvage des phénomènes de langage traverse tout être capable de sens et de parole, qu'il soit Dieu ou humain. C'est en ce sens qu'elle est anonyme, qu'elle n'est au pouvoir de personne, « même si, chaque fois que nous faisons du sens et parlons, nous usons d'un certain pouvoir sur la transposition, par ailleurs déjà engagée dans son opération, mais sans

---

<sup>980</sup> *Ibid.*

<sup>981</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>982</sup> *Ibid.*, p. 316.

jamais savoir, en raison de cet engagement, très exactement comment<sup>983</sup> ». *Protón pseudon* de la philosophie, source de tyrannie.

Peu importe sa « figure », l'émergence du despote constitue ainsi le « moment » où la société s'apparaît à elle-même, « comme si l'homme, reporté *de cette manière* à ses origines, s'apercevait lui-même comme un *monstre polymorphe et protéiforme* qui risque d'engloutir son humanité en la débordant de toute part<sup>984</sup> ». Ce qu'il conviendra de préciser, dans le chapitre suivant, c'est la manière dont cette aperception du despote fonctionne, car cette sorte d'*Einfühlung* à la fois individuelle et collective, à la fois sauvage et terrible, relève des *phantasmata* qui y flottent de manière désordonnée. Ce qu'il faudra élucider, autrement dit, c'est le fonctionnement de la *phantasia* au sein du champ socio-politique, que Richir distingue radicalement de l'imagination. Qu'il nous soit seulement permis de noter, pour le moment, que l'*Einfühlung* du despote est sauvage précisément en raison de ce « flottement » : « le tyran ne paraît pas devoir faire de sens, mais devoir au contraire faire échouer tout travail de temporalisation du sens au fil d'un récit [...] ». L'énigme, pourtant, est que le tyran fait bel et bien du sens dans son non-sens... Ainsi, toute société se trouve prise dans une ambiguïté fondamentale :

le pouvoir est indissociable du délire du pouvoir, l'histoire, hélas, regorge d'exemples proprement effrayants. La fondation est toujours à refaire dans le jeu politique, et c'est par là que nous passons du « mythe » à la phénoménologie. La psychose transcendantale est à prendre phénoménologiquement comme l'horizon sous lequel toute société instituée en État est prise au risque de s'absorber en la monstruosité fantastique du tyran comme en sa propre auto-apparition. Là, en effet, toutes les perceptions communes de la langue (aperception de l'Autre et des autres hommes, aperceptions des animaux, des pratiques sociales et du monde) se confondent et se rebrassent en chaos ; là, le pire peut arriver sans s'être annoncé, parce que sans s'être jamais médiatisé.

Éviter le pire, c'est peut-être la raison pour laquelle la phénoménologie de Richir s'est tournée vers le mythe, le mythico-mythologique et le mythologique. Non pas pour retrouver une « vérité perdue » de l'expérience humaine – dont un exemple serait la tentative de remythologiser le monde afin de sortir de l'époque de la technique et de la crise écologique –, mais de comprendre la manière dont certains régimes de *pensée* ont élaboré l'expérience humaine, collective et politique, c'est-à-dire de nous appréhender nous-mêmes dans une sorte de miroir qui ne nous

---

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>984</sup> Richir, Mar. ND, p. 171.

renvoie justement pas notre image. De saisir, comme il le dit lui-même, « sur le vif », la naissance des dieux et du pouvoir coercitif, afin de peut-être envisager une articulation différente, mais irréductiblement illusoire. Car, comme nous l'avons vu, la philosophie fut elle aussi sous l'emprise d'une hypnose transcendante, celle de la Raison, « dont il faut user avec circonspection et intelligence », puisque « la Raison seule tourne folle, il lui faut une *mesure*<sup>985</sup> ». L'histoire montre ainsi que *toute* tentative de fondation a échoué, et ce, d'une certaine manière, dès le départ.

Y a-t-il une raison transcendante à cela ? Peut-être que celle-ci réside dans le fait que l'identification et la codification symbolique de la mesure sont elles-mêmes déjà démesure ? Que l'étrange pouvoir symbolique du pouvoir « n'a d'efficacité symbolique que parce qu'il protège de la tyrannie tout en utilisant en sous-main les ressources, multiples, diverses, protéiformes<sup>986</sup> », dont les différentes institutions socio-politiques que nous avons étudiées, en suivant Richir, offrent un premier aperçu ? La question se pose cependant : le passage de la puissance en « puissances » et par suite en pouvoirs est-il nécessaire ? Cette question est en effet préjudicielle, car il est convenu depuis Aristote que l'on ne peut parler de la puissance que depuis l'acte, ce qui signifie que la remontée phénoménologique jusqu'à la puissance « n'apportera [it] aucun enrichissement [...], la solution demeurera [nt] verbale ou abstraite puisqu'on ne trouvera dans la puissance que l'acte encore "ouvert" avec l'acte déjà "fermé" [...]»<sup>987</sup>. Or, nous sentons bien que Richir ne partage pas cette position : la puissance est pour lui d'une certaine manière plus riche que l'acte, elle possède son propre statut, elle peut rester à l'écart de tout projet téléologique dirigé vers l'acte. Pour Richir,

dire que la puissance « est » comme puissance, c'est dire qu'elle n'a *encore* de l'être, et si l'on veut, de l'« action », que dans la mesure où elle *demeure en elle-même* puissance, et puissance *non aperceptible depuis l'acte*, puissance qui, non reprise *a priori* dans une téléologie, pourrait donner lieu à de tout autres actes que l'acte depuis lequel on l'envisage (au sens littéral) comme puissance. Puissance, donc, qui ne serait pas vouée, *a priori*, à être « reprise » dans un pro-jet, pro-jet de sens ou projet d'identification : puissance qui, par là, *excéderait* à l'origine les possibilités *d'un* acte, ou d'actes reconnaissables<sup>988</sup>.

---

<sup>985</sup> Richir, Mar. *ND*, p. 171.

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>987</sup> Richir, Marc. *EP*, p. 443.

<sup>988</sup> *Ibid.*

Cela est à nos yeux extrêmement important dans la mesure où il s'agit là, selon nous, du *sens* de la communauté utopique et incarnée, qui doit à tout jamais rester à l'écart de tout projet de sens qui relève de l'identification, sans quoi l'on risque de tomber dans l'illusion totalitaire ou terroriste. Peut-être est-ce cela la sagesse que cherche Richir dont nous parlions en introduction de ce chapitre.

C'est vers *La contingence du despote* que nous nous tournerons afin d'élucider l'*Einfühlung* très particulière de l'aperception du despote et ainsi dégager, enfin, le statut de la communauté utopique dans la pensée richirienne.

## Chapitre 4. Penser la fatalité : la contingence du Despote

« Car “l'état de nécessité” et les pénuries qui vont s'accumuler pousseront *d'abord* à accepter ou réclamer de nouvelles formes d'asservissement, pour sauver ce qui peut l'être de la survie garantie là où elle l'est encore quelque peu. [...] On peut prévoir l'entropie, mais pas l'émergence du nouveau. Le rôle de l'imagination théorique reste de discerner, dans un présent écrasé par la probabilité du pire, les diverses possibilités qui n'en demeurent pas moins ouvertes ». Riesel J. & Semprun, J. *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, p. 99.

« On ne fait pas de révolution pour prendre le pouvoir, mais pour délivrer la vie. Mais si l'on n'a pas rencontré la vie prisonnière, comment peut-on être autre chose qu'un conservateur ? » Vadeboncoeur, Pierre. *L'autorité du peuple*, p. 26.

« L'illusion que le politique, et l'action politique, puissent transformer l'homme lui-même, est peut-être l'illusion la plus meurtrière de notre temps ». Richir, Marc. *La contingence du despote*, p. 19.

« Il y a autant de violences légitimes désormais qu'il y a de violents, autant dire qu'il n'y en a plus du tout. Seule une transcendance quelconque, en faisant croire à une différence entre le sacrifice et la vengeance, ou entre le système judiciaire et la vengeance, peut *tromper* durablement la violence. » Girard, René. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 43.

### §1. La transcendance du politique

C'est en 2014 que paraît *La contingence du despote*, dernier livre publié du vivant de Richir. Tout comme *Du sublime en politique*, ce livre fut fortement sollicité par son ami de longue date, Miguel Abensour, qui le publie à nouveau dans la collection « Critique du politique » qu'il dirige chez Payot. À bien des égards, ce livre condense d'une magnifique façon la plupart des thèses politiques que Richir défend depuis son jeune âge. Nous voyons à l'œuvre dans ce livre la plupart des thèses cosmologiques de jeunesse (dont un chapitre dédié à Rousseau, ce qui pouvait surprendre avant d'apprendre l'existence du manuscrit inédit), une réflexion offrant quelques

explications supplémentaires sur le sublime en politique, ainsi qu'une discussion des différents régimes de pensée (archaïque/mythique, mythico-mythologique, mythologique, philosophique, etc.), tout cela sous l'égide de la phénoménologie *nova methodo* qu'il élabore depuis si longtemps. Derrière l'apparente répétition ou redondance des thèses à l'étude dans ce livre, Richir y propose un véritable approfondissement de sa réflexion sur le politique, qui s'appuie sur les avancées de sa refonte de la phénoménologie. Il ne faut en effet pas oublier que, entre la publication de *Du sublime en politique* en 1991 et *L'expérience du penser* en 1996, Richir publie huit livres de recherches phénoménologiques absolument novateurs et fondamentaux, notamment autour de la question de la *phantasia*, du temps et de l'espace.

L'objectif de ce chapitre est de *reprendre* les développements des chapitres précédents afin d'éclairer certains concepts qui, selon la distinction d'Eugen Fink, étaient *opératoires* sans pour autant être tout à fait *thématiques*<sup>989</sup>. Dans cette catégorie des concepts qui opéraient sans toutefois devenir le thème explicite ni de notre démarche ni tout à fait de celle de Richir, du moins dans ses travaux proprement politiques, nous pensons au « soi singulier », à la « communauté incarnée et utopique » ainsi qu'aux différents registres architectoniques qui constituent cette « communauté politique », notamment le registre de l'« interfacticité transcendante ». Nous aimerions montrer par cette « reprise » le déplacement que Richir opère dans ce tout dernier livre, de la légitimation symbolique du tyran en despote dans différents régimes de pensée, à sa véritable *genèse* depuis la dimension la plus archaïque de l'expérience phénoménologique. Ce déplacement requiert de faire le point sur une nouvelle manière d'appréhender le champ politique, complémentaire au geste « kantien », à savoir celui, davantage « cartésien », de l'*époque* phénoménologique *hyperbolique*, qui seule est à même de faire comprendre le rôle de l'utopie dans la pensée politique de Richir.

\*

L'analyse des différentes formes de société par Richir permet de mettre en évidence que la tyrannie est à l'horizon de toute société, que chaque institution symbolique *du politique*, celle qui fait qu'une société est *une* société, revient *toujours* à interroger son rapport à ce qu'il faut nommer

---

<sup>989</sup> Fink, Eugen. « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », dans *Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royanmont (23-30 avril 1957)*, Paris, Éditions de Minuit, p. 237-238.

la « transcendance du politique ». Cette transcendance est désignée dans les premiers travaux de Richir comme l'« universel sauvage », par laquelle la société se rapporte à elle-même afin de se penser et s'apparaître. Cette manière très particulière pour la société de s'apparaître à elle-même à travers une *origine absente* revêt les traits de la première *division sociale* de la société, celle par laquelle s'*institue* un rapport au réel et à son extériorité, « lequel devient dès lors l'imaginaire social, lui-même divisé en imaginaire “bénéfique” homologue au réel déterminé par le social, et en imaginaire “maléfique”, ayant pouvoir subversif à l'égard du social dans la mesure où il est rejeté comme l'absolument autre<sup>990</sup> ». Or, en dépit des différences irréductibles entre les différents régimes de pensée, ce rapport à la transcendance, qui s'institue d'une manière particulière d'une société à l'autre, moyennant des médiations *architectoniques* et *symboliques* radicalement différentes et irréductibles l'une à l'autre, n'en reste pas moins fondamentale pour toute société humaine. Pour Richir, « la *question* même du *politique* [est] cela seul qui permet aux sociétés d'être autre chose que des fourmilières ou des essaims d'abeilles<sup>991</sup> ». La question du politique s'articule ainsi à un fait anthropologique fondamental, sur lequel nous reviendrons, à savoir que l'expérience humaine est radicalement *non-adhérente* et *non-coïncidente* en raison même de cette transcendance qui échappe à toute institution symbolique<sup>992</sup>.

Les travaux de Clastres permettent de comprendre que cette première division sociale ne l'est pas entre les dominants et les dominés, c'est-à-dire que celle-ci n'entraîne pas *nécessairement* l'avènement des sociétés coercitives. L'éminence symbolique du « chef » dans les sociétés contre l'État, qui profite de la polygamie, de la prodigalité de paroles et de dons, n'a le privilège d'aucun pouvoir (*kratos*) et n'est le signe d'aucune *archè*. De cette manière, la transcendance du politique, qui recoupe celle de l'instituant symbolique, est tenue à l'écart en une sorte de « négativité sans contenu<sup>993</sup> », reconduite dans l'*innommable* des mythes ou au sein d'un passé dit transcendantal (parce que n'ayant jamais eu lieu et qui n'aura jamais lieu). Il apparaît ainsi que « la seule *archè* tolérable est celle de la parole non efficace, à savoir non créatrice de quoi que ce soit<sup>994</sup> » et c'est pourquoi le groupe ne peut supporter que celle-ci soit coercitive. Il n'en reste pas moins que ces sociétés contre l'État paraissent comme *unes*, même si l'élaboration symbolique de ces sociétés se

---

<sup>990</sup> Richir, Marc. *JJR*, p. [132].

<sup>991</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 9.

<sup>992</sup> Nous réservons l'analyse des différences entre les animaux et les humains au prochain chapitre, car il nous faudra, pour mieux comprendre la manière dont fonctionne le *Gestell*, interroger l'*animalité* de l'humain.

<sup>993</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>994</sup> *Ibid.*

fait au sein d'« une dispersion indéfinie de mythes qui chaque fois racontent l'origine de telle ou telle disposition, à la fois sociale et cosmique – les deux ne se dissociant pas<sup>995</sup> ». Or, cette caractéristique est extrêmement importante, car elle indique que les sociétés mythiques s'instituent contre l'avènement de l'Un et que, si elles semblent « unes », il n'y a en elles aucune explication *globale* de l'institution symbolique et donc de la légitimité du pouvoir.

C'est dire que l'unité de ces sociétés ne s'appuie sur aucune élaboration théologico-politique, comme c'est le cas dans les institutions mythico-mythologique, monothéiste et philosophique. Cela s'explique par le fait que, à défaut de procéder à une explication globale de l'institution symbolique, chaque explication locale est reconduite au sein du passé immémorial des mythes, celui des ancêtres, donc que l'unité de la société se trouve ainsi à se faire que par l'intermédiaire du « chef ». Pour autant que sa parole ne requiert aucune adhésion ou approbation, qu'elle puisse se laisser « suspendre » comme un sens à faire que chacun est libre de poursuivre ou non, « un peu comme on entend un poème ou une musique<sup>996</sup> », alors l'unité est « garantie ». C'est par l'intermédiaire du « chef » que s'opère « l'auto-aperception en mouvement du social, et ce, pour ainsi dire “spontanément”, pour chaque membre du groupe, où, selon la belle expression de Clastres, ils s'aperçoivent mutuellement comme *tous uns*<sup>997</sup> ». S'il est possible pour chacun des membres de la société de conserver son « intimité », son « quant à soi », c'est parce que la division sociale joue ici non pas entre les dominants et les dominés, mais entre le pouvoir en sa transcendance radicalement infigurable, si bien que la division « détourne chacune dès l'origine, de l'envie mutuelle, des rivalités, de la recherche d'une quelconque prééminence qui serait déjà l'annonce d'un danger extrême [...]»<sup>998</sup> ». La parole du « chef » n'engage donc à rien, n'est coercitive de rien, ne vise ni l'un ni l'autre en particulier et ne privilégie aucune partie de la société aux dépens d'une autre<sup>999</sup>.

C'est pourquoi, s'il y a bel et bien un futur au sein de ces sociétés, celui-ci se comprend comme la répétition du présent<sup>1000</sup>, que seul un accident violent survenant « du dehors » peut venir détruire, en brisant le lien social que parvient généralement à unifier le « chef ». Selon Richir,

---

<sup>995</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>996</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>997</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>998</sup> *Ibid.*

<sup>999</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>1000</sup> *Ibid.*, p. 212.

qu'il y en ait un parmi les autres qui cède à cette « folie » de détenir à la fois les questions et les réponses, et c'est alors, si le groupe est en voie de dispersion, qu'émerge le tyran originaire censé y ramener l'unité – et c'est en général par la force et la séduction. Censé être l'unique détenteur de la *Spaltung* dynamique par son coup de force, c'est-à-dire s'assister soi-même tout seul quant au faire du sens, il est forcé de s'appuyer sur une dimension transcendante et anonyme qui donne sens au sens qu'il est en train de faire<sup>1001</sup>.

Épris de la folie de pouvoir ramener le groupe à l'unité, le tyran originaire déplace ainsi la division sociale en lui-même, il la met *en exercice*, comme s'il pouvait à lui seul maîtriser la transcendance du politique. Le fait que la division (*Spaltung*) se fasse désormais en lui entraîne selon Richir la nécessité de distinguer entre ses « favoris » et ses « complices », conduisant *de facto* les autres à être les dominés. Ce que montre en effet l'élaboration mythologique et monothéiste (religieux comme philosophique), c'est que le despote (monarque, royal ou républicain) n'est à cet effet que le tyran légitimé soit par les dieux, un Dieu ou le Peuple, et ce, selon un système de légitimation mythico-mythologique ou encore par un système de droit politique. Cette remarque, pour incidente qu'elle puisse être, montre en réalité que le despote est travaillé par une double contingence : d'une part, il n'est pas *nécessaire* que le « tyran originaire » surgisse à l'improviste au sein d'une société en dégénérescence ; d'autre part, la contingence des aléas de l'histoire et de la personnalité du despote, pouvant le faire retrouver la « folie » du pouvoir et les traits du tyran originaire<sup>1002</sup>. S'il s'agit de contingence et non pas de nécessité ou de fatalité, c'est qu'il peut toujours en être autrement. Il ne semble pas y avoir de passage nécessaire d'une société à pouvoir non coercitif à une société à pouvoir coercitif.

La conclusion qui s'impose alors à Richir au terme des analyses des régimes de pensée, et c'est l'une des thèses directrices de *La contingence du despote*, mais qui en réalité traverse toute sa pensée, est la suivante : au moment où le pouvoir tyrannique est mis en action par quelqu'un, légitimé ensuite par des intrigues symboliques comme despote légitime, il est *en droit* possible pour tout un chacun de vouloir s'en réclamer, en premier lieu par ses complices. Pour Richir, « cela signifie [...] que le pouvoir (coercitif) est toujours quelque chose dont on puisse s'emparer, en général par la conspiration ou la guerre (intérieure), par là que, en sa transcendance, il ne cesse *de se mouvoir et de circuler*, de *s'illocaliser* quelle que soit la légitimation qui aura été trouvée, ou

---

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p. 7.

plutôt instituée, pour le despote<sup>1003</sup> ». Au moment donc où le pouvoir s'identifie à la transcendance du politique, qu'il en vient à s'illocaliser à tel point qu'il paraît circuler au sein de la société, le pouvoir paraît à prendre, il apparaît dans sa « disponibilité ». D'où la thèse générale de Richir concernant l'Histoire : si les sociétés contre l'État sont des sociétés *sans histoire*, ce qui ne signifie pas qu'elles sont sans futur, c'est que celle-ci naît de la *tyrannie*, que cette dernière soit implicite ou explicite. Dans ces circonstances, devant l'imminence de l'« anarchie » au sein d'une société en dégénérescence, chacun devient « animé du désir aveugle d'un lieu où il puisse s'apercevoir et se reconnaître, mais aussi apercevoir et reconnaître les autres, ou mieux du désir aveugle de trouver sa place (d'être citoyen), parmi d'autres places, où un "ordre" est trouvé ou retrouvé [...] <sup>1004</sup> ». Or, si comme Richir le soutient depuis ses premières réflexions toute société est politique, que le politique s'accorde avec le pouvoir, que ce dernier soit non coercitif ou coercitif, cela signifie qu'il est irréductiblement transcendant. En effet,

que *le* politique, à savoir aussi du même coup le pouvoir, en ses différents cas de figure, soit une transcendance par rapport au champ politique ou à la société politique, c'est attesté par le fait qu'il est coextensif d'un *sens* politique, d'une sensibilité particulière, mais non déterminée d'avance, aux multiples dimensions *symboliques*, quant au politique, de tels ou tels événements, paroles et actions, et par le fait que ce sens, s'il est potentiellement susceptible d'être au moins pressenti par tous, n'est senti que fort rarement (dans les moments révolutionnaires), et dans les circonstances ordinaires, par très peu de gens, indépendamment, au reste, de leur degré de culture et d'intelligence.

Nous comprenons ainsi que la transcendance du politique, coextensive d'un *sens politique*, accessible en droit à n'importe qui, n'implique pas que l'essence de l'humain soit de se réunir en société sous l'égide d'un tyran originaire, comme le montre la pensée clastrienne. Ce qui caractérise les sociétés mythiques (archaïques), c'est précisément le fait que le sublime est certes « en fonction », bien qu'il soit purement *virtuel*, ce qui revient à dire qu'il n'y a aucun passage de la transcendance politique à l'exercice du pouvoir, aucun passage de la *Potenz* au *Macht*. En ce sens, ce qui caractérise le tyran originaire est bien l'*hybris* qu'il met en mouvement, excès dont la violence semble aux yeux du groupe absolument redoutable, (pseudo-) sublime, requérant d'être pacifiée et codée.

---

<sup>1003</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>1004</sup> *Ibid.*

Que le pouvoir soit coercitif ou non, il semble néanmoins toujours être celui d'*un* humain<sup>1005</sup>, qu'il soit « chef », roi, monarque ou président d'une démocratie. Richir introduit ainsi une nuance par rapport à ses travaux précédents : l'institution symbolique des sociétés mythiques n'est pas *contre l'Un*, ni d'ailleurs *contre l'État*, mais plus généralement institution symbolique de sociétés *contre la tyrannie*<sup>1006</sup>. La différence principale étant qu'il faut éviter d'associer comme il le faisait précédemment le pouvoir coercitif à l'Un pour la raison même que les sociétés indiennes ont *un* chef. D'ailleurs, les travaux de l'ethnologue africaniste Arthur Maurice Hocart le montrent, même la royauté « magico-religieuse » peut être sans *arche*<sup>1007</sup>. Ainsi que l'écrit Lefort, la pensée de Hocart tout comme celle de Clastres, montre qu'il y a eu sur l'ensemble du globe des sociétés faisant l'économie du pouvoir coercitif. Mais, plus essentiellement, les travaux de Hocart montrent que lorsque que la pensée se penche « sur le cas de formations qui font place à un roi, et délimitent à distance de la communauté le foyer du pouvoir social ou, disons mieux, de l'institution du social, la confirmation interdit de concevoir une discontinuité radicale entre les sociétés primitives et toutes les autres sociétés, entre le temps de la lutte contre l'État et le temps de la lutte pour l'État<sup>1008</sup> ». Les analyses richiriennes de l'institution mythico-mythologique le montraient déjà, notamment en insistant sur le fait qu'il s'agit de société à l'écart des sociétés mythiques parce qu'elles ont un roi, mais aussi à l'écart des sociétés mythologiques, puisqu'il ne s'agit pas de fonder *un* ordre du monde à partir d'une généalogie unifiée des dieux.

## §2. L'aperception du pouvoir comme « un » : phénoménologie du lien social

Quel statut phénoménologique faut-il conférer à cet « un » qui apparaît à cet égard comme une constante, et ce, peu importe la forme de société, qu'elle soit coercitive ou non ? La thèse qu'entend défendre Richir est la suivante : c'est par cet « un » que se tisse le rapport entre le

---

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>1006</sup> *Ibid.*, p. 42 et 126. Il s'agit d'une idée pareillement importante dans les travaux d'anthropologie anarchiste, comme celle de James C. Scott. En effet, Scott montre que dans la Zomia – hautes terres birmans d'environ 2.5 millions de km<sup>2</sup>, passant par le Vietnam, la Chine du Sud, le Cambodge, Laos, Thaïlande et la Birmanie – plusieurs groupes ethniques résistent à l'emprise de la tyrannie, notamment sous sa forme étatique. Groupes de tradition orale, pratiquant une agriculture loin de la monoculture céréalière, ils procèdent davantage à la polyculture du manioc, du pavot, etc., qui échappe plus facilement à la mainmise de l'État. À ce sujet, voir Scott, James C. *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2019, 768 p. La Zomia est à son avis toutefois en train de perdre la lutte et s'incorpore tranquillement au sein des différents États selon son territoire.

<sup>1007</sup> Hocart, Arthur Maurice Hocart. *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978. Voir également la discussion des thèses de Hocart par Claude Lefort dans « L'œuvre de Clastres », dans *L'esprit des lois sauvages*, *op. cit.*, p. 205-208.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p. 208.

pouvoir et le *lien social*, c'est-à-dire que c'est par son entremise que les humains s'aperçoivent comme appartenant à un *même* groupe. Or, il est intéressant de noter que l'articulation phénoménologique de cet « un » et de son aperception se fait dans les termes de la cosmologie, même si Richir ne le dit pas explicitement. Nous avons déjà indiqué que chaque humain est animé d'un « désir aveugle » de trouver un *point* à partir duquel il peut s'apercevoir et se reconnaître, ce qui lui permet en même temps d'apercevoir et de reconnaître les autres, de trouver sa place au sein d'un ordre précis. Si l'institution symbolique est ce qui fait chaque fois qu'une société tient ensemble, alors cela signifie qu'elle est institution symbolique du social, qu'il faudra distinguer ultérieurement du lien *humain* et du registre le plus archaïque de l'expérience humaine, à savoir celui de l'interfactivité transcendante. En effet, l'institution symbolique de la société politique, peu importe la figure du pouvoir qui s'institue en elle, se confond avec l'institution symbolique de l'*humanité*. L'institution socio-politique est même « l'institution symbolique dans sa plus grande extension [...] <sup>1009</sup> ». Pour Richir, « nous ne pouvons concevoir, et en cela nous rejoignons Lefort, de communauté *humaine* qui ne soit ipso facto *politique*, sans quoi elle serait issue directement de la nature [...] <sup>1010</sup> ». Nous nous proposons ainsi dans un premier temps de faire l'analyse de ces trois registres, de l'institué à l'archaïque, afin de dégager les différents niveaux architectoniques qui caractérisent l'expérience humaine (sauvage, humaine et socio-politique) ; dans un deuxième temps, nous remonterons du plus archaïque au plus institué, dans l'objectif de rendre compte de la manière dont se déploie la tyrannie originare qui, comme nous le disions en conclusion du chapitre précédent, trouve sa racine au sein de l'affectivité et d'une *Einfühlung* particulière. Ce dernier moment permettra du mieux comprendre pourquoi le sublime ouvre une dimension affective qui vient colorer et constituer l'institution symbolique d'une société particulière.

## 2.1 Qu'est-ce que le lien social ?

Le « trait structural » qu'ont en commun les différents régimes de pensée, institués de différentes manières, est « l'existence d'un "personnage" qui est censé assurer l'*unité* d'un groupe ou d'une pluralité de groupes <sup>1011</sup> ». Richir choisit sans doute le mot de « personnage » afin d'insister sur le rôle social qu'il joue, mais aussi pour neutraliser toute caractéristique positive ou

---

<sup>1009</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 50.

<sup>1010</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 208.

négative le caractérisant. Le « personnage » peut ainsi s’instituer comme « chef » indien, comme patriarche, comme roi ou comme corps de magistrats. Dans tous les cas, la fonction de ce personnage est toujours celle de créer ou de recréer du lien social en faisant fonctionner l’institution symbolique dont il est le porte-parole, le garant ou, illusoirement, le détenteur. Ainsi, il « est d’abord, semble-t-il, une sorte d’agent de la socialisation, en l’occurrence celui auquel on s’en remet pour assurer ou garantir la pérennité des lois non écrites, la régularité et la stabilité des mœurs<sup>1012</sup> ». Son rôle est à cet égard d’éviter à tout prix la dispersion du groupe ou de la société, que ce soit par sa parole (sociétés mythiques) ou par la force (société coercitive), tout en apaisant les tensions conflictuelles pouvant surgir à tout moment. Nous comprenons ainsi que le maintien de l’« unité » du groupe ne passe pas nécessairement par la coercition, c’est-à-dire qu’elle peut se faire sans que l’oppression soit à l’œuvre. Mais comment, justement, ce personnage est-il garant de l’*unité* de la société ? Pour répondre à cette question, il apparaît nécessaire de s’interroger sur la *spatialisation* de lien social.

Ainsi que le souligne Richir, « il faut bien qu’il y ait quelqu’un pour *poser le point*, c’est-à-dire un centre, fût-il mobile, et son voisinage de points où tout un chacun peut lui aussi se poser<sup>1013</sup> ». Le personnage apparaît ainsi comme le « centre » ou le « point » à partir duquel tout un chacun peut s’apercevoir depuis son lieu, à savoir à sa périphérie. Cette spatialisation de l’espace social à partir du centre et de sa périphérie est pour Richir la condition de possibilité *a priori* de ce que l’on désigne généralement par l’« association » en un sens général, que l’institution symbolique du lien social peut coder de différentes façons. En effet, cette spatialisation n’est pas unique, elle peut donner lieu à des « configurations topologiques » extrêmement différentes, c’est-à-dire à des topologies multiples de l’habitat où vit l’humain. Cela signifie que « dès qu’il y a espace, il y a possibilité de se grouper, d’occuper le sol – fût-ce de manière provisoire, comme dans le nomadisme – par une *même* société, et tout autant, de se fragmenter en groupes pluriels, isolés les uns des autres ou ressemblés, comme dans les sociétés classiques (où émerge un roi pour régler les conflits entre les clans)<sup>1014</sup> ». Sans cette spatialisation de l’espace social, il ne saurait y avoir ni nomadisation ni sédentarisation, ni d’ailleurs aucun regroupement humain possible.

---

<sup>1012</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>1013</sup> *Ibid.*

<sup>1014</sup> *Ibid.*

Si le personnage est le centre ou le point à partir duquel s’appréhendent les autres, c’est qu’il est avant tout la position d’un « dedans » et d’un « dehors ». Il est un « dedans » dans la mesure où son *Leibkörper*, situé au centre de l’espace, possède une intimité propre qui est ouverte « par structure à d’autres dedans, ceux qui sont situés par rapport aux autres *Leibkörper* du groupe, de telle manière que ceux-ci se rapportent à eux-mêmes et entre eux par référence au “personnage” chargé en quelque sorte de la position du point, qui est auto-position ou auto-aperception<sup>1015</sup> ». Par l’entremise du point ou du centre que représente le personnage, chacun est en mesure de s’auto-apercevoir en son lieu propre. C’est pourquoi ce rapport « règle les *Einfühlungen* des uns et des autres selon les mœurs en vigueur, à savoir selon le lien dès lors social<sup>1016</sup> ». D’une certaine manière, le « dedans » du personnage en vient à polariser, positivement ou négativement, l’ensemble de la société en réglant les rapports mutuels des membres, de telle sorte qu’il se constitue par son entremise un « dedans spatial du social, c’est-à-dire un voisinage des membres du groupe en ce dedans même [...]»<sup>1017</sup> ». S’il y a institution d’un voisinage spatial au dedans du groupe en question, cela entraîne nécessairement une relation au voisinage *du dehors*, pouvant elle aussi être heureuse comme belliqueuse. En effet, cette spatialisation peut entraîner une dispersion géographique ou, comme aujourd’hui, désirer l’abolir dans une forme d’uni-versalité. Mais c’est dire surtout que « le premier voisinage, pour être stable, requiert le codage propre de ses mœurs, en particulier ses règles de parenté et de lignage, alors que le second, plus “anarchique”, peut se régler par des traités ou par la guerre, selon la plus ou moins grande hostilité du groupe ou de l’“étranger”<sup>1018</sup> ». Soulignons cependant que le premier voisinage, relativement stable, ne signifie justement pas que l’équilibre soit définitif. Au contraire, comme le soulignait Clastres, il est constamment à conquérir, il doit trouver son équilibre dans « la dualité du périphérique et du focal » et ne saurait se réduire à une quelconque « homogénéité du tout » qui rappellerait l’illusion par exemple « de la belle simplicité des sociétés archaïques<sup>1019</sup> ». Toute société s’institue avec son horizon interne et externe de contestation. À cet égard, s’il faut bien reconnaître que la logique de la guerre rend possible l’unité de la chefferie<sup>1020</sup>, il n’en reste pas moins que celle-ci sera guerre de conquête ou impérialiste qu’en raison de l’émergence de la tyrannie, comme en témoigne le cas des cités grecques.

---

<sup>1015</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>1016</sup> *Ibid.*

<sup>1017</sup> *Ibid.*

<sup>1018</sup> *Ibid.*

<sup>1019</sup> Clastres, Pierre. *Les sociétés contre l’État*, p. 52-53.

<sup>1020</sup> De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l’État*, p. 102.

Le lien social se définit ainsi comme le rapport des humains entre eux, rapport par lequel chaque membre du groupe se sait appartenir à une *même* société, où chacun peut appréhender sa place et celle des autres. Selon Richir, cela serait strictement impossible si le personnage comme centre ou point ne représentait pas « l'*autre* comme lieu de reconnaissance du même<sup>1021</sup> ». Cela ne signifie pas que le personnage *incorpore* en lui la transcendance du politique, comme c'est le cas par exemple dans le théologico-politique, mais bien que par sa centration il se situe à la fois au sein de la société et en dehors d'elle, selon une indéfinité de configurations possibles. En effet, dans les sociétés non coercitives, le « chef » est le lieu social de la négativité puisqu'il est surveillé par tous, qu'il n'a aucun pouvoir coercitif sur les autres membres, ces derniers n'ayant en revanche pas plus de pouvoir coercitif sur lui. Parce que la transcendance du politique reste en creux (dans sa négativité) dans la figure du « chef », chacun peut s'apercevoir comme faisant partie de la même société comme *tous uns*.

C'est tout autrement que, dans les sociétés coercitives, s'articule le lien social. Ainsi que l'a souligné Machiavel, le trait universel de toute société coercitive est d'opérer une seconde division sociale entre les Grands et les dominés, c'est-à-dire plus précisément une division entre deux « "humeurs" antagonistes et irréconciliables<sup>1022</sup> ». Ce qui caractérise les Grands c'est bien sûr le fait qu'ils aient pu, à un moment ou à un autre, acquérir des honneurs, des charges publiques ou la possibilité d'accumuler de la richesse. Plus fondamentalement, derrière ces « objets » convoités, le véritable objet de convoitise des Grands est le pouvoir et la domination. Au contraire, si la classe des dominés peut bien évidemment convoiter le même prestige et la même richesse, « l'objet de leur désir est d'échapper à cette oppression, de ne pas être dominé, nous venons de le dire, c'est-à-dire est sans objet déterminé ou déterminable, parce qu'indéfini, négatif et, en ce sens, insatiable et infini – sans doute la quintessence du désir<sup>1023</sup> ». Devant ces deux humeurs antagonistes, le lien social serait destiné à l'impossibilité de s'instituer comme société, si ce n'était de la figure du Prince qui vient médiatiser la relation entre les Grands et les dominés. Afin d'éviter l'oppression brute et violente des Grands, la classe des dominés est amenée à

---

<sup>1021</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 211.

<sup>1022</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1023</sup> *Ibid.*

*souhaiter* et à *désirer* l'oppression du prince, qui apparaît à tous égards plus douce et plus souhaitable :

c'est par là que, institué en quelque sorte comme centre médiateur, le prince est aussi celui qui, de l'abîme de la division, assure (ou est censé assurer) l'unité de la société, non pas qu'il la « soude » à elle-même, mais que l'indétermination de sa place, les infinies difficultés des médiations qu'il se doit d'effectuer entre les deux classes en sautant, pour ainsi dire, par-dessus la division, en font, dans les instabilités changeantes des jeux politiques, le lieu de passage entre la négativité pure et les déterminations qui ne doivent manquer de s'accomplir pour assurer quelque consistance aux rapports sociaux, chaque fois (selon les circonstances) à définir dans le champ politique<sup>1024</sup>.

La structuration du champ politique des sociétés coercitives est ainsi profondément paradoxale, dans la mesure où le désir d'échapper à la domination absolue des Grands conduit les dominés à accepter le pouvoir irréductiblement coercitif du prince, délaissant une domination pour une autre, de même que les Grands passeront par le prince afin d'atteindre la négativité pure (parce que sans contenu) du peuple. La compréhension machiavélienne de la division sociale est, comme nous l'avons vu précédemment, universelle, du moins pour les sociétés coercitives. La logique de la dette qui en ressort se voit ainsi disséminée à l'infini, « dont la figure empirique peut tout aussi bien être, classiquement, le roi ou le Despote (plus ou moins "légitime"), le tyran (illégitime) que, dans des temps plus récents, le monarque républicain (le président ou le premier ministre dans nos "démocraties")<sup>1025</sup> ». Insistons toutefois sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un trait d'essence de l'essence humaine, mais bien d'un trait d'essence des sociétés coercitives.

Autrement dit, affirmer que c'est par nature que l'humain se dote d'un chef pour organiser la société, que c'est par nature que l'humain se soumet à un dirigeant, que c'est par nature que l'humain préfère la servitude volontaire, c'est oublier le « fait » architectonique irréductible que « la "nature" ne se duplique pas tout simplement dans la "culture"<sup>1026</sup> ». Le personnage représente ainsi « l'écart comme la pointe qui permet aux membres de la société de se voir eux-mêmes et de se voir mutuellement, dans le moment même où ils voient la pointe<sup>1027</sup> ». Ce qu'il

---

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>1025</sup> *Ibid.*, p. 17. Ainsi que le souligne René Girard, « le système judiciaire et le sacrifice ont donc en fin de compte la même fonction mais le système judiciaire est infiniment plus efficace. Il ne peut exister qu'associé à un pouvoir politique fort. Comme tous les progrès techniques, il constitue une arme à double tranchant, d'oppression aussi bien que de libération, et c'est bien ainsi qu'il apparaît aux primitifs dont le regard, sur ce point, est sans doute plus objectif que le nôtre ». Girard, René. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 41.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, p. 42, note 1.

<sup>1027</sup> *Ibid.*, p. 211

s'agit désormais de comprendre, c'est en quoi et comment justement ce lien social est en fait institution symbolique de l'intersubjectivité transcendante, au sens où Richir entend ce terme. C'est qu'il apparaît que le lien social se trouve à instituer « par une nuance<sup>1028</sup> » le *lien humain* en général. Or, contrairement à ce que peut laisser penser la phénoménologie de Husserl, l'intersubjectivité transcendante est certes « la base de la société, mais elle n'en est pas le fondement<sup>1029</sup> ». Qu'est-ce donc que l'intersubjectivité transcendante au sens où l'entend Richir et pourquoi, sans la présence d'un personnage par qui se fait le lien social, « l'intersubjectivité transcendante prendrait une apparence toute négative, parce que sans cesse constitutive de décentrement, de multipolarité errante et, à terme, de dispersion<sup>1030</sup> » ? En d'autres termes, en quoi et comment le « soi social » est la part architectoniquement transposée de l'institution symbolique du social, c'est-à-dire en quoi et comment le soi social trouve sa base au sein de l'intersubjectivité transcendante et, ultimement, de l'interfactivité transcendante ?

## 2.2 Le lien social comme institution de l'intersubjectivité transcendante

La spatialisation du champ politique par l'entremise d'un point ou d'un centre est ce qui permet d'articuler une périphérie, celle à partir de laquelle les humains s'aperçoivent comme appartenant mutuellement à une même société. C'est par le centre que les humains s'auto-aperçoivent, qu'ils se savent appartenir à cette société et non pas à une autre, soit comme « tous uns » ou comme catégorie déterminée au sein de la société (classe, caste, rang, etc.), du moins selon une déclinaison quasi infinie de possibilités. Le paradoxe d'une telle compréhension est « qu'il y a pour ainsi dire autant de social dans *un* soi concret entier que dans plusieurs. Chacun porte en soi le rapport à soi du social, tout comme chacun porte en soi l'Histoire<sup>1031</sup> ». C'est dire, non sans quelque apparente banalité, que tout un chacun est un être (*Wesen*) proprement politique, qu'il le veuille ou non, qu'il s'occupe ou non des enjeux de *la* politique.

Cette compréhension du « soi social » chez Richir rend ainsi difficile l'appréhension d'une « conscience collective » ou encore d'un « inconscient collectif », dans la mesure où la société ne s'institue pas par une agrégation d'individus, « c'est de son sein que se dégagent, potentiellement

---

<sup>1028</sup> *Ibid.*

<sup>1029</sup> *Ibid.* La base « fonctionne » comme *fungierend*, elle est à distinguer du *Fundament*.

<sup>1030</sup> *Ibid.*

<sup>1031</sup> *Ibid.*, p. 52.

ou actuellement, des individus, tel ou tel individu, et il n'y a pas, on le sait, un seul mode pour ce "dégagement"<sup>1032</sup> ». À ce registre donc, celui du lien social, l'institution du social est corrélativement institution du soi social, avec ses déterminités propres. C'est dire que le soi social ne peut être l'objet d'une visée intentionnelle, « sinon par l'abstraction que doit effectuer le sociologue<sup>1033</sup> ». Or, si tout un chacun est un être (*Wesen*) politique au sens propre, « il ne l'est cependant pas intégralement ni toujours [...]»<sup>1034</sup> », car il y a une « intimité » en lui qui lui permet de répondre de soi devant les autres. Cette intimité est à proprement parler « incommunicable » aux autres et reste, pour le soi lui-même, profondément énigmatique. Le soi social est ainsi divisé (*gespalten*) entre sa part intime et la relative extériorité qu'il représente pour les autres. Cependant, pour Richir, la dissociation n'est jamais complète entre le soi intime et le soi social – mais nous aurons à voir qu'elle peut l'être pathologiquement chez le tyran originaire –, car il y a une irréductible porosité entre les deux. Pour mieux comprendre cette intimité du soi social, irréductible à l'institution socio-politique, il est nécessaire de se tourner vers ce que Richir nomme l'intersubjectivité transcendante, qui constitue la « base » et non le fondement de l'institution socio-politique. Celle-ci caractérise non pas le lien social, mais le *lien humain*.

La raison pour laquelle l'intersubjectivité transcendante constitue la *base*, et non pas le fondement du lien social, s'explique par le fait, architectonique, qu'elle se trouve nécessairement structurée autrement dès lors que l'on passe du lien humain au lien social – tout comme l'interfactivité transcendante est la base de l'intersubjectivité transcendante. Chez Richir, l'institution symbolique de la société politique se confond ainsi avec l'institution symbolique de l'humanité, c'est-à-dire que l'institution symbolique du socio-politique l'est de l'intersubjectivité transcendante. Cela signifie qu'au moment où il y a institution symbolique de la société, il y a « exhibition, actuelle et potentielle, au visible *lato sensu*<sup>1035</sup> », qui rend l'intersubjectivité transcendante « originaire et vraiment concrète<sup>1036</sup> ». Le registre architectonique de l'intersubjectivité transcendante correspond à ce que l'on comprend habituellement sous le concept d'« incarnation », à savoir le passage en hiatus du *Leib* au *Leibkörper*<sup>1037</sup>. Pour le dire

---

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>1033</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1034</sup> *Ibid.*

<sup>1035</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>1036</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1037</sup> Pour une discussion incontournable des concepts de *Körper*, *Leibkörper* et *Leib* chez Richir, mettant notamment l'accent sur ses origines merleau-pontiennes, voir Schnell, Alexander. *Le sens se faisant*, p. 149-181.

rapidement, avant d'y revenir sous peu, les *Leiber* appartiennent au registre de l'interfactivité transcendante, registre où se déploie l'affectivité avec ses modulations les plus archaïques, où jouent les *phantasiai* et les *phantasiai* « perceptives ». C'est notamment à ce registre que s'atteste la singularité absolue du soi et sa radicale infigurabilité caractérisant chaque *Leib*, singularité qui apparaît, comme nous l'avons vu, au moment du sublime en politique ou encore par l'entremise de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique.

Ce qui caractérise le passage de l'interfactivité à l'intersubjectivité, c'est le fait que le *Leib* devient *Leibkörper*, passage « au “corps” en effigie muni d'une enveloppe figurée et de viscères, d'un corps matériel (*Körper*) qui, lui, est spatial et est même dans l'espace, et dont la corporéité a pour effet premier d'introduire de l'opacité factuelle dans la “transparence” toute relative de l'interfactivité transcendante<sup>1038</sup> ». Cette opacité est également celle du somatique (*körperlich*) et du psychique (*leiblich*), où les affections archaïques se transposent en « passions » ou en « affects »<sup>1039</sup>. Le registre de l'intersubjectivité transcendante désigne ainsi le moment où chaque *Leib* s'insularise au sein d'un *Leibkörper*, créant ainsi « de multiples aires d'opacité » et une apparente dispersion. Cependant, à ce registre, il n'y a encore à proprement parler aucun « espace » institué puisque celui-ci requiert, comme nous l'avons vu, la position d'un point considéré comme centre autour duquel se spatialise la communauté dès lors socio-politique. L'« espace » dont il est question ici est déjà *périphérique*, il est celui à partir duquel, justement, la genèse du personnage comme point ou centre peut se déployer. Or, selon Richir, « la pluralité des affects, chacun étant plus ou moins exclusif l'un de l'autre, engendre une multiplicité de *conflits*, à la fois internes à l'intimité de chaque *Leibkörper*, et externes, entre intimités tendant chacune à l'exclusivité, de la pluralité des *Leibkörper* de l'intersubjectivité transcendante<sup>1040</sup> ». Ce qui caractérise ainsi proprement le *lien humain* est cette pluralité des affects dont la dispersion, « coextensive de conflits, potentiels et actuels, en chaque membre, et parmi les membres de l'intersubjectivité transcendante<sup>1041</sup> », en fait la spécificité. À s'en tenir qu'à ce registre, le lien humain serait inévitablement un agrégat instable, constitué d'attractions et de répulsions, conduisant à des regroupements éphémères et à leur dissolution.

---

<sup>1038</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 206-207.

<sup>1039</sup> Ce qui Richir analyse précisément dans l'institution mythico-mythologique et ce que les Tragiques mettent en évidence.

<sup>1040</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>1041</sup> *Ibid.*

À cet égard, l'erreur de Husserl est d'avoir effectué l'analyse de l'intersubjectivité en présupposant non seulement une rationalité eidétique à l'œuvre au sein de celle-ci, mais aussi une axiologie *a priori* qui règle les rapports entre les sujets. Cette erreur fait de l'intersubjectivité non pas une description utopique de celle-ci, mais *idéale*. Nous voyons ainsi que la pluralité des affects caractérise le lien humain, sans que l'on puisse dire que ce lien est *ipso facto* irénique : il peut être, dans son caractère éphémère, heureux comme malencontreux. En ce sens, Richir se distingue radicalement de toute entreprise visant à placer l'angoisse (Heidegger), la culpabilité (Lévinas), etc., à l'origine, afin de défendre à la manière de Nietzsche une « innocence originaires<sup>1042</sup> ». Tout se passe donc comme si, chez Husserl, pour reprendre les passions que Richir étudie chez Rousseau, l'alliance des humains se faisant nécessairement avec l'amour de soi et la pitié, sans qu'entre en scène l'amour propre, « c'est-à-dire le démon de la comparaison qui est aussi celui de l'envie [...], celui de l'auto-affirmation sans limite, seulement possible par l'assujettissement des autres<sup>1043</sup> ». Cela est absolument fondamental puisque l'aspect conflictuel qui apparaît lors d'époque en crise – comme la nôtre selon Richir – est précisément cette intersubjectivité transcendantale qui introduit du « barbare » et du « non civil » au sein de l'institution symbolique, cette dernière devant justement stabiliser les instabilités fugaces de celle-ci. Ce qui fait néanmoins que le lien humain n'implose pas et qu'il ne se disperse pas

---

<sup>1042</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 22. Richir oppose l'innocence de devenir à toute pensée de la dette et de l'être en dette. « La responsabilité pour autrui va jusqu'à la substitution, sur ce point, je ne peux pas suivre. Non : la substitution par rapport au bourreau, je ne suis pas : le bourreau, je le tue, et c'est tout, sans état d'âme, puisqu'il est sorti de l'humanité à laquelle je ne me sens pas requis de le ramener. Personnellement, je crois au contraire – je suis à cet égard nietzschéen – à l'innocence originaires. Non pas la culpabilité originaires comme chez Lévinas, mais à l'innocence originaires, qui est aussi utopie ». Lévinas aurait sans doute reproché à Richir la même chose qu'à Merleau-Ponty, c'est-à-dire de ne pas prendre au sérieux la séparation radicale de la relation éthique. À ce sujet, Lévinas, Emmanuel. *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 150 et *sq.*, ainsi que Giovannangeli, Daniel. *La passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 62. Dans un article datant de 1991, intitulé « Phénomène et Infini », Richir récuse en effet l'idée d'une asymétrie originaires qui présuppose un être en dette originaires. Il oppose cette asymétrie à l'innocence du devenir chez Nietzsche. Richir écrit : « et la dette n'apparaît-elle pas comme infinie à la mesure de cette imminence, elle-même infinie, de la mort du soi qui pense se trouver dans le face-à-face avec soi et avec l'autre ? Il est caractéristique que Lévinas ne s'interroge pas sur ce côté "négatif" de la rencontre et de la proximité ». Richir souligne ensuite que c'est en prenant compte de cette dette, dans sa déconstruction, qu'il peut y avoir quelque chose de vraiment sublime, c'est-à-dire délié de toute dette. En effet, « cet infini, qui est aussi transcendance d'une absence radicale, originaires, à la présence, est lui aussi au-delà de l'essence, ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais : en ce sens, *il n'ordonne rien et ne m'ordonne rien*, il est seulement la part infinie d'*apeiron* qui travaille toute limite du dedans en l'infinissant [...] ». À ce sujet, voir Richir, Marc. « Phénomène et Infini », dans *Lévinas*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991, p. 257. Voir également, Schnell, Alexander. *Phénoménalisation et transcendance*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020, p. 121-140. Voir également, Fazakas, István. *Le cliquotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020, p. 65-124.

<sup>1043</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 207.

définitivement, c'est en raison de l'interfactivité transcendante, registre le plus archaïque de l'expérience humaine.

### 2.3 Du lien humain à l'interfactivité transcendante

Le registre de l'interfactivité transcendante est le plus archaïque de l'expérience « humaine », mais il est aussi le plus important : « la socialité phénoménologique comme condition de possibilité de la socialité symbolique<sup>1044</sup> ». Il caractérise en réalité le passage de la relative animalité du nourrisson à un « proto-soi » humain qui s'ouvre au langage (avant la langue) et à l'institution symbolique. Même si Richir n'utilise pas ce concept dans *Du sublime en politique* – qu'il commencera à mobiliser plus systématiquement en 1992 dans ses *Méditations phénoménologiques* –, c'est pourtant selon nous exactement ce registre qu'il vise en parlant de la communauté utopique énigmatiquement incarnée au lieu du sublime. On se souvient qu'il s'agit d'une communauté originaire constituée de singularités irréductibles et dans laquelle plus aucun signe de reconnaissance donné par l'institution symbolique n'a cours. Si ultimement tant l'intersubjectivité transcendante que l'interfactivité transcendante échappent à l'eidétique, c'est précisément dans la mesure où la *facticité* échappe irréductiblement à toute saisie d'essence<sup>1045</sup>. Le soi est dit *facticiel*, d'une part, car il échappe au factuel, à savoir au fait ou à l'état de fait, qui relève toujours de l'historicité propre à l'institution symbolique ; et, d'autre part, puisque sa singularité ne se réduit pas à l'essence, il est absolu et non répétable. Chez Richir, « l'interfactivité transcendante est le rapport originaire ou archaïque de telles singularités, mais encore anonymes<sup>1046</sup> ». Or, si chaque soi social est un être politique, sans qu'il ne s'y réduise pleinement, c'est que le moment du sublime en politique révèle le « soi non social du social<sup>1047</sup> ». Qu'est-ce que cela signifie un « soi non social du social », dans lequel, rappelons-le, viennent clignoter la pluralité phénoménologique des mondes, et ce, par l'enchâssement indéfini des phénomènes-de-monde ? S'il est toujours possible pour l'humain d'élaborer le sens, de remettre en question l'institution symbolique afin de la garder « vivante », c'est qu'il « est le seul être vivant à ne pas adhérer complètement à sa vie et à son expérience<sup>1048</sup> ». Ainsi que nous l'avons déjà dit, l'énigme de l'humain est précisément de se tenir à la lisière entre le

---

<sup>1044</sup> Richir, Marc. *CSP*, p. 94.

<sup>1045</sup> Schnell, Alexander. *Le sens se faisant*, p. 176.

<sup>1046</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 76.

<sup>1047</sup> *Ibid.*

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 199.

phénoménologique et le symbolique. Afin d'expliquer ce « fait anthropologique » présupposé par l'ensemble de la démarche phénoménologique (et politique) de Richir – sinon comment pourrait-il y avoir *sens se faisant* du politique ou de l'institution symbolique ? –, il apparaît nécessaire de décrire ce qui se passe dès les premiers âges de la vie humaine.

Selon Richir, les premiers moments de la vie du nourrisson est transie d'une affectivité extrêmement fluente et désordonnée, qui varie perpétuellement en intensité. Cette affectivité est accompagnée de certains comportements réflexes (mais pas exclusivement, nous y reviendrons), ce qui fait dire à Richir qu'elle est à ce registre purement animale, « sur laquelle on ne peut qu'énoncer des conjectures vraisemblables, depuis les travaux de l'éthologie<sup>1049</sup> ». Néanmoins, l'affectivité désigne la « strate » d'un vivre infini qui ignore tout de sa naissance et de sa mort, fluctuant aveuglément entre elle-même et certaines affections, sans qu'aucune de ces dernières puissent prendre le dessus sur une autre. S'il faut insister sur le caractère « aveugle » de l'affectivité, c'est qu'elle n'est pas de l'ordre de la conscience, elle est « inchoativement et virtuellement, hors temps et hors espace, sans accord et sans autres discord que celui, éventuellement, imposé par les circonstances – les “accidents” de l'*Umwelt* auxquels ne peut répondre immédiatement aucun comportement<sup>1050</sup> ». Les premiers linéaments de l'affectivité du nourrisson est alors *adhérence à soi* du vivre animal.

Ce mouvement de l'affectivité peut à ce point devenir dense et surabondant qu'il tombe en un état « hyperdense » qu'aucune homéostasie biologique ne parvient à contrôler, ce que Richir désigne sous le concept de « systole de l'affectivité<sup>1051</sup> ». Au moment de la systole, l'« afflux infini de l'affectivité est tel qu'il “bute” sur un “ressaut” qui détache l'affectivité d'elle-même, qui y creuse un écart non temporel et non spatial entre elle-même et “quelque chose” qui échappe à l'infini avec une “vitesse” infinie<sup>1052</sup> ». Ce quelque chose qui échappe à l'infini désigne un *excess (hybris)* au cœur même de l'affectivité et conduit le nourrisson au moment primitif du sublime. Ce moment où la systole de l'affectivité se bute à quelque chose qui lui échappe désigne le moment « primitif » du sublime, car l'affectivité en vient à sentir quelque chose qui lui est irréductiblement transcendant, à savoir la *transcendance absolue*. C'est manière de dire que la

---

<sup>1049</sup> Richir, Marc. *NP*, p. 137.

<sup>1050</sup> *Ibid.*

<sup>1051</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 76.

<sup>1052</sup> *Ibid.*

transcendance absolue rompt l'adhérence à soi animale du nourrisson en faisant passer l'affectivité animale à l'affectivité humaine<sup>1053</sup>. Ce n'est que par la fuite infinie de la transcendance absolue que l'affectivité peut se sentir par un écart dit « non temporel et non spatial », entrer en *con-tact* avec elle-même, par l'entremise non pas de l'*altérité*, mais de l'*autreté*. L'« autreté » (*otredad* en espagnol) est un concept que Richir emprunte à Antonio Machado et désigne un registre architectonique plus archaïque que celui de l'altérité, ce dernier étant corrélatif de l'intersubjectivité transcendantale. Ainsi que le souligne Victor Martinez dans sa présentation du livre de Machado, « l'autreté n'est pas l'altérité : elle ne se pose pas après la constitution de la sphère du moi, elle est agissante dès le départ<sup>1054</sup> ». Bien que l'autreté soit là dès le départ de la vie « humaine », elle ne relève toutefois pas d'une expérience vécue, elle échappe aux phénomènes de langage (en présence) ainsi qu'au présent intentionnel de la conscience. Elle est irréductiblement inimaginable et incompréhensible, bien qu'elle puisse être *conçue* à l'instar de l'infini au sens où l'entend Descartes, sans toutefois pouvoir s'assimiler à Dieu.

La fuite de la transcendance absolue engage alors l'affectivité dans ce que Richir nomme une « diastole de l'affectivité ». La diastole permet à l'affectivité d'entrer en contact avec elle-même, donnant naissance aux *affections*, et ce, en raison de l'écart creusé par la fuite de la transcendance absolue. Bien qu'il ne s'agisse à ce moment pas de la naissance de la « conscience » ni de la « conscience de soi », la systole et la diastole de l'affectivité amorce une *économie de l'excès* donnant lieu « à une temporalisation au moins embryonnaire en ce qu'elle est celle d'une présence (ou d'une amorce de présence) sans présent assignable qui serait l'illumination du soi par soi<sup>1055</sup> ». Du contact de l'affectivité en sa systole et diastole émerge le *soi*, mais un soi qui ne s'est encore ni réfléchi ni posé. Ce soi n'est ni purement animal ni purement humain, dans la mesure où la modulation des affections hors langage désigne cette part animale en l'humain, qui constitue la part obscure des affections humaines. Or si, pour revenir brièvement aux analyses richiriennes de Rousseau, l'humain est un animal cosmique, c'est parce que les affections humaines paraissent relever d'une dimension immémoriale. Selon Richir,

indiscernables pour nous, humains, sinon par ce fond d'immémorialité et d'immaturation, elles constituent pour ainsi dire le *fond cosmique* des affections du langage, bien qu'elles soient

---

<sup>1053</sup> Richir, Marc. *NP*, p. 140.

<sup>1054</sup> Machado, Antonio. *De l'essentielle hétérogénéité de l'être*, tr. et présentation de Victor Martinez, Paris, Rivages, 2003, p. 11.

<sup>1055</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 200.

comme les échos, et que ces échos les attestent précisément, de façon indirecte, du point de vue phénoménologique ; et cela, de proche en proche, jusqu'à la transcendance physico-cosmique<sup>1056</sup>.

La diastole de l'affectivité permet ainsi au soi de moduler son affectivité en *affections*, elle est « schématisation de ces affections en présence », par laquelle « le soi lui-même obscur qui en émerge se découvre lui-même, peu ou prou, dans la *surprise*, qui est aussi sur-prise eu égard à la transcendance absolue lui échappant toujours déjà et toujours encore, et qui deviendra la surprise d'«être là» sans rime ni raison, libre de tout rime et de toute raison, origine phénoménologique du *thaumazein* [...] <sup>1057</sup> ». Cette modulation schématique de l'affectivité en affections signifie que ce n'est pas le soi qui crée (le schématisme est transcendant au soi), même si cette modulation est temporalisation en présence sans présent assignable, c'est-à-dire temporalisation du sens, ce que nous connaissons comme *phénomènes de langage*. Il y a dans la systole et la diastole de l'affectivité un type de *réflexivité* qui n'est pourtant pas *réflexion*<sup>1058</sup>. C'est par là que nous comprenons que le sens n'est jamais sens de lui-même, qu'il requiert dès sa mise en œuvre « l'ouverture sans cesse enjambée de l'autreté de la transcendance absolue<sup>1059</sup> ». Toutefois, l'émergence du soi et la phénoménalisation des phénomènes de langage entraîne la transposition architectonique de la transcendance absolue en transcendance « physico-cosmique », absolue elle aussi, comme *trace* ou *résidu* de la transcendance absolue. C'est pourquoi le sens n'est, encore une fois, jamais purement immanent, car son déploiement entraîne la transposition architectonique de la transcendance absolue en transcendance physico-cosmique, cette dernière étant comprise comme « le “dehors” absolu non spatial et non temporel eu égard à la diastole, le “référent” absolu de tout phénomène de langage, de tout sens en train de se faire, à la recherche infinie de lui-même<sup>1060</sup> ». Or, si cette transcendance est nommée « physico-cosmique », c'est qu'elle est sens de la *physis* et du monde, ce qui signifie que la phénoménalisation des *phénomènes de monde* (hors langage) s'accompagne toujours d'une *dimension*

---

<sup>1056</sup> Richir, Marc. *NP*, p. 144.

<sup>1057</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 200.

<sup>1058</sup> Schnell, Alexander. *Le sens se faisant*, p. 181. Ainsi que l'écrit Richir, « l'énigme que constitue ce “moment” est que cet excès se réfléchit, non pas par et en concept, mais par rapport à un radical dehors –, radical, donc non spatial et non temporel – qui, constituant de la sorte ce que nous nommerons ici une transcendance *absolue*, joue comme un impossible introduisant l'écart (lui aussi hors espace et hors temps) dans l'affectivité, l'empêche pour ainsi dire de coïncider avec elle-même, mais comme ouvrant du même coup à l'horizon du *sens* dans ce qui est déjà schématisme de cet écart, c'est-à-dire aussi au “milieu” du sens dans le schématisme phénoménologique du langage ». À ce sujet, Richir, Marc. *VSS I*, p. 13.

<sup>1059</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 201.

<sup>1060</sup> *Ibid.*

*sauvage*, car « au creux de sa phénoménalisation, le phénomène reste un abîme : je ne l'ai pas fait, il se fait sans moi<sup>1061</sup> ». Richir dira métaphoriquement que le soi assiste au schématisme comme une sage-femme assiste l'accouchement<sup>1062</sup>.

La constitution du « proto-soi » s'effectue ainsi à partir de deux schématismes, celui hors langage dont la référence est la transcendance absolue et celui du schématisme de langage, dont la référence est la transcendance physico-cosmique. Tout le problème de la description de ces schématismes réside dans le fait qu'ils sont radicalement inaccessibles, sinon indirectement, et que nous ne pouvons jamais tout à fait savoir dans quelle mesure leur réflexivité propre déforme le registre antécédent. Quoi qu'il en soit, selon Richir, le schématisme de langage dont le référent est la transcendance physico-cosmique, celui qui effectue le passage de l'affectivité aux affections, désigne la strate « obscure » du *vivre*. C'est à partir d'elle que « des “signaux” (par exemple des formes et des couleurs) qui seraient purement chaotiques s'ils n'étaient toujours déjà schématiquement distribués<sup>1063</sup> », peuvent être « aperçus » par le proto-soi. Ce « percevoir » n'est toutefois pas de l'ordre de la perception au sens de la *Wahrnehmung*, mais bien plutôt de la perception au sens de la *Perzeption*, c'est-à-dire d'une perception radicalement non intentionnelle qu'il faut dès lors associer au registre des « *phantasiai* “perceptives” ». Pour Richir, « il en résulte que toute *phantasia* “perceptive” est animée du dedans par telle ou telle affection (modulation de l'affectivité) qui lui donne, selon sa plus ou moins grande intensité, plus ou moins de relief<sup>1064</sup> ». Au sein de la refonte de la phénoménologie richirienne, la question du *sens se faisant* doit ainsi se comprendre à partir de cette articulation des « *phantasiai*-affection “perceptives” » qui constituent le « fil rouge » qui circule parmi les proto-soi, chacune d'elles étant un relais « où le sens à la recherche de lui-même, au lieu d'avorter, reprend l'élan de se recherche<sup>1065</sup> ».

C'est pourquoi, pour le dire d'une façon extrêmement générale, il est nécessaire de distinguer la question de la *phantasia* de la question de l'imagination, cette dernière n'étant active qu'au registre de l'intentionnalité. Ainsi, pour Richir, la *phantasia* n'est pas intentionnelle, bien qu'elle puisse être transposée en imagination pour un soi qui désire la saisir. C'est pourquoi également

---

<sup>1061</sup> Forestier, Florian. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, p. 190.

<sup>1062</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 205.

<sup>1063</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>1064</sup> *Ibid.*

<sup>1065</sup> *Ibid.*

elle n'est, tout au plus, que figurable. Le paradoxe de la *phantasia* « perceptive » est en ce sens qu'elle « perçoit », « sans intentionnalité, quelque chose (une ombre) qui n'est même pas figurable comme tel puisqu'il échappe lui-même au registre de la *phantasia*, donc quelque chose d'*infigurable*<sup>1066</sup> ». Chaque *phantasia* « perceptive » possède en elle une part figurable et une part infigurable, cette dernière renvoyant aux *phantasiai* pures. Afin de mieux comprendre son fonctionnement, essayons de comprendre dans ses grandes lignes le « paradigme » de ce registre, à savoir la question extrêmement difficile du *regard* qui se produit au registre de l'interfactivité transcendante, dans lequel se déploient les linéaments des rapports *humains* du nourrisson. Pour ce faire, il faut se tourner vers la lecture richirienne des travaux du psychanalyste américain Donald Woods Winnicott.

Selon Winnicott, le babil infantin doit être compris comme un « objet transitionnel », à l'instar de plusieurs objets comme sa « petite corde », son « toutou » ou sa « doudou ». Si la doudou est un objet transitionnel, c'est dans la mesure où celle-ci n'a aucune relation *thématique* à la mère, bien qu'elle soit mise en fonction par elle. Cela signifie que, même en l'absence de la mère, l'objet conserve son lien affectif avec celle-ci, qu'« à même la doudou, la mère est présente pour l'enfant, indépendamment de son absence effective<sup>1067</sup> ». Or, si l'objet transitionnel a quelque rapport à la question de la *phantasia* « perceptive », c'est que « la figuration de l'objet transitionnel n'a rien d'intentionnel – ou de sémiotique – et elle ménage un accès à l'infigurable qu'elle implique non intentionnellement, en s'effaçant devant celui-ci qui est, proprement et paradoxalement ce qui est “perçu”<sup>1068</sup> ». L'objet transitionnel ouvre ainsi un espace lui aussi « transitionnel » échappant tant à l'ordre de l'intériorité subjective qu'à l'espace objectif. La particularité de l'objet transitionnel est ainsi de mettre le proto-soi en rapport avec autrui, et ce, par l'entremise de la *phantasia* « perceptive ». Les premiers contacts du nourrisson avec autrui (sa mère) ne sauraient s'effectuer pour cette raison comme contact entre deux ici absolus ayant chacun leur lieu de spatialisation. Il s'agit davantage d'un rapport « proto-spatial » que Richir identifie à la *chôra* platonicienne. En effet, « la *chôra*, la *Leiblichkeit* du *Leib* primordial, ne “retient” rien de “ce qui” pourrait être objet de *doxa*, elle est aussi, selon des termes que nous utilisons il y a bientôt trente ans, *périphérie infinie et non centrée* – l'ici absolu n'étant, Husserl le souligne, ni

---

<sup>1066</sup> *Ibid.*

<sup>1067</sup> Coignard, Anne. « Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir », dans *Eikasias. Revista de filosofia*, janvier, 2013, p. 183.

<sup>1068</sup> Richir, Marc. *FPL*, p. 39.

point ni centre –, où tout *glisse* indéfiniment puisque ce tout est constitué d'apparences ou de fantômes, comme dans le rêve<sup>1069</sup> ». Au registre de l'interfactivité, Richir le soutenait déjà dans ses premiers travaux, le *Leib*, ainsi dissocié de son incorporation dans un *Körper*, désigne une nappe purement périphérique en laquelle ne parvient à se fixer aucun « ce que » susceptible d'une visée doxique.

Le nourrisson forme ainsi avec sa mère un « Tout concret », celui-ci n'impliquant ni fusion ni transparence de l'un à l'autre, que Richir nomme le « giron transcendantal ». Or, si une mère agitée a un bébé agité, qu'une mère calme a un bébé calme, etc., c'est qu'il en va tant pour le nourrisson que la mère de leur « impressionnalité affective » (*Leibhaftigkeit*) et de leur *Leiblichkeit*. Richir comprend la *Leibhaftigkeit* comme ce que Heidegger désigne de façon générale comme les *Stimmungen*, bien qu'il en emprunte la notion à Ludwig Binswanger. Ainsi que le souligne Schnell, « dans les psychoses, la *Leibhaftigkeit* “en sécession” correspond aux profondeurs affectives qui relèvent aussi du *Leib* (par exemple la nausée ou la joie, le bonheur, etc.) et qui ne sont pas purement intellectuelles<sup>1070</sup> ». Le « *leibhaft* » renvoie ainsi à la factivité affective du soi, au caractère irréductiblement factice et affectif de la « chair » du soi. D'une manière certes paradoxale, c'est que le *Leib*, qui doit à ce registre être distingué du *Leibkörper* parce que relatif de l'intersubjectivité transcendantale, se définit comme le « siège de l'affectivité<sup>1071</sup> ». Si le *Leib* est le siège de l'affectivité, c'est qu'en lui viennent clignoter deux processus : « d'un côté, la modulation de l'affectivité par le *Leib* agence une sorte de spatialisation “interne” de l'affectivité. L'affectivité, concrétisée par la résistance qu'oppose le poids du *Leib* à son flux, est spatialisée en proto-intériorité et devient alors, par effet de condensation, susceptible de *recevoir* des affects, c'est-à-dire de rencontrer une extériorité<sup>1072</sup> ». Le *Leib* a besoin de cette double dimension où le soi est en contact en soi, ouvert pareillement à l'autre.

---

<sup>1069</sup> Richir, Marc. *FPTL*, p. 270.

<sup>1070</sup> Schnell, Alexander. « Temporalité et affectivité », dans *L'œuvre du phénomène*, p. 127. Toujours selon Schnell, « Heidegger n'a pas prêté suffisamment attention au concept de *Leib* [...]. La disposition affective ne se distingue pas seulement de la “sensibilité” par le fait qu'elle n'est pas une “souche de la connaissance” opposée à l'entendement, mais, dans la mesure où elle exprime toujours déjà une disposition à la fois sensible et spatiale, elle se rapporte encore à la *situation* propre à l'être-là existant – un concept qui renvoie au *Leib*, à son “orientation”, à sa “spatialité”, à sa “temporalité”, etc.

<sup>1071</sup> Carlson, Sacha. *De la composition phénoménologique*, p. 169.

<sup>1072</sup> *Ibid.*

Ce qu'il convient ainsi de nommer le *Leib* primordial désigne un *ressentir* (*Empfindnis*) accompagné de ses kinesthèses propres. C'est pour cette raison que Richir soutient que « la mère elle-même, tout comme la *chôra* qu'elle “est” aussi, ne peut faire, primitivement, l'objet de la *doxa*, car précisément, elle n'est pas un *ce que* (un *was* ou un *quid*), mais un *qui*, un *quis* seulement, tout d'abord, “perçu” en *phantasia*, et “perçu” comme un ici absolu qui ne donne mon ici absolu, celui que je ne puis quitter pour aller “là-bas”, sans *me* quitter, c'est-à-dire aussi sans quitter du même coup l'*autre* ici absolu<sup>1073</sup> ». Le *Leib* primordial n'est alors pas localisable dans l'espace, comme c'est le cas dans l'intersubjectivité transcendante et l'institution du *Leibkörper*. Il ne peut donc pas être question, ici, en raison de la nature même de la *phantasia* « perceptive », pour le nourrisson, de se transposer *par l'imagination* afin de se mettre dans la peau de sa mère. Nous comprenons de cette manière que les *phantasiai* « perceptives » sont des figurations d'ombres irréductiblement non positionnelles, que ce soit celles de la mère, de la doudou, etc. Par conséquent, les *phantasiai* « perceptives » sont dites *virtuelles*, c'est-à-dire « comme ce qui, à l'écart d'un champ de possibles et de réels, y est “agissant” ou “influent” de cela même qu'il ne se “réalise” ni comme possible ni comme réel<sup>1074</sup> ». Reprenons les choses brièvement afin de comprendre comment vient ici fonctionner le regard.

Au « moment » primitif du sublime, l'excès de l'affectivité sur elle-même vient se buter sur la transcendance absolue, qui paraît dès lors toujours en fuite. C'est le moment, pourrait-on dire, « de l'éveil de ce qui *devient* regard pour le regard autre, au registre archaïque, celui de la mère, dans le rapport originaire mère-nourrisson<sup>1075</sup> ». Ce réveil s'effectue selon Winnicott sous l'égide indicible de la détresse ou de l'angoisse, d'où s'origine le contact *par écart* de soi à soi de l'affectivité, ce contact faisant en sorte « que le sentant est toujours “autre” que le senti, en non-coïncidence et en inadéquation, mais aussi sans gain ni perte, ce qui veut dire qu'il est suspens (*epochè*) de toute position [...] <sup>1076</sup> ». Il est possible de penser que, d'un strict point de vue génétique, la transcendance absolue est antérieure aux échanges des regards avec la mère, ce qui revient à dire que le soi du nourrisson est d'abord purement animal, car c'est la transcendance qui lui *donnerait* son sens, lui permettant ensuite de s'humaniser. Si cela n'est pas en tant que tel faux, il n'en reste pas moins que c'est le croisement des regards qui ouvre la dimension de la

---

<sup>1073</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>1074</sup> Richir, Marc. *VSS I*, p. 9.

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>1076</sup> *Ibid.*, p. 25.

*phantasia* « perceptive », toujours « en action » au sein de l'interfactivité transcendante, ce qui signifie que le nourrisson est toujours aussi vie « humaine ». Il s'agit ainsi pour Richir de maintenir cette position en apparence antinomique, où en viennent à clignoter l'animalité et l'humanité, notamment parce que la transcendance absolue à elle seule ne fait aucun sens, qu'il est ce faisant requis (du moins virtuellement) l'échange des regards au sein de l'interfactivité transcendante (sa schématisation en langage). Plus concrètement, selon Richir, ce double moment s'articule lorsque

la soif de nourriture devient demande d'amour. C'est du dehors, à savoir depuis la séparation physique de la mère et du nourrisson que nous interprétons comme détresse et angoisse l'excès de l'affectivité qu'il y a dans la soif de nourriture, qui relève du besoin, car là, tout à fait à l'origine, il n'y a pas de soi, sinon « biologique », quasi-animal, et c'est par les soins prodigués par la mère que le nourrisson devient humain. Cela signifie aussi qu'une fois ce devenir engagé, il y a toujours quelque chose de somatique dans l'affectivité, depuis l'insu du proto-soi quasi-animal le plus archaïque jusqu'au soi constitué comme ici absolu par le regard autre de la mère<sup>1077</sup>.

La position de Richir est à cet égard extrêmement intéressante, car elle refuse tant la thèse heideggerienne selon laquelle l'humain *n'a jamais été animal*, que la thèse merleau-pontienne, selon laquelle le nourrisson est *toujours déjà* humain puisqu'il vit toujours déjà dans un monde d'objets humains.

C'est dire que, d'une certaine manière, la mère ressent (*fühlt*) chez le nourrisson quelque chose qui ne relève toujours pas de l'appel, « mais qu'en prenant soin du nourrisson, elle *prend* comme appel, et cela, non pas par *Deutung*, dotation de sens, intentionnelle, mais par “substitution” au sens de Lévinas [...]”<sup>1078</sup> ». Le croisement des regards, dans lequel circulent les *phantasiai* « perceptives », conduisent ainsi à une *Einfühlung* tout à fait particulière, car le bébé pourra lui aussi ressentir comme appel ce qui lui apparaît durant ses premiers jours comme de l'excès (affectif) indifférencié. Pour Richir, « il y a là une sorte de “transvasement” de l'affectivité où, contre l'effondrement toujours imminent par l'excès, le soi du nourrisson, pour ainsi dire, passe par une “résurrection” comme autre, c'est-à-dire cette fois, comme soi humain, ou comme soit toujours un peu plus humain ». Ce qu'il importe de souligner, c'est qu'il s'agit ici pour Richir de la véritable *Einfühlung*, celle en laquelle le soi parvient à se sentir (*fühlen*) « dans » et « en une fois »

---

<sup>1077</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>1078</sup> *Ibid.*, p. 40.

dans l'autre comme autre un, c'est-à-dire « à l'écart du narcissisme où entre en jeu l'intentionnalité de l'imagination, où autrui, comme dit Husserl, est “apprésenté”, “présentifié”, c'est-à-dire représenté<sup>1079</sup> ». C'est cette *Einfühlung* de l'interfactivité transcendante qui anime véritablement l'intersubjectivité transcendante, elle en constitue sa *base*. S'il y a quelque chose de profondément infigurable dans le regard d'autrui, c'est qu'il est animé pour une part de *phantasiai* « perceptives », tout comme le nôtre. Or, si chaque *phantasia* « perceptive » est pareillement animée d'affectivité, cela signifie que par son entremise s'échangent des *affections*, et ce, en dehors de toute visée intentionnelle. C'est pourquoi, dit Richir, « fixer autrui des yeux est le figer en statut au regard vide<sup>1080</sup> ». L'échange des regards constitue ainsi une « danse » où s'effectue le passage de l'*autreté* (transcendance absolue) à l'*altérité* (les autres regards), où chaque soi conserve sa radicale singularité, son énigme et celle de l'autre, radicalement non positionnel et sans essence (anonyme). Et s'il n'y a à ce registre aucune forme de solipsisme, c'est parce que l'espace interfacticiel (transitionnel) contient une pluralité (réelle et virtuelle) de soi « phantastiques » – une « pluralité originaire des “un”<sup>1081</sup> » –, ce qu'indique déjà, comme nous l'avons vu, les phénomènes-de-monde.

### §3. Interfactivité transcendante, utopie et « démocratie »

Il ne fait pas de doute que, comme le soutient Carlson avec raison, Richir élabore par l'interfactivité transcendante et l'« architectonique » du sublime une version phénoménologique des trois Idées régulatrices kantiennees que sont le Moi, le Monde et Dieu, « par où se marquent aussi son profond ancrage kantien<sup>1082</sup> ». Toutefois, selon Richir,

s'il faut se garder absolument de donner un nom à cette transcendance, c'est parce que, radicalement hors langage et même hors possible, la nommer (par exemple : Dieu) serait la trahir ou à tout le moins entrer dans les « logiques » de l'institution symbolique (les religions nous paraissent chaque fois trop « humaines », traversées d'intrigues et de rituels qui sont bien en dessous de ce qui est requis, donc toujours déjà témoins de la « corruption » ou de la « dégénérescence » de la transcendance absolue). De la sorte encore, il nous paraît *absurde* de penser à un « progrès symbolique » (comme si nous étions les seuls à en posséder, ou à devoir en posséder la « vérité ») ; seule la pensée d'une « dérive » de l'institution symbolique

<sup>1079</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 101, note 16.

<sup>1080</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>1081</sup> Richir, Marc. *NP*, p. 30.

<sup>1082</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique », p. 508.

nous paraît tenable : c'est elle qui fait l'Histoire, tendue, quand elle est à son tour réfléchie dans une institution symbolique, entre l'*utopie* et l'*eschatologie*<sup>1083</sup>.

La trahison à laquelle procède les religions est précisément celle de confondre la transcendance absolue avec celle de Dieu comme instituant symbolique. Mais cela n'est possible, comme nous l'avons vu, que si le sublime *en politique* ouvre quelque chose comme une expérience « religieuse » et une expérience « politique » (par exemple dans le christianisme et la Révolution française). Or, si tant la religion que la politique sont complices du despotisme, c'est précisément dans la mesure où la transcendance (de Dieu ou du politique) s'insère comme un écart au sein du contact de soi à soi. À cet égard, *il faut marquer d'un fer rouge que la transcendance du politique est elle aussi une modalité de la transcendance absolue*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas toute la transcendance, mais surtout que « c'est par la médiation de son élaboration plus ou moins réussie ou manquée, que le groupe humain se fait plus ou moins bien société, que l'intersubjectivité phénoménologique originaire s'enrichit d'un nouveau registre<sup>1084</sup> ». Les humains ne peuvent bien faire société que par l'*élaboration des médiations architectoniques* qui rendent possible (ou impossible) les *liens* humains et sociaux, et ce, à partir du registre le plus archaïque de l'expérience humaine qu'est l'interfactivité transcendantale. C'est dire que la *structure transcendantale de la tyrannie* réside dans cette médiation entre la transcendance absolue et sa déclinaison en transcendance religieuse et politique, celle qui fait précisément l'institution de la société (politique). Mais avant d'y venir, ce qui supposera une remontée du plus archaïque à l'institué, essayons de préciser enfin le caractère *utopique* de l'interfactivité transcendantale, *que Richir associe à la démocratie*.

Si Richir insiste peu dans ses travaux de phénoménologie « pure » sur cette dimension utopique « au sens fort<sup>1085</sup> », elle n'en constitue pas moins le fil directeur des travaux proprement politiques. Dans ses conversations avec Carlson, revenant sur ses premières réflexions sur le politique lors de sa participation à la revue *Textures*, il dit :

---

<sup>1083</sup> À ce sujet, Richir, Marc. *VSS I*, p. 15.

<sup>1084</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 70.

<sup>1085</sup> Par exemple, dans *VSS II*, il écrit en prenant ses distances de la dialectique hégélienne : « en ce sens, pourrait-on dire, mais nous y reviendrons, que l'architectonique est pour nous l'équivalent transposé de la dialectique, le "Moteur" n'étant certes pas l'*Aufhebung*, mais la *Fundierung* qui fait passer d'un registre architectonique à un autre sans qu'il y ait, pour autant, progression ("dépassement"), enchaînement réglé par des enrichissements successifs en contenus. Et cela, principalement, parce que le soi qui ressort de l'épochè hyperbolique n'est à vrai dire plus proprement celui de l'esprit – et cet esprit est divin – mais relève d'une *multiplicité originaire* qui est celle de l'interfactivité transcendantale, laquelle est en fait, au sens fort, *utopique* ».

Je dirais aujourd'hui que la transparence sociale, c'est une chose concevable, mais irréalisable – pour parler comme Descartes à propos de l'infini. Si quelqu'un pense avoir réalisé la transparence sociale, c'est extrêmement dangereux. Car dans toute société et dans toute humanité, il y a nécessairement de l'opacité. Et s'il n'y a plus d'opacité, c'est affreux, car c'est l'omnivoyance de tous par tous. L'Homme-Dieu qui scrute le fond des consciences<sup>1086</sup>.

Il ne peut n'y avoir de transparence sociale que si et seulement si nous oublions que l'humain se phénoménalise à partir d'une *origine absente* (transcendance absolue), profondément *sauvage* et *inhumaine*, et que cette absence se creuse et se modifie comme trace ou résidu au fur et à mesure de la *Fundierung*. Un humain pleinement transparent n'en est plus un, il est à cet égard ou bien un ange ou bien un démon.

Une société sans ses zones d'opacité propres n'est plus une société humaine, c'est pourquoi la société ne peut être vivante qu'en vertu de son *horizon utopique*, qui désigne d'une manière générale le *phénomène lui-même comme rien que phénomène*. Chez Richir,

les phénomènes sont « utopiques », car d'eux-mêmes, il n'y a pas, par rapport aux lieux du monde où nous *sommes*, de « lieu » assignable : de leurs enchaînements schématiques, il n'y a pas de « topologie » possible parce qu'il n'y a *en eux* ni point (centre) ni voisinage, quoique ce qui s'ouvre *chaque fois* en eux, dans leur phénoménalisation, est chaque fois l'imminence d'un monde, mais d'un *autre* monde que le monde où nous sommes toujours déjà<sup>1087</sup>.

Tout le problème de l'interfactivité transcendantale tient au fait qu'en se transposant architectoniquement, en lien proprement humain (intersubjectivité transcendantale) d'abord, et, par suite, en lien social (institution socio-politique), elle en vient à s'« effacer » ou à « disparaître », ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit plus « en fonction », bien que cela puisse aussi être le cas, comme nous le verrons. L'institution socio-politique, qui institue « par nuance » l'intersubjectivité transcendantale, « rend pouvoir à la vision (l'imagination) qui ne voit rien que des simulacres, mixtes de vérité et d'illusion où l'imagination des autres l'emporte malencontreusement, dans les échanges actuels et potentiels des regards, sur la *phantasia* “perceptive” propre à la véritable *Einfihlung*<sup>1088</sup> ». Qu'il nous soit permis de noter que Richir revient ainsi, trente ans plus tard, sur le problème de la triple institution de la « vision », tel que nous l'avons discuté dans notre premier chapitre : l'institution symbolique n'apparaît pas comme

---

<sup>1086</sup> Richir, Marc, *ER*, p. 21.

<sup>1087</sup> Marc Richir, *PE*, p. 482-483.

<sup>1088</sup> Richir, Marc, *CD*, p. 101.

*phénomène*, mais comme une *détermination imaginaire et englobante du réel*. Nous comprenons également mieux pourquoi la question du sublime en politique trouve son « fil directeur » au sein de l'articulation entre l'incarnation et l'incorporation : le registre de l'interfactivité transcendante désigne le véritable moment de l'incarnation humaine, avant toute incorporation. D'une manière extrêmement cohérente, même si Richir n'en avait pas toujours le « concept », c'est ce registre qu'il a cherché à élaborer depuis le début en lien avec la question du politique. Mais qu'est-ce qui fait que l'institution (imaginaire) socio-politique l'emporte malencontreusement sur la *phantasia* « perceptive » ? La réponse à cette question est extrêmement importante pour bien saisir le sens de la pensée politique de Richir.

L'interfactivité transcendante « échappe » à l'institution symbolique pour au moins deux raisons : elle est à la fois *utopique* et *virtuelle*. Elle est *utopique* puisqu'elle est « une “réalité” absolument non chosale, invisible, par quelque moyen que ce soit (imagination ou perception) parce que radicalement infigurable<sup>1089</sup> ». Elle relève en ce sens de l'*eu-topia* et de l'*a-topia*. Elle est dite *virtuelle* que « de n'exercer des effets réels que depuis sa virtualité même, ne “passant jamais à l'acte” en tant que telle sans se modifier<sup>1090</sup> ». Il faut ainsi distinguer la virtualité de l'interfactivité transcendante de l'être-en-puissance au sens qu'Aristote confère à ce concept, dans la mesure où chez lui la puissance est nécessairement corrélée à la possibilité de sa mise en acte. Si elle n'est alors ni « image » ni « idée », elle n'en reste pas moins ce qu'il y a selon Richir de plus *concret*, bien que sa « *Sachlichkeit* caractéristique [s'évanouisse] en néant dès qu'elle est imaginée (mise en images de l'imagination), n'y donnant lieu qu'à des simulacres, et qui est tout aussi irréductiblement manquée par l'illusion transcendante qu'elle serait réductible aux idées d'un “monde idéal”<sup>1091</sup> ». Ce que Richir nomme ainsi « l'utopie du social » n'est rien d'autre que le *Leib* social qui se constitue au registre même de l'interfactivité transcendante. Encore faut-il souligner que ce n'est que par *extension* et *métaphoriquement* que Richir parle de *Leib* social, comme il le précise lui-même, « dont les parties concrètes, tenues ensemble par sa *Leiblichkeit*, seraient les *Leiber*, singularités absolues de l'interfactivité transcendante, concrétudes ultimes de ce que seront les membres de l'intersubjectivité transcendante et sociale<sup>1092</sup> ». Ce qui tient ensemble, à vrai dire, la pluralité *concrète* des *Leiber* est précisément cette dernière, à savoir le lien humain de

---

<sup>1089</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>1090</sup> *Ibid.*

<sup>1091</sup> *Ibid.*

<sup>1092</sup> *Ibid.*, p. 81.

l'intersubjectivité transcendante que l'institution socio-politique institue « par nuance ». La thèse de Richir, que nous éprouvons en réalité depuis le début, est que « la *Leiblichkeit* de ce *Leib* commence à se perdre, ou à se gâter (au sens fort du terme), quand s'y mêlera l'imagination transmuant l'utopique, le “phantastique”, en néant dont les images seront autant de simulacres, insinuant dans la société, *dès l'origine*, la tromperie, le mensonge, la méfiance et la ruse<sup>1093</sup> ». En témoigne par exemple la vieille difficulté de parler de ce *Leib* social en termes de « vivant », d'« organisme » ou de « corps (politique) ». L'illusion transcendante consistant ici à prendre comme horizon l'interfactivité transcendante comme origine *en vue de laquelle* l'humain doit se diriger (version eschatologique), ou encore comme horizon d'où vient l'humain et qu'il a *toujours déjà* quitté (version d'un état de nature, bon ou mauvais). La condition de possibilité même de l'utopie, comme le suggère Carlson, est de se soustraire à toute mise en image<sup>1094</sup>.

Cette condition de possibilité est par ailleurs ce qui distingue l'« horizon utopique du social » de sa compréhension comme Idéal transcendantal au sens que Kant confère à cet Idéal. Pourquoi ? Parce que « l'utopie n'est pas rationnellement nécessaire, elle peut disparaître de la vie sociale en laissant la société dégénérer en barbarie<sup>1095</sup> ». S'il est nécessaire pour le physicien de poser l'univers comme un tout, comme il est nécessaire à l'action morale de poser un « royaume des fins » sans quoi l'action morale n'a aucun sens, chacune étant une « illusion nécessaire », ce n'est pas le cas pour l'utopie. Elle n'est pas une idée régulatrice en tant que celle-ci n'est pas « nécessaire pour progresser à l'infini selon les mêmes règles dans un champ illimité<sup>1096</sup> », ce qui reviendrait à faire de l'utopie un *horizon idéal* de la société. Pour Richir, « les exemples abondent, dans l'Histoire, pour faire la preuve, au moins négative, de ce que nous avançons », ce qu'il désigne comme le court-circuit du sublime. Pour n'en prendre qu'un seul exemple, mais nous le savons, Richir en offre une abondance,

dans l'Empire romain, l'année des quatre empereurs (68-69 de notre ère : Galba, Othon, Vitellius, Vespasien), par surcroît admirablement décrite par Tacite dans ses *Histoires*. Après des années de tyrannie insupportable, celle de Néron, où, par le système de la « délation », déjà pratiqué, au reste, au moins depuis Tibère, la classe dominante s'est trouvée décimée par les exécutions ou les suicides, et où pour séduire le peuple (le corrompre), le prince n'avait cessé de donner des jeux et des spectacles fort dispendieux ; ses ressources

---

<sup>1093</sup> *Ibid.*

<sup>1094</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 23.

<sup>1095</sup> *Ibid.*

<sup>1096</sup> *Ibid.*, p. 22.

financières et celles de l'État étaient pratiquement réduites à néant, l'assassinat du tyran laissait derrière lui une invraisemblable situation de chaos : ce sont désormais les armées qui désignent le prince – l'approbation du sénat devenant formelle, cédant devant la force –, et des guerres civiles s'ensuivent à un rythme effréné jusqu'à ce que Vespasien, élu empereur par ses troupes à Alexandrie, rentre à Rome pour remettre une cité exsangue sur ses pieds. Tout est, durant cette période, sens dessus dessous, plus rien n'est proprement fiable, les soldats changent de camp selon les circonstances, se massacrent selon que les amis d'hier sont devenus les ennemis d'aujourd'hui, le peuple lui-même est extraordinairement versatile, au gré des variations erratiques de la conjoncture, des possibilités de séduction d'éphémères démagogues, c'est-à-dire de corruption par l'argent, les fastes, les fêtes, les jeux et les spectacles qui peuvent tout aussi bien se passer dans la rue, dans les combats entre factions rivales<sup>1097</sup>.

Cet exemple exprime bel et bien ce qui se passe lorsque l'ordre socio-politique ne se réfère qu'à lui-même, lorsqu'il s'en tient au *visible* de ce que *donne* l'institution symbolique, perdant ainsi de vue la part infigurable (invisible) en laquelle consiste le champ transcendantal du politique (le *sens* du politique). Cet exemple montre également qu'une société peut bel et bien fonctionner sans utopie, du moins pour un moment, sans *horizon*<sup>1098</sup>.

Cela nous ramène en réalité à la thèse principale de Richir que le sublime *en politique* est la *mesure* de la *démésure*. C'est le moment du sublime, où vient à *clignoter* l'utopie du social, qui permet d'« évaluer » si une société est en santé, c'est-à-dire que l'écart avec la transcendance est maintenu, ou malade, puisque l'écart est aboli et que le pouvoir s'identifie sans reste avec la transcendance. Le sublime est dit négatif lorsque la transcendance absolue se décline et s'identifie à la transcendance du pouvoir et du politique. Le sublime est dit positif lorsqu'il y a suspension de tout pouvoir, que la transcendance absolue reste absolue tout en rendant sensible la déclinaison du pouvoir, mais aussi celle de l'utopie, « comme s'il y avait rétroaction de l'institution du politique sur l'utopie de la société<sup>1099</sup> ». Autrement dit, c'est l'émergence du tyran qui différencie le sublime négatif du positif, qui introduit la menace de mort au sein du lien humain. Contre le tyran, la société peut ou bien neutraliser complètement le pouvoir et ses effets dévastateurs, celui-ci étant rejeté dans une transcendance infigurable (sociétés contre la tyrannie) ; ou bien légitimer son pouvoir en introduisant autant de médiatisations nécessaires afin que son exercice soit « doux », perversion du lien humain selon la logique de la servitude volontaire et de la dette. Dans ce dernier cas, si les médiations disparaissent alors le tyran

---

<sup>1097</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 49-50.

<sup>1098</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 23.

<sup>1099</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 94.

s'identifie à nouveau à la transcendance absolue et la société est menacée de dissolution. Pour Richir, « le soi du social, qui n'est rien de réel, mais, tout en virtualité, l'*utopie du social*, est-il lui-même *en circulation*, qu'il soit bénéfique ou maléfique, au point qu'on peut dire d'une société entière qu'elle est saine ou malade, et que cela concerne *presque* tous ses membres – presque, parce qu'autrement, il n'en serait plus question comme d'une société humaine, saine ou malade, mais comme d'une société de fourmis, effet mécanique de la santé ou de la maladie<sup>1100</sup> ». Il est important de souligner que la circulation de l'utopie du social n'est pas *ipso facto* synonyme de « santé », celle-ci pouvant être bénéfique comme maléfique, d'où la nécessité de l'hypothèse du Malin Génie sur laquelle nous reviendrons dans quelques instants. Qu'il nous suffise seulement pour le moment de noter que l'utopie ne peut donc pas se réduire chez Richir à la figure d'une « société réconciliée », c'est-à-dire, pour reprendre un concept de Castoriadis, à l'« auto-institution de la société ». Richir considère cette idée comme une fantasmagorie, « car, justement, c'est faire se réaliser (au sens fort du mot : passer au *real*) l'imaginaire<sup>1101</sup> ». C'est, pour le dire autrement, manquer plusieurs médiations architectoniques, notamment celle entre la *phantasia* et l'imagination. Tout au plus peut-elle servir de « fonction *critique* eu égard à la société existante, dont on peut alors exhiber les défauts, les défaillances, les injustices ou les opacités<sup>1102</sup> ». C'est précisément pour cette raison que Richir voit en Rousseau, après tant d'années, le propre d'un penseur véritablement politique, dont la pensée « est profondément *subversive*, puisque tout pouvoir coercitif sur la société, dans la mesure où il implique une hétéronomie de la Souveraineté qui détruit la Souveraineté légitime, est usurpation ou imposture dont l'effet est de réduire le peuple au sommeil de la servitude<sup>1103</sup> ». C'est manière de dire que la *critique subversive* relève toujours d'un autre *ordre* que la société instituée.

C'est pourquoi Carlson écrit, commentant l'article de Richir « Grand “jeu”, petits “jeux” » datant de 1968, « que le sens de la contestation ne relève pas de la *Realpolitik*, mais elle ouvre à ce que Richir appelle ici une idée, mais qu'il va bientôt appeler une *utopie* : utopie d'une société d'égaux, qui n'est certes pas une idée disponible, réalisable dans la réalité, mais qui donne par contre tout son sens et sa vie à tout projet politique réel (*real*)<sup>1104</sup> ». Ainsi, souligne-t-il, la pensée

---

<sup>1100</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>1101</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 25.

<sup>1102</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 24.

<sup>1103</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 108.

<sup>1104</sup> Carlson, Sacha. « De la composition phénoménologique », p. 58.

de Richir se distingue de la tradition marxiste : elle ne réduit pas l'utopie à l'idéologie, n'oppose pas la *praxis* à l'utopie, ne réduit pas l'utopie à l'imagination, etc. Au risque de nous répéter, l'utopie désigne le *sauvage* qui affleure et s'atteste lors des moments révolutionnaires (sublimes), où vient à clignoter *virtuellement* la communauté utopique et incarnée (phantastique) de singularités absolues en rapport à une *transcendance qui n'est ni de l'ordre du religieux ni de l'ordre d'aucun pouvoir* (transcendance absolue). Elle est, dans l'écart qu'elle représente par rapport à toute institution socio-politique, le *Leib* ou la *Leiblichkeit* qui permet à la société d'être autre chose qu'une société close sur elle-même. Elle n'est localisée nulle part, d'où son caractère *a-topique*, de même qu'elle contribue à tenir ensemble les *Leibkörper* distribués dans l'espace au sein d'une unité non-fusionnelle et profondément *plurielle*, d'où son caractère *eu-topique* (*chôra*). L'utopie est ainsi toujours *ailleurs* et pourtant radicalement insituable, elle est ce faisant « rebelle à tout concept<sup>1105</sup> ». C'est dire « qu'elle n'est temporalisée ni dans le passé (transcendental) de la mythologie, ni dans le futur (transcendental) de l'eschatologie, ni même dans cette sorte de présent-futur où l'on peut situer l'idéologie [...]»<sup>1106</sup> ». Sa temporalisation et sa spatialisation font d'elle quelque chose de profondément infigurable, d'où l'impossibilité de s'y référer par l'imagination qui contribue nécessairement à la transformer en simulacre. La transformer en simulacre en la croyant réalisable revient, pour Richir, à entrer dans ce qu'il nomme « les enfers de la religion du politique, productrice de simulacres, à l'infini, et d'un renforcement de la servitude<sup>1107</sup> ». De cette manière, l'utopie change nécessairement de « forme » à la mesure même de l'institution symbolique qui la « filtre ». En effet, si Richir parle d'une *utopie du social* et non pas par exemple d'un « peuple utopique », c'est pour marquer que le peuple entre en scène seulement dans les sociétés coercitives, c'est-à-dire dans les sociétés qui opposent les Grands aux dominés (peuple). Confondre l'utopie du social avec le peuple utopique reviendrait ainsi à commettre une faute architectonique. S'il n'y a pas dans les sociétés contre l'État de « peuple utopique », il y a néanmoins une utopie du social. Or, si l'utopie échappe radicalement à toute visée intentionnelle et à tout présent, elle « n'en contribue pas moins, fût-ce par son indétermination, à la détermination toute relative de ce qui constitue les “instances” du champ phénoménologique étudié<sup>1108</sup> ».

---

<sup>1105</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 77.

<sup>1106</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>1107</sup> *Ibid.*

<sup>1108</sup> *Ibid.*, p. 77.

Ajoutons que si la question de la rencontre et du malencontre puise sa racine au sein de l'affectivité (amour, haine, peur, angoisse, crainte respectueuse, etc.) par rapport à la transcendance absolue, c'est précisément dans la mesure où c'est l'interfactivité transcendantale qui est la source utopique de tout vivre-ensemble. Le moment du sublime est ainsi tout à la fois

extrême condensation de toute l'affectivité humaine, compénétration hyperdense de ses affections, que celles-ci soient « positives » ou « négatives », et ce, donc, jusqu'à l'*excès* incommensurable, et détachement ou décolllement de cet excès lui-même dans la fuite infinie de ce que nous nommons la transcendance absolue, dehors absolu impensable et inimaginable de ce que l'utopie du social semble rassembler et qui fait qu'il y a dans le lien humain lui-même quelque chose d'utopique, sans caractère social assignable, et, par ce caractère utopique, quelque chose qui *fait* et qui *a* du *sens*, ou à tout le moins peut le faire et l'avoir. « Moment » d'ébranlement fondamental de toute société instituée, le sublime en politique est donc bien coextensif du suspens de tout pouvoir – qu'il soit non coercitif ou coercitif – et de l'ouverture en éclipses à la transcendance absolue qui n'est donc pas originellement celle du politique ou du pouvoir<sup>1109</sup>.

C'est dire que la *déclinaison* de la transcendance absolue en transcendance du politique et du pouvoir entraîne nécessairement le fait que, dans le passage de l'utopique sauvage à l'institution symbolique, s'institue un « affect » qui en vient à déterminer l'ensemble (ou presque) de l'institution symbolique du socio-politique. Le problème étant que si l'institution socio-politique est ce qui fait qu'une société tient ensemble, il nous est strictement impossible d'interroger cette déclinaison pour elle-même. Pour Richir, « ce dernier passage nous échappera toujours puisque nous pensons et parlons toujours depuis une institution symbolique<sup>1110</sup> ». Il n'en reste pas moins que le sublime ouvre au *Leib* utopique dans l'écart entre le phénoménologique et le symbolique, d'où vient à se « sentir » l'humanité de l'humain.

Nous comprenons cependant que cette « humanité » ne peut se comprendre ni comme un ensemble, ni comme une totalité ou encore une association d'individus, « car l'individu n'y est pas premier<sup>1111</sup> ». D'un point de vue métaphorique, elle fonctionne comme l'« esprit » d'une communauté au sens où l'esprit d'un texte est irréductible à sa lettre, elle est ce par quoi s'amorce du sens « dans une sorte de bouillonnement et de fermentation qui fait, en quelque manière, le *phénomène* de l'humanité, du “soi” social en quête de lui-même, tout pouvoir, même en sa

---

<sup>1109</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>1110</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>1111</sup> *Ibid.*, p. 83.

transcendance, étant mis en suspens<sup>1112</sup> ». Conformément à la « nature » même de l'interfactivité transcendante, ce phénomène de l'humanité n'a aucun *télos* ni aucune *archè*, si ce n'est ceux que lui confère illusoirement l'institution symbolique du socio-politique de telle ou telle société. Ce phénomène est selon nous ce que nous pouvons nommer l'expérience phénoménologique d'autrui, si l'on comprend autrui comme un soi singulier et égal, en-deçà de ses déterminités empiriques. C'est cette expérience que Legros situe à l'origine de l'institution symbolique de la démocratie moderne, sans qu'il y ait recoupement coïncidant entre la démocratie et l'interfactivité transcendante<sup>1113</sup>.

Cette irréductibilité de l'une à l'autre est précisément ce qui permet de distinguer l'*exigence de démocratie radicale* de la démocratie comme régime institué, cette dernière étant toujours déjà *démo-cratie*. En effet, « il reste, malgré tout ce que nous pouvons en dire, que c'est encore une injonction, cela seul qui peut rendre l'espérance comme dimension, ou plutôt comme affection fondamentale des sociétés libres, par-delà la démocratie comme *démo-cratie*, mais fondée sur l'inconnu et l'inconnaissable de ce qui, dans le temps vécu des présents, échappe, par principe, même à la protention. Interruption de ce temps qui est l'étincelle de l'*utopie* (W. Benjamin)<sup>1114</sup> ». Il est important de souligner cette injonction, car l'expérience phénoménologique d'autrui n'est pas réductible à la démocratie, elle parcourt en droit *toute institution symbolique du politique*. Si nous avons pu dire précédemment que c'est l'institution symbolique elle-même qui fait qu'une société tient ensemble, c'est-à-dire à partir d'un *point/centre* à partir duquel « tourne » la société, ce n'est qu'illusoirement. Au contraire, « la tyrannie n'est pas l'établissement d'un ordre, mais l'engendrement du chaos<sup>1115</sup> », que nous tentons tant bien que mal de pallier. C'est ainsi que, « tout compte fait, et malgré des apparences encore contraires, c'est bien cette utopie, plutôt que toute autre chose, qui rassemble les humains et les tient ensemble. Car ce ne peut être ni la contrainte anonyme de la loi, ni la coercition exercée par le tyran, le despote ou quelque *archè* transcendant, ni même les "lois" de la nature (notre faiblesse nous portant à nous rassembler pour la pallier), abstraitement reconduites ». Ce qui fait donc qu'une société tient ensemble, et ce, peu importe les formes particulières que revêt cette institution, que celle-ci soit manifestement despotique ou « douce » parce que « démocratique », ce n'est pas elle qui

---

<sup>1112</sup> *Ibid.*

<sup>1113</sup> Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, p. 383.

<sup>1114</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 89.

<sup>1115</sup> *Ibid.*, p. 179.

constitue l'unité, mais l'utopie elle-même. L'utopie apparaît ainsi comme « constituante mais non législative<sup>1116</sup> » de toute vie humaine. Pour Richir, « peut-être est-ce une réminiscence transcendante de cette différence légère par nuance, enfouie dans la nuit des temps, qui, pour une part tout au moins (car il y a aussi bien autre chose), a fait vivre et fait toujours vivre la démocratie dans tout régime politique<sup>1117</sup> ». La question demeurant de savoir pourquoi cette injonction de démocratie radicale, qui parcourt selon Richir *toutes* les institutions symboliques du politique, ne parvient jamais à instituer la « bonne société » ? Pourquoi apparaît-il que l'utopie n'est pas « négociable » dans la réalité ? Et que, à cet égard, « une société parfaitement harmonique ne serait pas moins morte qu'une société parfaitement chaotique détruite par le tyran porteur de la mort<sup>1118</sup> » ? Afin d'esquisser une réponse à ces questions, il faut interroger ce que Richir nomme la racine archaïque de la tyrannie, en remontant en chemin inverse du plus archaïque à l'institué.

#### §4. La matrice Descartes/Machiavel

Plusieurs phénoménologues, dont Étienne Tassin, ont souligné le caractère aporétique d'une démarche phénoménologique désireuse de penser la chose politique. Selon Tassin, cette entreprise est ou bien impossible ou bien « singulièrement difficile<sup>1119</sup> ». En effet, la phénoménologie semble avoir été hantée par la difficulté d'articuler un certain nombre de thèmes essentiels nécessaires pour penser le politique. Ainsi, il s'est avéré difficile de fonder une pensée de l'histoire sur une conception phénoménologique de la temporalité, tout comme le concept de communauté politique paraît déborder les ressources du concept strict d'intersubjectivité. Il nous semble que les analyses richiriennes font face à cette difficulté, d'où la nécessité de distinguer au moins trois registres, à savoir ceux de l'interfactivité transcendante (genèse du soi non social), de l'intersubjectivité transcendante (lien humain) et de l'institution socio-politique (lien social). De cette manière, il est possible de penser le politique et la politique sans réduire le champ phénoménologique au champ transcendantal de l'*ego* chez Husserl, ni au champ ontologique-existential du *Dasein* chez Heidegger, ce qui empêche comme nous l'avons vu d'appréhender dès

---

<sup>1116</sup> *Ibid.*, p. 185, note 6.

<sup>1117</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>1118</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>1119</sup> Tassin, Étienne. « Une phénoménologie de l'action plurielle » dans *Les études phénoménologiques*, volume 3, p. 55-70.

le départ la *phénoménalité* du social et du politique. C'est ainsi que chaque niveau a son propre rythme, c'est-à-dire sa propre temporalisation et spatialisaton, qui ne coïncide jamais avec le suivant, sinon illusoirement ou pathologiquement. D'une certaine manière, c'est que le rythme de l'Histoire (du malencontre) ne coïncide jamais avec le nôtre, de même que chaque base ne coïncide pas avec le registre suivant. D'où l'idée d'une non-adhérence originnaire et radicale animant la vie humaine, empreinte d'une opacité elle aussi irréductibles. Le « vivre-ensemble » trouve ainsi sa base au sein d'une pluralité originnaire de soi absolument singuliers, irréductible les uns aux autres, qui ouvre la question multiples fois ouverte du *sens* politique comme étant autre chose qu'un cas limite ou une aporie dans la fondation. À l'inverse, c'est l'appréhension du champ du politique et plus largement phénoménologique comme celui de l'*ego* ou du *Dasein* qui apparaît de cette manière comme un cas limite dans la fondation<sup>1120</sup>.

Ces « résultats » ont pu être obtenus en suivant une première voie possible et absolument originale pratiquée par Richir pour interroger la phénoménalité du vivre ensemble et du politique, tout en évitant les apories du solipsisme. Elle consiste, nous le savons, en une relecture phénoménologique du sublime dans la *Critique de la faculté de juger*. Ce qui apparaît dans la phénoménalisation de l'humain au moment du sublime est ce que Richir nomme « le sens commun kantien », à savoir la dimension « sauvage » (*phantasia*-affections « perceptives) de l'humanité, qui lui confère un sens originnairement multiple et ouvert. La lecture phénoménologique du sublime permet ainsi à Richir de dégager une socialité phénoménologique originnaire, *utopique*, qui précède toute communication linguistique et gestuelle symboliquement instituée, qui ne présuppose pas la détermination ou la donation d'un Moi. Cette communauté originnaire et incarnée, toujours articulé autour de la fuite infinie de la transcendance absolue, désigne l'énigme même de l'humanité. Ainsi que l'attestent les analyses des sociétés mythiques, mythico-mythologiques, mythologiques, religieuses et philosophiques, la relation avec la transcendance absolue est « universelle », même si elle donne lieu à des élaborations symboliques radicalement différentes. Chez Richir, « si le politique est le lieu même de la question du social, il serait profondément faux de dire, comme on en a parfois l'impression diffuse en lisant des auteurs plus ou moins inscrits dans le courant phénoménologique, que la question du politique ne se pose “véritablement” que dans cette institution sociale singulière qu'est la démocratie<sup>1121</sup> ».

---

<sup>1120</sup> Richir, Marc. « Du sublime en politique », p. 446.

<sup>1121</sup> *Ibid.*

L'énigme étant de comprendre la manière dont la transcendance absolue en vient à se décliner en *transcendance du politique*. Autrement dit, comment s'effectue le passage de la transcendance absolue, sous l'horizon de laquelle vit l'utopie du social, à la transcendance du politique et de la politique, qui caractérise toute société instituée ? Autrement dit encore, comme passons-nous de la « vie » transcendantale de la société, profondément *anarchique* et *atéleologique*, à sa « vie » réelle, à savoir celle « transie de simulacres » où en vient à jouer la mort comme ce qui la fige ? Peut-être est-ce que « la déclinaison de la transcendance en transcendance du pouvoir, faisant entrevoir la mort, tend à fixer des “systèmes de défense”, que ce soit dans un pouvoir tenu à l'écart parce que non coercitif, ou dans un pouvoir en exercice médiatisé par la légitimation du despote<sup>1122</sup> ». Ainsi que nous l'avons vu, chaque institution symbolique *se faisant* tente de « domestiquer » et de « civiliser » la transcendance du pouvoir, avec plus ou moins de réussite. La question se pose ainsi de savoir pourquoi tout « cran d'arrêt » du pouvoir est inéluctablement provisoire et que ce cran d'arrêt lui-même, qu'il s'appuie sur le Bien, l'Amour ou autre est toujours possiblement *simulacre* ?

La réponse à cette question requiert un certain déplacement de la méthode, une deuxième voie qui vient enchâsser la première. Cette voie consiste non pas à élaborer phénoménologiquement l'expérience du sublime et la socialité originaire qui, nous le verrons, reviendra malgré tout comme un de ses moments, mais plutôt à partir du doute hyperbolique cartésien et de l'hypothèse du Malin Génie. Dans un article publié en 1997 dans les *Archives de philosophie*, intitulé « Doute hyperbolique et “machiavélisme” : l'institution du sujet moderne chez Descartes », Richir fait valoir qu'à la pointe ultime du doute, où surgit la figure du Malin Génie, quelque chose comme la tyrannie originaire, le Despote absolu, apparaît. Face à ce Despote absolu, l'humain risque d'être tant esclave de la Bonté que de la Malignité, condamné à une politique radicale du Malin Génie. Il est en effet remarquable que Richir utilise l'hypothèse du Malin Génie en la sortant de son cadre strictement épistémologique, pour en faire un problème éminemment politique. L'indistinction entre vérité et fausseté, perfection et imperfection, Dieu et Diable permet de remonter aux racines archaïques de la tyrannie. Il en va, comme dans l'expérience du sublime, de la liberté humaine dont doit rendre compte la refonte de la phénoménologie richirienne.

---

<sup>1122</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 88.

C'est à cette seconde voie que nous nous intéressons désormais. Nous tâcherons de faire valoir que la matrice « Descartes-Machiavel » s'inscrit dans le projet d'une phénoménologie génétique du politique, conforme à l'époque phénoménologique hyperbolique, et que cette phénoménologie génétique du politique complète, tout en ne s'y réduisant pas, la « matrice kantienne » du sublime en politique. Autrement dit, cette deuxième voie permet d'interroger et d'approfondir les résultats obtenus autour des questions du sublime en politique. Dans un premier temps, tâchons de comprendre la lecture que fait Richir des *Méditations métaphysiques* dans son article de 1997, tout en insistant sur une critique déjà présente, mais qu'il ne déploiera plus patiemment qu'en 2004 dans *Phantasia, imagination, affectivité*. Cette critique, qui concerne la réponse que Descartes fait sienne face au Malin Génie, est celle qui nous permettra, dans un deuxième temps, de clarifier le rapprochement que Richir effectue entre Descartes et Machiavel.

#### 4.1 Descartes et le théologico-politique

La question du doute hyperbolique traverse les trois premières *Méditations métaphysiques*. Dès la première méditation, Descartes entreprend sa recherche en effectuant le « doute méthodique », allant jusqu'à suspendre la vérité des mathématiques, puisque rien pour le moment ne l'autorise à donner sa créance à une vérité, y compris à une vérité mathématique aussi élémentaire que « deux et trois font cinq ». En effet, qu'est-ce qui peut lui garantir qu'il n'y a pas un Dieu Tout-Puissant qui œuvre à perpétuellement le tromper et non pas, comme le veut l'opinion, un Dieu qui administre sagement sa sagesse<sup>1123</sup> ? Cette antinomie au sein même de la Toute-Puissance de Dieu, qu'il soit souverainement bon ou radicalement maléfique, indique selon Richir que l'hyperbole revêt le caractère d'une fiction nécessaire et, à ce moment, nous contraint à concevoir la tromperie comme indiscernable de la vérité<sup>1124</sup>.

Devant cet abîme où l'ensemble des repères symboliques de la connaissance s'effondrent, le risque est grand selon Richir de revenir en-deçà de l'hyperbole, puisqu'ayant l'apparence d'une inconsistance fuyante, d'une contradiction radicale, rien n'engage le sujet à persister dans le doute. On ne gagnerait cependant rien à revenir en arrière et il faut alors que le sujet se tienne à

---

<sup>1123</sup> Richir, Marc. « Doute hyperbolique et "machiavélisme" : l'institution du sujet moderne chez Descartes » dans *Archives de philosophie*, Paris, 60, 1997, p. 113.

<sup>1124</sup> *Ibid.*

la hauteur de l'hyperbole en prenant, dit Descartes, « un parti contraire ». Ce parti contraire consiste à *feindre*, à faire *comme si* l'ensemble de mes pensées sont fausses et imaginaires. Selon Richir, l'aspect proprement révolutionnaire de la pensée cartésienne consiste à introduire à ce moment un « recul du sujet », en insistant sur la puissance de celui-ci à « suspendre son jugement ». La possibilité de suspendre son jugement enjoint le sujet à ruser avec toutes les ruses du Malin Génie et que, même si « le Despote est absolu au point d'être absolument machiavélique, [il a en lui] les ressources nécessaires pour ne pas être absolument capturé par ses ruses<sup>1125</sup> ». La liberté du sujet s'avère ainsi être liberté de l'*epochè*, liberté de placer entre parenthèses tout jugement en rusant avec la ruse de l'indiscernabilité même de la tromperie et de la vérité.

En suivant l'analyse que fait Descartes de cette liberté dans la Deuxième Méditation, Richir fait ressortir ce qu'il nomme l'institution moderne du sujet. Le sujet fait donc *comme si* l'ensemble de ses pensées étaient fausses. Descartes écrit en ce sens qu'il faut que « je suppose », que « je me persuade », que « je me sois persuadé » dans la feinte que toutes mes pensées sont fausses. Le doute hyperbolique ne concerne pas à ce moment-ci les « contenus » ou les « teneurs » de la pensée, mais plutôt la facticité même du sujet, car c'est *toutes les fois* que je prononce ou *conçois* la proposition « je suis » que cette proposition est vraie<sup>1126</sup>. Là réside aux yeux de Richir le moment proprement phénoménologique des *Méditations* : le doute hyperbolique ne dit ainsi absolument rien au sujet du *Qui ?* de ce « je suis », bien qu'il indique qu'au moment de la feinte le « sujet » clignote dans l'hyperbole, qu'il y a une indistinction radicale ou un enchevêtrement entre le penser (qui est sentir, concevoir, etc.) et l'être. Descartes parvient ainsi avec le doute hyperbolique et l'hypothèse du Malin Génie à saisir l'inchoativité de la pensée, c'est-à-dire à rapporter le sujet « à toute [sa] contingence et à toute [sa] chair (où *imaginer et sentir sont penser*)<sup>1127</sup> ». C'est précisément cette inchoativité de la pensée qui rapporte le sujet à sa chair et à sa facticité qu'il faut se garder de précipitamment ramener à la « substance » (*sum*), car si le « je » clignote au moment de l'hyperbole, entre son surgissement et son évanouissement, c'est qu'il n'a rien d'ontique ou de symbolique, qu'il est éminemment phénoménologique<sup>1128</sup>.

---

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>1126</sup> Richir, Marc. « Doute hyperbolique et “machiavélisme” : l'institution du sujet moderne chez Descartes », p. 114.

<sup>1127</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1128</sup> *Ibid.*, p. 115.

C'est cette réserve, le fait de ne pas rapporter trop rapidement le « je » à la substance, qui permet à Richir de tirer certaines conséquences politiques de sa lecture des *Méditations métaphysiques*. À ce moment-ci de l'analyse cartésienne (la première partie de la Deuxième Méditation), il n'y a selon Richir « aucun espoir à trouver la “vérité” du côté de quelque fondement transcendant, de quelque “bonté” du Despote qui m'administrerait sa sagesse<sup>1129</sup> ». En effet, une telle compréhension du « sujet », qui clignote dans l'hyperbole, ne s'appuie sur aucune onto-théologie, ni d'ailleurs sur aucune fondation théologico-politique, qui viendrait sauver le sujet dans son doute. Seule est admise l'*idée* d'une toute puissance bonne ou mauvaise. Selon Richir, « [i]l n'y a donc, en toute rigueur, *aucun rapport a priori* entre cette certitude factice – qui est aussi celle, obscure et confuse, de l'union de l'âme et du corps – et ce qui pourrait être susceptible de constituer des certitudes identifiables et déterminées du savoir<sup>1130</sup> ». On sait que c'est dans la seconde partie de la Deuxième Méditation, en faisant l'analyse du morceau de cire, que Descartes parvient à l'identification des contenus de la pensée. Mais c'est seulement dans la Troisième Méditation que Descartes s'assurera de la vérité objective des contenus de la connaissance, en tentant au mieux d'écarter l'hypothèse du Malin Génie.

Si le Malin Génie refait surface dans la Troisième Méditation, malgré l'obtention de la clarté en ce qui concerne les contenus de pensée, c'est que « rien n'exclut encore [...] que la pensée claire et distincte, les déterminités symboliques de la langue philosophique, ne soient l'œuvre de l'Autre, de la pensée du Despote absolu dont le machiavélisme tout-puissant serait de me faire croire que ce sont là *mes pensées*<sup>1131</sup> ». Comment donc m'assurer que ce n'est pas l'Autre qui pense en nous, à notre place ? Ni la facticité de l'existence ni l'identification des contenus de pensée ne peuvent suffire à écarter le Malin Génie. C'est donc vers l'analyse de l'idée d'infini que se tourne Descartes, idée qui se trouve en moi, mais qui ne peut venir du « je » facticiel qui clignote au lieu de l'hyperbole. Ce qui est remarquable, souligne Richir, c'est que l'idée d'infini ne contribue pas chez Descartes à infinitiser le pouvoir du *cogito* comme ce serait le cas chez Husserl, mais plutôt à creuser un écart entre la finitude du sujet et l'infini. Il apparaît ainsi nécessaire selon Richir de distinguer deux formes d'infini. En effet,

---

<sup>1129</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1130</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>1131</sup> *Ibid.*, p. 118.

à l'infini indéterminé – qui est *infini phénoménologique* – de la pensée inchoative et confuse dans la certitude factice d'exister dans le cogito, correspond rigoureusement l'infini, en principe déterminé, mais d'un principe à jamais insaisissable et incompréhensible pour nous, de l'institution symbolique, que nous nommons pour cette raison *infini symbolique*. C'est seulement par l'hyperbole et la feinte que le premier ne s'engloutit pas purement et simplement dans le second<sup>1132</sup>.

En d'autres mots, s'il apparaît nécessaire de distinguer ici deux formes d'infini, c'est que la certitude facticielle d'exister du *cogito* ne peut donner lieu à l'institution du sujet qu'en *rencontrant* l'infini phénoménologique par l'entremise de l'infini symbolique. Cette double relation, entre d'une part la facticité du *cogito* et ses idées et, d'autre part, l'infini phénoménologique que le *cogito* ne peut que concevoir sans jamais le comprendre, indique qu'il y a un moment « sublime » chez Descartes. En effet, l'infini phénoménologique est tenu à distance, sans *incorporation* au sein de l'*ego*, ce qui confirme à nouveau qu'il n'y a pas aux yeux de Richir d'onto-théologie ni de théologico-politique chez Descartes, du moins à ce moment-ci des analyses. Deux remarques s'imposent ici, puisque c'est ce moment sublime qui permet à Richir de « mesurer » les conséquences politiques de l'écart entre le fini et l'infini, et de reprendre les analyses des pathologies transcendantales au sein du champ politique. Il s'agit, autrement dit, d'interroger le passage entre la transcendance absolue et la transcendance du politique.

Premièrement, s'il devait y avoir *incorporation* de l'infini phénoménologique dans un infini symbolique, autrement dit une *figuration* de l'infini dans le fini (Dieu, Despote), il y aurait nécessairement malencontre symbolique et fondation de l'égologie sur un théologico-politique, car le Moi disparaîtrait comme « objet » de la manipulation du Despote absolue<sup>1133</sup>. S'il devait y avoir au contraire incorporation de l'infini phénoménologique au sein du sujet, ce que ne semble pas autoriser la pensée cartésienne selon Richir, il y aurait adéquation entre le narcissisme du sujet et la toute-puissance. On peut sans doute penser ici aux différentes formes d'individualisme et de solipsisme (au sens général de ces termes), moyennant des déclinaisons différentes. Dans ce dernier cas, comme Richir le souligne dans *De la négativité dans phénoménologie*, « c'est le Moi lui-même, indifféremment pur et opérant, qui paraît [rait] tout puissant, pris au fantasme de sa toute-puissance, sans s'apercevoir qu'il est dès lors pris au piège de la ruse suprême du Malin Génie,

---

<sup>1132</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>1133</sup> Richir, Marc. *PLA*, p. 147. Nous nous rappelons ici de la pratique de l'eucharistie, de l'institution de l'Église, aux deux corps du Roi de Kantorowicz, plus généralement à toute forme de religiosité « à genoux », du Droit, du Despote, etc.

qu'il "a vendu son âme au diable"<sup>1134</sup> ». Dans *La contingence du despote*, ce narcissisme absolu revêt notamment la figure de Richard III et Macbeth, ce qui permet à Richir de penser la tyrannie originaire et ses impacts sur la communauté intersubjective.

Deuxièmement, la distinction ultérieure entre l'âme et le corps, corrélative de l'institution du régime de la rationalité, instaurera un *malencontre* symbolique en déliant l'inchoativité de la pensée et de l'être, conduisant non seulement à une désincarnation du sujet, mais aussi à un refoulement du « confus » hors du champ de l'investigation. Le prix à payer pour la fondation de la science est l'impossibilité d'accomplir la tromperie, la possibilité pour le soi de coïncider avec lui-même, ce qui ne signifie pas l'annulation du pouvoir du Malin Génie. La nuance qu'apporte Richir cependant est que ce malencontre ne concerne que l'illusion transcendantale du champ de la connaissance théorique objective et non pas, de façon générale, l'ensemble du champ de la pensée<sup>1135</sup>. D'une certaine manière, aux yeux de Richir, c'est la définition même du philosophe qui doit changer à ce moment. Au sein de l'hyperbole, « ce serait là une figure étrange du "roi-philosophe", son antipode puisqu'il ne serait conduit que par et dans l'excès, c'est-à-dire, en termes platoniciens, dans le contraire de la sagesse. Celle-ci n'aurait plus pour rôle ou pour fonction que de "tempérer" cet excès, de le monnayer, pour ainsi dire, en *logos*, à la limite insituable, et donc de haut risque, entre la mesure et la démesure [...]. L'hyperbole est en effet l'enjambement du limité (déterminé) vers l'illimité (indéterminé), et rares sont ceux qui sont prêts à tenter cette étrange et dangereuse aventure<sup>1136</sup> ». D'où l'idée qu'il soutient souvent selon laquelle tout « vrai » philosophe procède *par et dans* l'hyperbole, non pas comme figure rhétorique de l'exagération, mais dans la mesure même où la vie du soi est animé de cet *excès* qui en fait la vie même et, parfois, sa mort.

#### 4.2 Politique du Malin Génie

Il semble ainsi que c'est à une généralisation de l'hypothèse du Malin Génie au sein du champ politique que procède Richir dans *La contingence du despote* et c'est par là qu'il peut rapprocher la pensée de Machiavel et celle de Descartes. Ainsi que le remarque Claude Lefort dans son livre *Le travail de l'œuvre Machiavel*, et Richir ensuite, il y a une parenté entre la pensée de

---

<sup>1134</sup> Richir, Marc. *NP*, p. 127.

<sup>1135</sup> Richir, Marc. *PLA*, p. 218.

<sup>1136</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 142.

Machiavel et l'hypothèse du Malin Génie. En témoigne la fiction qui ouvre les *Méditations cartésiennes*, où le Malin Génie a en effet tous les traits du maître machiavélique. Il détient la toute-puissance par l'alliance du savoir et du mensonge en montrant l'intrigue qui fait la ruine des humains<sup>1137</sup>. Si le « maître machiavélique » révèle l'Autre dans la société, l'humain retourné contre l'humain, le Malin Génie permet quant à lui de penser le rapport de l'Autre en l'humain, le contact de soi avec soi, en incarnant l'hypothèse d'une toute-puissance trompeuse. Pour Lefort, la question du pouvoir revient ainsi à s'interroger sur la manière dont celui-ci émerge au sein d'une société et la manière dont cette société parvient à lui conférer une extériorité entière dans la représentation qu'elle se fait d'elle-même, par différentes opérations de connaissance visant à conjurer un maléfice irréductible<sup>1138</sup>.

Mais encore faut-il pouvoir s'assurer, si cela même est possible, d'une distinction entre le bon savoir/pouvoir et le savoir/pouvoir pervers dans le champ politique. Comment pouvons-nous nous en assurer ? Si ce critère est fourni selon Richir par l'expérience du sublime, qui permet de « mesurer » la distance entre le fini et l'infini, la manière dont le symbolique rencontre le phénoménologique, autrement dit la manière dont s'institue la communauté politique, c'est précisément dans la mesure où l'*époque* hyperbolique permet ainsi de suspendre la tautologie symbolique, de suspendre l'identité entre le soi qui *pense* et le soi qui *est*. D'une manière générale, la « tautologie symbolique » se comprend comme le lieu d'une double « foi » symbolique : d'une part, à l'égard de la signifiante (la langue instituée) et, d'autre part, celle en la signifiante du « réel » symboliquement institué que recèle la première<sup>1139</sup>. Autrement dit, elle est le lieu d'identité symbolique « entre le “système” symbolique et le monde ». À ses yeux, seule la réduction phénoménologique hyperbolique est apte à déceler la subreption du Malin Génie qui pense à notre place (*Gestell*) et s'arroe la place du soi. Mais que reste-t-il de politique, de *la* politique ou *du* politique, en régime d'*époque* hyperbolique ? La question est d'autant plus difficile que *la* politique, au sens général que revêt ce terme, relève selon Richir de l'institution symbolique, du cadre symbolique qui permet de nous reconnaître comme tel ou tel sujet ayant des déterminités socio-politiques, ce que permet précisément de suspendre l'expérience du sublime. Dans la mesure où l'hyperbole cartésienne du Malin Génie ne s'inscrit plus exclusivement dans le registre

---

<sup>1137</sup> Lefort, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 90.

<sup>1138</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>1139</sup> Richir, Marc. *CSP*, p. 13.

de la connaissance, elle permet en effet de saisir *les structures transcendantales de la tyrannie*, à savoir le clivage du soi tyrannique qui le pousse à s'approprier la place de l'autreté ou de l'instituant symbolique. C'est ce qu'il nous faut montrer à partir des analyses corrélatives de la *phantasia* en décrivant le *Phantasieleib* et le *Phantomleib* tyrannique et ses impacts sur la communauté utopique des vivants. Il ressortira de ces analyses du soi tyrannique qu'il a en lui-même une *hybris* qu'il n'arrive pas à saisir, qu'il perd le contact de soi à soi corrélatif d'un défaut de *Leiblichkeit*. Cette perte de *Leiblichkeit* entraîne à sa suite une « fausse *Einfühlung* », c'est-à-dire un faux lien social que le phénoménologue doit décrire comme illusion transcendantale nécessaire à tout vivre-ensemble. L'impossibilité de transposer l'autreté au sein de la « réalité empirique » s'accompagne corrélativement de l'impossibilité d'*imaginer* une société parfaitement harmonique, le « tyran du Bien » s'accompagnant toujours du « tyran du Mal ». Autrement dit, le phénoménologue doit porter son attention sur les repères symboliques que la société se donne, comme ceux de son origine, de sa nature, de son temps et de son être même, tout en décrivant les illusions transcendantales nécessaires à l'œuvre dans chacun de ces concepts et qui permettent selon Richir de penser l'être du social.

Mais, ce faisant, ce sont l'ensemble des repères symboliques qui disparaissent, y compris le « cran d'arrêt » de tout régime politique, ce qui permet à Richir de remanier la genèse « transcendantale » des régimes politiques offerte par Platon dans la *République*. Cette « variation » des régimes politiques pointe vers le fait qu'il y a une *tyrannie originnaire* à l'horizon de toute société historique et qu'il n'existe aucune société sans simulacres. Selon Richir, « toute institution fixée, fût-ce par une loi fondamentale clairement énoncée, est sujette, selon les circonstances, à la manipulation politique, plus ou moins bénéfique ou fatale, par les acteurs ayant le sens du politique des forces et mouvements agitant le champ politique<sup>1140</sup> ». Autrement dit, le cran d'arrêt qu'une société se donne afin de circonscrire et limiter le mouvement ou la mobilité de la tyrannie est toujours sous l'emprise du Malin Génie et menace perpétuellement de prendre possession de l'économie affective du tyran et de la communauté. Le pire est ainsi toujours à l'horizon. Si l'efficacité des mécanismes sociaux qui doivent compenser l'*hybris* tyrannique ne sont jamais définitivement assurés, c'est qu'il en retourne de la *condition humaine*. Essayons d'en comprendre les mécanismes.

---

<sup>1140</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 183.

## §5. Les structures transcendantales du *Leib* tyrannique

Nous comprenons de ce qui précède que pour accéder aux racines archaïques de la tyrannie il est requis de maintenir deux exigences (hyperboliques) qui résonnent l'une avec l'autre. La première consiste à pousser hyperboliquement la tyrannie jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'à ce que tout tyran incarne la figure du *Mal radical*, « suscitant et empruntant les puissances de l'enfer, pour finalement y être absorbé – comme s'il était "possédé" par le diable, comme si la poursuite de son pouvoir n'était que celle du pouvoir du Malin, jusqu'à la mort, revanche de l'ordre du monde censé être tenu par Dieu<sup>1141</sup> ». La deuxième exigence consiste à analyser et à décrire, par et dans l'hyperbole, les mouvements mêmes de l'*affectivité* tyrannique hors de tout registre de la connaissance, c'est-à-dire en maintenant que toutes les *affections* sont illusoires et illusionnantes, paraissant « dans la conscience comme simulacres et engendr[ant] des simulacres<sup>1142</sup> ». Si le sublime en politique permet de repérer le moment où l'institution symbolique vole en éclat, la manière dont durant un bref moment l'utopie du social vient à se sentir, à laisser *clignoter* l'interfactivité transcendantale et la transcendance absolue et, qui plus est, permet de décrire le *malencontre* ; l'analyse hyperbolique, au contraire, prend pour source la « constitution » même du *Leib* tyrannique au registre le plus archaïque, à savoir celui de l'interfactivité. C'est que l'interfactivité transcendantale telle que nous l'avons décrite en suivant Richir procède du *passage réussi* ou *positif* de l'animalité à l'humanité, mais il en existe tout autant de versions *négatives* ou *manquées*. L'énigme du tyran, comme l'a formidablement cernée Lefort, est la suivante :

au corps visible du tyran, qui n'en est qu'un parmi d'autres, s'attache l'image d'un corps sans égal, sans réplique, à la fois entièrement séparé de ceux qui le voient, en ceci entièrement rapporté à lui-même, et qui, tout voyant, tout agissant, ne laisserait subsister hors de soi. Image du pouvoir détaché, surplombant la masse des sans-pouvoir, maître de l'existence de tous et de chacun, mais aussi image de la société toute rassemblée et possédant une seule et même identité organique<sup>1143</sup>.

---

<sup>1141</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>1142</sup> *Ibid.*

<sup>1143</sup> Lefort, Claude. « Le nom d'Un », dans Laboétie, Étienne de la, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, p. 247-248.

Autrement dit, le *Leibkörper* du tyran apparaît comme celui des autres, mais pourtant quelque chose de « plus » en lui, relevant de l'*excès*, le distingue de ceux qui le voient. Ce qui différencie pourtant le tyran des autres – et qui, pour Richir, réside dans l'*excès* de l'affectivité qui empêche le contact de soi à soi – est pourtant qu'il est sans égal, qu'il est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la société, qu'il paraît maître de tous et de chacun. Pour Richir, « en un sens, le tyran est tyran parce qu'il ne peut être soi-même<sup>1144</sup> », qu'il a besoin de se « nourrir » de l'affectivité des autres au moment du contact de soi à soi qui crée le lien de soi à soi.

Essayons de mieux comprendre cette situation en reprenant l'exemple que Richir voit à l'œuvre chez Shakespeare en la figure de Richard III. Le contact de soi à soi caractérise le *Leib* au registre le plus archaïque de l'expérience humaine, même si, en raison de la fuite de la transcendance absolue ainsi que de l'institution du *Leibkörper*, il y a toujours une perte en *Leiblichkeit*. Cependant, le contact de soi à soi du tyran est différent. Il est en réalité manqué dans la mesure où il doit « emprunter » aux autres une part de leur *Leiblichkeit* afin de pouvoir se lier à soi-même. Pour Richir, le soi tyrannique se lie à lui-même en liant les autres, soit par la coercition ou non, mais toujours en utilisant un étrange « pouvoir de fascination » à la fois attractif et répulsif. C'est par là qu'« il est *comme* le sublime, mais en réalité [...] en tant que pseudo-sublime ou simulacre de sublime<sup>1145</sup> ». Afin d'expliquer cette « perte » de *Leiblichkeit* du soi tyrannique, Richir se tourne vers la pièce *Richard III* où, tout juste avant d'être tué, le tyran se réveille d'un cauchemar horrible dans lequel apparaissent ses victimes : « qu'est-ce que je crains ? Moi-même ? Il n'est nul autre ici. Richard aime Richard ; c'est-à-dire, je suis je<sup>1146</sup> ». Si le tyran semble ainsi se lier à soi-même par « l'amour de soi », ce n'est qu'en apparence. Un peu plus loin, il se demande : « Y a-t-il un assassin ici ? Non. Oui, je [le] suis/Donc fuis ! Quoi, de moi-même ? Bonne raison. Pourquoi ?/ Crainte de me venger. Moi-même de moi-même ?/ Hélas, je m'aime moi-même [...]»<sup>1147</sup> ». Si le tyran parvient ainsi à se reprendre lui-même par l'amour de soi, ce n'est cette fois qu'à la condition d'intégrer en lui les crimes qu'il a commis. Le paradoxe du tyran est à ce moment que « pour être véritablement soi, il doit se fuir lui-même, au risque dès lors de devoir se venger lui-même de lui-même, lui-même retrouvé comme *sum* au

---

<sup>1144</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 167-168.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>1146</sup> Shakespeare, William. *Œuvres complètes. Histoires II*, Paris, Laffont, 1997, 136-137.

<sup>1147</sup> *Ibid.*, 138-141.

réveil de lui-même qui a fait tant de mal, et dont on va voir qu'il est haïssable<sup>1148</sup> ». Mais pourquoi le tyran est-il haïssable ? « Hélas, je m'aime moi-même. Pourquoi ? Pour quelque bien/Que j'aurais fait moi-même envers moi-même ?/Ô non, hélas, je me hais plutôt moi-même/Pour des actes haineux commis par moi-même./Je suis un scélérat. Mais je mens : je ne [le] suis pas<sup>1149</sup> ». Tout se passe donc comme si le contact de soi à soi se faisait par une alternance fugace entre l'amour de soi et la haine de soi, cette dernière ayant poussé le tyran à commettre le pire.

Pour Richir, « ce qu'il est, dans la *Spaltung* amour/haine, c'est donc une sorte d'oxymore vivant et souffrant<sup>1150</sup> ». Cette sorte de retour du balancier entre l'amour et de la haine de soi conduit ainsi le tyran au paradoxe du menteur, qui n'a d'autre choix à ce moment que de se convaincre que sa tyrannie est bonne par un passage à la deuxième personne : « Sot, parle bien de toi-même – Sot, ne te flatte pas ! ». Mais ce passage par la deuxième personne n'est que temporaire, le tyran retombant aussitôt dans ses interrogations à la première personne, où se dévoile finalement la « source transcendante du mal » :

Ma conscience a mille langues différentes  
 Et chaque langue amène un récit différent  
 Et chaque récit me condamne comme un scélérat.  
 Parjure, parjure, au plus haut degré !  
 Tous les péchés divers à leurs degrés divers  
 Se pressent à la barre : « Coupable, Coupable ! »  
 C'est à désespérer. Il n'y a pas de créature qui m'aime  
 Et si je meurs nulle âme n'aura pitié de moi.  
 Pourquoi le devrait-elle ? Puisque moi-même  
 Je ne découvre en moi-même aucune pitié de moi-même.<sup>1151</sup>

Le tyran est haï par tous de même qu'il se haït lui-même. Ce qui est caractéristique du soi tyrannique est ceci que l'*excès de l'affectivité* en lui, celle qui lui fait manquer le contact de soi à soi, le pousse à l'(auto) destruction. S'il s'agit de la part de Shakespeare d'une analyse *hyperbolique* de la tyrannie, dans laquelle finalement le tyran en vient à représenter la figure du Mal radical, elle n'en décrit pas moins la *Spaltung* en laquelle « le soi se dissout, perd son lien à soi dans la déchirure de soi entre soi et l'enfer de la haine [...] <sup>1152</sup> ». Cette dissociation caractérise le soi tyrannique dont il faut désormais décrire le mouvement.

<sup>1148</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 169.

<sup>1149</sup> Shakespeare, William. *Œuvres complètes. Histoires II*, 141-145.

<sup>1150</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 169.

<sup>1151</sup> Shakespeare, William. *Œuvres complètes. Histoires II*, 147-157.

<sup>1152</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 170.

Deux choses distinguent le soi tyrannique de tout autre soi. D'abord, il y a en lui un excès qu'il ne parvient plus à saisir, ce qui « l'entraîne dans une fuite en avant sans terme assignable [...], sans autre terme que l'enfer et le diable, la destruction et l'autodestruction<sup>1153</sup> ». Tout se passe donc comme s'il n'y avait plus dans le soi tyrannique le « ressaut » de l'affectivité qui lui permet d'entrer en contact avec lui-même, le conduisant ainsi à la démesure (*hybris*) de la toute-puissance et de la servitude (volontaire) des autres et envers lui-même. Pour le dire autrement, dans les termes kantien de *Du sublime en politique*, le tyran manque la liberté fondamentale qui articule *par écart* l'auto-nomie à l'auto-nomie, où la volonté se donne à elle-même sa propre loi, celle de la cohésion ou de la cohérence avec soi par laquelle s'atteste l'intimité du soi singulier. Ensuite, c'est justement ce manque d'intimité (comme défaut de *Leiblichkeit*) qui le caractérise. En effet, le tyran en vient par différents moyens (rhétoriques, violents, coercitifs, etc.) à se nourrir de l'intimité des autres et, en raison même de l'excès qui le caractérise, conduit les autres à lui « donner » leur intimité comme s'ils devaient acquitter une *dette*, ce qui confère au tyran un pouvoir sur tout un chacun. L'excès du tyran lui confère ainsi une dimension pseudo-sublime à la fois attractive et répulsive, devant laquelle tout autre soi peut ou non se soumettre selon la logique de la servitude volontaire. Si l'écart du contact de soi à soi qui fait le lien du soi à soi manque au tyran, c'est parce que de l'autre côté de cet écart ce n'est pas *lui-même* qu'il retrouve, mais

le simulacre du néant, le Malin Génie infigurable qui l'aspire dans l'abîme, le gouffre sans fond assignable de son désir. Comme si, encore, le Malin Génie empruntait à Dieu (le soi tyrannique au faite de sa gloire) le pouvoir, éventuellement violent, et portait de la sorte l'*hybris* de la coercition, le pouvoir de façonner le monde, et l'ordre social, à sa guise, parce qu'à partir du néant, par une pseudo-création *ex nihilo*, devant laquelle tout obstacle doit céder, tout étant au pouvoir de l'illusion<sup>1154</sup>.

C'est dire que la source transcendante du Mal trouve sa racine au sein même de l'interfactivité transcendante. Or, si la véritable *Einfühlung* est manquée au registre le plus archaïque, c'est dire que l'intersubjectivité transcendante s'instituera elle aussi sur la base d'une fausse *Einfühlung* (d'un faux lien humain), conduisant à son tour à un faux lien social, « faux sans doute parce que l'utopie de la société qui se perd en simulacre dans la figure du tyran est en totale discordance

---

<sup>1153</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>1154</sup> *Ibid.*, p. 176.

avec l'utopie de la société qui se tient virtuellement à l'écart du tyran lui-même<sup>1155</sup> ». Le tyran est perpétuellement en quête de soi, en défaut de contact avec lui-même parce que profondément clivé ou dissocié, dont tout autre sert alors à combler le clivage.

Pour Richir, la structure transcendante de la tyrannie désigne ce moment de la perte de l'intimité, où le tyran entend ruser et jouer avec l'*hybris* « qui pourtant détient par avance toutes les règles et toutes les ruses du jeu<sup>1156</sup> ». Or, si la racine du Mal trouve sa racine au sein de l'interfactivité transcendante, c'est que la tautologie symbolique qui fait *être* le tyran a besoin de l'écart de soi à soi, tout en *manquant* le simulacre du Malin Génie. Essayons de mieux comprendre ce passage. Si le soi n'est ni « être » ni « étant », c'est qu'il échappe à toute saisie ontologique ou eidétique en raison de sa factivité. C'est dire qu'à ce registre le soi n'a aucune *identité*, et ce, en vertu même de la mobilité de l'affectivité qui le fait clignoter. Au contraire, l'identité suppose une différenciation, c'est-à-dire un arrêt de la structure extrêmement mobile du soi (passage de l'affectivité aux affects), qui est par ailleurs changement de registre architectonique (passage à l'intersubjectivité transcendante). La tautologie symbolique suppose donc quelque chose de plus que le contact de soi à soi, « elle dit précisément l'identité, et une identité qui fait *être*, mais avec le danger que cet être ne soit, par le Malin Génie, un simulacre, une “image” du soi, une “représentation” disjointe (*gespalten*) par rapport au soi en jeu doublement dans la diastole<sup>1157</sup> ». La transposition du soi en contact avec soi s'effectue chez le tyran comme si celui-ci empruntait sa puissance à Dieu, « qu'il est en son fond le simulacre (l'apparence du néant) de la transcendance absolue, son masque intrinsèquement trompeur, c'est-à-dire ce que nous avons nommé ailleurs pseudo-sublime<sup>1158</sup> ». C'est dire que ce passage du soi au soi tyrannique est du même coup déclinaison de la transcendance absolue à la transcendance du pouvoir. La manière dont s'effectue cette transposition lui donne l'apparence du néant, à savoir ce par où s'origine *ex nihilo* le monde et l'ordre social, comme s'il ne revenait qu'à lui de les façonner par l'*hybris* de la coercition. Tout comme Richard III, le soi tyrannique est porté vers sa perte, ce qui ne l'empêche surtout pas d'exercer durant un moment sa toute-puissance, de laquelle il jouit et par laquelle il est séduit. C'est par là que les liens humains et sociaux sont profondément pervertis,

---

<sup>1155</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>1156</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>1157</sup> Richir, Marc. *NP*, p. 21.

<sup>1158</sup> *Ibid.*

qu'il y a un « enfouissement de la confiance dans la méfiance<sup>1159</sup> », de laquelle s'ensuit une paralysie du socio-politique.

Il y a paralysie, car *le sens du politique* disparaît, le tyran se trouvant à *incorporer* ou à se substituer à l'instituant symbolique, ce qui lui confère sa dimension pseudo-sublime. Si, comme Lefort le souligne, son *Leibkörper* (son corps visible) ressemble à celui des autres, il est pourtant radicalement différent en raison de l'usurpation de la place de l'instituant symbolique (son corps « invisible » en défaut de *Leiblichkeit*) : il est « le plus grand et le tout premier de tous les hommes<sup>1160</sup> ». Du moins, c'est ce qu'il croit, dans la mesure même où le Malin Génie joue ici comme son *daimon*, le faisant paraître comme « le maître, alors même que ce Jeu le possède, lui autant que les autres<sup>1161</sup> ». Le tyran « ne gardera donc rien que la jouissance de l'exercice du pouvoir, tyrannique parce que “phantastique” et par là illimité et absolu, donc, tout autant, exposé quasiment à nu au retour du “réel”, en l'occurrence aux hasards de la Fortune (comme le disaient les Anciens), c'est-à-dire aux concours de circonstances et aux accidents de l'Histoire<sup>1162</sup> ». Si le tyran apparaît comme *nécessaire*, bien qu'il soit *contingent* aux deux sens évoqués précédemment, c'est que la structure transcendantale de la tyrannie est une *fuite en avant*, incapable qu'il est de se rencontrer dans le contact de soi à soi, rencontrant toujours le Malin Génie au lieu de se retrouver lui-même. C'est d'ailleurs pourquoi il est l'« un » autour duquel s'articule la société politique, « il est seul et ne rencontre jamais en les autres que la copie plus ou moins grotesque imitée de lui-même – tout ce qui n'y ressemble pas devant être impitoyablement détruit<sup>1163</sup> ». S'il paraît du même coup comme le « protecteur » de l'ordre socio-politique, ce n'est qu'illusoirement, en tant qu'il doit s'assimiler les autres, sans quoi il recourt au meurtre, à la proscription ou au massacre. Ainsi, pour Richir,

le tout ne peut précisément fonctionner – ce qui, de prime abord, est paradoxal – que dans la mesure où c'est le fantasme du Malin Génie se figurant avec et par le tyran qui constitue une « économie » de l'affectivité en laquelle celle-ci se partage (se clive) en amour et haine, en attraction et répulsion, en servitude et révolte, au gré de balancements foncièrement instables, repérés par les historiens comme la *versatilité* tant des tyrans que des foules qu'ils hypnotisent.<sup>1164</sup>

---

<sup>1159</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 178.

<sup>1160</sup> *Ibid.*

<sup>1161</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>1162</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 176.

<sup>1163</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>1164</sup> *Ibid.*

Cela revient à dire que l'institution symbolique de la société politique est elle-même l'effet de la tautologie symbolique qui manque le Malin Génie. Elle se produit d'elle-même sans que personne n'en soit l'opérateur ou le maître, sinon dans l'illusion qui s'exerce sur le tyran et sur les autres.

## §6. Tautologie symbolique, Malin Génie et tyrannie originaire

Cette idée nous permet ainsi de revenir sur la conclusion des analyses richiriennes à propos des régimes de pensée dans lesquels se pense la tyrannie originaire. Peu importe le régime étudié par Richir, nous constatons l'échec de la fondation du politique. Pourquoi le mythico-mythologique, la mythologie et la philosophie échouent-ils toujours à fonder le pouvoir ou à lui fournir un « cran d'arrêt » ? Pour répondre à cette question, c'est encore vers Rousseau que Richir se tourne, qui écrit dans *Du législateur*, que « pour qu'un peuple naissant pût [...] suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles<sup>1165</sup> ». Rousseau souligne dans ce passage le caractère irréductiblement *circulaire* de l'institution symbolique, rendant impossible toute tentative d'en scruter l'origine. C'est pourquoi écrit le philosophe français « le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre<sup>1166</sup> ». Autrement dit, cette autorité d'un autre ordre, celle des dieux ou du Dieu, sert ainsi à légitimer le pouvoir, tel que nous l'avons vu. Pour Rousseau, « voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature [...], obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique<sup>1167</sup> ». Or, rappelons que pour Richir le tyran est toujours celui qui par « un coup de force s'autorise de lui-même<sup>1168</sup> », dans le fantasme d'être à lui seul porteur de la toute-puissance, devenant ainsi simulacre de néant à partir duquel l'ordre social semble se créer *ex nihilo*. Il faut néanmoins au législateur parvenir « à séparer Dieu du Malin

---

<sup>1165</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *Du législateur*, livre II, chap. VII.

<sup>1166</sup> *Ibid.*

<sup>1167</sup> *Ibid.*

<sup>1168</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 188.

Génie et, par là, instituer la mesure des lois et d'un état social pacifique – ce qui ne veut pas dire qu'il "connaisse" la volonté divine et qu'il ne lui resterait qu'à la transcrire dans un corps de lois<sup>1169</sup> ». De là l'idée de Richir selon laquelle toute légitimation du pouvoir est en réalité une manière de décliner la transcendance absolue. La transcendance absolue étant ce « qui fait la jointure entre l'«avant» et l'«après» de l'institution symbolique, [...] radical dehors non spatial et non temporel de tout groupe ou société d'humains, transcendance qui, dans les sociétés "tenues" par le pouvoir coercitif, prend le nom des dieux ou d'un dieu et qui, dans les sociétés non coercitives, reste radicalement *anonyme*, parce très adéquatement *innommable*, "par-delà le Bien et le Mal », au-delà de *toute* intrigue symbolique<sup>1170</sup> ». Or, s'il y a un « avant » et un « après » de l'institution symbolique, c'est-à-dire tautologie symbolique, ce n'est que grâce à l'hyperbole que nous pouvons en parler.

En quoi l'hyperbole permet-elle de saisir l'« avant » et l'« après » de l'institution symbolique, sa tautologie symbolique, surtout si celle-ci est irréductiblement circulaire ? En d'autres termes, comment l'hyperbole permet-elle d'en scruter néanmoins l'« origine » ? Déjà, il nous faut selon Richir porter une attention particulière au *mouvement* à partir duquel se *fixe* l'identification de l'« avant » et de l'« après ». Si l'identification saisit quelque chose, c'est dans la mesure où ce qui est saisi l'est d'un mouvement « progrédient » de l'avant *vers* l'après, mais ne peut être *reconnu comme tel* que dans la mesure où il y a également un mouvement *rétrogrédient* de l'« après » *vers* l'« avant ». Il faut ce double-mouvement pour que l'identification puisse non seulement saisir quelque chose, mais aussi reconnaître ce qu'elle saisit et identifie. Qu'est-ce qui explique cependant que la tautologie symbolique, lieu d'identité entre le « système » institué et le monde institué, ne coïncide pas parfaitement ? Qu'est-ce qui fait, autrement dit, que la tautologie *symbolique* (signifiante) ne devient pas tautologie *logique* (vide), c'est-à-dire « identité à soi d'un terme (*a priori* quelconque) dès lors distingué ou abstrait pour les besoins d'un raisonnement<sup>1171</sup> » ? La réponse, nous la connaissons déjà, c'est l'indétermination même du champ phénoménologique qui la fait être en *porte-à-faux* avec elle-même, « et c'est ce qui, si ce quelque chose est censé désigner (symboliquement) la transcendance, porte le Dieu vers le Malin (et le roi vers le despote puis vers le tyran), mais aussi le Malin vers le Dieu (dans la légitimation

---

<sup>1169</sup> *Ibid.*

<sup>1170</sup> *Ibid.*, p. 188-189.

<sup>1171</sup> Richir, Marc. *CSP*, p. 12.

du tyran originaire en roi)<sup>1172</sup> ». S'il n'y avait pas cette indétermination phénoménologique qui place la tautologie symbolique en porte-à-faux avec elle-même, il serait impossible pour l'institution symbolique d'être *vivante*, à savoir *institution symbolique se faisant*. En d'autres termes, sans cette indétermination phénoménologique, l'institution symbolique serait un *Gestell* machinant à l'*aveugle* la vie des humains, selon une « logique » propre qu'il nous faudra décrire dans le chapitre suivant, et qui a à voir avec l'*animalité symbolique* de l'humain.

Pour le moment, notons que tout le problème est que cette jointure entre l'« avant » et l'« après » vient « d'*ailleurs* que des hommes eux-mêmes qui n'en sont pas les maîtres, sinon, comme chez Descartes, par la simulation (doute hyperbolique) dans la fiction, pour ainsi dire depuis le bord de ce qui paraît en ordre<sup>1173</sup> ». Or, si la jointure échappe irréductiblement aux humains, c'est que celle-ci n'a pas lieu dans le temps (des présents), elle est *hors temps*. C'est la raison pour laquelle Richir soutient que la tautologie symbolique relève de l'*instant cartésien*, à savoir d'un instant *sans passé ni futur*. C'est pourquoi « on ne peut qu'imaginer faussement l'homme avant l'institution symbolique » et que, pareillement, « on ne peut qu'imaginer faussement que l'homme symboliquement institué soit adéquat à ce qui n'aurait pu être qu'un projet de fabrication dont on vient de voir qu'il n'a pu se produire, faute de maîtrise<sup>1174</sup> ». Si l'instant cartésien est dit « éternel », c'est qu'il est justement sans passé ni futur, ce qui précisément le fait paraître comme divin. C'est l'instant cartésien lui-même qui

fait paraître l'institution politique juste (par la législation sage) comme également éternelle et immuable, comme s'imposant, avec ses caractères dérivés de la transcendance, à tous les désirs humains sages, quoique contingents et subjectifs. C'est une sorte de « seconde nature » puisque le démiurge n'est pas ici un dieu façonnant le monde selon un modèle éternel, mais un législateur dont les lois n'émanent, certes de la sagesse, que pour le monde humain, lui-même rassemblé par là comme peuple<sup>1175</sup>.

Autrement dit, la jointure de la tautologie symbolique est le moment où la transcendance absolue se décline en transcendance du politique, le moment où le lien humain devient lien socio-politique.

---

<sup>1172</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 189.

<sup>1173</sup> *Ibid.*

<sup>1174</sup> *Ibid.*

<sup>1175</sup> *Ibid.*, p. 189-190.

Un personnage politique se verra attribuer du « sens politique » ou du « flair pour la chose politique » que si, et seulement si, il parvient dans une sorte de *kaïros* à se saisir de l'instant cartésien, à partir duquel « il est possible d'agir à bon escient pour révolutionner l'organisation sociale, en faisant parler les dieux et en étant cru des autres par la transposition de cette parole en actes<sup>1176</sup> ». Ce qu'il importe toutefois de souligner, conformément à la description du soi tyrannique, c'est qu'il revient uniquement au sublime en politique de donner la véritable mesure de la démesure et, qu'« en ce sens, le tyran ne rencontre jamais la mesure, mais ses multiples simulacres, distribués à son insu par le fantasme du Malin Génie, et qui jalonnent sa fuite en avant<sup>1177</sup> ». Si, dans les moments où l'institution cesse de faire du sens et tombe en désuétude, c'est l'intersubjectivité transcendantale qui vient à se phénoménaliser, dans ses conflits internes et externes, il revient à la communauté utopique de transposer la « neutralité politique » de celle-ci en activité politique d'une communauté politique. C'est par cette transposition que le sens du politique confère un sens à l'action politique, même si « rares sont, il est vrai, de tels moments dans l'Histoire, dont personne en particulier ne décide, la décision étant seulement celle de saisir l'ébauche du sens politique qui surgit à l'instant du *kaïros*, et de faire de cette ébauche l'énoncé cohérent de la Loi, dont le référent est tout le social réel ou possible<sup>1178</sup> ». Sans doute est-ce là l'exigence radicale de démocratie dont parle Richir dès ses premiers textes, celle qui laisse travailler en creux la singularité irréductible de chacun, la véritable *Einfühlung* qui caractérise la socialité phénoménologique, d'où l'idée qu'elle puisse apparaître tout au long de l'Histoire, et ce, indépendamment du régime de pensée. Exigence qui se tient au plus loin de ce que Richir désigne comme l'enfer de la « religion politique », celle qui consiste à prendre le politique comme un objet de foi. Ce que montre les descriptions de l'interfactivité transcendantale ainsi que l'intersubjectivité transcendantale, c'est l'erreur architectonique qui préside à la thèse selon laquelle le politique est en mesure de transformer tant la nature de l'humain que de la société. Pour Richir, défendre cette idée revient à « présupposer qu'au fond de toute conscience, et même jusqu'aux tréfonds, pointe l'œil du politique qui est censé lui conférer sa signification, conforme ou non conforme, et ce, par-delà toute signification morale qui s'attache aux

---

<sup>1176</sup> *Ibid.* À ce sujet, voir la discussion de ce qui paraît comme le « mythe fondateur » de la République romaine, à savoir le cas de Brutus. Richir, Marc. *CD*, p. 190 et *sq.* Pour Richir, Brutus est « ni trop rusé ni trop naïf, mais l'un et l'autre à la fois, ce qui lui a permis de “saisir” le *kaïros*, et de donner la *mesure* du *sens politique* à prêter au contexte des événements et des actions ».

<sup>1177</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>1178</sup> *Ibid.*, p. 197.

mœurs<sup>1179</sup> ». Autrement dit, « l'illusion que le politique, et l'action politique, puissent transformer l'homme lui-même, est peut-être l'illusion la plus meurtrière de notre temps<sup>1180</sup> ». Mais c'est dès lors confondre la transcendance absolue avec sa déclinaison en transcendance du politique.

## §7. Conclusion. Le politique comme lieu vide du pouvoir

Nous comprenons ainsi que l'autonomie de la transcendance du politique revient à distinguer *le* politique de *la* politique, son irréductibilité par rapport au champ politique où s'exerce la société politique. Un peu comme chez René Girard, « une fois qu'il n'y a plus de transcendance, religieuse, humaniste, ou de tout autre sorte, pour définir une violence légitime et garantir sa spécificité face à toute violence illégitime, le légitime et l'illégitime de la violence sont définitivement livrés à l'opinion de chacun, c'est-à-dire à l'oscillation vertigineuse et à l'effacement<sup>1181</sup> ». Le phénomène du politique se tient ainsi irréductiblement à l'écart de l'*incorporation* du pouvoir, c'est-à-dire de son passage de la *Potenz* au *Macht*. Il n'est en ce sens rien d'autre que le *lieu vide du pouvoir*, lequel fait apparaître le pouvoir coercitif dans toute sa *contingence*. Et, conformément à la distinction richirienne entre l'Idéal et l'utopie, cela revient à dire que le sublime est lui-même contingent<sup>1182</sup>. Que le politique soit transcendant au champ de la politique, nous l'avons souligné précédemment, cela s'atteste par le fait que le *sens politique* est non déterminé d'avance, qu'il touche les multiples dimensions symboliques, et, *en droit*, tout un chacun. La pensée politique de Richir est à ce sujet conforme à ce qu'il répète constamment au sujet de tout ce qui concerne le champ phénoménologique : le sens se faisant (*Sinnbildung*) « n'arrivera jamais au bout de lui-même, à la détermination ou à la saturation intégrale<sup>1183</sup> ». C'est pourquoi ce que Richir nomme dans ses autres travaux la liberté *phénoménologique* doit radicalement se distinguer de la liberté économique et politique. Mais il convient d'ajouter de suite que c'est dans la mesure même où le sens n'arrive jamais à sa saturation qu'il ouvre « des espaces de jeu à la démesure de tel individu ou de tel groupe d'individus, à ce qui peut devenir,

---

<sup>1179</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>1180</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>1181</sup> Girard, René. *La violence et le sacré*, p. 43. C'est pourquoi il semble à Girard que « les débats grandiloquents sur la mort de Dieu et de l'homme n'ont rien de radical ; ils restent théologiques et par conséquent sacrificiels au sens large en ceci qu'ils dissimulent la question de la vengeance, tout à fait concrète pour une fois et plus du tout philosophique car c'est bien la vengeance interminable, comme on nous l'avait dit, qui menace de retomber sur les hommes après le meurtre de toute divinité ».

<sup>1182</sup> *Ibid.*, p. 93. Pour Richir, « si l'on entend par contingence tout hasard dont il est possible de faire du sens, la contingence du despote, dans le cas du sublime négatif, implique la contingence du sublime ».

<sup>1183</sup> *Ibid.*, p. 198.

et qui, dans l'Histoire, deviendra inexorablement la perversion de ce sens, son détournement en vue de telle ou telle fin particulière, c'est-à-dire à sa dégénérescence ou à sa corruption [...] <sup>1184</sup> ». Si le sens se faisant ouvre pareillement à la démesure, c'est que la jointure de la tautologie symbolique (instant cartésien) entraîne nécessairement des lacunes dans le temps des présents. Chez Richir, « plus concrètement, le Malin Génie ne se temporalise pas, il n'y a de lui aucune tautologie symbolique possible [...] <sup>1185</sup> ». Il représente une sorte de « *trauma* transcendantal » qui préside à toute expérience, une sorte de court-circuit du sublime. Autre manière de dire que la tyrannie est à l'horizon de toute société. Ainsi, la mesure du sublime n'est que la mesure de l'*utopie de la société*, « nécessaire à la *vie* sociale et politique, mais *pas* et même jamais (sinon de façon extrêmement fugace) dans l'effectivité factuelle de la vie sociale et politique <sup>1186</sup> ». Il s'agit d'une mesure « métapolitique » de la politique qui, de l'intimité même du phénomène, « décide de la “réalité” et de l'illusion (au départ : transcendantale) [...] d'un seul et même mouvement, de la “réalité politique et de *son* imaginaire dans l'idéologie [...] <sup>1187</sup> ». L'utopie n'est pas instituante, car elle est de l'ordre de la *phantasia* « perceptive », elle échappe radicalement à toute visée intentionnelle, à toute mise en scène par l'imagination.

D'une certaine manière, c'est parce que le moment de l'institution échappe radicalement à l'humain, parce qu'il est toujours dans un « ailleurs », qu'il faut le dire soit sous forme de mythes, de légendes, de récits ou de théories, c'est-à-dire par une mise *en langue* de ce qui se passe à un niveau plus archaïque et irréductiblement figurable ou infigurable, mais toujours inconnaissable. Qu'il faut, autrement dit, essayer d'en *faire du sens*. « Comme quoi il ne faut jamais désespérer de l'Histoire, mais jamais espérer non plus que nous y pourrions quelque chose qui soit strictement conforme à nos désirs <sup>1188</sup> ». Nous comprenons en tout cas avec la double exigence hyperbolique pourquoi le moment du sublime ne peut pas instituer la « bonne société » : « c'est que maîtriser la mesure des mœurs, des lois et des actes légitimes *a priori* par un écart adéquatement ajusté à une *archè* elle-même censée immuable, cela est *déjà* tyrannie, quelles que soient les “bonnes intentions” <sup>1189</sup> ». Pourquoi ? Parce que l'institution de la bonne société suppose la maîtrise de la tautologie symbolique, la transposition auto-coïncidente des différents

---

<sup>1184</sup> *Ibid.*

<sup>1185</sup> Richir, Marc. *NP*, p. 18.

<sup>1186</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 198.

<sup>1187</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1188</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>1189</sup> *Ibid.*

registres de l'expérience humaine, où vient justement se loger *aveuglement* les œuvres du Malin Génie. Ni Dieu, ni les dieux, ni les humains ne peuvent être l'opérateur de la transposition architectonique. C'est l'*écart* qui fait vivre et non pas la coïncidence ou la transparence à soi (de l'humain ou de la société), ce pourquoi Richir soutient qu'une société parfaitement harmonique est aussi morte qu'une société chaotique. Dans les deux cas, il y aurait ou bien la perte radicale de l'utopie, ou bien sa réalisation effective, ce qui revient à la possibilité que l'institution symbolique devienne *aveugle*, c'est-à-dire *Gestell*. Si le moment du sublime est la mesure de la santé ou de la maladie d'une société, rien n'empêche *a priori* que tant la santé que la maladie ne deviennent un « effet mécanique<sup>1190</sup> ».

Pourtant, si aucune institution symbolique ne marche toute seule, que chacune n'est vivante que dans la mesure où du sens joue en elle, comment se fait-il qu'elle soit toujours en imminence de devenir un *Gestell* où préside la mort ? Pour Richir, « en ce sens, peut-être le Malin Génie est-il en train de gagner, nous rendre à l'adhérence animale à soi ? Peut-être nous aura-t-il bientôt complètement trompés : devenus des animaux symboliques par la toute-puissance des simulacres, nous y serons perdus comme en un gigantesque "système" dont les règles nous échappent, sorte d'anti-utopie, engendrée par le fonctionnement *aveugle* du capitalisme<sup>1191</sup> ». Questions absolument redoutables et terrifiantes dont la réponse dépend d'une élucidation phénoménologique de l'animalité de l'animal et de celle de l'humain. Nous aurons à voir que toute institution symbolique en déshérence tend à animaliser l'humain à un second degré, « animalisation » en laquelle puise le capitalisme de par sa « naturalisation ».

---

<sup>1190</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>1191</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 187-188.

## Chapitre 5. Les machinations (*Gestell*) et les machineries. Phénoménologie de l'animalité de l'humain.

« La généralisation des écrans et l'accroissement tangentiellement infini des contenus disponibles sont tels que chacun peut obtenir immédiatement le contenu adapté : ainsi l'écran "bouche la vue", et impose la "conscience annulée" de l'animal – et l'état hypnotique dans lequel sont plongés des heures durant les usagers d'écrans relève bien de cette conscience annulée. » Vioulac, Jean. *Apocalypse de la vérité*, Paris, Ad Solem, 2015, p. 50.

« De même, l'étendue de l'esclavage, de la servitude et des déportations de populations est difficile à documenter car, en l'absence de chaîne, les restes des esclaves et des sujets libres sont indiscernables » Scott, James C. *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019, p. 32.

« La pensée métaphysique – la Théorie – est instauration du Capital qui est pour elle le fonds invisible où elle puise pour *gagner* sa valeur. Le fonds est aussi fondement. Ses ressources sont aussi ses sources. Le mouvement que la métaphysique constitue "est" donc le mouvement de l'économie capitaliste ; les concepts qu'elle met en place sont "utilisables", propres à être consommés dans une pratique livrant le "réel" à l'exploitation. » Richir, Marc. « "Grand" jeu petits "jeux" », p. 29.

« Naturellement, le récit de cette percée [révolution Néolithique] est narré depuis la perspective (horrificée) d'*Homo sapiens*. Il aurait certainement été encore plus sombre du point de vue, disons, de la chèvre ou du mouton, dont l'appartenance à la *domus* n'était même pas volontaire. » James C. *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019, p. 118.

### §1. En deçà de la langue. Phénoménologie de la vie animale

Qu'est-ce que cela peut-il bien signifier que le Malin Génie soit en train de « gagner » son pari, c'est-à-dire de faire en sorte que l'expérience de l'humain soit pleinement adhérence animale à

soi ? Qu'est-ce que cela signifie pour l'humain de devenir un *animal symbolique*, c'est-à-dire un animal complètement *obnubilé* par la toute-puissance des simulacres dont les règles échappent radicalement à leur *mise en sens* ? N'y a-t-il pas ici une tension, voire une contradiction, dans ce qui oppose cette *tendance à l'animalisation* et le « fait anthropologique » qui caractérise la non-adhérence à soi de l'expérience humaine ? S'il semble en effet y avoir une tension, c'est que la phénoménologie de Richir déploie un certain « dualisme » entre le phénoménologique et le symbolique. Nous avons en effet souvent rappelé que le symbolique ne se phénoménalise pas, bien qu'il rende possible « une perspective sur la phénoménalisation<sup>1192</sup> ». C'est une manière de dire que le symbolique constitue une *lacune en phénoménalisation* au sein même de l'expérience humaine. S'il y a un inconscient phénoménologique qu'il faut distinguer de l'inconscient symbolique (freudien), c'est précisément dans la mesure où le champ des phénomènes a quelque chose d'inidentifiable et d'irréductible à toute visée intentionnelle, mais qui n'habite pas moins le champ de l'expérience en « y exerçant des effets virtuels (la base de toute transposition architectonique) [...] »<sup>1193</sup>. Autrement dit, comme le souligne Forestier, le phénomène n'apparaît jamais seul, même si la genèse du phénomène subit une double *distorsion* : d'un côté, le phénomène subit une distorsion *phénoménologique* par laquelle il parvient à s'individualiser *sans s'identifier* (ce que l'on peut désigner par la *réflexivité* des phénomènes ou l'ipséité du sens se faisant) ; de l'autre, une distorsion *symbolique* que Richir désigne comme une « *lacune dans la phénoménalité du phénomène -de -monde* » ou encore comme « un *trou dans l'être-au-monde* (de l'homme)<sup>1194</sup> ».

Cette lacune est à distinguer de l'absence à l'origine et hors-langage qui caractérise le référent de tout phénomène de langage, car ce qui est manqué dans la rencontre entre le phénoménologique et le symbolique, c'est le phénomène comme rien que phénomène. Ce manque ou cette lacune « est donc aussi *véritable lacune dans l'exercice de la liberté phénoménologique*<sup>1195</sup> ». Selon Richir, « de cette manière, il vaut mieux parler d'une *Sinnerzeugung* (engendrement de sens) symbolique que d'une *Sinngebung* (d'une donation de sens), puisque la caractéristique du

---

<sup>1192</sup> Forestier, Florian. « L'animalité symbolique de l'humain », dans *Eikasia. Revista de filosofia*, janvier 2013, p. 654.

<sup>1193</sup> *Ibid.* Sur la question de l'inconscient phénoménologique et psychanalytique, voir les travaux de Joëlle Mesnil, notamment : *L'être sauvage et le signifiant. Marc Richir et la psychanalyse*, Paris, MJW Fédition, 2018 ; « La pulsion chez Marc Richir », dans *Eikasia. Revista de filosofia*, janvier 2013 ; « Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie *non symbolique* », dans *L'Art du Comprendre*, n° 3, Paris, 1995.

<sup>1194</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 36.

<sup>1195</sup> *Ibid.*

symbolique est précisément, dans ce cas, de ne pas se donner, d'échapper dans le non-sens tout en faisant sens à un autre égard<sup>1196</sup> ». Si l'institution symbolique relève ainsi du non-sens, c'est qu'elle devient *automatique, mécanique* et *aveugle*, elle vient si l'on veut *fixer* le comportement au sein d'un « automatisme de répétition ». Mais, justement, ce qui se répète ainsi n'est pas de l'ordre du phénomène, mais bien de l'institution symbolique elle-même. L'expérience *humaine* se caractérise par cette *intrication* du phénoménologique et du symbolique. L'institution symbolique est dite vivante ou « se faisant » si le symbolique s'inscrit dans un *horizon de sens* irréductible « auquel il sert d'appui et qu'il trouve et automatise<sup>1197</sup> ». C'est dire que « le symbolique apparaît en quelque sorte à travers le sens *comme l'ombre que celui-ci projette, comme ce qui, dans le sens et depuis le sens, est insensé, alors même qu'il participe de son mouvement*<sup>1198</sup> ». Il se peut donc comme nous l'avons vu que la non adhérence à soi de l'expérience humaine soit créatrice (dans le cas du sublime positif), comme aveuglante et pathologique (dans le cas du sublime négatif).

En ce sens, le fait que toute institution symbolique provienne d'une tautologie symbolique, à savoir d'« une réflexion sur elle-même et des lois qu'elle pose<sup>1199</sup> », n'est pas une *fatalité*. Elle est, comme le dit Forestier, « le lot de toute élaboration de sens, de toute science, de toute pensée », car en elle vient y travailler en creux le phénoménologique. L'expérience humaine est *non-adhérente* et *créatrice* dans la mesure où en elle joue cette double dimension, comme le montre les expériences du penser que sont le mythe, le mythico-mythologique, etc., qui sont autant d'*élaborations se faisant* de l'institution symbolique. Mais nous avons vu également que toute tautologie symbolique peut être « morte » si le sens en elle cesse de la travailler, autrement dit lorsque plus rien d'extérieur à cette tautologie l'empêche de coïncider avec elle-même, devenant par-là *tautologie logique*, c'est-à-dire identité à soi vide. Ce passage de la tautologie symbolique à la tautologie logique permet à Richir de penser autrement ce que Heidegger désigne par le *Gestell*. Il ne s'agit plus en effet d'un mode d'appropriation de la pensée (de l'Être) par un principe « extérieur », mais bien plutôt d'une dimension *co-originnaire* à la pensée elle-même. Dans ce dernier cas, « il se pourrait fort bien que l'institution symbolique, qui, en un sens, est un caractère intrinsèque de l'humanité, la distinguant de l'animalité, n'est peut-être, en un autre sens, que la reprise *humaine* de l'animalité dans l'humanité, pour ainsi dire la poursuite des œuvres de la nature

---

<sup>1196</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 147.

<sup>1197</sup> Forestier, Florian. « L'animalité symbolique de l'humain », p. 659.

<sup>1198</sup> *Ibid.*

<sup>1199</sup> *Ibid.*, p. 661.

par d'autres moyens [...]»<sup>1200</sup>. Ainsi que le souligne Forestier, il y a une dimension profondément *pharmacologique* à l'institution symbolique, au sens où Derrida dit du *pharmakon* qu'il est à la fois le remède et le poison.

Afin de mieux comprendre cette animalité de l'humain où vient œuvrer le Malin Génie, nous nous pencherons d'abord sur la lecture richirienne du cours professé par Heidegger à Fribourg, en 1929-1930, intitulé *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. C'est dans ce cours que Heidegger explicite l'animalité de l'animal et tente de dégager le « propre de l'homme ». Ce qui différencie à proprement parler le *Dasein* de ce que Heidegger désigne sous le nom d'« animal », c'est que l'animal n'accède pas à l'étant *comme tel*<sup>1201</sup>. L'animal est incapable de s'ouvrir au *comme tel* de la chose, c'est-à-dire qu'il se tient en dehors de la possibilité de « laisser être » l'étant *en tant qu'étant* : « l'abeille ouvrière, dit Heidegger, connaît la fleur, sa couleur et son parfum, mais elle ne connaît pas l'étamine *comme* étamine<sup>1202</sup> ». Cette privation (*Entbehrung*) signifie qu'il n'y a selon Heidegger aucun phénomène et aucune phénoménalisation au sens strict chez les animaux, c'est-à-dire aucun rapport à l'étant<sup>1203</sup>. Selon Heidegger, cette absence de rapport à l'étant relève de l'impossibilité pour l'animal de posséder le langage. Il ne s'agit toutefois pas d'une incapacité de nomination strictement linguistique, mais plutôt d'une « impossibilité proprement *phénoménologique* de dire le phénomène dont la phénoménalité [...] même n'apparaît pas à l'animal et ne dévoile pas l'être de l'étant [...]»<sup>1204</sup>. Cette absence de phénoménalité, qui caractérise l'essence de l'animal, Heidegger la désigne, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, par le terme d'« accaparement (*Benommenheit*) » : non seulement l'animal n'a pas accès à la structure du *en tant que tel (als Struktur)* mais, pour cette même raison, il n'a pas non plus de monde ; il lui manque *l'ouverture* même dans lequel l'étant apparaît comme tel et « fait monde » (*weltes*). Cette caractérisation de l'essence de l'animal à partir de la notion d'accaparement indique en réalité une césure fondamentale entre le « seulement vivant » qu'est l'animal et le *Dasein* qui n'est pas défini essentiellement ou plutôt *existentialement* comme un vivant.

---

<sup>1200</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 78.

<sup>1201</sup> Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, p. 64.

<sup>1202</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1203</sup> Voir Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 197 : « [Heidegger] dit que la question de savoir si l'animal a un temps (la question de la temporalisation de l'animal) "reste un problème", donc reste en suspens (et, d'une certaine manière c'est ce problème qu'il aborde courageusement dans ce séminaire) ».

<sup>1204</sup> Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*, *op. cit.*, p. 66. Voir également Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, Paris, Gallimard, NRF, 1992, p. 445, où il écrit qu'« il n'y a de langage que chez un étant qui, de par son essence, *transcende* ».

La thèse heideggérienne sur l'animalité a semblé à plusieurs dogmatique et unilatérale, car elle circonscrit sous le titre d'« animal » un type d'étant homogène, caractérisé par une animalité *en général* – identiquement valable pour *tous* les animaux, de l'animalcule protoplasmique au chimpanzé. La même thèse qui conduit à une autre selon laquelle « il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants<sup>1205</sup> ». Ce n'est pas sans raison que Michel Haar désigne ces thèses d'« idéalisme anti-phénoménologique<sup>1206</sup> ». Mais la lecture originale que fait Richir du cours de 1929-1930 permet néanmoins de nuancer certaines des thèses les plus radicales et unilatérales de Heidegger. En effet, en croisant la lecture heideggérienne et une interprétation phénoménologique de l'éthologie animale, Richir soutient que s'il y a bel et bien accaparement de l'animal, il ne saurait cependant être intégral : il y a bel et bien phénomène et phénoménalisation chez eux, c'est-à-dire une forme de *liberté*. Selon Richir, la liberté de l'animal le rend toutefois *vulnérable* dans la mesure où le sens se faisant dans la conscience animale est incapable de se fixer et de se stabiliser dans une *langue* ou, plus généralement, au sein de l'institution symbolique. Or « s'il est vrai, *a fortiori*, que même les animaux domestiques ne parlent pas notre langage articulé, symboliquement institué –, il est vrai néanmoins que nous “communiquons” au moins pour une part avec eux, qu'ils se comportent de manière *presque* humaine en “manifestant” ce que nous interprétons, d'une manière qui n'est pas tout à fait folle, comme de la colère, de l'embarras, de la jalousie, de l'affection, etc.<sup>1207</sup> ». C'est que la communication, et plus généralement la *pensée*, des animaux ne s'effectue pas au registre de la langue instituée avec sa grammaire et sa syntaxe, mais au niveau architectonique que Richir désigne comme phénomène-de-langage et phénomène hors-langage. Pour en rendre compte, nous nous intéresserons dans un premier temps aux éléments importants du cours de 29/30 que retient Richir. Nous aborderons ensuite la lecture proprement richirienne de ce cours afin d'en dégager toutes les conséquences et apories, qui permettront de mieux saisir l'animalité de l'humain et ses conséquences au sein du champ politique. Nous serons ainsi conduits, pour reprendre la brillante expression de Thomas Maurice, à élaborer une « mécanique des leurres ».

---

<sup>1205</sup> Heidegger, Martin. *Questions III*, Paris, 1976, Gallimard, p. 94.

<sup>1206</sup> Haar, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 2002, p. 128. Selon Haar, il s'agit d'un idéalisme anti-phénoménologique « car nous n'avons aucune expérience phénoménologique du mode d'être d'un dieu, tandis que nous avons une expérience de l'aliment, du plaisir et de la douleur, du sommeil, qui ne sont sans doute pas identiques à ce qu'ils sont chez l'animal, mais qui ne sont pas non plus radicalement autres ».

<sup>1207</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 225.

## §2. L'animal comme seulement vivant<sup>1208</sup>

Une des thèses fondamentales de Heidegger dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* est que *tout ce qui est vivant est organisme*. Nous avons pourtant communément tendance à déterminer l'organique en lien avec l'inorganique, en parlant, par exemple, maladroitement de « *substance* vivante » et de « *matière* vivante<sup>1209</sup> ». Cela s'avère un contresens, car c'est la détermination propre de la vie comme organisme qui est niée lorsque nous la rapportons d'avance à l'inorganique (en tant que spécification). Interrogeons plus avant ce qu'est en soi un organisme et ce qui le distingue, ce faisant, radicalement de l'inorganique. Les distinctions essentielles que Heidegger dégage entre l'outil et l'organe, ainsi qu'entre l'organisme et la machine, sont éclairantes, en ceci qu'elles permettent, notamment, de déconstruire la thèse de l'animal-machine héritée de Descartes.

Qu'est-ce qu'un organisme ? Est-ce que l'organisme est une machine, c'est-à-dire un *ensemble organisé* d'outils qui répond à des *fonctions* particulières ? Est-ce qu'un organe est un outil ? Afin de répondre à ces questions, cherchons à saisir d'abord les différences essentielles entre l'outil et la machine. Les analyses du § 15 d'*Être et temps* peuvent ici servir en ce qu'elles nous rappellent que l'outil se définit dans sa structure comme étant « quelque chose pour... », c'est-à-dire qui sert à... (à fabriquer des choses, à les réparer, etc.). Si en ce sens toute machine est un outil, tout outil n'est pourtant pas une machine. Par exemple, nous pouvons utiliser un traineau pour glisser sur la neige, mais cet ensemble n'est pas pour autant une machine<sup>1210</sup>. Selon Heidegger, la machine n'est pas non plus un simple complexe d'outils ; ce n'est pas la complexité d'un dispositif fonctionnel qui lui confère son caractère machinique. Si l'outil reste sur la table de travail et que personne ne s'en sert, il est inerte. Contrairement à l'outil, la machine trouve en elle-même son processus autonome qui l'oriente vers et dans ses mouvements déterminés<sup>1211</sup>.

---

<sup>1208</sup> Nous reprenons ici certains développements de notre Mémoire de Maîtrise. Perrier, Jean-François. « Subjectivité et animalité. L'animal en question dans l'œuvre de Jacques Derrida », Québec, Université Laval, 2016.

<sup>1209</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 313 [311].

<sup>1210</sup> *Ibid.*, p. 316 [314].

<sup>1211</sup> *Ibid.*, p. 317 [315].

C'est le « à quoi » sert l'outil et la machine qui détermine leur forme et leur plan, de telle façon que l'on y anticipe la « connexion » qui est déterminée par l'ensemble de tournures (*Bewandnisganzheit*). La tournure (*Bewandtnis*) est la détermination ontologique de l'outil, qui se voit destiné à un usage qui a lui-même sa place dans un ensemble intéressé. Prenons le même exemple que Heidegger, soit celui du marteau : « ce dont il retourne, c'est de marteler ; avec ce martèlement, il retourne de consolider une maison ; avec cette consolidation, de se protéger des intempéries ; cette protection "est" en vue de l'abritement du *Dasein*, autrement dit en vue d'une possibilité de son être<sup>1212</sup> ». Cet ensemble de tournures s'édifie *toujours* sur la possibilité de la *configuration du monde*, car il doit d'abord y avoir une compréhension préalable du monde ainsi qu'un certain rapport à l'étant pour qu'un système d'outils possède quelque sens que ce soit<sup>1213</sup>. En d'autres mots, il n'est pas possible de concevoir des outils sans avoir l'existential de l'être-au-monde<sup>1214</sup>.

Nous avons jusqu'à présent distingué la machine de l'outil : c'est l'« autonomie » de la machine qui la distingue de l'outil. Tentons désormais de cerner les différences d'essence entre l'organe et l'outil. Pouvons-nous dire que l'organe est un outil ? L'œil sert bien à voir, il est « pour voir », et en cela réside son essence<sup>1215</sup>. L'œil paraît donc avoir une « utilité pour... », et rejoint en cela la définition même de l'outil. Il y a pourtant une différence d'essence entre organe et outil puisque, dans le cas de l'organe, c'est la capacité qui rend possible la possession des yeux. Autrement dit, c'est parce que quelque chose possède le *pouvoir* de voir, un « pouvoir voir », que la possession des yeux est possible<sup>1216</sup>. L'animal a des yeux parce qu'il *peut* voir. Si l'utilité est ce qui « sert à... », cela signifie qu'il y a une possibilité par rapport à quelque chose d'autre : « De l'[outil] fait partie la prestation dans ce sens spécifique et défini. Comme [outil], le porte-plume est fin prêt à écrire, mais il n'a aucune aptitude à écrire. En tant que porte-plume, il n'est pas *apte* à écrire. De l'*aptitude*, il importe de distinguer la *prestation*, en tant que *genre déterminé du pouvoir* que nous attribuons à l'[outil] »<sup>1217</sup>. En d'autres mots, nous faisons *prestation* (*Fertigkei*t) de l'outil, tandis que l'organe relève d'une *aptitude*.

<sup>1212</sup> Heidegger, Martin. *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica [hors commerce], 1985, p. 81 [84].

<sup>1213</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 315.

<sup>1214</sup> C'est pourquoi les animaux ne peuvent, selon Heidegger, et aussi Merleau-Ponty, recourir à des outils. Pour ce dernier, voir Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Puf, 1963, p. 188 ainsi que Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

<sup>1215</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 321 [319].

<sup>1216</sup> *Ibid.*

<sup>1217</sup> *Ibid.*, p. 324 [322].

L'œil, contrairement à l'outil, ne se donne pourtant jamais sur le mode de l'étant-sous-la-main, disponible et prêt-à être utilisé. En effet, « [c] haque être vivant ne peut jamais voir qu'avec *ses yeux*. Ces yeux, et tous les organes, ne se trouvent pas être là pour eux-mêmes, comme une chose d'usage, comme un [outil]. Ils sont au contraire incorporés à l'étant qui fait usage d'eux. Nous voyons ainsi une *première différence* en disant : l'organe est un outil incorporé à l'utilisateur<sup>1218</sup> ». La différence essentielle entre l'outil et l'organe tient donc à leur mode d'utilité et de disponibilité : le marteau sur l'atelier reste disponible pour une multiplicité de personnes, tandis que mon œil est toujours mien et n'est jamais simplement sous-la-main. Afin de saisir ce qu'est en soi un organe, il apparaît alors nécessaire d'explicitier ce qu'est une aptitude.

Bien que l'outil relève de la *prestation* et l'organe, de l'*aptitude*, cela ne veut pas dire pour autant que l'œil a en lui-même la capacité de voir, puisque c'est parce que l'organe appartient à l'organisme qu'il est un « être-apte » à quelque chose. L'outil exclut par essence l'appartenance à autre chose que lui-même. En ce sens, il faut dire « [...] rigoureusement : ce n'est pas l'organe qui a une faculté, c'est *l'organisme qui a des facultés*. *Lui* peut voir, entendre, etc.<sup>1219</sup> ». Si l'œil ne voit pas tout à fait par lui-même, c'est parce qu'il est un organe apte à quelque chose seulement s'il est dans un organisme qui possède certaines aptitudes. Il ne faut alors pas dire, comme nous le faisons habituellement, que nous voyons *parce que* nous avons des yeux, mais bien que nous avons des yeux *parce que* nous avons l'aptitude à voir. C'est l'*aptitude* qui possède pour ainsi dire l'organe. Comme le note Marc Richir, la spécificité de l'aptitude est de « *se dif-férer d'elle-même en elle-même pour s'exercer, à travers l'organe qu'elle met à son service, en vue d'elle-même*<sup>1220</sup> ». L'aptitude à voir se diffère dans l'œil pour éventuellement retourner à l'aptitude. Sans cela, un organe ne serait pas un organe.

L'organe et l'outil diffèrent, mais est-il possible de distinguer maintenant la machine de l'organisme ? Contrairement à la machine qui nécessite un constructeur et un réparateur, l'organisme *se produit lui-même*, il *se régite lui-même* et il *se rénove lui-même*<sup>1221</sup>. Selon Heidegger,

---

<sup>1218</sup> *Ibid.*, p. 322 [320].

<sup>1219</sup> *Ibid.*, p. 325 [323].

<sup>1220</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 233. Nous y reviendrons plus bas, mais cette différence recèle en elle la différence.

<sup>1221</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 326 [324].

nous pourrions de nouveau mettre surtout l'accent sur le fait que les organes ne sont justement pas des produits finis, de manière telle qu'ils seraient placés une fois pour toutes ici ou là. Au contraire, dans ce qu'ils sont et dans la façon dont ils le sont, les organes restent indissolublement liés au processus vital de l'animal. [...] *L'organe demeure retenu dans l'aptitude à tâtonner et à se déplacer, [...]*<sup>1222</sup>.

Bien que les organes semblent avoir un mode d'être qui correspond à l'être-sous-la-main, il n'en demeure pas moins qu'ils correspondent à la « [...] *modalité d'être* que nous appelons la *vie*<sup>1223</sup> ». Afin de montrer que les organes sont subordonnés à l'aptitude, et qu'elle seule décide d'eux, Heidegger prend pour exemple les animalcules protoplasmiques (amibes). Les animalcules protoplasmiques sont exemplaires puisqu'ils ne possèdent aucune forme déterminée et créent l'organe lorsqu'ils en ont besoin pour ensuite le détruire<sup>1224</sup>. Ce sont ainsi des organes instantanés (*Augenblicksorgane*), car la bouche devient un estomac, celui-ci devient un intestin qui à son tour se termine en anus. L'organe est ce « en-vue-de » quelque chose qui est créé et *différé* par l'aptitude en vue d'elle-même, et c'est pourquoi, tant et aussi longtemps que l'organe est dans l'organisme, il est organe<sup>1225</sup>.

## 2.1 L'organisme animal en tant qu'il n'est ni sujet ni objet

L'organisme est ce qui *se* dirige, *se* répare, etc. Ce processus autonome de l'organisme prête selon Heidegger à un malentendu qu'il faut éviter : « C'est ici qu'apparaît le caractère de l'identité à soi-même. Ce caractère de l'identité a précisément conduit à en expliquer précipitamment le "soi-même" et à parler, par analogie avec notre propre "nous-mêmes", d'une âme animale, d'une force, d'une force vitale<sup>1226</sup> ». Pour bien comprendre la spécificité de l'organisme, Heidegger s'attaque de front à la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) et au vitalisme qui mobilisent un concept obscur de « force » afin d'expliquer le mouvement de la vie, mais aussi, implicitement, à la phénoménologie de Husserl.

Selon Husserl, la mobilité libre du vivant (*kinèsis*) et l'auto-affection de la chair dévoile un « je peux » psychique. C'est parce que la chair est décrite comme un organe du vouloir qu'un *ego*

---

<sup>1222</sup> *Ibid.*, p. 330 [328].

<sup>1223</sup> *Ibid.*

<sup>1224</sup> *Ibid.*, p. 328 [326]. Heidegger reprend ici les analyses de Jacob von Uexküll.

<sup>1225</sup> *Ibid.*, p. 333 [331].

<sup>1226</sup> *Ibid.*

psychique peut être décrit. Toutefois, aux yeux de Heidegger, c'est un signe de précipitation que de corrélérer l'identité de l'organisme à un « je peux » psychique :

Quand nous disons « soi-même », nous pensons de prime abord au « moi-même ». Nous prenons le « soi-même » au sens du Je propre, du sujet, de la conscience, de la conscience de soi. Et dans cette mesure, nous nous trouvons de nouveau à la limite d'attribuer un « Je », une « âme » à l'organisme, en raison de cette autonomie qu'on lui découvre. Et pourtant, l'aptitude *ne s'éloigne pas d'elle-même*, elle ne s'égaré pas<sup>1227</sup>.

Que veut dire Heidegger lorsqu'il écrit que l'aptitude ne s'éloigne pas d'elle-même et ne s'égaré pas ? L'être-apte, contrairement à l'outil qui trouve toujours sa détermination dans l'ensemble de tournures, *est toujours sa propre règle et se règle sur lui-même*. L'être-apte se « pousse » lui-même (*treibt sich*) : « Se pousser et être poussé anticipativement dans son “en vue de quoi”, cela n'est possible, pour ce qui est apte, que si le fait d'être apte en général est *pulsionnel*<sup>1228</sup> ». Autrement dit, où il y a aptitude il y a pulsion. Le « en vue de quoi » de l'être-apte est ce qui lui permet la prise de mesure et une certaine « dimension ».

Cette structure de l'espace ne doit cependant pas s'entendre en un sens spatial (humain), mais elle constitue néanmoins ce qui permet, selon chaque mode d'être différent d'un animal à l'autre, de voler, de nager, etc.<sup>1229</sup>. Plus encore, cette différence de l'aptitude qui s'« ouvre » en vue d'elle-même et qui est sa propre mesure doit être comprise, écrit Marc Richir, « [...] en tant que condition de la possibilité d'un espace, où nous reconnaissons le germe ou la matrice de l'*Umgebung*, de “l'environnement” de l'animal<sup>1230</sup> ». Cette poussée anticipative est ce qui permet une « sortie de soi » et, par conséquent, les impulsions possibles appartenant à une aptitude particulière :

Mais ces *impulsions*, qui résultent à chaque fois de l'aptitude pulsionnelle, ne sont pas en tant que telles de simples causes des mouvements vitaux (nutrition, locomotion, etc.). En tant que *pulsions*, elles sont toujours en train de traverser d'avance le mouvement tout entier et de pousser à travers lui. Voilà pourquoi elles ne sont jamais simplement mécaniques, même si on peut les déclencher mécaniquement, c'est-à-dire en négligeant la structure pulsionnelle dans laquelle est contenu le pouvoir-être spécifique à ces pulsions et ainsi à leur genre d'être.

---

<sup>1227</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 340 [338].

<sup>1228</sup> *Ibid.*

<sup>1229</sup> *Ibid.*, p. 335 [333].

<sup>1230</sup> Richir, Marc. PTEII, p. 234-235. Il est à noter, ici, que « l'environnement lui-même fait partie intégrante de cette capture immédiate sans que, jamais, dans ce “schématisme” en coïncidence avec soi, il n'y ait la possibilité de la phénoménalisation, donc du phénomène et de son eidétique sans concept » (*ibid.*, p. 243).

Il n'y a, par principe, aucune mathématique pour la structure pulsionnelle ; cette structure, par principe, n'est pas mathématisable<sup>1231</sup>.

L'être-apte est ce qui, par essence, se conduit sur le mode pulsionnel en s'avançant et en se *différant* en soi-même, c'est un « soi qui va en soi-même ». De là l'impossibilité de dresser parfaitement un animal ou de parler d'un « Je » animal<sup>1232</sup> : « C'est l'inverse : dans ce mouvement pulsionnel d'aller jusqu'à son but, l'aptitude devient et reste comme tel *propre à elle-même* – et cela *sans* qu'il y ait ce qu'on appelle *conscience de soi* ni même *réflexion*, un retour sur soi-même<sup>1233</sup> ». L'aptitude n'a pas d'« après coup », c'est-à-dire qu'elle n'est pas temporelle et, par conséquent, elle ne se phénoménalise pas comme projet. C'est pourquoi Heidegger caractérise l'aptitude comme étant propri-été (*Eigen-tümlichkeit*) et réserve la dénomination « soi-même » uniquement à l'humain<sup>1234</sup>. D'après Heidegger, il n'y a chez l'animal aucune pensée consciente ou animée (*seelisch*), aucune spatialité ou temporalité, qui autoriserait le passage à la transcendance de monde, c'est-à-dire à un rapport à l'étant « en tant que tel ». Le « soi-même » animal n'est ni personnel, ni réflexif et encore moins conscient au sens égologique du terme.

À partir de ces définitions de l'organe et de l'organisme, il nous est possible de donner une première caractéristique positive de l'animal. Puisque les aptitudes possèdent des organes et qu'il n'y a organisme que lorsqu'il y a un être-doté-d'aptitudes, « [c] ela signifie que l'animal est un pouvoir, à savoir : le pouvoir de s'articuler en aptitudes, c'est-à-dire en modes de rester propre à soi, sur le mode de la pulsion et du service<sup>1235</sup> ». Le trait d'essence de l'organisme n'est pas d'être un complexe d'outils, ni un complexe d'organes, mais bien un *mode d'être*. Le mode d'être de l'animal est l'organisme et l'aptitude fait partie de l'essence de la vie animale<sup>1236</sup>. La pierre ne possède pas d'aptitude et c'est pourquoi elle n'est pas dans la catégorie de la « vie ». Pour la même raison, ce qui n'est *plus* apte ne vit plus.

---

<sup>1231</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 335 [333].

<sup>1232</sup> *Ibid.*, p. 340 [338]. Konrad Lorenz a montré qu'il pouvait y avoir des comportements innés ou appris qui se déploient *à vide*, c'est-à-dire sans déclencheur extérieur.

<sup>1233</sup> *Ibid.*

<sup>1234</sup> *Ibid.*

<sup>1235</sup> *Ibid.*, p. 341 [339].

<sup>1236</sup> *Ibid.*, p. 345 [343].

## 2.2 Le se-comporter (*Sich benehmen*) animal dans l'accaparement (*Benommenheit*)

De la définition du mode d'être de l'animal comme organisme, à savoir comme un être-doté-d'aptitudes, découle une *différence* fondamentale avec le *Dasein* : l'animal ne peut *faire* ni *agir* puisque son mouvement relève de la pulsion (*Treib*) et non de l'existence. Il n'est alors pas possible de lui accorder le même mode d'être que le *Dasein*<sup>1237</sup>. Il faut nommer la façon d'être de l'animal un *comportement* (*Behmen*), tandis que l'humain – qui lui *agit* et *fait* –, possède une « tenue de rapport » (*Verhalten*)<sup>1238</sup>. L'humain a la possibilité de « *se tenir* (*sich halten*) *relativement à...* », et c'est la raison pour laquelle le mode d'être propre de l'humain n'est pas celui d'un organisme.

Pris en lui-même dans son activité pulsionnelle, l'animal ne sort jamais hors de lui-même et c'est pourquoi il est possible de parler d'une « identité à soi » de l'animal, d'une « en-stase » (contrairement à l'ek-stase du *Dasein* qui est toujours hors de lui-même). Identité à soi qui, comme nous l'avons vu, ne doit jamais être entendue comme un « Je » ou comme structure réflexive. Le comportement doit en ce sens être défini comme un *se-maintenir-un* en étant *pris en soi-même* : « *L'être auprès de soi spécifiquement animal [...], nous le caractérisons comme accaparement* (*Benommenheit*). Ce n'est que dans la mesure où, de par son essence, l'animal est accaparé qu'il peut se comporter<sup>1239</sup> ». L'animal se *comporte* simplement sans *agir avec*, en-vue-de et auprès-de : pris au sein d'un monde ambiant (*Umwelt*), il n'est jamais au sein d'un monde (*Welt*) comme tel. L'animal n'est pas un être-au-monde, car il n'accède pas à l'étant comme tel.

Le mode d'être de l'animal en tant qu'accaparement circonscrit son rapport structurel à l'étant et s'avère être la condition de possibilité de la détermination de l'animal comme pauvre en monde<sup>1240</sup>. Pour Heidegger, l'accaparement de l'animal n'est pas un état temporaire dans lequel il se trouve et duquel il pourrait plus ou moins s'affranchir : c'est sa possibilité interne la plus propre, qui fait qu'il est un animal. Pour exemplifier cela, Heidegger utilise l'exemple de l'abeille<sup>1241</sup>. Un entomologiste place une abeille devant un bol dans lequel la quantité de miel excède ce qu'elle peut absorber. Après un certain temps, l'abeille arrête de butiner et s'envole.

---

<sup>1237</sup> C'est pourquoi les animaux ne pourraient pas prendre de décision, selon Konrad Lorenz.

<sup>1238</sup> *Ibid.*, p. 347 [345].

<sup>1239</sup> *Ibid.*, p. 348 [346].

<sup>1240</sup> *Voir ibid.*, p. 349 [347] : « “sans monde” et “pauvre en monde”, c'est toujours ne pas avoir de monde. La pauvreté en monde est une privation de monde. L'absence de monde est une constitution de la pierre telle que celle-ci *ne peut même pas être privée* de quelque chose comme le monde. »

<sup>1241</sup> Heidegger, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, NRF, 2006, p. 352 [350].

Nous pourrions dire qu'une fois que l'abeille a compris qu'il y avait trop de miel, elle a cessé son activité pulsionnelle. Cette interprétation n'est pas tout à fait juste selon Heidegger, car elle présuppose que l'abeille se rapporte au miel en tant que miel<sup>1242</sup>. Lorsque l'entomologiste reproduit la même activité, mais cette fois-ci en sectionnant l'abdomen de l'abeille, il s'aperçoit que celle-ci continue à aspirer de telle façon que le miel sort par la plaie ouverte. Selon Heidegger, cette expérience témoigne du fait que l'abeille n'a ni accès au miel en tant que miel, ni à sa surabondance, ni à l'incision de son abdomen.

Qu'est-ce que cela révèle plus précisément ? Cela atteste que l'animal se comporte pulsionnellement à l'égard de « quelque chose » (*etwas*), mais jamais à une chose *comme telle* : « Au sens strict, la pulsion ne vise pas un objet, n'a pas d'objet, elle est un comportement relatif à quelque chose qui n'est jamais perçu en tant que tel<sup>1243</sup> ». Plus précisément encore, lorsque, dans la première expérience, l'abeille s'envole après s'être assouvie, c'est parce que la saturation inhibe la pulsion qui la met *en rapport* à la nourriture. Elle n'a selon Heidegger jamais accès à de la nourriture ni à une quelconque quantité :

L'activité pulsionnelle et le comportement de l'abeille ne sont pas réglés par un constat de présence ou d'absence de ce vers quoi l'abeille est poussée par son « activité », de ce avec quoi est en relation le comportement que constitue le fait d'aspirer. Cela signifie qu'aspirer à la fleur, ce n'est pas se tenir par rapport à la fleur en tant que chose se trouvant être là ou ne se trouvant pas être là<sup>1244</sup>.

L'étant ne serait donc pas manifeste pour l'abeille et c'est ce qui la définit en tant qu'animal.

Si l'essence de l'animalité est l'accaparement, il reste néanmoins que la forme de cet être-accaparé change d'un animal à l'autre. L'accaparement de la taupe qui *fuit* devant l'humain n'a pas le même caractère que celui de l'abeille face à son miel. L'essentiel toutefois est qu'elle n'a et n'aura *jamais* accès à un danger en tant que danger, à quelque aliment en tant qu'aliment, etc.<sup>1245</sup>. Le caractère *compulsionnel* du comportement animal, c'est-à-dire le fait que chaque pulsion est en soi déterminée par une autre pulsion, caractérise l'*encerclément* de l'animal dans une zone de

---

<sup>1242</sup> *Ibid.*, p. 353 [351].

<sup>1243</sup> *Ibid.*, p. 354 [352], ainsi que Didier Franck, « L'être et le vivant » dans *Philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, n°16, 1987, p. 79.

<sup>1244</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 355 [353].

<sup>1245</sup> *Ibid.*, p. 360 [358-359].

compulsivité<sup>1246</sup> : « L'être-apte – et donc le comportement – est ouvert à des incitations, à des mobiles, à ce qui, chaque fois, le met en train de telle ou telle façon, c'est-à-dire lève son inhibition »<sup>1247</sup>. L'impossibilité pour l'animal de laisser pénétrer quelque chose dans son *Umwelt* sur le mode du « laisser être » ou encore du ne-pas-laisser-être atteste que l'animal est toujours pris dans un cercle d'inhibition et de désinhibition<sup>1248</sup>. La tension interne de la pulsion qui est inhibée nécessite quelque chose d'extérieur à l'animal afin d'être levée et de se déployer. Son « ouverture », s'il en est une, se résume ainsi à une forme de désinhibition : « Cet enroulement sur soi n'est donc pas un repliement, mais au contraire : *tout en ouvrant, il trace* l'encerclement au sein duquel tel ou tel facteur désinhibant peut lever l'inhibition. S'entourer d'un cercle appartient en propre à l'animal<sup>1249</sup> ». En des termes plus directs, l'animal ne *perçoit* pas ; il n'est pas *affecté*, mais *excité*. Cette excitabilité n'est possible que lorsqu'il y a désinhibition et encerclement.

Cette privation du pouvoir de percevoir conduit à la définition profonde de la *Benommenheit*, qui est à comprendre comme un retrait de la possibilité de percevoir quelque chose *comme* quelque chose, voire de percevoir toute chose<sup>1250</sup>. Puisqu'aucun étant ne se donne à lui, nous ne pouvons pas dire à l'inverse qu'il est fermé à l'ouverture de l'étant. L'accaparement se trouve en dehors de cette possibilité et c'est pourquoi l'animal est constamment suspendu entre lui-même et le milieu ambiant<sup>1251</sup>. La vie n'est donc rien d'autre que la lutte de l'animal dans et pour son cercle, sans jamais qu'elle soit présente à elle-même.

En contrepartie, si l'animal se comporte dans l'encerclement qui est le sien, l'humain, lui, a un *rapport* à l'étant (*Verhalten*). Ce n'est ni un trait secondaire ni une différence quantitative puisque l'humain n'est *jamais* ni d'aucune façon un animal. Il peut être pour ainsi dire tant au-dessus de l'animal qu'au-dessous de celui-ci dans la bestialité, mais, puisque la nature ignore l'*existence* qui définit l'être de l'humain, elle ne possède plus la primordiale transcendance de l'être-au-delà-de-soi-même<sup>1252</sup> : « L'ἄισθησις de l'homme passe *par nature* par le canal des organes des

---

<sup>1246</sup> *Ibid.*, p. 363-364 [361].

<sup>1247</sup> *Ibid.*, p. 370 [367].

<sup>1248</sup> *Ibid.*, p. 369-370 [366-367].

<sup>1249</sup> *Ibid.*, p. 371 [368].

<sup>1250</sup> *Ibid.*, p. 361 [359].

<sup>1251</sup> *Ibid.*

<sup>1252</sup> Heidegger, Martin. *De l'essence de la vérité. Approche de L'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, NRF, 2001, p. 264 [236].

sens et de la corporéité. Mais c'est précisément pour cette raison que la *corporéité* est en l'homme, dès le commencement, autre chose que simple nature<sup>1253</sup> ». Dans l'être de l'humain se trouve selon Heidegger une « contention de l'aspiration à l'être », il est ouvert à ses possibilités, et c'est pourquoi il se distingue radicalement du « seulement vivant » que sont la plante *et* l'animal.

### §3. Décloisonnement de l'accaparement animal

Il nous faut désormais tirer les conséquences de ce cours : lorsque nous sommes dans la maison avec le chien, nous commettons une erreur en disant que nous mangeons avec lui, que nous *existons* avec lui. Puisque l'animal n'a jamais accès à de l'étant *en tant qu'étant*, il n'est pas possible de dire ni qu'il mange, ni qu'il monte les escaliers : il avale et se comporte à l'égard de quelque chose, pour autant que cette chose soit d'emblée sous rature. C'est pourquoi Heidegger dit que « [...] nous ne vivons pas avec eux si vivre veut dire : *être* à la manière de l'animal. Néanmoins, nous *sommes* avec eux. Cet être-ensemble n'est cependant pas *exister ensemble*, dans la mesure où un chien n'existe pas, mais ne fait que vivre<sup>1254</sup> ». Comme le *Dasein* n'est *jamais* qu'un « seulement vivant », il n'est plus possible de parler ni d'être-avec (*Mitsein*) ni de vivre-avec (*Mitleben*) l'animal. En son être même, le *Dasein* est radicalement différent des animaux.

Ici se dévoile en son plein potentiel toute la déconstruction heideggérienne, non seulement de la tradition métaphysique, qui postule la sommation des couches d'être dans l'humain, mais aussi, plus radicalement, de tout rapprochement possible entre le *Dasein* et l'animal, de telle sorte que ce dernier est relayé, avec les plantes, dans la catégorie ontologique du « seulement vivant ». L'animal n'est plus affecté, mais stimulé et excité<sup>1255</sup> ; il réagit à des percepts, mais il n'a pas de perception<sup>1256</sup> ; il ne se conduit plus, il se comporte<sup>1257</sup> ; il ne s'oriente pas, mais réagit en contrecoup, et sans *retour*, à quelque chose. C'est aussi pourquoi voir, entendre, se reproduire, se nourrir, etc., sont toutes des catégories de l'animal relevant du comportement et non de l'*exister*<sup>1258</sup>.

---

<sup>1253</sup> *Ibid.*

<sup>1254</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>1255</sup> Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 372 [372].

<sup>1256</sup> *Ibid.*, p. 376 [376].

<sup>1257</sup> *Ibid.*, p. 347 [347].

<sup>1258</sup> *Ibid.*, p. 346 [346].

Selon Richir, l'analyse heideggérienne de l'animal(ité) est à bien des égards irréprochable. Celle-ci confirme par avance certains résultats de l'éthologie, telle que la conçoit notamment Konrad Lorenz, en plus de nous donner les moyens de déconstruire la thèse de l'animal-machine. Heidegger est toutefois victime d'une compréhension unilatérale de l'animalité qui s'explique en partie par l'étude minutieuse qu'il fait des abeilles et des animalcules protoplasmiques. Son « erreur » consiste à expliciter l'essence de l'animalité à l'aide des comportements instinctifs hautement spécialisés des insectes et à rabattre les comportements moins spécialisés d'autres espèces animales sur ceux-ci. Les analyses des amibes ou des abeilles ne sauraient suffire à elles seules afin de déterminer l'animalité *en général*. Seul un geste relevant d'une généralisation théorique et, conformément au dictat métaphysique – logocentrique dirait Derrida –, subordonnant le multiple à l'unité est en mesure de justifier cette détermination de l'animal. On peut légitimement se demander si Heidegger nous donne les ressources afin de bien circonscrire ce qui revient respectivement en propre au *Dasein* et à l'animal. Le « nouveau » dualisme entre existentialité et « seulement vivant » peut-il tenir ?

D'après Richir, et de façon convergente avec Derrida, c'est la détermination même de l'aptitude animale qui risque de faire s'écrouler toutes les analyses du cours de 29/30. Est-il possible que l'aptitude puisse *se différencier* d'elle-même par l'organe en vue d'elle-même sans pour autant qu'il y ait altérité, à savoir un certain rapport à l'étant ? Autrement dit, y a-t-il quelque chose comme de l'altérité à soi, du temps et de l'espace, qui est présupposée dans l'identité à soi (en-statique) de l'organisme animal ? Selon Derrida et Richir, il y a déjà, lorsque Heidegger effectue la description phénoménologique de l'aptitude et de l'accaparement, de la différence<sup>1259</sup>. Si tel est le cas, la *thèse* selon laquelle il n'y a aucun rapport à l'étant chez l'animal, et aucune

---

<sup>1259</sup> Voir Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 144 : « La marque, le gramme, la trace, la différence, concernent différenciellement tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant ». Le concept de « différence » apparaît dès 1959 dans une conférence que donne Derrida intitulé « “Genèse et structure” et la phénoménologie ». C'est toutefois dans un entretien de 1967, *Positions*, qu'il en donne une définition formelle. Les différences ne pouvant rendre compte en elles-mêmes de leur émergence, la différence désigne un mouvement « qui consiste à différer, par délai, délégation, sursis, renvoi, détour, retard, mise en réserve (p. 17) ». C'est à partir de ce mouvement de la différence que surviennent toutes les différences entre nature/culture, animal/homme, sensible/intelligible, temps/espace, etc. La différence rend à la fois possible toutes les oppositions en même temps qu'impossible toute opposition pure entre les termes opposés. Il n'est possible d'opposer de façon stricte et nette les humains et les animaux qu'à condition d'oublier ou de réprimer le mouvement de la différence et, corrélativement, il n'est possible de déterminer l'essence de l'animalité qu'en occultant le temps et l'espace qui travaillent de l'intérieur l'accaparement animal. La *possibilité* de tracer une frontière pure et indivisible s'avère toujours *impossible*. Ce possible impossible, ou la possibilité de l'impossibilité, est précisément ce qui caractérise le geste de la déconstruction et ses conséquences éthiques.

transcendance primordiale, est sujette à une déconstruction. Cette différance de la capacité par rapport à elle-même n'ouvre, chez Heidegger, à aucun temps ni à aucun espace, c'est-à-dire sur aucun monde. S'il y a bel et bien un rapport à l'étant chez les animaux, contrairement à ce qu'en pense Heidegger, et même si cette phénoménalisation est hors langage, cela conduit à récuser la thèse d'un accaparement intégral de l'animal, où le partage de monde, entre l'humain et les animaux, est possible<sup>1260</sup>. Selon Richir, Heidegger ne peut soutenir la thèse de l'accaparement animal qu'en refusant qu'une altérité s'ouvre dans le mouvement de différenciation entre la capacité et l'organe, et ce, bien que ses propres analyses phénoménologiques semblent l'indiquer. Afin de nuancer les thèses heideggériennes, Richir étudie notamment deux comportements que nous commenterons brièvement : la curiosité et l'*insight*.

### 3.1 La curiosité animale

À l'aide de l'éthologie de Konrad Lorenz, lue sous l'œil de la phénoménologie heideggérienne, Richir montre que l'opposition structurante entre posséder la structure du « en tant que tel » et ne pas posséder cette structure ne saurait être rigide. Tel que le souligne Richir, si nous acceptons d'entendre par « programme génétique » ce que Heidegger nomme le « cercle comportemental », les analyses de l'éthologie corroborent l'analyse heideggérienne, tant et si bien que Lorenz a pu lui aussi écrire que la « formation d'un acte instinctif ressemble à celle d'un organe<sup>1261</sup> ». C'est dire qu'un grand nombre de comportements sont réglés sur les schémas comportementaux instinctifs, possédant eux-mêmes une *forme temporelle* complexe, et qui représentent « le squelette du comportement d'une espèce donnée<sup>1262</sup> ».

Mais, contrairement à ce que pense Heidegger, ceux-ci n'expliquent pas l'ensemble du comportement animal. Par exemple, lorsque Heidegger affirme que le chien ne mange pas, mais avale, nous pourrions dire également que le chien ne cherche pas à manger, mais cherche l'enchaînement qui déclenche les mouvements instinctifs l'amenant à se nourrir. De prime abord et le plus souvent, ces comportements sont liés à des mécanismes innés de l'animal et forment

---

<sup>1260</sup> Voir Marc Richir, *PTEII*, p. 239 : « [...] la question demeure tout de même pour nous de savoir si elle n'ouvre pas, d'une manière ou d'une autre sur ce que nous baptisons champ phénoménologique sauvage hors langage, lequel, au sens où nous l'entendons, n'existe tout simplement pas pour Heidegger ». Richir passe ainsi d'une compréhension en-statique de l'animalité et à une compréhension ek-statique.

<sup>1261</sup> Cité dans Marc Richir, *PTEII*, p. 254.

<sup>1262</sup> Lorenz, Konrad. *Les fondements de l'éthologie*, Paris, Flammarion, 2006, p. 78-79.

une unité fonctionnelle. Ces comportements ne coïncident toutefois pas toujours parfaitement. C'est dire selon Richir que

le champ de la recherche est étroitement limité, et si l'animal recherche la clé qui déclenche son acte instinctif, ce n'est pas à proprement parler la clé qu'il cherche, mais, avant que la poussée n'arrive à ce seuil où le comportement s'accomplirait à vide, cet élément de l'environnement ou le signal déclencheur lui-même inné *en tant qu'il fait partie intégrante de l'acte instinctif*<sup>1263</sup>.

Bien que le champ de recherche soit limité et qu'il soit davantage la chasse-gardée de l'éthologie que de la philosophie, il se trouve certains comportements chez l'animal qui manifestent un rapport à l'étant.

Comme le souligne Lorenz, et Richir après lui, il ne peut y avoir d'apprentissage chez l'animal que s'il y a une certaine *plasticité* des actes instinctifs. Contrairement aux comportements hautement spécialisés des abeilles par exemple, il peut y avoir au sein du comportement animal certaines « lacunes<sup>1264</sup> ». Bien que ce qui mène l'animal à apprendre quelque chose relève d'une poussée vers un comportement spécifique, il y a bel et bien *différence* entre les différentes poussées qui ouvrent à quelque chose d'excédentaire par rapport à l'accaparement : « s'il s'agit donc, toujours, d'une capture comportementale, il semble au moins qu'un certain “délai” soit ouvert entre une désinhibition de poussée et l'autre, et ce, dans la mesure où la clé du MID [mécanisme inné de déclenchement] n'est pas immédiatement disponible<sup>1265</sup> ». Ce que l'animal apprend, c'est-à-dire le « comportement médiateur », n'est pas d'emblée donné dans l'accaparement. Ce comportement, l'animal doit le découvrir afin de l'intégrer ensuite à la capture comportementale.

Cet apprentissage d'un comportement médiateur doit nous faire comprendre qu'il y a un débordement de « signification » qui n'est donné ni par l'acte instinctif ni par l'environnement. Il y a véritablement découverte dans l'apprentissage, car l'animal ne sait rien par avance de la médiation propre à l'apprentissage<sup>1266</sup>. Celui-ci ne se manifeste radicalement que « [...] dans le cadre exploratif ou comportement de curiosité, qui ne peut être activé par aucune autre

---

<sup>1263</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 257

<sup>1264</sup> Lorenz, Konrad, cité dans *PTEII*, p. 260.

<sup>1265</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>1266</sup> *Ibid.*, p. 264.

motivation et uniquement tant que toutes les autres se taisent<sup>1267</sup> ». L'animal, lorsqu'il se dispose à un comportement de curiosité, se place dans une situation où ses poussées ou pulsions sont suspendues : le mouvement de différence de la capacité qui se pousse par elle-même en vue d'elle-même, traçant par avance le cercle de désinhibition, se déborde et produit de l'*excédentaire*. Dans le comportement de curiosité, il y a bel et bien *une ouverture phénoménologique au monde* qui n'est pas pulsionnelle, ce que Heidegger n'aurait sans doute pas reconnu. Pour en rendre compte, Richir analyse le comportement de curiosité du corbeau dans *Les fondements de l'éthologie* de Konrad Lorenz.

Un corbeau s'approche de quelque chose d'indéterminé ou d'inconnu qui pique sa curiosité<sup>1268</sup>. Le corbeau essaie tout l'arsenal de comportements qu'il possède selon un ordre déterminé phylogénétiquement : il le provoque, l'agresse, modifie son comportement d'agression, s'enfuit et revient. À travers toutes ces actions, le corbeau est en mesure de déterminer si l'objet inconnu est comestible ou non, s'il est vivant ou mort, et, s'il ne lui est en aucun cas utile, de s'en désintéresser peu à peu. Pour Lorenz, « ce processus correspond très exactement à ce que A. Gehlen a appelé une exploration objective par laquelle l'objet devient "familier" ou est "mis en réserve" pour des utilisations ultérieures éventuelles ; il est classé *ad acta* afin que l'animal puisse au besoin y recourir à nouveau<sup>1269</sup> ». L'exploration objective (ou comportement de curiosité) ne saurait souscrire à la description de l'accaparement, car lorsque le corbeau parcourt l'objet de sa curiosité à l'aide de son corps et d'actes perceptifs, il cherche les qualités de cet objet, et ce, de façon indépendante de son état physiologique (par exemple, la faim). Il s'agit bel et bien d'un comportement ayant un *excès* d'objectivation qui rend possible un rapport à l'étant. Son objectif est de connaître l'objet et non pas d'en faire une utilisation prescrite d'après le cercle d'inhibition et de désinhibition qui est le sien. D'une part, l'animal se rapporte à une chose inconnue *en tant que telle* – à son énigme – ce qui signifie aux yeux de Richir qu'il y a véritablement *phénoménalisation* d'un phénomène chez l'animal<sup>1270</sup>. D'autre part, le comportement de curiosité porte sur les *qualités* de l'objet à connaître, que Richir nomme *Wesen* sauvages. Il y a

---

<sup>1267</sup> Un autre type de comportement échappe, selon Richir, à la capture comportementale, à savoir « la jouissance fonctionnelle ». À ce sujet, voir *Les fondements de l'éthologie* ainsi que *Phénoménologie et institution symbolique*.

<sup>1268</sup> Lorenz, Konrad. *Les fondements de l'éthologie, op. cit.*, p. 477.

<sup>1269</sup> *Ibid.*, p. 479.

<sup>1270</sup> *Ibid.*, p. 269. Selon lui, « il y a donc déjà, à ce niveau, un *schématisme de phénoménalisation*, c'est-à-dire une certaine proto-temporalisation/spatialisation qui n'est *pas encore*, faut-il le préciser, *de langage*, mais qui introduit, pour ainsi dire, l'animal au jeu de l'exploration ». Nous verrons cependant avec l'exemple de l'*insight* qu'il y a des phénomènes de langage chez certains animaux.

alors chez l'animal une véritable *variation eidétique* effectuée par les différents comportements de l'animal, « coextensive, déjà, d'une sorte de *mémoire* », où advient « une seule et même unité phénoménologique qui participe à l'unité du phénomène [...] »<sup>1271</sup>.

On pourrait cependant objecter que la curiosité de l'animal est moins puissante et contraignante que celle de l'accaparement, qu'il n'y aurait curiosité que si seulement et seulement si les besoins sont satisfaits. Pourtant, les études de Lorenz révèlent que « l'appétence pour le comportement exploratif, c'est-à-dire pour une situation de stimuli à explorer, est incroyablement puissante, parfois même plus puissante que l'appétence pour l'objet d'un comportement spécifique tel que la nourriture »<sup>1272</sup>. Les comportements de curiosité ne relèvent alors pas de la poussée pulsionnelle, car ils ne satisfont pas immédiatement l'instinct, et c'est la raison pour laquelle il y a production d'*objectivité*. Cela nous importe au plus haut point, car « le corbeau qui étudie un nouvel objet ne veut pas le manger, le rat qui explore une galerie ne cherche pas à se cacher, ils veulent seulement savoir si l'objet en question peut *théoriquement* être mangé ou peut être utilisé pour se cacher »<sup>1273</sup>.

Richir va même jusqu'à dire que le comportement de curiosité s'apparente à ce que Husserl nomme une *epochè phénoménologique*, à savoir le fait, « non pas que l'animal mette en suspens la positivité des êtres ou des choses, mais qu'il prenne pour ainsi dire du *recul* par rapport à la capture comportementale [...] »<sup>1274</sup>. Ce recul permet à l'animal de mettre entre parenthèses les appétences et les poussées, de s'en éloigner, tant et si bien que l'animal est en mesure de *percevoir* les qualités d'une chose en variant ses comportements autour d'elle : il y a donc, dans certains comportements des animaux, une véritable *liberté phénoménologique*<sup>1275</sup>, sur laquelle nous reviendrons.

---

<sup>1271</sup> *Ibid.* Ainsi que le souligne Jean-Marc Ferry, on peut penser à une mémoire « qui n'aurait pas besoin des symboles du langage et de la pensée pour autoriser un rappel réflexif des impressions antérieures vers des perceptions plus éclairées, une "mémoire sensible" qui permet de faire émerger aussi le sentiment, comme "sensation de la sensation", jusqu'à former les éléments conatifs qui finalisent le comportement à la manière d'une intentionnalité primaire ». À ce sujet, voir Jean-Marc Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004, p. 94.

<sup>1272</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>1273</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>1274</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 268.

<sup>1275</sup> *Ibid.*

### 3.2 L'insight

C'est sur l'expérience conduite avec un orang-outang par le psychologue allemand W. Köhler que se penche ensuite Richir afin de décrire d'autres phénomènes de la vie animale. Une banane est suspendue au plafond par une ficelle, de telle sorte qu'elle est inaccessible à l'animal. Dans la pièce se trouve cependant une caisse pouvant permettre au singe d'atteindre la banane suspendue. « L'orang-outang, qui a certainement déjà accompli diverses expériences de comportement intelligent, mais qui ne connaît pas ce nouveau problème, commence par regarder la banane, puis la caisse, puis son regard va un certain nombre de fois de l'une à l'autre [...] »<sup>1276</sup>. Durant ce temps, l'orang-outang se gratte la tête, trépigne, se met en colère, se vexe, crie, etc. Bien qu'il semble momentanément tourner le dos et renoncer à l'énigme qu'il semble incapable de résoudre, il revient regarder la banane et la caisse. « Soudain, son visage auparavant grognon, "s'éclaire" [...], ses yeux vont maintenant de la banane à l'endroit vide situé au sol *sous* la banane, puis de cet endroit à la caisse, et revient, de là, à la banane. L'instant suivant il pousse un cri de joie, va à la caisse en faisant une cabriole exubérante puis, aussitôt, absolument sûr de la réussite, il pousse la caisse sous la banane pour attraper celle-ci »<sup>1277</sup>. Ce moment d'« *insight* », ou ce que K. Bühler nomme une *Aha Erlebnis* (Euréka), montre que nous voyons tout simplement l'orang-outang *penser*. Il n'aurait pas été possible pour l'orang-outang de résoudre l'énigme sans un « recul phénoménologique ». En effet, souligne Richir, le singe sait qu'un problème lui est posé, dont la solution requiert la mise entre parenthèses de son appétence<sup>1278</sup>. S'il en était incapable, son regard resterait avec insistance sur la banane et la caisse ne saurait entrer dans l'équation.

Cette pensée, selon Richir, relève bel et bien de ce qu'il nomme « une véritable *temporalisation/spatialisation en langage*, aussi élémentaire soit-elle, et aussi limitée soit-elle par le *projet* d'atteindre la banane »<sup>1279</sup>. Regardons la manière dont Richir décrit cette expérience :

D'une certaine manière, le singe connaît déjà le *Wesen* caisse et le *Wesen* banane, et reconnaît qu'il y a dans leur *commune présence* [...] comme une énigme à résoudre. Mais cette énigme se pose précisément « à l'état brut » : le singe se gratte la tête, trépigne, tourne le dos, revient, repart, etc. C'est dire qu'elle *échoue à se temporaliser/spatialiser en langage*, à savoir à s'articuler dans un projet qui soit du même coup projet-de-monde<sup>1280</sup>.

<sup>1276</sup> Lorenz, Konrad. *Essais sur le comportement animal et humain. Les leçons de l'évolution de la théorie du comportement*, Paris, Seuil, 1970, p. 444.

<sup>1277</sup> *Ibid.*

<sup>1278</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 272.

<sup>1279</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>1280</sup> *Ibid.*, p. 273.

Précisons que le singe n'a pas accès à la banane *en tant que* banane ni d'ailleurs à la caisse *en tant que* caisse. Pour cela, il lui faudrait la *langue* articulée et instituée. Ce à quoi a accès l'animal, c'est aux *Wesen* caisse/banane, à ce qui gît tout aussi bien sous l'expression linguistique que corporelle, avant l'institution symbolique d'un objet<sup>1281</sup>. Autrement dit, le singe accède aux différentes qualités « qui donnent couleur et vie au phénomène<sup>1282</sup> », avant que celui-ci ne se transpose en langue ou en expression linguistique.

La *pensée* est pour Richir non-réductible au concept et à la nomination. Incapable de résoudre l'énigme, le singe est incapable de transposer l'énigme en *phénomène de langage*, de reprendre le sens en train de se faire.

D'une part, l'eidétique spontanée et hors langage du problème reste « bloquée », ce qui ramène l'animal à son appétence, et le fait s'agiter pour trouver la « clé » du problème ; d'autre part, il sait déjà qu'il ne la trouvera pas en « s'obstinant », en se laissant gagner par l'appétence, ce pourquoi il *fait mine* d'abandonner le problème, ce qu'il doit faire pour effectuer *une seconde époque phénoménologique ouvrant à la temporalisation/spatialisation en langage*<sup>1283</sup>.

Pour reprendre l'énigme, et la penser authentiquement, le singe doit prendre un « recul phénoménologique » et effectuer une *époque* phénoménologique de l'appétence, de telle sorte qu'il saisit à ce moment la solution de l'articulation entre le *Wesen* banane et le *Wesen* caisse. Pour ce faire, le singe doit spatialiser et temporaliser le sens se faisant en langage. Selon Richir,

il s'agit bien, en effet, d'un parcours temporel de l'espace, et d'une spatialisation du temps, où ce qui paraissant d'abord comme un *unique phénomène – le problème à résoudre –*, et comme un phénomène-de-monde en tant que recelant en lui-même la transcendance de son énigme, éclate en un phénomène où se croisent un espace temporalisé et un temps spatialisé, ouvrant au projet de monde en tant que solution de l'énigme<sup>1284</sup>.

Cela ne signifie pas nécessairement que l'orang-outang a conscience d'un espace ou d'un temps comme sens interne ou externe, mais plutôt que le phénomène de l'énigme à résoudre se produit en langage (en pensée ou en conscience), en présence munie de ses rétentions et de ses protentions. Et s'il y a à ce moment « projet-de-monde », c'est dans la mesure où l'animal parvient à figurer un parcours temporel et spatial, à préfigurer les actes à accomplir et, qui plus

---

<sup>1281</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 164.

<sup>1282</sup> Carlson, Sacha. « *De la composition phénoménologique* », p. 26.

<sup>1283</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 273.

<sup>1284</sup> *Ibid.*

est, à ouvrir l'horizon d'un futur s'articulant au passé où les actes peuvent s'accomplir. Les phénomènes-de-monde échappent le plus souvent à la conscience claire et constituent la dimension phénoménologique de l'expérience, radicalement indéterminée, bien qu'indéfiniment déterminable<sup>1285</sup>.

#### §4. Domestication et auto-domestication de l'animalité et de l'humanité

Des analyses phénoménologiques de la vie animale dans les textes de Richir, on peut retenir certains éléments essentiels. Premièrement, le champ phénoménologique n'est pas exclusif à l'humain et ne saurait se scinder entre le *Dasein* « configureur de monde » et les animaux « pauvres en monde ». Bien qu'il n'y ait dans les comportements de curiosité et d'*insight* aucun rapport d'un sujet à son objet, il n'en reste pas moins que le *Leib* des animaux est partie prenante et intégrante de « la constitution d'un phénomène comme véritable phénomène-de-monde<sup>1286</sup> » et, ultimement, comme véritable phénomène de langage. Les comportements animaux ont du sens et font sens, tant pour eux que pour nous. Il apparaît donc faux de dire que la capture comportementale des animaux soit intégrale. Deuxièmement, l'analyse court-circuite toute possibilité de désigner une animalité de l'animal *en général*. Si certains comportements sont sous l'égide de la capture comportementale, ce ne sont pas tous les comportements qui le sont. Il faut dès lors analyser phénoménologiquement chaque type de comportement afin d'en décrire les moments phénoménologiques, ou l'absence de moments proprement phénoménologiques si ces comportements relèvent des mécanismes innés de déclenchement (MID). Cela revient à dire, en suivant Derrida, qu'il n'y a pas *une* essence de l'animalité *en général*, mais une multiplicité de vivants incarnés au lieu du sens se faisant. Selon Richir, « c'est dire, donc, que la différence anthropologique n'est pas aussi franche que celle, traditionnelle, entre ce qui serait du mécanisme aveugle et ce qui serait une liberté d'action, puisqu'apparaît dans le règne animal, fût-ce à l'état embryonnaire, cette faculté d'improvisation<sup>1287</sup> ». En ne réduisant plus la pensée ou la conscience (les phénomènes de langage) à la *langue* symboliquement instituée, Richir opère ainsi un déplacement fécond pour la phénoménologie de la vie animale, loin de l'absolutisme de la langue que nous retrouvons dans plusieurs théories philosophiques, y compris phénoménologiques, afin d'investiguer différentes « grammaires » ou « logicités » du sens. Jean-Marc Ferry avait bien

---

<sup>1285</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 14, note 2.

<sup>1286</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 269.

<sup>1287</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 254.

vu qu'« avant toute élaboration dans une structure énonciative, les éléments de la réalité s'indiquent dans un sens qu'il est impossible de préjuger à partir de conventions linguistiques<sup>1288</sup> ». De telle sorte que « ce que l'on nomme "instinct" est plutôt la catégorie qui situe la limite inférieure d'une réflexivité compatible avec un maximum d'immédiateté des *modi intelligendi* aux *modi essendi*, et partant, nous permet de considérer ce que signifie comprendre la nature autrement que par la médiation du langage ou de l'outil<sup>1289</sup> ». Ainsi, Jean-Sébastien Philippart a tout à fait raison de souligner que la pensée richirienne offre « une *esthétique élémentaire* de la *conscience animale* qui a le temps (et l'espace) de souffrir comme il a le temps (et l'espace) de jouir<sup>1290</sup> ». Il y a cependant certaines différences qui distinguent selon Richir les animaux des humains, sans pour autant être sous l'hospice de l'« émancipation » et de la « libération ». En effet, l'institution symbolique joue en l'humain comme une animalité de « second degré », pouvant être tout autant créatrice qu'aveuglante et pathologique.

Qu'il nous suffise d'abord de souligner que la curiosité se poursuit chez l'humain jusqu'à un âge avancé, ce qui ne serait pas le cas chez les animaux<sup>1291</sup>. En effet, les comportements de curiosité cesseraient très tôt dans le développement d'un animal, ceux-ci acquérant « presque la même fixité que les types d'action et de réaction spécifiques innés<sup>1292</sup> ». Il y a chez l'humain au contraire une sorte de « juvénibilité » qui inhibe le développement des comportements humains désigné par le processus phylogénétique de la néoténie<sup>1293</sup>. Jamais nous ne saurons avec certitude la manière dont l'animal sapiens est devenu l'homme sapiens, mais nous pouvons défendre l'idée que « dans de longues périodes de la préhistoire préhumaine et humaine, le mammifère vivipare qu'est l'homme est devenu une espèce composée de créatures prématurées qui [...] se sont présentées dans leur environnement avec un excédent croissant d'inachèvement animal<sup>1294</sup> ». C'est dire que la « révolution anthropogénétique » est corrélative de l'ouverture

---

<sup>1288</sup> Ferry, Jean-Marc. *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004, p. 85.

<sup>1289</sup> *Ibid.*

<sup>1290</sup> Philippart, Jean-Sébastien. « Suis-je le gardien de mon chat ? », p. 33. [Consulté en ligne : <https://mondesfrancophones.com/espaces/philosophies/suis-je-le-gardien-de-mon-chat-elements-richiriens-de-prolegomenes-a-une-ethique-animale/>].

<sup>1291</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 275.

<sup>1292</sup> Lorenz, Konrad. *Essais sur le comportement animal et humain*, p. 384.

<sup>1293</sup> La néoténie est le fait pour certaines espèces animales d'âge adulte de présenter certaines caractéristiques infantiles.

<sup>1294</sup> Sloterdijk, Peter. *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'être*, Paris, Mille et une Nuits, 2010, p. 37.

d'une indétermination au sein de la naissance biologique<sup>1295</sup>. Cette néoténisation de l'humain s'accompagne de la possibilité de la domestication, mais surtout de l'auto-domestication volontaire comme involontaire de l'humain par lui-même, cette dernière étant le processus même de l'hominisation<sup>1296</sup>.

Que la néoténie rende possible la domestication des animaux, en témoigne selon Richir le cas des animaux domestiques qui restent affectés de caractères de jeunesse persistants, tant d'un point de vue morphologique que comportemental<sup>1297</sup>. De même, l'humain est caractérisé par son immaturité animale chronique, sa naissance prématurée, cela même qui faisait dire à Sénèque au sujet de l'être humain qu'il est

un je ne sais quel vase fêlé, que peut briser la moindre secousse ; il ne faut pas une grande tempête pour te mettre en pièces : le premier choc va te dissoudre. Qu'est-ce que l'homme ? Corps débile et frêle, nu, sans défense naturelle, incapable de se passer du secours d'autrui, en butte à tous les outrages du sort ; qui, après avoir glorieusement exercé ses muscles, est la pâture de la première bête féroce, la victime du moindre ennemi ; pétri de faiblesse et d'infirmité, s'il brille par ses traits extérieurs ; le froid, la chaleur, la fatigue, il ne supporte rien ; l'inertie, d'autre part, et l'oisiveté hâtent sa destruction ; il craint ses aliments, dont le manque ou l'excès le tuent ; que de soucis, que d'angoisses pour conserver ce souffle précaire, qui tient à si peu, qu'une peur subite ou l'écart trop fort d'un bruit imprévu lui ravissent ! ce seul être toujours en quête, pour s'en nourrir, de substances malsaines, non créées pour lui, on s'étonne qu'il meure ! C'est l'affaire d'un hoquet<sup>1298</sup>.

La réponse à la question « Qu'est-ce que l'humain ? » par Sénèque montre très joliment et profondément que ce qui caractérise en premier lieu l'humain est le fait qu'il « échoue » comme animal, qu'il est l'animal ayant échoué dans son « demeurer-animal<sup>1299</sup> ».

---

<sup>1295</sup> C'est d'ailleurs sous ce motif que Sloterdijk prend ses distances de Heidegger autour de cette question : « dans sa réserve obstinée à l'égard de toute anthropologie, et dans sa fièvre de conserver ontologiquement pur le point de départ dans l'être-là et dans l'être-dans-le-monde de l'être humain, Heidegger est loin d'avoir tenu suffisamment compte de cette explosion [de la naissance biologique en un acte du venir-au-monde]. Car le fait que l'homme ait pu devenir la créature qui est dans le monde, a des racines dans l'histoire de l'espèce, racines auxquelles on peut faire allusion en invoquant les concepts abyssaux de la naissance prématurée, de la néoténie et de l'immaturité animale chronique de l'être humain ». À ce sujet, *Ibid.*, p. 38.

<sup>1296</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 275.

<sup>1297</sup> Une étude sur les renards argentés de Russie montre qu'au terme de vingt générations domestiquées 35% des renards montrent un comportement extrêmement docile, contrairement aux renards « sauvages », mais aussi des changements physiques : « oreilles pendantes, robe pie et queue surélevée, souvent considérés comme génétiquement liés à une baisse de la production d'adrénaline ». À ce sujet, Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 94, ainsi que Zeder, Melinda A. « Pathways to Animal Domestication », dans P. Gepts, T. R. Famula, R.L. Bettinger, *et al.* (dir.), *Biodiversity in Agriculture. Domestication, Evolution, and Sustainability*, Cambridge University Press, 2012, p. 227-259 (cité par Scott).

<sup>1298</sup> Sénèque. « Consolation à Marcia », dans *Œuvres complètes*, XI, p. 315-316.

<sup>1299</sup> Sloterdijk, Peter. *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'être*, p. 38.

Cela explique sans doute la raison pour laquelle l'humain est selon Richir *le seul animal* qui soit parvenu à se domestiquer lui-même. Si le processus d'homínisation est corrélatif du mouvement d'auto-domestication, c'est dans la mesure où la domestication entraîne la disparition des MID, ouvre l'espèce humaine à un avenir et à un devenir indéterminés, si bien que « les modifications du comportement instinctif dues à la domestication sont en soi des processus qui frôlent le pathologique, et les défauts auxquels l'humain doit ses libertés spécifiques sont très voisins de ceux qui le poussent à l'abîme<sup>1300</sup> ». S'il y a en effet peu de MID chez les humains, par exemple la succion chez le nourrisson, c'est probablement en raison de son auto-domestication. C'est ici que se joue la différence principale d'avec les animaux, à savoir celle de l'*invention* technique d'outils, qui sont autant d'inscription dans un espace-temps plus ou moins long de gestes extrêmement précis, qui se répètent de génération en génération. Mais là encore, la limite est subtile puisque les animaux peuvent eux aussi façonner des instruments éphémères, qui ne sont pourtant pas des outils, car ne pouvant pas servir pour plusieurs et en vue de multiples usages<sup>1301</sup>. Selon Richir, l'invention et la transmission des outils n'a rien à voir avec un programme génétique qui régirait l'humain, sans quoi les outils seraient l'objet des MID. Plutôt, « le “programme” de l'outillage est déjà le résultat ou l'effet d'une institution symbolique, et en ce sens, il est tout à fait naturel de supposer que les *êtres d'outillage* (*homo faber*) sont *ipso facto* des *êtres de langage*, pour qui le phénomène de langage se présentait déjà, en l'énigme ou l'excès constitutifs de sa phénoménalité, comme faisant retour sous la forme d'*instituant symbolique*<sup>1302</sup> ». C'est par là que l'humain entre dans ce que Richir nomme l'institution symbolique. Et si cette insertion dans l'institution symbolique est « insensible », c'est précisément parce qu'elle ne relève pas d'une question *empirique* mais *transcendantale*. Qu'est-ce que cela signifie ?

---

<sup>1300</sup> Konrad Lorenz, *Essais sur le comportement animal et humain*, p. 384.

<sup>1301</sup> Richir, Marc. « La question de l'homínisation », dans Groenen, Marc. *Leroi-Gourhan : essence et contingence dans la destinée humaine*, Paris, De Boeck, 1996, p. VII.

<sup>1302</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 276-277. Richir écrit encore : « Cela, même si, pour parler vite, on ne trouve pas trace de “figuration” de cette institution symbolique “avant Lascaux”. Là encore, il suffit de considérer les restes fossiles et les industries qui y sont associées pour remarquer que l'homínisation, ou l'auto-domestication, n'a pas commencé, loin s'en faut, avec l'*homo sapiens*. Et que les périodes de la préhistoire correspondant à l'apparition de divers types d'humains soient extraordinairement longues par rapport à la durée reconnue de la civilisation (des cultures), cela prouve seulement que les caractéristiques physiques (et nécessairement, comme le montre l'éthologie : comportementales) sont certes des conditions nécessaires pour l'homínisation, mais nullement des conditions suffisantes ».

Généralement, nous pensons l'hominisation à partir de trois critères minimaux qui sont, selon l'ethnologue et spécialiste de la préhistoire André Leroi-Gourhan, autant de « critères d'humanité<sup>1303</sup> ». Ces critères sont aujourd'hui bien connus, il s'agit de la station verticale de l'humain, de la possession d'une face courte ainsi que la libération de la main. C'est dire qu'« il y a hominidé dès qu'il y a station verticale stable, et par là “libération” de la face et de la main, au fil d'une orthogenèse *locale* (dans la famille des hominidés), qui va de pair avec le développement de la surface du cortex cérébral, condition *nécessaire* (mais pas suffisante) au développement de l'intelligence [...]»<sup>1304</sup> ». S'il ne s'agit pas de contester en tant que tel ces critères, il faut néanmoins en interroger les présupposés, qui sont à la fois épistémologiques et philosophiques. Les présupposés sont « épistémologiques » dans la mesure où la préhistoire tout comme la paléontologie et l'archéologie reposent sur une « infirmité de naissance ». En effet, « à l'exception du Paléolithique récent (et de ce qui lui succède jusqu'à ladite “proto-histoire”), ses documents se limitent, du moins l'a-t-on cru jusqu'à une époque toute proche, à des ossements fossiles et à des “industries” (des restes d'outillages)<sup>1305</sup> ». Ce manque de documentations ou de traces permettant d'appréhender non seulement l'évolution des espèces, mais aussi celle de l'« apparition » de l'humain, cède la place à une forme de naturalisation abusive du fait humain. On en vient à penser que la généalogie phylogénétique de nos ancêtres permet de comprendre notre *origine* et, possiblement, notre *destination*. Cependant, « rien n'indique, dans l'ordre *des faits*, qu'une espèce biologique “descende” d'une autre, et aucune mutation n'a jamais été observée qui fasse passer d'une espèce biologique à une autre<sup>1306</sup> ». Le problème d'un tel postulat, déjà bien discuté en philosophie des sciences, c'est qu'il présuppose non seulement qu'une accumulation de différences subtiles puisse s'acheminer *vers l'humain*, mais aussi qu'il y a un passage possible de la *quantité* à la *qualité*, notamment parce qu'une espèce se définit en vertu de sa stabilité<sup>1307</sup>. Il y a ainsi selon Richir quelque chose d'irréductiblement « mythologique » dans la constitution d'un tel type de généalogie, si bien que « s'il faut donc admettre qu'il y a “évolution” (en un sens non téléologique) des espèces vivantes, il faut l'admettre, en toute rigueur philosophique, comme un *fait incompréhensible*<sup>1308</sup> ». Un autre présupposé, corollaire du premier,

<sup>1303</sup> Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole. 1. Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 32 et *sq.*

<sup>1304</sup> Richir, Marc. « La question de l'hominisation », p. VI.

<sup>1305</sup> *Ibid.*, p. V.

<sup>1306</sup> *Ibid.*, p. VI.

<sup>1307</sup> Sur les problèmes de la qualité et de la quantité en phénoménologie, voir les IIIe et Ve *Recherches phénoménologiques*. Sur le problème de la stabilité et de la méta-stabilité, Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2006.

<sup>1308</sup> *Ibid.*

consiste à présupposer qu'au sein de l'évolution l'*homo sapiens* est au sommet de l'échelle des êtres, « comme si, *télos* unique de l'évolution des espèces, nous représentions une “nature” à ce point accomplie que, par nous, elle passerait entière au dehors, dans une “culture” téléologiquement unidimensionnelle qui n'aurait plus rien à apporter parce qu'elle serait, dans cet accomplissement même, sans plus d'Histoire<sup>1309</sup> ». Autrement dit, après l'avènement de l'*homo sapiens*, il n'y aurait plus de place qu'à sa dégénérescence vers le monstrueux.

L'indistinction entre la nature et la culture qui anime ces préjugés parvient ainsi à mélanger sous le problème du « propre de l'humain » ce à partir de quoi doit se comprendre le *proprement* humain en opposition à ce qui ne l'est pas. Peu importe que l'emphase soit mise sur la station verticale, le cerveau ou la main, le propre de l'humain permet de désigner tout ce qui n'est pas de son ordre, des animaux aux formes humaines dépréciées parce que ne concordant pas à sa logique (à sa norme). Il serait impossible d'en reprendre ici ses figures spécifiques qui s'avèrent le plus souvent criminelles et meurtrières<sup>1310</sup>. Mais, pour Richir, c'est cette naturalisation qui permet par exemple à Leroi-Gourhan de parler d'une humanité zoologique et d'une humanité « ethnique », sans s'apercevoir que toute « industrie lithique » procède déjà de la culture, comme s'il y avait des « industries naturelles » et des « industries culturelles ». Autrement dit, le préjugé naturaliste manque l'institution symbolique non seulement de la culture, mais aussi de la nature. Pour Richir, « cela ne serait pas si grave [...] si cette limite, qui est celle de la “nature” et de la “culture”, ne se mettait à flotter, dans la pensée de Leroi-Gourhan, tout au long de sa théorie de l'homínisation<sup>1311</sup> ». C'est ainsi que Leroi-Gourhan est amené, ainsi que plusieurs autres d'obédiences scientifique et philosophique différentes, à procéder à plusieurs distinctions *métaphysiques implicites*, comme celle selon laquelle la cellule sociale est le « couple reproducteur », ne faisant ainsi pas la distinction « entre le couple animal, aussi bien éphémère que durable au gré des espèces, et le couple humain, toujours déjà globalement socialisé, codé pour le moins par

---

<sup>1309</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>1310</sup> À ce sujet, Derrida, Jacques. « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992 ; Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006 ; Burgat Florence. *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012 ; Burgat, Florence. *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006 ; Llored, Patrick. *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Paris, Sils Maria, 2012. Nous nous permettons également de référer à nos travaux, qui s'inscrivent dans le sillage de Derrida et Burgat : Perrier, Jean-François, « Subjectivité et animalité. L'animal en question dans l'œuvre de Derrida », *Mémoire de maîtrise*, Université Laval, 2016 ; « La réplique de la vie. Réflexions sur les animaux et la place de l'homme dans *L'évolution créatrice* » dans *Ithaque*, Montréal, n. 21, p. 173-195 ; « De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida », dans *Studia Phenomenologica*, XVII, 2017, p. 223-247.

<sup>1311</sup> Richir, Marc. « La question de l'homínisation », p. VII.

les règles de parenté<sup>1312</sup> ». Une telle distinction relève d'une évidence naïve, quasi mythologique, procédant dans ce cas d'une vision du monde théologique trouvant sa racine sans doute chez Adam et Ève, comme si « la famille réduite au couple parental et à ses enfants, comme cellule stable et fondamentale de la société », en proposait une compréhension universelle et irréductible.

Si l'institution socio-politique correspond à l'institution symbolique en sa plus grande généralité, aussi bien dire que la naturalisation du « fait anthropologique » n'est possible qu'en naturalisant la société, le langage, les régimes politiques, l'esthétique, etc., que si chacune de ces dimensions deviennent des faits de nature. Or, même la question de l'invention des outils techniques échappe à sa naturalisation. Comme le souligne Richir, nous avons tous à l'esprit, lorsque nous pensons à l'homínisation de l'humain, le film de Stanley Kubrick « 2001, l'Odyssée de l'espace ». Dans la scène d'ouverture, nous y voyons des singes ou des humains d'apparence simiesque utiliser pour la première fois un os comme arme, dont ils se servent ensuite pour la chasse, mais aussi pour s'entre-tuer. À la fin de cette scène, l'écran noir établit une coupure et le spectateur se réveille plusieurs millions d'années plus tard. Il s'agit d'une belle mise en scène du « schème démiurgique classique de la *technè*, aristotélicien, qui présuppose la forme et la finalité, comme si l'idée du racloir finalisait *a priori* sa fabrication, donc son “en-vue-de” racler qui suppose à son tour une économie reconnue comme la meilleure de l'acte de racler : je veux racler à moindre frais, donc je fabrique un racloir, optimal par rapport aux moyens dont je dispose<sup>1313</sup> ». Mais le schème démiurgique présuppose une *circularité* irréductible entre son « élaboration première » et sa « finalité », irréductibilité qui est celle-là même de l'institution symbolique.

Au contraire, tout indique selon Richir qui suit ici les avancées de Groenen, qu'il n'y a pas eu de « premier biface », sorte d'archétype originaire duquel tout le reste aurait découlé. De telle sorte que ce fut sûrement au fil de rythmes temporels, incroyablement longs (même s'ils restent futiles à l'échelle des temps géologiques), d'élaborations symboliques incroyablement multiples et complexes (eu égard à l'apparence encore tout animale de ces êtres), dont nous avons *tout*

---

<sup>1312</sup> *Ibid.*

<sup>1313</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

perdu<sup>1314</sup> ». En effet, d'un point de vue de l'échelle des temps géologiques, l'émergence de l'*homo sapiens* date d'il y a environ deux cent mille ans, sa présence hors d'Afrique de soixante mille ans, la domestication des plantes au sein de milieu sédentarisés de douze mille ans et, finalement, l'émergence d'États stratifiés d'environ 3100 ans (av. J.C.). C'est dire qu'il se passe quatre millénaires entre les premiers cas de domestications végétales et de sédentarisation et l'institution de l'État. Selon Scott, « jusqu'alors – soit pendant 90 % de la durée de la présence humaine sur terre –, notre existence avait été celle de petites bandes de chasseurs-cueilleurs, mobiles, disperses et relativement égalitaires<sup>1315</sup> ». De même, l'invention de l'outil n'aurait *aucun sens* si ce n'était du fait qu'il s'inscrit *au sein de cadres symboliques* qui lui confère un sens, ne serait-ce pour que « tel geste *précis* de taille ne passe pas inaperçu des ouvriers eux-mêmes, [qu'il] soit reconnu comme significatif ou “canonique”, “mis en mémoire” à la fois comme tel ou comme susceptible de s'enchaîner avec d'autres gestes<sup>1316</sup> ». Il ne peut y avoir *invention* de l'outil qu'au sein de l'institution symbolique et c'est pourquoi *chaque* outil apparaît comme un *condensé symbolique* de l'institution symbolique elle-même. Ainsi, « tout tient donc, ensemble, *énigmatiquement*, et il y a autant d'institution symbolique dans un outillage que dans une langue, dans la manière de traiter les couleurs que dans celle d'aménager l'espace<sup>1317</sup> ». En rejetant la thèse métaphysique d'un acte démiurgique, selon laquelle le *premier* inventeur de l'outil serait quasi-divin parce que créant *ex nihilo* la culture, Richir se positionne en faveur d'une *pluralité irréductible* de traditions et d'historicités symboliques, très loin d'un récit *unique*. Tous ces éléments posent un problème de taille à tout récit unifiant désireux de naturaliser tant le fait anthropologique que le fait étatique. Selon lui, « tout comme la frontière entre animalité et humanité n'est plus le volume cérébral ou la surface du cortex, ni même, en soi, la station debout, mais est l'institution symbolique, il n'y a *plus une humanité*, la nôtre, celle de l'*homo sapiens* avec l'extraordinaire diversité de ses groupements sociaux ayant chaque fois leur “culture” propre, mais *des humanités*, enfouies, il est vrai, dans l'abîme du temps [...]»<sup>1318</sup> ». Si l'humain est un animal symbolique, c'est qu'il n'advient qu'au sein de l'institution symbolique, qu'il est *toujours déjà* humain, d'où l'impossibilité d'en scruter l'origine. Toute affirmation de l'*origine* apparaît à cet égard comme *idéologique* ou *simulacre*, comme nous aurons à le voir. Par ailleurs, c'est dire que l'auto-domestication de l'humain par lui-même ne

---

<sup>1314</sup> *Ibid.*

<sup>1315</sup> Scott, James C. *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019, p. 21.

<sup>1316</sup> Richir, Marc. « La question de l'hominisation », p. XXIII.

<sup>1317</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>1318</sup> *Ibid.*, p. XIII-XIV.

conduit pas *nécessairement* ni *fatalement* à l'émergence de l'État, qu'il n'y a finalement que peu de lien entre la « situation de l'humain » et la « logique » de l'État. Il n'y a rien comme « l'essor de l'humanité » ou une « aspiration universelle », suivant « l'invention » technique<sup>1319</sup>, la domestication, la sédentarisation ou l'étatisation<sup>1320</sup>. Richir abandonne ainsi définitivement non seulement tout récit unique qui reviendrait à situer l'innovation décisive du « fait » anthropologique au sein du champ empirique, mais aussi l'idée que l'invention ou la domestication entraîne nécessairement un mouvement de « progrès » au sein de l'institution symbolique<sup>1321</sup>.

Nous en revenons de cette manière à la compréhension même de l'institution symbolique chez Richir. Son paradoxe est de *paraître toujours déjà constituée* ou *donnée* en l'absence de son origine. Toutefois, l'institution symbolique qui fait qu'une humanité *se pense* et *se reconnaît* (tautologie symbolique) n'est jamais close sur elle-même, sinon lorsqu'elle se transforme en *Gestell*. C'est pourquoi, en même temps qu'elle paraît toujours déjà donnée, elle est toujours susceptible de « multiples apprentissages » en quoi consiste l'éducation humaine. Si l'institution symbolique apparaît comme une « totalité sans dehors », elle ne l'est jamais pleinement, dans la mesure où joue en elle une *indéterminité* de principe (utopique) qui l'empêche (mais pas nécessairement) de coïncider avec elle-même. Elle reste ce faisant « ouverte aux insondables *questions* de sa *contingence*, ce qui l'entraîne toujours, dans les termes mêmes qu'elle paraît donner d'elle-même et se donner à elle-même, au travail *pensant*, plus proprement humain, de son *élaboration symbolique* comme explicitation de son *sens*<sup>1322</sup> ». Le paradoxe étant cette fois que s'il n'y a pas d'humain sans institution symbolique, il n'y a pas non plus d'humain sans l'élaboration de son sens. Ce n'est qu'en tenant cette double exigence que l'humain s'inscrit au sein d'une *historicité symbolique*, celle que Richir analyse notamment sous les différentes formes d'expérience du penser. Autrement dit, l'humain n'est *jamais* l'instituant symbolique parce que l'« essence » humaine réside dans une

---

<sup>1319</sup> Y compris la « domestication » du feu par *Homo erectus*, il y a quatre cent mille ans, qui ne saurait être à cet égard considéré comme un outil, mais qui doit néanmoins s'inscrire au sein d'une institution symbolique pour faire sens.

<sup>1320</sup> Selon Scott, « nous disposons d'une grande quantité d'indices montrant que les peuples nomades ont partout opposé une résistance farouche à la sédentarisation permanente, y compris dans des circonstances relativement favorables. Les populations de pasteurs et de chasseurs-cueilleurs se sont longtemps battues contre la sédentarité, l'associant, souvent à juste titre, aux maladies et au contrôle étatique ». Nous pouvons penser par exemple aux Sioux, Comanches et Navajos. À ce sujet, Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 24.

<sup>1321</sup> À ce sujet, les travaux de Pierre Clastres, Marc Groenen, James C. Scott, Michael Sahlins et David Graeber sont en cela forts instructifs.

<sup>1322</sup> Richir, Marc. « La question de l'homínisation », p. X.

dimension proprement *inhumaine*. La cosmologie richirienne invalidait déjà l'idée selon laquelle l'humain est la mesure de toute chose, révélant que, d'un point de vue phénoménologique, il est un étant parmi d'autres. Pour Richir, « ce qu'il y a de proprement humain, c'est l'*élaboration pensante* que nous faisons chaque fois que, par l'étonnant pouvoir d'*initiative* – pouvoir de commencer, et donc de faire du temps – qui nous caractérise, nous faisons bouger et changeons les choses, le “matériau” livré par l'institution, pour “inventer”, que ce soit un geste technique, une parole, ou un acte signifiant<sup>1323</sup> ». C'est à ce moment que « l'on a effectivement affaire à quelque chose qui est l'institution symbolique, qui implique une rupture d'adhérence par rapport aux comportements naturels et programmés : il y a un écart entre les deux<sup>1324</sup> ». C'est précisément cet écart que la suite de *Phénoménologie et institution symbolique* entend interroger, à savoir le moment où l'on passe des mécanismes innés de déclenchement à des mécanismes *symboliques* de déclenchement (MSD), où se joue, à un autre niveau, l'animalité *symbolique* de l'humain. Qu'est-ce que cela signifie, plus précisément, pour l'humain d'être un animal symbolique ?

L'humain est un animal symbolique, c'est-à-dire un animal *pour qui il y a du symbolique*, et ce, en un double sens. Le premier sens est celui de la néoténie, dans la mesure même où elle le libère du cercle de désinhibition en l'ouvrant au champ des phénomènes, plus précisément des phénomènes de monde hors langage et des phénomènes de monde de langage. La néoténie de l'humain permet ainsi d'ouvrir librement l'animal à du symbolique, ouverture par laquelle il fait l'épreuve de sa *liberté phénoménologique*. Le second sens est extrêmement important puisqu'il caractérise le retournement de la « libéralité » des phénomènes de langage qui « “se retourne” contre cette liberté en prenant la figure équivoque (de vie et de mort) de l'instituant symbolique<sup>1325</sup> ». Rappelons que l'instituant symbolique (ce qui excède : Dieu, le Marché, le Bien, etc.) est ce qui permet à l'institution symbolique de *se réfléchir* et de *se donner* (illusoirement) comme elle est, en son « réel » et en son « imaginaire », en dégageant un principe (*archè*) *in jure* inaccessible. Dire que l'instituant symbolique se retourne contre la liberté phénoménologique signifie qu'il effectue un marquage symbolique des *Wesen* sauvages (des procès inchoatifs du sens se faisant et des phénomènes), ce qui a pour conséquence qu'une partie de la *phénoménalité des phénomènes*

<sup>1323</sup> *Ibid.*, p. XII.

<sup>1324</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 261.

<sup>1325</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 277. Plus précisément, d'un point de vue phénoménologique, « la “libéralité” phénoménologique du phénomène de langage, en *excès* par rapport à ce qui, de ce phénomène, s'incarne en les *Wesen* sauvages des phénomènes-de-monde hors langage, “se retourne” contre cette liberté en prenant la figure équivoque (de vie et de mort) de l'instituant symbolique [...] ».

devient *hors monde* parce que capturé par l'instituant symbolique. Autrement dit, la capture par l'instituant symbolique de la phénoménalité des phénomènes *institue l'humain comme animal symbolique*, c'est-à-dire *institue l'humain en dehors de la phénoménalité des phénomènes de monde*, ce qui le rapproche de l'*animalité*. Le paradoxe de la vie humaine est ainsi de devoir se tenir entre des conduites semblant toujours déjà constituées et la nécessité pourtant d'en faire l'apprentissage : « cette *capture de la phénoménalité de monde au lieu du symbolique*, [...] une *capture comportementale du même type qui s'effectue*, et qui se “monnaie” précisément dans le *même automatisme de répétition*, à un tel point que nous parlerons désormais, à cet égard, et par analogie avec les “mécanismes innés de déclenchement”, de “*mécanismes symboliques de déclenchement*” (MSD)<sup>1326</sup> ». Si l'humain quitte l'animalité des MID, c'est pour aussitôt retomber dans une « hyper-animalité » des MSD, qui peut elle aussi être hors-monde<sup>1327</sup>.

C'est ici, nous semble-t-il, qu'on peut saisir au plus près d'une double manière la vulnérabilité des animaux et des humains, qui se polarise aux extrêmes. D'un côté, l'animalité nous échappe radicalement parce qu'il nous est impossible de reprendre ou d'exprimer sans reste la richesse de sens qui se déploie dans ces différents comportements animaux. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est « comment et en quel sens l'animalité ne peut être appréhendée comme telle que de l'intérieur même de l'institution symbolique, comme par un *redoublement* de cette dernière sur elle-même et par elle-même, en lequel, seulement, la *déterminité* des libres mouvements déterminés des animaux pourrait être appréhendée [...]»<sup>1328</sup>. Il s'agit de toute évidence de la question préjudicielle à toute phénoménologie de la vie animale : comment accéder à la pensée animale tout en décrivant la déformation cohérente qui s'effectue dans le passage du langage à la langue. D'un autre côté, les animaux semblent incapables selon Richir de reprendre l'excès de phénoménalité, dans les comportements de curiosité et d'*insight* par exemple, et de l'instituer symboliquement, de le fixer et de le stabiliser. Chez l'humain, contrairement à l'animal, « l'excès de phénoménalité du phénomène de langage, fait retour sous forme d'institution symbolique<sup>1329</sup> ». Mais là réside justement toute la difficulté, car si l'humain est l'animal *du* symbolique, cela signifie qu'il est le siège des MSD et risque perpétuellement de retomber dans

---

<sup>1326</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 278. À ce sujet, on se référera avec profit à l'article de Joëlle Mesnil, « La pulsion chez Marc Richir » dans *Eikasias. Revista de Filosofia*, 2013, p. 529-571.

<sup>1327</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>1328</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>1329</sup> *Ibid.*, p. 281.

différents automatismes de répétition. Chez les humains, « la *culture* en tant qu'institution symbolique n'est rien d'autre que *la poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens*<sup>1330</sup> ». La vulnérabilité des animaux réside dans le fait pour eux de ne pas pouvoir s'ancrer au sein d'une culture de génération en génération ; tandis que la vulnérabilité des humains réside au contraire dans le fait de pouvoir s'ancrer dans une culture et, ce faisant, de génération en génération, tomber sous le joug d'automatismes de répétition aveugle. La nature dont il est ici question, en opposition à la culture, n'a cependant rien à voir avec la « prodigalité des phénomènes », que nous désignons par « nature sauvage ». Chez Richir,

elle apparaît tout *comme* la nature en l'animal qui est un *Gestell* (au sens heideggérien), un « dispositif » réglant l'organisme en ses capacités et en la différence aveugle de ses poussées, au sein d'une sorte de « *technique* » *aveugle* (donnant son sens, tout relatif, à l'idée de « programmation génétique phylogénétique ») : il s'agit, ici aussi, d'un *Gestell* (toujours au sens heideggérien), c'est-à-dire d'un « *dispositif* », *celui de l'instituant symbolique*, réglant l'homme en ses capacités et en la différence pareillement aveugle de ses poussées qui sont néanmoins toujours déjà *symboliquement* instituées, [...] donc également au sein d'une sorte de « *technique* » *aveugle* – tout le contraire d'un *art* comme *technè* qui peut, de la même manière, donner un sens, tout relatif, à l'idée d'une « programmation symbolique »<sup>1331</sup>.

La *culture* agit en l'humain comme la *nature* agit en l'animal. Nous comprenons désormais mieux la tension qui anime l'humain dont nous parlions précédemment. Il y a « apparition » de l'humain – d'un point de vue transcendantal – que si et seulement s'il y a institution symbolique. Ce qui différencie l'humain des animaux est précisément le fait que les *phénomènes* s'instituent, donnant lieu à la « culture ». Du même coup, l'institution symbolique reconduit la nature animale *par d'autres moyens*, d'où la possibilité toujours imminente d'un *devenir-animal* de l'humain.

D'un côté, l'écart entre le champ phénoménologique et l'institution symbolique rend possible la liberté phénoménologique dont l'humain est toujours plus ou moins pourvu ; de l'autre, l'animalité symbolique échappe (mais pas toujours) à la liberté phénoménologique. L'humain

*éprouve* [cet écart] sur le mode de la *souffrance*, du *mal être*, de l'inexorable fatalité qui l'empêche d'être – cela hors de tout concept « normatif » d'adaptation à ce qui serait la « normalité » socialement reconnue, puisque cette « normalité », les expériences tragiques de notre siècle l'ont montré sans retour possible, peut fort bien être, du point de vue qui est le nôtre et qui est celui de la liberté phénoménologique, foncièrement « pathologique », susceptible de

---

<sup>1330</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>1331</sup> *Ibid.*

porter à son comble le pouvoir mortifère qu'il y a dans l'instituant symbolique, et cela, tout autant dans la réalité effective de la vie sociale qu'au plan de la représentation du monde, l'un n'allant d'ailleurs pas sans l'autre : telle est sans doute depuis Hegel, une part du « destin » foncièrement tragique de la modernité<sup>1332</sup>.

Cette souffrance trouve sa racine, comme nous l'avons vu au moment de l'analyse de l'interfactivité transcendantale, dans la strate obscure du vivre, parce que tout vivre est sauvage et archaïque<sup>1333</sup>. Le vivre s'accompagne ainsi toujours pour l'humain de la mort *symbolique* au sens que confère à cette mort l'expérience du sublime. Chez Richir, « *il n'y a de mort que symbolique* – comme mort ou capture de la liberté phénoménologique dans la rigidité de comportements stéréotypés<sup>1334</sup> ». C'est dire que la différence ne passe pas tellement entre l'humanité et l'animalité, mais bien entre la « vie » de la liberté phénoménologique et la « vie » capturée par le *Gestell*, que celui-ci soit celui de la nature ou de la culture comme poursuite de la nature par d'autres moyens. Il convient pour cette raison de distinguer la culture comme « animalité symbolique » en l'humain, aveuglante et pathologique, de la culture entendue comme *se faisant* (*Bildung, Weltbildung*), créatrice, « comme *constitution phénoménologique de monde*<sup>1335</sup> ».

C'est ce qu'Heidegger a très bien mis en évidence en parlant du *Gestell* de l'époque de la technique, c'est-à-dire le moment où les sciences et les techniques deviennent aveugles, qu'elles ne sont plus à même de se réfléchir *de l'intérieur* comme appartenant à un projet de monde. La particularité de ce *Gestell* réside dans son efficacité propre, au sens où dès que le *Gestell* de la technique coïncide avec le *Gestell* de la nature, il ne se pose plus la question de savoir de quoi il en retourne de la science, de la technique et de la nature. Ainsi, « pris de cette manière, le *Gestell* technique est, il est vrai, au plus près de la nature comme *Gestell* aveugle, au point qu'il est à prendre, aussi, comme la poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens : il tend, et ce, sans doute *depuis la préhistoire*, à mettre l'humain *hors monde*, à le rabattre au plus près d'une sorte d'*hyper-animalité*, et tel est encore le danger du *Gestell* "techno-scientifique" d'aujourd'hui<sup>1336</sup> ». Le *Gestell* désigne ainsi ce moment où l'institution symbolique devient machinale, aveugle et pathologique dans la mesure où, tout comme le Malin Génie, elle en vient à *penser* et à *agir* à la

---

<sup>1332</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>1333</sup> Sur la possibilité d'une psychopathologie animale, voir les travaux de Henri Ey, notamment « Le concept de "psychiatrie animale". Difficultés et intérêts de sa problématique », dans *Psychiatrie animale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

<sup>1334</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 279.

<sup>1335</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>1336</sup> *Ibid.*

place des humains. Elle en vient ainsi à « se vider de tout contenu vivant, et par là [à] livrer les humains à la barbarie dévastatrice du non-sens, destructrice du lien humain, du lien social, et donc de l'humanité<sup>1337</sup> ». Nous serions sans recours devant cette captation radicale de la liberté phénoménologique, si ce n'était du fait, pour reprendre la formulation kantienne, qu'en elle gît la faculté de juger réfléchissante. Sans cette *réflexion sans concept* qui ouvre au *sens* de la connaissance, il n'y aurait selon Richir aucun moyen d'échapper à cette hyper-animalité, il serait impossible pour les humains d'être autre chose que « les animaux de la connaissance<sup>1338</sup> ».

L'anthropologie *phénoménologique* apparaît ainsi comme le projet épistémologique visant à refaire du sens de ce qui se déploie de prime abord et le plus souvent comme MSD à la fois sociaux, politiques et historiques. À la différence toutefois de Husserl et de Heidegger, nous l'avons souvent répété, il ne s'agit pas pour autant de revenir à *une* expérience originaire ou à *une* intuition phénoménologique originaire, mais bien à *réfléchir* phénoménologiquement l'institution symbolique, afin de distinguer le marquage symbolique des *Wesen* sauvages qu'il capte, mais qui le rendent pourtant possible. Autrement dit, il s'agit de revenir aux *Wesen sauvages* qui constituent la matrice, par exemple, de telle ou telle institution symbolique (de la science, de la politique, de la religion, etc.). Le moment du sublime (en politique), tout comme l'*époque* phénoménologique *hyperbolique* et la réduction architectonique, permettent d'interroger le recroisement du phénoménologique et ce qui l'excède (l'instituant symbolique). Ainsi comprise, l'anthropologie phénoménologique se doit de *ruser* avec ce *retour* de l'excès, de « remonter » en quelque sorte du plus institué au plus archaïque, et inversement. Pour Richir,

si la phénoménologie partage avec l'ensemble de la tradition philosophique cette inquiétude quant aux ressorts de l'institution symbolique de « monde » – lequel peut aussi bien être, de Platon à Descartes et Hegel, un non-monde, un hors-monde au sens phénoménologique –, elle s'en démarque en tant que pour elle, ces ressorts sont à chercher dans *l'institution symbolique de langage*, c'est-à-dire dans la manière dont l'*excès* de phénoménalité du phénomène-de-langage sur la phénoménalité des phénomènes-de-monde (hors langage et repris en chiasme se schématisant en langage), se retourne, fait retour comme défaut ou plutôt *lacune* en phénoménalité, *instituant* dans la mesure où son effet est de mettre *hors monde* des *Wesen* du champ phénoménologique-eidétique<sup>1339</sup>.

<sup>1337</sup> Richir, Marc. « La question de l'humanisation », p. XI.

<sup>1338</sup> Richir, Marc. *CSP*, p. 106.

<sup>1339</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 279.

La reconquête de cette lacune en phénoménalité est en réalité *infinie* puisque chaque institution symbolique possède cette tendance propre à l'hyper-animalisation de l'humain. Pour Richir, telle est le sens de la révolution phénoménologique : « il s'agit de s'ouvrir, dans la modernité, nous voulons dire dans la question qu'elle nous pose souvent de manière tragique, à la philosophie *pour enfin en faire*, et non plus, comme dans les tentatives de la "métaphysique", d'en faire un moment pour ne plus jamais en faire<sup>1340</sup> ». La philosophie apparaît à cet égard comme *l'une des modalités possibles* afin d'interroger de ce qu'il en retourne de la condition humaine, une des modalités possibles comme le sont également les autres expériences du penser. D'où la nécessité de la thèse selon laquelle l'entreprise du Malin Génie consiste à accomplir l'adhérence à soi de l'animalité de l'humain. Car

il en va principalement de notre liberté, de notre être-au-monde que nous ne pouvons négliger un moment, sous peine de nous voir capturé, à notre insu, par le *Gestell* symbolique qui nous enserme et nous menace de toutes parts, comme un risque sans précédent historique, de déperdition symbolique de sens. La modernité n'en exige pas moins de nous, philosophes, et c'est aux autres hommes libres que s'adresse la tentative de notre liberté, donc pas seulement, on l'aura compris, aux philosophes. L'énigme que nous poursuivons appartient à tous, et notre abord n'est, à cet égard, en rien privilégié<sup>1341</sup>.

Nous retrouvons là, formulé implicitement, l'exigence de radicale de démocratie, car il n'appartient à personne d'en maîtriser le sens. Essayons désormais de poursuivre la réflexion sur la liberté humaine en revenant à l'hypothèse d'un Malin Génie absolument malveillant, devant lequel aucun cran d'arrêt n'est possible, pas même l'hypothèse d'une perfection divine, qui peut, elle aussi, s'avérer aveugle et pathologique.

## §5. La sortie de l'ère Néolithique

Ainsi formulée, l'énigme de l'humain réside dans le « fait transcendantal » que jamais nous ne pouvons saisir le moment où il sort « des "bras" de la nature », c'est-à-dire que « partout et depuis toujours, l'énigme de l'humain consiste en ce qu'il est, de part en part [...] un animal symbolique<sup>1342</sup> ». Sans institution symbolique qui code le réel et son imaginaire, il ne saurait y avoir de langes, d'outillages, de mythes, de philosophie, d'aménagement de l'espace, etc. En effet, « maison et habitat sont déjà des sortes d'invariants idéaux par rapport à la multitude des

---

<sup>1340</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>1341</sup> *Ibid.*

<sup>1342</sup> Richir, Marc. « Habiter », dans *La maison – Dossier Argile*, Vière, La Rochegiron, Banon, 2001, p. 113.

cas concrets<sup>1343</sup> » et toute tentative d'en expliquer l'émergence par l'abstraction des « besoins élémentaires » manquent le fait anthropologique transcendantal. Ainsi que le souligne Richir, l'humain n'a jamais aménagé son habitat à la manière de l'hirondelle ou du castor, ce qui ne signifie pas que l'habitation soit un « propre de l'homme<sup>1344</sup> ». L'habiter de l'humain est pluriel puisqu'« il faut encore distinguer entre le campement mobile des nomades (chez les peuples pasteurs ou dans la culture en brûlis des forêts équatoriales) et la véritable fondation de l'habitat sédentaire, remontant très vraisemblablement à l'époque néolithique (domestication de l'animal et du végétal), et lié en général au village puis à la cité – bien que cela n'exclut pas ce que les géographes nomment l'habitat dispersé<sup>1345</sup> ». Si le village puis la cité s'inscrivent en général dans les mutations techniques et sociales de l'ère Néolithique, c'est parce qu'ils sont liés à la domestication de certains végétaux comme les céréales (le blé, l'orge, riz, etc.) ainsi qu'à la domestication des animaux, entraînant une sédentarisation de *certain*s groupes humains. Pour Scott, « c'est que les embryons d'État ont émergé en exploitant le module néolithique fondé sur les céréales et la main-d'œuvre agricole comme base de contrôle et d'appropriation<sup>1346</sup> ». Le Néolithique se caractérise ainsi par une concentration démographique sans précédent, mais aussi par une concentration tout aussi sans précédent d'animaux domestiqués tels que des moutons, chèvres, bovins, etc. qui rendent possible l'État archaïque.

Généralement, la révolution néolithique se comprend comme le véritable processus de la civilisation. En domestiquant les végétaux et les animaux à large échelle, les humains furent en mesure de se regrouper au sein de groupements sédentaires de plus en plus importants. L'institution de la Cité (*polis*) en témoigne, elle est un regroupement plus ou moins vaste autour de son sommet (*l'akropolis*) dont les murs renferment le palais d'un roi. Ce ne serait qu'à partir de l'institution de la Cité que le véritable processus de la civilisation en un sens actif aurait pris naissance. L'avènement d'un État archaïque aurait ainsi permis à l'humanité de sortir de sa barbarie et de sa précarité pour enfin épouser les contours du progrès civilisationnel. Cependant, pour Richir, cette narration est loin d'être évidente. D'abord, « cet état de choses radicalement nouveau va de pair avec l'apparition de guerres incessantes, avec leur cortège d'abominables cruautés qui font de l'Histoire – instituée avec les cités – une sorte de cauchemar où la violence

---

<sup>1343</sup> *Ibid.*

<sup>1344</sup> Pour Richir, « il serait non moins naïf de réserver la maison ou l'habitat aux humains ».

<sup>1345</sup> *Ibid.*

<sup>1346</sup> Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 132.

est en effet débridée [...] <sup>1347</sup> ». Il faut ensuite ajouter que les groupes humains sédentarisés deviennent « de véritables “parcs d’engraisement” d’agents pathogènes <sup>1348</sup> » – ce que l’on nomme aujourd’hui les « zoonoses », c’est-à-dire des infections qui passent des animaux aux humains – tels le choléra, la variole, les oreillons, la rougeole, la grippe, et, tout récemment, le Covid-19. Selon Scott, « cela signifie que presque toutes les maladies infectieuses dues à des micro-organismes spécifiquement adaptés à *Homo sapiens* ne sont apparues qu’au cours des derniers dix millénaires et nombre d’entre elles depuis seulement cinq mille ans <sup>1349</sup> ». Sans considérer les guerres internes et externes des États archaïques, la situation épidémiologique pouvait à elle seule conduire un groupement humain sédentarisé à sa dispersion et l’État à sa disparition. Ajoutons enfin qu’aux yeux des chasseurs-cueilleurs préhistoriques comme contemporains, l’agriculture céréalière demande notamment beaucoup plus d’énergie et d’efforts que la chasse et la cueillette, sans considérer l’ensemble des troubles musculo-squelettiques qu’elle entraîne <sup>1350</sup>.

D’une certaine manière, sans entrer davantage dans les détails des travaux anthropologiques et préhistoriques, la documentation actuelle laisse plutôt croire qu’il était peu souhaitable à ce moment de se sédentariser et de se soumettre à un État. La sédentarisation de certains groupes humains apparaissait comme une subordination de l’humain à ses « produits » domestiqués, forme empirique d’auto-domestication, menant aussi à une « déqualification massive des savoirs <sup>1351</sup> ». Aux vues des recherches actuelles, « la révolution néolithique a entraîné un appauvrissement de la sensibilité et du savoir pratique de notre espèce face au monde naturel, un appauvrissement de son régime alimentaire, une contraction de son espace vital, et aussi, sans doute, de la richesse de son existence rituelle <sup>1352</sup> ». L’avènement des États n’est à cet égard peut-être pas aussi unilatéral et irréversible que le laisse parfois penser Richir. Comme il le souligne toutefois lui-même, il y a eu des groupes institués ayant « survécu » à l’émergence du tyran ou de la tyrannie de l’Un « en se réfugiant dans des régions inaccessibles et en réélaborant leur institution symbolique <sup>1353</sup> ». La relation entre la *périphérie* nomade et le *centre* étatique pouvait

---

<sup>1347</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 146.

<sup>1348</sup> Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 114.

<sup>1349</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>1350</sup> Les recherches montrent en effet qu’ils travaillaient en moyenne quatre heures par jour. À ce sujet, voir Sahlins, Marshall. *Âge de pierre, âge d’abondance*.

<sup>1351</sup> Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 101.

<sup>1352</sup> Demoule, Jean-Paul. « Préface », dans *Homo domesticus*, p. XV.

<sup>1353</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 156.

alors revêtir une pluralité de formes irréductiblement instables. Si la révolution est chez Richir le moment où une institution symbolique vole en éclat ou tombe en désuétude, rien n'indique que l'effondrement d'un ordre entraîne *nécessairement* l'avènement du despote dans sa redoutable contingence, parce que le moment du sublime entraîne reformulation et décentralisation, une sorte de démocratisation de la culture. Autrement dit, l'effondrement d'un ordre semble surtout tragique pour les élites. En effet, selon Scott, « nous n'avons aucune raison de supposer que l'abandon d'un centre urbain entraîna, *ipso facto*, une plongée dans la brutalité et la violence », allant même jusqu'à soutenir que « devenir barbare, c'était souvent chercher à améliorer son sort<sup>1354</sup> ». Il est à cet égard faux de soutenir, pour en revenir au récit traditionnel de la civilisation, qu'à partir de l'apparition d'un État tout « barbare » souhaitait se civiliser, tout comme l'idée selon laquelle une fois « civilisée », il était impossible de reprendre un mode de vie « barbare ». Le mouvement de passage pouvait s'effectuer dans un sens comme dans l'autre, d'où l'idée de Clastres selon laquelle il y a un « primitivisme secondaire ». Le primitivisme secondaire s'atteste non seulement par l'expulsion en dehors de l'État des réfugiés vers sa périphérie, mais aussi dans les périodes d'interrègne et d'effondrement.

Tout cela pour dire que l'État fut loin d'être *le* phénomène paradigmatique de la civilisation, que son existence est, jusqu'à tout récemment, mineure et généralement remise en question. Pour Richir,

bien plutôt, donc, que d'une protection contre les intrusions et les regards indiscrets de l'étranger, il s'agit, avec la maison, de la fondation ou plutôt de *l'institution d'un lieu*, si l'on entend celui-ci autrement que comme l'enveloppe abstraite d'une chose. Mais il va de soi qu'il n'y a jamais de lieu isolé, à l'exclusion de tous les autres. [...] Loin de refermer sur l'isolement autarcique du privé, la maison ouvre, par ce qu'elle met plus ou moins implicitement en jeu, sur d'autres maisons ou d'autres habitations, c'est-à-dire sur un « pays », au sens qui est encore en usage dans nos campagnes. Et dans la sédentarisation, le « pays » est à son tour une sorte de lieu de second degré, lieu où l'on est « entre soi », parfois en opposition plus ou moins ouverte avec « l'étranger », celui qui vient d'on ne sait où, de qui on ne sait rien, dont les intentions restent insondables. Il est bon de rappeler que dans les cultures dites archaïques, le nom générique d'« homme » est celui-là même par lequel le groupe social se définit lui-même et que le rêve (généreux) d'humanité universelle est historiquement récent, reste à l'état de rêve pour la plus grande partie de la planète, et comporte, comme sa part obscure et destructrice, une gigantesque acculturation (qui est « déculturation ») où tout est équivalent à tout, où les différences se nivellent dans l'abstraction idéologique de l'individu, lui-même en rupture tendancielle avec ce qui peut ressembler à de l'intimité, c'est-à-dire, si nous sommes cohérents avec nous-mêmes, à de la

---

<sup>1354</sup> Scott, James C. *Homo domesticus*, p. 225-226 et 246.

maison : inutile d'évoquer longuement ici les désastres induits par les « mégapoles », ou par l'extension proliférante des « banlieues »<sup>1355</sup>.

Il semble ainsi à Richir que nous soyons aujourd'hui incapables d'habiter le monde, que le projet d'une humanité uni-verselle et uni-forme conduise la planète *entière* à la part obscure et destructrice où règne le manque d'intimité, menant à l'acculturation et à la déculturation. En d'autres termes, l'incapacité pour les humains d'habiter ou d'instituer un lieu où règne l'*intimité* signifie que l'humain manque son *incarnation* et tend de plus à plus à s'*incorporer*.

La raison en est selon Richir que l'excroissance parasitaire du capitalisme (financier) depuis deux siècles, « avec la complicité de la technologie comme instrument et comme fétiche », conduit l'humain à sortir de la « civilisation néolithique » et « post-néolithique » multimillénaire<sup>1356</sup>. Pour Richir, notre époque est celle où

les rapports sociaux réels sont masqués, dérobés à la visibilité ou même à l'interprétation, car tapis dans l'ombre et néanmoins, par là, à l'œuvre sans retenue ; l'idéologie les rend inaccessibles – comme s'il n'y avait plus en circulation que de la fausse monnaie. Tout est apparence et théâtre d'ombres. Rien n'illustre mieux cette situation, à nos yeux, que celle que nous observons depuis quelque temps, en Occident, tous les jours : personne ne se sent plus proprement « à sa place », les jeux sociaux ont quasiment perdu leur signification symbolique tant ils paraissent comme des jeux de rôle interchangeables, le politique (et le social), ainsi que nous le disions en commençant, se sont *évanoués*, et le pouvoir en sa transcendance semble avoir disparu, ce qui donne à nos sociétés l'apparence d'être « apolitiques », soumises au primat exclusif de l'économie (idéologie néolibérale), mais d'une économie (capitalisme financier) qui n'est plus que spéculation du rien avec le rien, et cela fait s'épanouir la tendance à l'assimiler à une seconde nature, renforce l'impression que nous sommes les jouets d'artefacts en folie, fabriqués par des « ingénieurs » ayant perdu tout contact avec la réalité, non seulement des rapports (humains) socio-économiques, mais encore des rapports politiques. Moutons des jeux du néant.

Nous en revenons de cette manière à l'hypothèse introductive de ce chapitre, à savoir que l'œuvre du Malin Génie est d'accomplir l'adhérence à soi animale chez l'humain. Il apparaît à Richir, mais c'est désormais presque un lieu commun ou une évidence, que l'humain est la seule espèce biologique en mesure de s'annihiler elle-même ainsi que tout ce qu'elle touche (matières, végétaux et animaux). Tout se passe *comme si* l'auto-domestication de l'humain passait dans

---

<sup>1355</sup> Richir, Marc. « Habiter », p. 118.

<sup>1356</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 9.

l'objectivation de ses artefacts, qu'il devenait incapable d'en faire du sens parce que toute transcendance s'évapore.

Nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises, l'humain est un animal *symbolique*, mais sans *la mise en sens* et *la mise à distance* du symbolique, c'est-à-dire sans la *liberté phénoménologique*, il n'est plus que l'animal *du* symbolique. La thèse de Richir, qu'il ne discute jamais tout à fait frontalement, sinon dans des formulations incendiaires, est que le capitalisme annule l'écart entre le phénoménologique et l'institution symbolique, voire que le capitalisme devient le *synonyme* de l'institution symbolique en général, qu'il parvient à accomplir l'adéquation par *indistinction* entre la nature et la culture. Autrement dit, le capitalisme procède à une *naturalisation intégrale* de l'humain. Chez Richir, le *Gestell* n'est pas seulement celui qui advient *au sein* de la technique moderne comme c'est le cas chez Heidegger, « il est *dans* toutes les œuvres humaines, y compris les plus spirituelles, et ce, dès les origines de l'humanité<sup>1357</sup> ». Chaque institution symbolique revêt la possibilité de se muer en *Gestell*. La question se pose ainsi de savoir : pourquoi devons-nous craindre aujourd'hui, et ce, plus que jamais, la transformation de l'institution symbolique en *Gestell*? La réponse de Richir est la suivante : « si nous avons plus à craindre ou à redouter aujourd'hui qu'autrefois, c'est que, peut-être, nous nous rapprochons de la *nature* comme *Gestell*, que nos moyens de fabrication et de destruction en sont plus *grands* et plus *monstrueux*<sup>1358</sup> ». Il se réfère alors aux travaux de Arendt où elle souligne que le totalitarisme traitait explicitement les humains comme des animaux, sinon comme des objets naturels<sup>1359</sup>. Il souligne, à ce sujet, qu'« on ne peut pas dire que cet horizon se soit refermé aujourd'hui, loin s'en faut. Même si l'atroce est évité, on y avance à petits pas, insensiblement, jour après jour, selon un "processus" inexorable, qui n'est pas seulement celui de la "connaissance objective" ou de la "technique"<sup>1360</sup> ». Il nous semble que pour comprendre ce « processus inexorable » il est nécessaire d'interroger l'*hyper-animalité* des humains et son lien avec le Malin Génie. C'est par cette voie que Richir range le capitalisme comme la poursuite des œuvres du totalitarisme. Ultiment, la question qui se posera, mais que nous réservons pour notre dernier chapitre,

---

<sup>1357</sup> Richir, Marc. « Du sublime en politique », p. 477.

<sup>1358</sup> *Ibid.* (Nous soulignons).

<sup>1359</sup> Soulignons à nouveau que tant les animaux que les humains souffrent d'une animalisation ou d'une naturalisation *injustifiables*. Voir, Burgat, Florence. *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006 ainsi que Patterson, Charles. *Eternal Treblinka : Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Press, 2002.

<sup>1360</sup> *Ibid.*, note 20.

consistera à savoir si, devant l'imminence de l'accomplissement de l'adhérence à soi de l'animalité de l'humain, il y a encore une mesure de la démesure, à savoir du *sublime*.

## §6. Hyper-animalité, simulacres et Malin Génie

Il nous semble que le passage par la question de l'animalité de l'humain permet ainsi d'appréhender d'une manière plus générale et de façon oblique la question du simulacre dans l'œuvre de Richir. Pour le désigner d'une façon générale, le simulacre est « cette singulière structure phénoménale qui nous fait prendre les vessies de la métaphysique pour les lanternes de l'évidence<sup>1361</sup> ». Le simulacre est une structure phénoménale dans la mesure où il renverse les rapports de la phénoménalisation et trouve sa racine au sein même du champ phénoménologique. Or, comme le souligne Thomas Maurice, le principe du simulacre est simple : « les structures et procès de la phénoménalisation sont comme “bus” par un phénomène, ou s'engloutissent dans un système de phénomènes, qui paraissent dès lors comme porteurs, origine ou véritable visage de ce qui relève pourtant de la phénoménalité<sup>1362</sup> ». C'est manière de dire que le simulacre procède à un renversement de l'architectonique des phénomènes, en faisant passer ce qui est de l'ordre de l'institution symbolique pour le « réel » *vraiment* réel. Nous savons cependant que le champ phénoménologique n'est pas réel, qu'il est de l'ordre de l'utopique parce qu'il est rebelle à toute institution. Chez Richir, « en ce sens, le champ phénoménologique n'est pas le champ du “réel”, car celui-ci procède toujours [...] d'une institution, et d'une institution anthropologique [...]<sup>1363</sup> ». Le réel est toujours corrélatif de l'institution socio-politique, de son imaginaire ainsi que d'une humanité.

En d'autres termes, le simulacre nous fait prendre pour le réel et son imaginaire ce qui est en vérité le « résultat » figé d'un procès de phénoménalisation interrompu. Le simulacre trouve ainsi sa source au sein de la libéralité des phénomènes et, dans le retour *contre* la liberté phénoménologique, il induit un *retournement* de la structure phénoménale. Si le principe est simple, sa description n'en reste pas moins non seulement extrêmement difficile, mais infinie en raison du caractère même de l'institution symbolique. Nous en avons en réalité déjà décrit quelques avatars : celui de la « nature » ou de l'« humain-créateur » dans la recherche

---

<sup>1361</sup> Thomas, Maurice. « La mécanique des leurre », p. 253.

<sup>1362</sup> *Ibid.*

<sup>1363</sup> Richir, Marc. *PTE*, p. 284.

préhistorique, de Dieu dans le théologico-politique, de l'État, etc. Si la question du simulacre fonctionne, selon la très belle formulation de Maurice, comme une *mécanique des leurre*s, c'est précisément dans la mesure où chaque simulacre vise à appâter l'humain vers le hors-monde, en lui tendant autant de trompe-l'œil qui abuse et trompe l'humain. Le simulacre est l'œuvre du Malin Génie, dans la mesure où il tend à accomplir l'adhérence à soi animale de l'humain. Le problème du capitalisme est que par son expansion illimitée il bouche « l'une après l'autre les issues d'un "monde" devenant sans dehors, d'une bêtise à la mesure de sa croyance en sa supériorité<sup>1364</sup> ». Un monde sans dehors, c'est-à-dire un monde sans écart, sans zone d'opacité, sans indétermination qui viennent creuser et remettre en question l'institution symbolique. Le capitalisme planétaire est un pseudo-sublime sans précédent « parce que tout contact a été rompu avec le réel, parce que la puissance (*Macht*) ne relève que d'un fantasme de la toute-puissance<sup>1365</sup> ». Or, le capitalisme trouve sa toute-puissance au sein d'une méprise fondamentale.

Rappelons que *le* politique désigne chez Richir une structure dynamique de sens qui articule les différentes instances de ce que nous nommons usuellement *la* politique. Cette structure est celle qui confère un *sens politique* aux institutions et aux actions, tout en conférant une portée symbolique à la société. Le sens politique échappe ainsi à la conscience intentionnelle ainsi qu'à toute mise en œuvre volontaire. C'est parce que le plus souvent cette structure produit ses effets inconsciemment qu'elle laisse place à l'idéologie, c'est-à-dire à son recouvrement par une représentation imaginaire (simulacre). Le sens du politique est de l'ordre de la *phantasia* « perceptive » et de l'utopique, si bien que toute figuration ou imagination l'entraîne vers le néant. Or, pour Richir,

que le seul lien qui unit le politique à sa représentation soit précisément imaginaire, cela veut dire que le référent de la représentation n'est pas le politique en sa structure complexe et mobile [...], mais le politique comme entité vague dont l'indéterminité qui en paraît caractéristique semble appeler, pour se combler et être mise en ordre, *l'une* de ces instances comme unificatrice et déterminante, à savoir l'instance du pouvoir exécutif, d'un pouvoir capable de définir le champ politique par ses décisions ayant valeur coercitive pour tous les acteurs au moins potentiellement politiques<sup>1366</sup>.

---

<sup>1364</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 9.

<sup>1365</sup> Richir, Marc. « Y a-t-il du sens dans l'histoire ? », p. 75.

<sup>1366</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 13.

En d'autres termes, la déclinaison de la transcendance absolue en transcendance du politique, c'est-à-dire le passage de la communauté interfacticielle à la communauté socio-politique, comporte une indéterminité de principe. Il s'agit du moment que Richir désigne parfois comme la première division sociale, celle entre la nature sauvage des phénomènes et l'institution symbolique. Tout se passe cependant dans les sociétés coercitives comme si cette indétermination de principe devait nécessairement conduire vers le chaos et l'anarchie, à savoir que sans roi, prince, magistrat, premier ministre, etc., l'humain est conduit vers une sorte d'état de nature hobbesien où c'est la guerre de tous contre tous. C'est pourquoi il apparaît nécessaire de faire passer cette indétermination irréprésentable à sa représentation, comme une « manière de monnayer *le* politique dans *la* politique [...], alors même qu'elle introduit une distorsion majeure du champ politique dans la représentation politique<sup>1367</sup> ». De la première division sociale entre la nature sauvage des phénomènes et l'institution symbolique découle ainsi la seconde division sociale, comme une sorte d'*appel* à réagir, car il reviendra à la tyrannie d'*un seul* de procéder à l'ordonnement, à l'unification et à la détermination de l'*ordre* social.

Le lien du champ politique à sa représentation n'est toutefois qu'imaginaire, parce qu'il entraîne nécessairement une *distorsion* majeure du politique, si bien « que le rapport du politique à sa représentation n'est *jamais* rapport de l'original à sa copie<sup>1368</sup> ». D'une certaine manière, c'est ce que les sociétés (coercitives et non coercitives) étudiées par Richir savaient d'un savoir qui n'est pas toujours de l'ordre de la connaissance. Que l'indétermination de principe relève de l'Innommable dans les sociétés mythiques, du passage de la *Potenz* au *Macht* dans les sociétés mythico-mythologiques, etc., il semblait toujours y avoir un *écart* dans lequel pouvait s'insérer une véritable expérience du penser. Cela ne signifie bien sûr pas que ces institutions soient à l'écart de la possibilité de se muer en *Gestell*, comme nous l'avons vu. Toutefois, notre époque est selon Richir différente, car le capitalisme accomplit le simulacre (l'idéologie). Celui-ci trouve sa toute-puissance justement de l'évaporation même du sens politique corrélative d'une évaporation de la transcendance du politique. Il incarne à lui seul non seulement le passé de l'humanité (tout y a conduit), son présent (nous y respirons) et son futur (l'eschatologie néolibérale d'une société où le marché égalise les relations et pacifie tout en libérant les humains du despotisme). Autrement dit, l'idéologie capitaliste prétend être ce qui épouse au mieux les

---

<sup>1367</sup> *Ibid.*

<sup>1368</sup> *Ibid.*

courbes de l'évolution naturelle et culturelle des humains, comme si venait finalement à coïncider l'évolution naturelle de l'espèce et l'évolution des cultures, d'où son caractère universel, uni-totalitaire et uni-forme.

### 6.1 Le Capital comme simulacre hénologique.

Le capitalisme joue ainsi aujourd'hui comme le simulacre de l'Un, c'est lui qui tient ensemble tous les autres simulacres au sein d'une sorte d'*uni-vers* qui est *uni-forme* et *uni-totalitaire*. Essayons de décrire formellement ce simulacre que Maurice nomme « hénologique » avant d'en reprendre le mouvement plus « concret ». Selon lui, « l'Un est le moteur secret du simulacre comme projet : il impose sa Loi au non-être et à l'Autre pour circonscrire la zone de déploiement de l'Être et de l'étant<sup>1369</sup> ». Autrement dit, c'est à partir de l'Un que doit se comprendre le non-être, l'Autre, l'Être et l'étant, chacun étant à son tour une « déclinaison » ou un mode de l'Un. C'est dans la première Recherche phénoménologique que Richir décrit son mouvement propre :

c'est finalement toute apparence, dans sa dimension purement phénoménologique-transcendantale – c'est-à-dire toute apparence *en tant que telle* –, qui apparaît, se phénoménalise, comme pure apparence transcendantale, et dès lors comme apparence *a posteriori* en laquelle se réfléchit la pure illusion transcendantale *a priori*, selon laquelle l'apparence réfléchie *a posteriori* aurait dû déjà apparaître, *a priori* dans l'*a priori*, comme apparition vraie, surgissement nu et inentamé de l'Un ou du Rien transcendantal, c'est toute apparence en tant que telle qui peut, en un sens, fonctionner comme fondement transcendantal, et celui-ci, dès lors, éclate littéralement dans les apparences prises dans leur ordre, leur *cosmos* phénoménologique-transcendantal<sup>1370</sup>.

Chez Richir, nous l'avons déjà signalé à plusieurs reprises, chaque phénomène s'accompagne de son illusion, d'où son caractère *nécessaire* (transcendantal). Le simulacre de l'Un trouve ainsi sa racine dans l'illusion transcendantale selon laquelle il aurait dû apparaître dès l'origine (comme *a priori* dans l'*a priori*), quand bien même celui-ci n'apparaît que dans un *a posteriori* qui réfléchit (toujours trop tard) l'*a priori*. Le phénomène ainsi compris comme Un s'arroge « illégitimement » la place de « fondement transcendantal » et, en devenant « apparition vraie », c'est à partir de lui que peut se fonder tous les autres phénomènes. D'une certaine manière, « c'est toute apparence en tant que telle qui peut, en un sens, fonctionner comme fondement transcendantal<sup>1371</sup> ». Cela

---

<sup>1369</sup> Maurice, Thomas. « La mécanique des leurres », p. 270.

<sup>1370</sup> Richir, Marc. *RP (I, II, III)*, p. 51.

<sup>1371</sup> *Ibid.*, p. 52.

n'est pas un problème, pour autant que chaque apparence comme simulacre de l'Un s'inscrive dans le *cosmos* phénoménologique-transcendantal, c'est-à-dire au sein d'une périphérie infinie et non-centrée à partir de laquelle se phénoménalise les apparences. C'est une autre manière de dire que le phénomène est toujours en imminence de *centration*, qu'il n'y parvient jamais tout à fait, renvoyant toujours à la périphérie.

Si, par exemple, « dans le mythe, c'est telle ou telle apparence qui est chargée de représenter l'origine, c'est pour des raisons *inexplicables* et *incompréhensibles* d'un strict point de vue transcendantal<sup>1372</sup> ». Si l'apparence qui joue comme origine est incompréhensible d'un point de vue transcendantal, c'est qu'il y a une *contingence* irréductible au sein de l'institution symbolique, à savoir celle de la *contingence anthropologique*. Il aurait toujours pu en être autrement, l'origine n'étant ni nécessaire ni arbitraire. Cette contingence est « ce qui fait que, dans le monde humain de telle ou telle culture, ce soit telle ou telle apparence, ou tel enchaînement d'apparences, qui soit pris, pour ainsi dire, comme paradigme de l'origine<sup>1373</sup> ». La diversité des cultures humaines indique encore une fois que du point de vue phénoménologique, « toute apparence peut servir à figurer l'origine de manière privilégiée<sup>1374</sup> », que celle-ci revête le nom de Dieu, de *cogito*, d'*ego* transcendantal, d'Être, de *Dasein*, etc. La conséquence en est, nous le savons désormais, qu'au sein du champ des phénomènes il n'y a pas de hiérarchisation d'un phénomène sur un autre, car le champ phénoménologique est « par essence » an-archique et a-téléologique.

Le problème commence lorsque le simulacre de l'Un s'autonomise, lorsqu'il se met à attirer les regards soit par l'hypnose transcendantale, soit dans une sorte de psychose transcendantale. C'est à ce moment que « le simulacre hénologique essaie [...] de reconstruire un monde cohérent et unique, sans faille, sans excès, et, pour ce faire, il joue comme Hypostase, c'est-à-dire qu'il transforme en substance et en principe ce qui n'était pourtant que relations phénoménologiques<sup>1375</sup> ». Le simulacre hénologique est ainsi ordonnancement du réel en sa réalité et de son imaginaire, c'est lui qui assigne sa place comme nous le disions à l'être, au non-être, à l'autre, au visible et à l'invisible. Or, « il s'agit bel et bien d'une tentative de reconstruction du champ phénoménologique-transcendantal en sa cohésion, par la réintégration dans une

---

<sup>1372</sup> *Ibid.*

<sup>1373</sup> *Ibid.*

<sup>1374</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>1375</sup> Maurice, Thomas. « La mécanique des leurres », p. 270.

réalité plus englobante de ce qui a été écarté (le non-être) et forclos (l'Autre) de la dimension ontologique<sup>1376</sup> ». Nous comprenons cependant que cette cohésion n'est pas celle sans concept du champ phénoménologique, mais qu'elle relève du simulacre ontologique. Avant de décrire le simulacre ontologique pour lui-même, essayons de comprendre la manière dont, aux yeux de Richir, le Capital est lui-même un simulacre hénologique. Pour ce faire, nous procéderons à une (sur-)interprétation à rebours du second texte publié par Richir intitulé « “Grand” jeu et petits “jeux” », paru en 1968 dans le numéro 3-4 de la revue *Textures*<sup>1377</sup>. Le propos de Richir s'inscrit au sein d'une lecture critique de l'ouvrage de Daniel Cohn-Bendit, *Le gauchisme. Remède à la maladie sénile du communisme*<sup>1378</sup>, ainsi qu'à une appréhension philosophique de certains événements de mai 1968, notamment à Nanterre. Ce n'est ni la lecture critique de cet ouvrage qui nous intéresse en tant que tel, ni d'ailleurs ces derniers événements, mais la structure « économique » qui s'y dégage, car il s'agit « de régler ses *comptes* avec le passé pour préparer dès maintenant l'avenir<sup>1379</sup> ». En effet, ce qui tisse la trame de fond de l'article, dans lequel l'influence de Max Loreau et de Derrida est absolument *capitale*, est l'articulation entre la Théorie et le Capital. Comme nous aurons à le voir en définitive au chapitre suivant, mais nous le travaillons déjà depuis le début, il s'agit pour Richir de régler ses comptes par rapport au Capital(isme) et à sa structure servile en élaborant une pensée qui ne s'appuie plus sur la *dette* et la *servitude*. La *refonte* de la phénoménologie s'inscrit directement dans cet *ethos* qui n'entend plus penser sous l'égide du *fond* et des *fonds*. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la phénoménologie de Richir se pense comme *refonte* et non pas comme *re-fondation*. Comment donc payer ses comptes avec le passé (avec la métaphysique) sans pour autant mobiliser le vocabulaire de la *créance* et du *créancier* ? Il nous faut voir que payer ses comptes ne revient plus à payer sa dette, justement. C'est tout ce qui distingue le geste subversif ou de révolte du geste révolutionnaire.

Précisons d'abord ce qu'il faut entendre par « Théorie ». La Théorie désigne d'une façon générale la métaphysique telle qu'elle s'élabore depuis Platon. Selon Richir, la métaphysique consiste à faire « fond sur un fonds invisible (le Bien, *epékeina tês ousias*) pour *profiter* des formes

---

<sup>1376</sup> *Ibid.*

<sup>1377</sup> Cette lecture apparaîtra pour plusieurs anachronique, mais elle ne l'est selon nous seulement quant à sa datation et non à ses idées. Pour une interprétation de ce texte qui place davantage l'emphase sur le mouvement phénoménologique à l'œuvre en son sein, ainsi que son importance pour la suite du projet richirien, mais n'insistant toutefois pas sur sa dimension politique, essentielle à nos yeux : Alexander, Robert. *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, J. Millon, 2013, p. 108 et *sq.*

<sup>1378</sup> Cohn-Bendit, Daniel. *Le gauchisme. Remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968.

<sup>1379</sup> Richir, Marc. « “Grand” jeu et petits “jeux” », p. 5.

visibles. Une telle théorie ne peut qu'effacer son fonds pour se donner à des (re)venus présents<sup>1380</sup> ». C'est ainsi le fond (le Bien, le Père, le Capital) qui permet à l'histoire de *profiter* des formes visibles, de *capitaliser* à partir de ce fond les fonds de la culture. La culture se comprend ainsi d'une double façon : elle cultive et permet de cultiver. Selon Loreau, « elle cultive et forme l'esprit ; elle donne à cultiver et à entretenir un bagage qui est en même temps un *fonds* sur quoi on puisse faire *fond* – qui soit donc fondement, capital<sup>1381</sup> ». Sous cet angle, la culture apparaît comme s'appuyant sur un geste de thésaurisation et d'accumulation de techniques, de pratiques et de savoirs qui permet précisément d'en récolter les fruits. La récolte de ces fruits permet à la culture de se transmettre de génération en génération, elle devient *tra-dition* : « traderer : livrer ; elle *donne* pour faire passer *au-delà* du temps présent<sup>1382</sup> ».

Cette donation au-delà de tout présent est ce qui confère à la culture une puissance extraordinaire de recueillement que l'on désigne généralement sous le terme de « patrimoine » et d'« héritage ». Au moment même où elle livre ses objets, la culture est condamnée à promouvoir de la même façon le culte du Père (*patri-moine*), culte dédié à « celui à qui l'on *doit* le pouvoir de penser par là qu'il a livré un produit pensé en quoi la pensée puisse se recueillir et s'exercer<sup>1383</sup> ». Sans ce Père il n'y aurait aucune pensée ni aucune tradition à *promouvoir*, aucune *identité* de la pensée. Nous lui *devons* non seulement le fait que nous sommes et que nous pensons, mais aussi les objets que nous pensons. C'est pourquoi selon Loraux la culture s'accompagne inévitablement de l'idée d'une « sécurisation » de sa *valeur*, à savoir de la mise hors danger du patrimoine qu'il s'agit de transmettre. Il faut pouvoir s'assurer (avoir l'*assurance* de...) de sa permanence et sa subsistance, ce pourquoi la culture finit par donner un *prix* ou une *valeur* à l'acte même de transmission culturelle. Il faut que le « bénéficiaire » de la culture paie son dû afin d'éviter tout risque de perte, sans quoi il se perd lui-même. La culture assure en ce sens la *continuité* de la pensée et la protège contre un extérieur qui viendrait l'annihiler, elle permet ainsi « d'*installer* ceux qu'elle prend en charge dans la certitude de cette dernière<sup>1384</sup> ». Cette installation, c'est-à-dire l'assignation de chacun à sa *fonction*, à son *usage déterminé*, à sa *mise en service*, est précisément ce qui apparente la culture au temps presque-auto-coïncidant de l'histoire, car

---

<sup>1380</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>1381</sup> Loreau, Max. « Art, culture, subversion », dans *La peinture à l'œuvre et l'énigme du corps*, Paris, Gallimard, 1980, p. 68.

<sup>1382</sup> *Ibid.*

<sup>1383</sup> *Ibid.*, p. 69 (nous soulignons).

<sup>1384</sup> *Ibid.* (nous soulignons).

« veiller sur cette certitude, et la garantir à travers et malgré le temps *jusqu'à faire d'elle le temps lui-même*, c'est, pour la culture, préserver les *produits* de la pensée et installer chaque conscience dans le milieu *donné* – et préalablement assuré – d'une pensée établie<sup>1385</sup> ». En excluant en dehors d'elle-même toute indétermination, la forme de la culture est celle du *centre*, « point-origine invariant par référence auquel la forme peut être pensée comme fermeture et structure globale unitaire<sup>1386</sup> ». Cette centration extrême revêt ainsi les caractères de l'évidence tellement massive qu'elle joue en l'humain comme une *animalité de second degré*, où les MSD consistent en autant de produits déjà pensés et transmis par la culture. L'humain comme animal *accaparé* par la culture : animal *du* symbolique.

C'est précisément cet *encerclement* au sein d'un point-origine qui caractérise la Théorie en propre, qui fait se rejoindre autrement dit l'histoire de la culture et l'histoire de la métaphysique. D'une façon quelque peu provocante, Richir soutient que Platon fut en réalité le « premier » théoricien de l'économie capitaliste, chez qui « la Théorie a effacé sa propre impossibilité, en se constituant son fond(s) ement, son Capital éternellement disponible et vivant<sup>1387</sup> ». Quel est ce Capital éternellement disponible et vivant ? C'est le Bien qui est le *bien* seul de la philosophie, celui seul qui sert à la *fonder* et à la *légitimer*. Le Bien comme objet suprême de la pensée « décide absolument des modes de penser élémentaires qui délimitent la métaphysique et scandent son mouvement spécifique<sup>1388</sup> ». En témoigne selon Loraux le fait que, chez Platon, tout rapport à l'être se pense selon la structure du voyant-lumière-vu. En effet,

la pensée est pensée d'un vu (d'un visible) donné à la vue face au voyant ; elle est ordonnée à un « objet » formé – à un visible – sur quoi la vue se modèle, *centre sur centre*. Ainsi la pensée, dans la vision, s'instaure à partir d'une coïncidence de milieu (de la vue) à milieu (de la forme) : elle trouve son inauguration dans une relation d'*imitation* qui la traverse de part en part et la rend possible. Et pour que cette relation de milieu à milieu puisse s'effectuer, il faut un *milieu* qui éclaire à la fois visible et voyant et leur permette de s'unir : c'est la lumière. La lumière est donc le milieu des centres que la vision vise à rapprocher et à faire coïncider<sup>1389</sup>.

---

<sup>1385</sup> *Ibid.*

<sup>1386</sup> *Ibid.*

<sup>1387</sup> Richir, Marc. « “Grand” jeu et petits “jeux” », p. 31.

<sup>1388</sup> Loreau, Max. « Art, culture, subversion », p. 71.

<sup>1389</sup> *Ibid.*, p. 72.

Sans revenir sur ce que Richir dit en détail à propos de la triple institution de la vision, soulignons seulement que la pensée qui est pensée d'un visible relève de deux centres (voyant-vu) qui parviennent à se confondre au sein *du* centre qu'est la lumière. Cette dernière apparaît donc comme le centre des centres qui permet d'articuler la vue et la forme au sein d'un *mi-lieu* qui devient ce faisant point focal d'origine et espace total, si bien que « le lieu et l'origine du voir sont hors de ce dernier<sup>1390</sup> ». Loraux résume ainsi la maxime commune propre à cette économie : « un point c'est tout » ou encore « le point *est* le tout ».

C'est précisément parce que la *détermination* de la pensée s'effectue sur un *fond* de *vision* que le processus de production (de phénoménalisation) tend à s'effacer. Il se voit rejeté en dehors de la pensée, entraînant une différence irréductible entre l'acte de voir et l'apparence, le réel et son imaginaire, le visible et l'invisible, dont la mesure est justement le point-origine. « En sorte que, souligne Loraux, dans la vision, la différence est mesure, et la mesure est l'expression du point (central), elle fait briller ce point, l'identité de ce point : elle épuise son existence à proclamer et célébrer sans relâche l'écart du point-origine qui est le centre<sup>1391</sup> ». L'idéal qui se dégage de cette conception est celui de la *concentration* au sein du point qui devient alors identité de soi à soi, c'est-à-dire espace *total*. Dans ce rapport idéal de soi à soi qui est relation d'*imitation* en vue de l'identité, ce sont finalement la singularité et la pluralité comme telles qui en viennent à être absorbées ou supprimées. Or, cette subordination de la singularité et de la pluralité au centre signifie en vérité que la métaphysique est une pensée par essence de l'Esclave ou du Fils parce que le point-origine *précède* toute existence : il rend notre existence et notre pensée possible, il est *fondement* et *principe organisateur*, il faut tendre à l'imiter et à le cultiver<sup>1392</sup>. À partir du moment où se *consomme* l'articulation entre la culture et la métaphysique, l'humain cesse d'être le « maître » pour devenir *voyeur*, plus précisément un *esclave voyeur* au service de l'Étincelant (*theos*). En effet, « l'Esclave est celui qui, face à un autre, s'est soumis, a renoncé à *faire* pour *regarder* la pensée du Maître et voir par elle ; toute son existence repose là-dessus et est déterminée par ce geste inaugural [...]»<sup>1393</sup>. Le Capital comme simulacre hénologique fait ainsi office de Malin Génie :

---

<sup>1390</sup> *Ibid.*

<sup>1391</sup> *Ibid.*, p. 73. Loraux ajoute un peu plus loin que la lumière « fait rendre la pensée, ultimement, à se résoudre et s'épanouir en un *recueillement* (une concentration) devant et dans le Point de Lumière – devant et dans l'identité infinie et universelle du Point de Lumière. Tel est l'idéal secret qui ne cesse d'orienter notre pensée (occidentale) et de courir sous elle (p. 74) ».

<sup>1392</sup> Derrida, Jacques. « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 404.

<sup>1393</sup> *Ibid.*, p. 96.

au moment où nous pensons penser, c'est lui qui pense à notre place ; au moment où nous pensons agir (faire), c'est lui qui nous agit. L'esclave agit et pense ainsi à la *solde* d'un autre, il est le jouet de celui qui le joue<sup>1394</sup>. Cela s'explique par le fait que le point est par définition hors-temps et hors-espace, il est « un instant d'où le temps de pensée prend cours, et un *point* hors espace où l'espace de pense trouve sa condition<sup>1395</sup> ». Ce faisant, le point en lui-même échappe radicalement à sa mise en sens qui est spatialisation et temporalisation, il échappe autrement dit à tout phénomène-de-langage. En échappant à sa mise en sens, c'est la toute-puissance du Capital qui se confirme, toute pensée étant condamnée à la confirmer et à la cultiver dans son « absolue suprématie<sup>1396</sup> ».

C'est pourquoi « la concentration, qui est aussi un culte, déclenche en soi un nouveau glissement de sens : entraîne à établir une liaison d'essence [...] entre le point et la tête (*caput*), qui se répercute en une connexion *radicale* entre la Théorie et le Capital<sup>1397</sup> ». Autrement dit, la métaphysique est par essence pensée de la *dette* et de la *servitude* : elle est Capital. Puisque le Capital est le point-origine, la forme des formes, il est le lieu d'apparence de la Lumière, condensation extrême du temps et de l'espace au sein de la totalité. En effet,

le Point est, d'un coup, tout cela : bien de pensée, valeur de pensée, d'où naissent tous les biens (pensables et visibles) donc par là même tous les *profits*. Il est Principe du Capital, de la valeur, du bien, qui est lui-même Capital, Valeur, Bien : en tant que principe, il vient *en tête* de ce qu'il fonde (princeps : qui vient en premier et est en tête). À ce titre – Tête et Bien –, il est bien à proprement parler Capital (*caput* : la tête) : l'archétype du Capital qui fait rejaillir sur tout ce qu'il engendre – c'est-à-dire *tout* sans exception, dans la pensée de la forme et anime de son propre espace la totalité du pensable<sup>1398</sup>.

Il n'y a ainsi *en droit* rien qui échappe au Capital, car tout appartient à son espace propre de déploiement, même ce qui en est exclu. Il n'y aurait aucun espace, aucun temps, aucune pensée sans lui. Selon Loraux, en établissant le Bien à la Tête de l'Être, Platon confond le « bien »

---

<sup>1394</sup> C'est pourquoi, selon Loraux, arracher l'esclave à la Théorie, « c'est alors l'engage à devenir joueur ; voyeur qui réussit à libérer en soi la différence absolue : à être non-voyeur ; voyeur qui incorpore en soi non pas le joueur *vu* (pensé) comme tel mais le jeu, c'est-à-dire un non-visible, un geste de production – non la Théorie (*théoria*) de ce geste, laquelle, à ce titre, est essentiellement non-geste, dissolution du faire (*Ibid.*, p. 97) ». De même chez Richir, le geste phénoménologique ou ce qu'il nomme dans « "Grand" jeu et petits "jeux", le faire ou le geste intransitif qui consiste précisément à *jouer* l'indétermination des phénomènes.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>1396</sup> *Ibid.*

<sup>1397</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>1398</sup> *Ibid.*, p. 77.

comme forme ou capital appelé à être posséder et le Bien comme « capital moral » qui *commande* l'action morale. Cette confusion est sans doute à l'origine de la théorie économique de la dette : un humain *doit* toujours payer ses dettes. Mais comme le souligne Graeber, cet énoncé n'est pas en lui-même économique, il est de l'ordre de la moralité<sup>1399</sup>.

Mais à y regarder de plus près, le Bien lui-même ne relève pas de la moralité, de la culture, ni de l'ordre intellectuel ou empirique, car « il est la forme générale de toutes ces espèces de biens ; il est hors de toute spécification, de toute détermination – si générale soit-elle –, de toute “région” de l'être<sup>1400</sup> ». Il est l'*instituant symbolique*. C'est précisément parce qu'il est en dehors de toute *détermination* que le Capital est dit simulacre *hénologique* et non pas ontologique : le Capital comme point-origine institue une *hiérarchie* qui le situe *au-delà de l'être*, il est précisément *stigmé*, à savoir « stigmatisation de l'être » et stigmatisation des « parias de l'être ». C'est à partir de lui que se comprend non seulement l'Être, mais aussi l'Autre (le non-visible, le non-point). Le Capital autorise et condamne, mais dans les deux cas il domine. Pour Loreau,

le point stigmatise la lumière, la lumière la forme, et la forme l'image sensible ; la hiérarchie des régions d'être est aussi hiérarchie des instances de condamnation : la valeur rejointe l'être – la topographie de l'être, le capital – et coïncide avec lui ; l'échelle de l'être est d'un trait le tribunal de l'être, l'espace est d'emblée magistrature. Ainsi, dans la mesure où la hiérarchie – l'organisation par priorité – devient la règle de la différence, la pensée s'érige en axe de verticalité qui est aussi axe de justice, et l'être se dispose en couches qui s'étagent au long de cet axe.

C'est au sein de l'axe vertical que se stigmatise et se distribue l'être et ses parias, tout ce qui est au-dessous étant dominé par ce qui est au-dessus. Puisqu'il n'y a rien *au-delà* du simulacre hénologique lui-même, il est le seul à n'être pas soumis, à n'être pas en dette par rapport à quelque chose d'autre. Derrida a ainsi bien raison de souligner que le point est ce à partir de quoi s'organise la pensée, mais dont l'horizon est « la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice », car le point *dépense sans réserve* : c'est « le point où il n'y a plus ni procès ni système<sup>1401</sup> ».

---

<sup>1399</sup> Graeber, David. *Dettes. 5000 ans d'histoire*, Paris, Babel Essai, 2013, p. 10. « Après tout, payer ses dettes, n'est-ce pas l'alpha et l'oméga de la morale ? Donner à chacun son dû. Assumer ses responsabilités. S'acquitter de ses obligations à l'égard des autres, comme on attend d'eux qu'ils s'acquittent des leurs. Peut-on trouver exemple plus flagrant d'esquive de ses responsabilités que le reniement d'une promesse ou le refus de rembourser une dette ? »

<sup>1400</sup> Loreau, Max. « Art, culture, subversion », p. 79.

<sup>1401</sup> *Ibid.*, p. 78-81. Pour citer *in extenso* Derrida, « la tache aveugle de l'hégélianisme, autour de laquelle peut s'organiser la représentation du sens, c'est ce point où la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale – il faut dire ici *sans réserve* – qu'on ne peut même plus les déterminer en négativité dans un procès ou dans un système : le point où il n'y a plus ni procès ni système. Dans le discours (unité

C'est parce que les formes ou les figures de la phénoménalité se donnent au sein d'un horizon de sens *toujours déjà* annoncé qu'il s'agit d'une économie restreinte, « restreinte aux valeurs marchandes, pourrait-on dire en reprenant les termes de la définition, “science traitant de l'usage des richesses”, limitée au sens et à la valeur constituée des objets, à leur *circulation*. La *circularité* du savoir absolu ne dominerait, ne comprendrait que cette circulation, que le *circuit de la consommation reproductrice*<sup>1402</sup> ». La métaphysique comprise comme Capital est ainsi « monde du travail », monde de la conscience servile. C'est notamment pour ces raisons que Richir soutient que la pensée métaphysique (Théorie) est institution du Capital : en elle *circule* le fonds invisible dans lequel il faut puiser pour gagner de la valeur.

## 6.2 Capital, simulacre ontologique et simulacre ontique

Le simulacre hénologique est ce qui règne dans la domination, ce à partir de quoi se comprend l'ensemble des rapports institués. Mais, justement, le Capital « est », il n'a d'autre choix que de se *poser* comme origine et but, comme fond et fonds. Dans *L'écart et le rien*, Richir explique que le simulacre ontologique est le nom de la subjectivité. S'il choisit de parler de simulacre ontologique et non pas de subjectivité, c'est pour « souligner le caractère paradoxal qu'il y a à vouloir faire sortir tout phénomène en tant que phénomène d'un seul phénomène à quoi on peut réduire, justement, la subjectivité – qu'il s'agisse de la subjectivité transcendantale chez Husserl ou qu'il s'agisse du *Dasein* chez Heidegger<sup>1403</sup> ». Sans revenir en détail sur ce point<sup>1404</sup>, rappelons qu'au sein du champ des phénomènes, le « phénomène » humain n'a aucun privilège, il est un étant parmi d'autres, si ce n'est le fait qu'il n'adhère pas à lui-même. La subjectivité devient simulacre ontologique à partir du moment où elle pense produire de l'être, c'est-à-dire produire une différence par rapport à quelque chose qu'elle n'est pas, ce qui lui permet de s'appréhender en ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, et ce, *à partir d'elle-même*. Pour Richir, « très concrètement cela signifie que ce n'est pas l'arbre qui est là devant moi qui s'annonce à moi de lui-même, mais que c'est moi qui de moi-même regarde l'arbre. Et le

---

du procès et du système), la négativité est toujours l'envers et la complice de la positivité. On ne peut parler, on n'a jamais parlé de négativité que dans ce tissu de sens. Or l'opération souveraine, le *point de non-réserve* n'est ni positif ni négatif. On ne peut l'inscrire dans le discours qu'en biffant les prédicats ou en pratiquant une surimpression contradictoire qui excède alors la logique de la philosophie ». Derrida, Jacques. « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », p. 380.

<sup>1402</sup> Derrida, Jacques. « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », p. 399.

<sup>1403</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 132.

<sup>1404</sup> Cf. nos chapitres I et II.

simulacre est ontologique au sens où il semble produire de l'être<sup>1405</sup> ». Ce que tout simulacre ontologique possède en commun au-delà de ses formes (*cogito*, Dieu, *Dasein*, etc.), c'est qu'« il se pose comme étant, et il pose tout ce qu'il voit, fût-ce en pure pensée, comme étant<sup>1406</sup> ». Autrement dit, le simulacre est dit ontologique dans la mesure où il implique l'argument ontologique : *un* phénomène *semble* se donner comme l'*origine* de tous les autres phénomènes (simulacre), conférant du même coup de l'être à lui-même ainsi qu'aux autres phénomènes (argument ontologique). C'est dire que la subjectivité est ce qui remplace Dieu dans la tradition moderne, car « dans la théologie classique, l'œil en question est l'œil divin, dont l'œil humain n'est qu'un reflet affaibli, imparfait<sup>1407</sup> ». De même, « dans la philosophie moderne, les choses vont encore plus loin : chez Fichte avec le Moi absolu, mais aussi chez Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* où finalement l'œil humain, à la fin du système, est amené à l'esprit qui se comprend purement lui-même, c'est-à-dire Dieu<sup>1408</sup> ». Or, si le simulacre ontologique désigne en particulier le nom de la subjectivité, il peut désigner plus généralement tout « lieu » qui parvient à se voir de lui-même, tout « lieu » qui est vision de la vision, y compris et surtout le Capital. Si nous prenons au sérieux ce que dit Richir dans l'article de 1968 à la suite de Loraux et Derrida, à savoir que la métaphysique est institution du Capital, alors le simulacre ontologique, qui est « le grand piège de la métaphysique<sup>1409</sup> », est le grand piège du Capital lui-même, peu importe la manière dont il se monnaie (en *cogito*, Dieu, *Dasein*, etc.).

Pour paraphraser la description richirienne du simulacre ontologique chez Husserl dans la Première Recherche Phénoménologique, le Capital, en tant que simulacre hénologique, apparaît de cette manière comme « cet Un, non encore ontologisé en Un-qui-est [...], qui devrait rassembler le champ transcendantal en tant que tel<sup>1410</sup> ». Si, chez Husserl, le corollaire de cet Un-qui-n'est-pas-encore est l'*ego* transcendantal, donnant lieu à une sorte d'« ascèse intellectuelle devant restaurer la vie intime du présent vivant dans sa présence ou transparence à soi<sup>1411</sup> » ; le corollaire du Capital est le Marché, dont l'ascèse serait tant intellectuelle que pratique, devant restaurer la vie intime du Capital dans sa transparence à soi. Autrement dit, le Capital a comme

---

<sup>1405</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>1406</sup> *Ibid.*

<sup>1407</sup> *Ibid.*

<sup>1408</sup> *Ibid.*

<sup>1409</sup> *Ibid.*

<sup>1410</sup> Richir, Marc. *RP (I, II, III)*, p. 28.

<sup>1411</sup> *Ibid.*

projet de rassembler en lui l'ensemble du procès de phénoménalisation et, du fait même, d'assister à sa propre naissance. Mais cela n'est qu'un *fantasme*, l'Horizon de tous les horizons, même s'il tend de plus en plus à se réaliser. Pour Richir, le fonds servant ainsi de fondement, « ses ressources sont aussi ses sources. Le mouvement que la métaphysique constitue “est” donc le mouvement de l'économie capitaliste ; les concepts qu'elle met en place sont “utilisables”, propres à être consommés dans une pratique livrant le “réel” à l'exploitation<sup>1412</sup> ». C'est ainsi que le Capital comme apparence d'origine en vient à perdre « toute particularité pour ne plus paraître que comme une épure absolue de phénomène, centrée sur une singularité dès lors universelle, origine de la phénoménalité, source de *tous* les phénomènes<sup>1413</sup> ». Le Capital, et son corollaire le Marché, devient de cette manière simulacre ontologique, c'est-à-dire la matrice transcendantale *a priori* de tous les phénomènes, c'est lui qui les fait *être*.

Le Marché, comme instituant symbolique, est celui qui permet de subordonner l'ensemble des phénomènes aux critères de la rentabilité économique des différents marchés<sup>1414</sup>. C'est lui qui dicte ce qui *est*, ce qui *peut être*, mais surtout ce qui *doit être*. Autrement dit, le Marché est l'Un ontologisé qui tend à accomplir l'Un du Capital, c'est-à-dire l'histoire de la servitude et de la dette. C'est lui qui confère par exemple de l'intelligibilité concernant « l'évolution de l'exploitation minière du 17<sup>ème</sup> au 19<sup>ème</sup> siècle, et où [Simondon] analyse la façon dont l'exploitation minière s'est pour ainsi dire perfectionnée, du point de vue capitaliste, c'est-à-dire en offrant un meilleur rendement par rapport au capital matériel et humain investi ; c'est-à-dire par exemple, comment on a pu passer de rails en bois à des rails en fer ; comment on est passé des chevaux à une machine automotrice ; comment on a réussi à creuser des galeries : car c'est quelque chose où tout se tient, en fait<sup>1415</sup> ». Au-delà de la créativité humaine à l'œuvre dans ces différentes révolutions techniques, c'est aussi lui qui donne son « sens » aux développements contemporains, où l'agriculture devient une industrie capitaliste (terres à rendements et à lotissements), où chaque région s'inscrit au sein d'un processus d'homogénéisation radical, où « on ne sait plus qui est qui, qui agit pour qui et pour quoi...<sup>1416</sup> » et où le monde devient *un monde sans dehors*.

---

<sup>1412</sup> Richir, Marc. « “Grand” jeu et petits “jeux” », p. 29.

<sup>1413</sup> Maurice, Thomas. « La mécanique des leurres », p. 267.

<sup>1414</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 106.

<sup>1415</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 262.

<sup>1416</sup> *Ibid.*

Ce qui explique ce processus d'homogénéisation radical n'est pas seulement le Capital comme simulacre hénologique, le Marché comme simulacre ontologique, mais aussi la *valeur* comme simulacre ontique. Le simulacre ontique désigne le fait qu'à un pôle extrême du phénomène, « c'est ici l'essence (ou les traits) qui joue le rôle du phénomène et le phénomène lui-même qui joue le rôle de l'illusion du centre : c'est donc le phénomène qui *paraît* lui-même comme l'*origine* des essences, c'est-à-dire comme leur support, leur substance ou leur *hypokeimenon*<sup>1417</sup> ». Le simulacre ontique se distingue ainsi du simulacre ontologique puisqu'il ne s'agit pas de l'engendrement des phénomènes comme tel, mais de l'engendrement des essences *au sein* des phénomènes. Autrement dit, Richir parle de simulacre ontique « dans la mesure où, dans ce simulacre d'engendrement des essences à partir du phénomène, le phénomène lui-même tend à paraître [...] comme *un* phénomène *bien individué*, comme une "entité" insécable et immuable porteuse de ses essences, c'est-à-dire comme un *étant* portant en lui-même ses raisons d'être [...] ». Or, si la pensée métaphysique est institution du Capital comme fonds invisible qui permet de gagner sa *valeur*, l'essence ultime de tout phénomène est son *prix*. Si Platon est selon Richir le premier penseur du capitalisme, c'est qu'il réduit universellement le tout de l'étant à sa visibilité (*eidos, idea*), qui est à son tour « réduction au commun (*koïnon*), c'est-à-dire voilement et refus de la singularité<sup>1418</sup> ». Ainsi que le montre à nos yeux sans retour possible les analyses de Jean Vioulac, c'est la monnaie qui accomplit l'essence commune de toute chose, autrement dit c'est la spéculation de l'argent à partir de lui-même qui effectue le retournement décisif.

Richir souligne à juste titre que les « processus capitalistes sont assez anciens<sup>1419</sup> ». Il en offre plusieurs exemples comme les Guerres Punique pendant lesquelles s'est constituée une caste militaire aristocratique ayant pu considérablement s'enrichir sur les ruines de Carthage<sup>1420</sup>. Cependant, aucun exemple historique ne parvient à rendre compte de la spécificité du capitalisme d'aujourd'hui. Il s'agissait « essentiellement d'un capitalisme foncier et commercial : on spéculait sur les denrées, les blés, les olives, le vin et les terres, qu'on achetait en faisant éventuellement des dettes et qu'on revendait en faisant des profits<sup>1421</sup> ». Ce qui est produit par

---

<sup>1417</sup> Richir, Marc. *PTE*, p. 124.

<sup>1418</sup> Vioulac, Jean. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, Puf, 2009, p. 184.

<sup>1419</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 300.

<sup>1420</sup> *Ibid.*

<sup>1421</sup> *Ibid.*

le paysan a d'abord et avant tout une utilité, même s'il possède aussi une valeur qui ne se manifeste qu'au moment de l'échange. Selon Vioulac, « l'échange est alors le moment où la valeur du blé se manifeste dans la forme phénoménale de la valeur d'échange. Le propre de la valeur d'échange est donc de mener au paraître cette valeur latente dans toute chose produite par des hommes en société, et de donner ainsi à voir la puissance sociale<sup>1422</sup> ». Dans les sociétés sans monnaie comme l'Égypte ancienne, la valeur d'échange ne pouvait que difficilement supplanter la valeur d'usage dans la mesure où elle ne pouvait jamais se condenser dans un *prix*. Sa valeur disparaissait ainsi immédiatement après l'échange. Ce n'est qu'avec l'institution d'une monnaie que l'on peut pallier cette lacune, que la valeur peut devenir indépendante du produit. L'institution de la monnaie permet le passage à une économie où « l'instance de production n'est plus la praxis subjective de l'individu vivant, mais ce travailleur abstrait et global, qui détient le monopole de la dépense de la dépense de la puissance de travail<sup>1423</sup> ». La monnaie confère ainsi une valeur idéale (le prix) à un objet pourtant bien réel. D'une certaine manière, la monnaie permet de passer définitivement d'une économie fondée sur la valeur d'usage à une économie fondée sur la valeur d'échange.

Le prix apparaît ainsi selon le mot de Marx comme son « masque monétaire », expression remarquable selon Vioulac « non seulement parce qu'elle évoque le masque mortuaire, mais surtout parce qu'elle montre comment l'aspect (*eidōs*, réduit à son *mathēma*) de la chose concrète (*prágma*) vient la remplacer et en tenir lieu<sup>1424</sup> ». Le prix devient ainsi l'essence de toute chose par la réduction de celle-ci à son *mathēma*, elle permet d'*autonomiser* l'ensemble des processus au sein d'une forme-valeur idéale et abstraite qui parvient pourtant à se chosifier au sein du phénomène. Selon Vioulac, « il n'y a monnaie qu'à partir du moment où une chose est exclue du monde des marchandises, et posée en face de toutes les autres marchandises comme leur équivalent *universel*, en laquelle elles peuvent toutes exprimer leur valeur<sup>1425</sup> ». S'il est évident aujourd'hui, comme en témoigne la monnaie électronique, que la monnaie ne se réduit pas à sa matérialité, c'est qu'elle n'est qu'une *fonction* : sa fonction est de quitter « le plan des équivalences<sup>1426</sup> » afin de devenir le pôle *unique* et *universel* de référence. La monnaie permet de dissoudre irrémédiablement les

---

<sup>1422</sup> Vioulac, Jean. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, p. 264.

<sup>1423</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>1424</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>1425</sup> *Ibid.*

<sup>1426</sup> *Ibid.*, p. 266.

particularités et les singularités. Ce qui est caractéristique de notre époque, ce n'est pas tellement le travail abstrait lui-même, ni d'ailleurs la monnaie en tant que tel, mais le fait que la totalité économique tend vers l'*autonomisation* par rapport aux travailleurs. L'économie subordonne les travailleurs puisque la valeur elle-même contient la force sociale du travail, ce qu'elle permet de chosifier. C'est ainsi que selon Marx la monnaie devient « l'essence commune réelle (*das reale Gemeinwesen*) et la substance universelle (*die allgemeine Substanz*) de l'existence pour tous<sup>1427</sup> ». Cette essence commune à la fois réelle et universelle indique « le pouvoir apparemment transcendantal de l'argent (*die scheinbar transzendente Macht des Geldes*)<sup>1428</sup> ». En acquérant le statut de substance universelle, la monnaie en son simulacre ontique devient elle-même la communauté par une sorte d'inversion : ce n'est plus le processus de production (ou de phénoménalisation) qui prime, mais le simulacre lui-même.

Selon Richir, la nouveauté des processus capitalistes à partir du 18<sup>ème</sup> siècle réside précisément dans l'autonomisation de la fonction monétaire : « on spéculer sur l'argent lui-même<sup>1429</sup> ». La nouveauté du capitalisme anglo-saxon est ainsi la possibilité d'acheter de l'argent avec de l'argent, mais aussi de spéculer sur l'argent lui-même. Selon Richir, « la spéculation financière consiste à faire circuler des capitaux qui ont un certain rendement, pour créer de l'argent à partir de l'argent, et de plus en plus vite<sup>1430</sup> ». Or, Richir désigne par là en vérité ce qui constitue un changement majeur par rapport à l'économie traditionnelle se caractérisant par le schéma M1-A-M2 : le propriétaire d'une marchandise (M1) dont il n'a plus l'usage peut la convertir en argent (A) afin de se procurer une autre marchandise (M2) dont il pourra se servir<sup>1431</sup>. Il y a ainsi un rapport d'égalité entre M1 et M2 (M1 = M2). Au contraire, l'échange qui caractérise l'économie moderne consiste plutôt à partir d'une forme d'argent (A) afin de l'investir dans une marchandise (un produit financier) (M) pour en retirer une somme d'argent supérieure (A »), ce que caractérise le schéma A-M-A ». C'est dire que « l'argent acquiert donc le statut d'instance et de fondement du système de production quand il en constitue également la finalité<sup>1432</sup> ». Le problème est que dans sa finalité il n'y a plus d'égalité dans l'échange. En effet, dans la formule

---

<sup>1427</sup> Marx, Karl. *Fondements de la critique de l'économie politique I*, Paris, Éditions Anthropos, 1968, p. 82 (cité par Vioulac, *ibid.*, p. 267.)

<sup>1428</sup> *Ibid.*

<sup>1429</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 300.

<sup>1430</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 300.

<sup>1431</sup> Vioulac, Jean. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, p. 269.

<sup>1432</sup> *Ibid.*

A-M-A », A' vaut toujours plus que A, l'économie devient ainsi production de survaleur, et ce, à l'infini. C'est de cette manière que nous en revenons non seulement à la thèse de la métaphysique comme simulacre hénologique, mais aussi aux simulacres ontologique et ontique. Selon Vioulac, « c'est la "spirale" de ce processus "sans fin et sans mesure", par lequel l'argent se produit lui-même, par lequel la valeur se valorise elle-même indéfiniment, que Marx nomme capital<sup>1433</sup> ». Ce processus en spirale est celui de l'abstraction et de l'universalisation, c'est-à-dire de la subordination pleine et entière de toute singularité au sein d'un Un qui le dirige intégralement dans la domination.

Si bien que, pour Richir, nous assistons présentement à une « *terrible utopie négative* » qui est sortie de l'ère néolithique et post-néolithique. Tout se passe

comme si, ayant fini de s'auto-domestiquer par la technologie de l'information et de la communication, la thèse de Leroi-Gourhan reprenait vigueur : complètement auto-objectivité dans ses prothèses machiniques, voué à toutes les addictions que celles-ci entraînent, l'homme ne disposerait plus d'aucun degré de liberté, de plages vides où pourrait s'effectuer la temporalisation – le langage et le sens. Auto-domestication achevée par auto-saturation : l'homme *intégralement domestiqué*<sup>1434</sup>.

La terrible utopie négative consiste en réalité à un véritable renversement du « réel », c'est-à-dire à un véritable *renversement* presque intégral du processus de phénoménalisation. C'est pourquoi l'auto-domestication se mue en auto-saturation. Tout se passe comme si l'institution symbolique s'autonomisait, se subordonnant ainsi les humains comme étant sa propre production. En vérité, l'autonomisation du capitalisme ne revient pas à dire qu'il en vient à flotter dans l'éther. Au contraire, il s'*incorpore* de plus en plus au sein non seulement d'un processus de *naturalisation* extrême qui est *animalisation* intégrale de second degré, dislocation intégrale de l'incarnation, c'est-à-dire du lien social. La monnaie comme essence universelle de toute chose vient ainsi fonctionner comme autant de MSD. Vioulac a en ce sens raison de souligner que « le système de production capitaliste consiste à transférer la puissance originaire des praxis particulière incarnées dans l'universalité abstraite de la valeur, il dépouille les individus vivants de leur substance pour la transvaser dans le capital [...]»<sup>1435</sup> ». Mais il faut ajouter, dans une perspective plus proprement richirienne, que le simulacre hénologique du Capital dans sa coïncidence avec

---

<sup>1433</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>1434</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 262.

<sup>1435</sup> Vioulac, Jean. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, p. 276.

les simulacres ontologique et ontique, parvient à accomplir quasi-intégralement le passage du sauvage phénoménologique en barbarie.

D'une manière inédite, le capitalisme est en voie d'accomplir l'œuvre ultime du Malin Génie, à savoir de rendre les humains à l'adhérence à soi animale, parce qu'entièrement subordonnés « par la toute-puissance des simulacres, nous y serons perdus comme en un gigantesque “système” dont les règles nous échappent, sorte d'anti-utopie, engendrée par le fonctionnement *aveugle* du capitalisme<sup>1436</sup> ». Le caractère *aveugle* du capitalisme est ainsi ce qui nous contraint à fonctionner aveuglément, à être incapable de temporaliser et spatialiser le sens en langage, comme si les MSD régissaient entièrement la vie humaine. Il nous semble ainsi que Maurice a raison lorsqu'il soutient que, chez Richir, ce que Marx désigne comme les rapports infrastructuraux (distribution et production) et suprastructuraux (idéologiques et institutionnels) relèvent tous de l'institution symbolique<sup>1437</sup>. Ce qui est en jeu chez Richir, comme chez Vioulac mais autrement, ce n'est pas uniquement la puissance originaire de la praxis du travailleur, mais la possibilité plus générale pour les humains de *faire sens* de leur expérience, de rester en contact avec la nature sauvage, d'avoir une expérience de soi et des autres non-adhérentes. Or, si selon Richir la métaphysique s'institue comme pensée du Capital, cela signifie que l'accomplissement de l'histoire de la métaphysique est accomplissement du projet philosophique, détermination intégrale du monde par l'identité entre l'*archè* et le *télos*<sup>1438</sup>. Cette identité de l'*archè* au *télos* est nécessairement celle du point-origine dont le Capital est le *caput*. Il n'y avait sans doute pas accomplissement du Capital « avant le XIX<sup>ème</sup> siècle, et même avant la dernière guerre mondiale : nous assistons à une espèce d'urbanisation universelle, qui fait qu'il n'y a plus de nature, de dehors<sup>1439</sup> ». Une institution symbolique radicalement sans dehors risque de se muer en une immense tautologie logique « renforcée diaboliquement par les identifications multiples de l'image<sup>1440</sup> ». C'est par là que le Malin Génie est à même de retourner le sauvage en barbare de façon unilatérale, jusqu'à détruire l'écosystème dans lequel nous vivons<sup>1441</sup>.

---

<sup>1436</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 188.

<sup>1437</sup> Maurice, Thomas. « Marx et Richir. Une politique du simulacre », p. 152.

<sup>1438</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 188

<sup>1439</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>1440</sup> *Ibid.*

<sup>1441</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 188.

Le triomphe de la pensée du Capital comme institution de la métaphysique, conjointe au *Gestell* de l'époque de la technique, « ne spiritualise pas l'homme, mais tout au contraire le bestialise<sup>1442</sup> ». Le Capital, comme pensée de l'Esclave, efface ainsi progressivement la différence *mobile* entre l'humain et l'animal, pour l'animaliser d'une autre façon. Le Capital apparaît de cette manière comme une indistinction entre la vie et la matière, il est matérialisation et atomisation intégrale de la vie, qui devient alors « machine organique hasardeuse et provisoire, dont la seule originalité est la complexité de la machine cérébrale<sup>1443</sup> ». Cette machine n'a dès lors accès qu'aux biens de consommation, qui fonctionne comme autant de MSD que sont les « signes sociaux de reconnaissance<sup>1444</sup> ». Pour Loraux, le triomphe de la machine est l'accomplissement de la pensée telle qu'elle se comprend depuis Platon, à savoir « comme vision et coïncidence de centre à centre avec des formes immobiles, avec des concepts<sup>1445</sup> ». Cela signifie que les humains sont des *organes* qui doivent être conçus comme autant d'instruments à intégrer au sein de l'*organisme*, comme « une sorte de “central” planifiant la spatialisation/temporalisation en langage, moyennant l'*utilisation* des organes, ce qui n'est pas très éloigné de la conception “cybernétique” actuelle de l'organisme<sup>1446</sup> ». Mais justement, comme le souligne Richir, la conception cybernétique de l'organisme *peut conduire et conduit véritablement*, au sein de la conjonction du *Gestell* de la technique et du capitalisme, à « un “organicisme” de l'institution symbolique de *Wesen* comme instruments, comme “organes” de la société en tant qu’“organisme”<sup>1447</sup> ». Le Capital comme organisme « produirait lui-même ses organes, serait à lui-même, pour ainsi dire, une machine plus parfaite parce que plus complexe, capable, non seulement de s'auto-produire, mais de s'auto-diriger et de s'auto-renouveler [...]<sup>1448</sup> ». D'où le recours de plus en plus constant aux algorithmes mathématiques afin de régir la vie du vivant<sup>1449</sup>. La cybernétique est harmonisation

---

<sup>1442</sup> Vioulac, Jean. *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, Puf, 2015, p. 73

<sup>1443</sup> *Ibid.*

<sup>1444</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 106.

<sup>1445</sup> Loreau, Max. « Art, culture, subversion », p. 133.

<sup>1446</sup> Richir, Marc. *PTEII*, p. 229-230.

<sup>1447</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>1448</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>1449</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 301. Selon Graeber, les « nouveaux marchés des dérivés étaient d'un raffinement si incroyable que, à en croire une rumeur persistante, une banque d'affaires de premier plan avait dû recruter des astrophysiciens pour gérer ses programmes de transactions, si complexes que même les financiers n'arrivaient pas à en comprendre un traître mot. Le message était transparent : laissez ces questions aux professionnels ». À ce sujet, Graeber, David. *Dettes. 5000 ans d'histoire*, p. 24. Pour Richir, « on revient donc en même temps au problème de l'actualité réduite au maximum par des algorithmes mathématiques destinés à devancer les concurrents. On peut même spéculer à la baisse, par exemple en prêtant de l'argent à des gens qui finalement ne seront plus solvables, et si la baisse est brutale, c'est la “crise” qui a commencé avec la fameuse affaire des “subprimes”. Tout cela est aveugle et diabolique. Wall Street et la City[bank] sont finalement comme des repères de pirates appauvrissant les richesses

de l'être à un monde de formes et d'images, extrême *centration* et perte (irrémédiable ?) de la périphérie. Vioulac souligne à cet effet que « la cybernétique est en cela la science du contrôle des vivants par la machine ; le moment cybernétique est celui de la fin de la différence entre vivant et machine par quoi se parachève l'indifférenciation de toutes choses propres à l'appareillement<sup>1450</sup> ». L'accomplissement de la métaphysique, qui est identification de l'*archè* et du *télos*, apparaît ainsi comme « une pupille universelle » dont le regard est absolument totalisant : le Capital est vision de la vision. Ainsi que le souligne Maurice, « tout se passe *comme si* une pupille universelle, un regard totalisant, se portait sur la production, sur le monde phénoménal, et lui “engrammait” de force des programmes insensés<sup>1451</sup> ». Nous retrouvons ainsi la définition richirienne de l'idéologie, à savoir l'inversion radicale du processus de phénoménalisation par les simulacres, comme si le simulacre hénologique était à même de phénoménaliser le monde et les choses par son regard totalisant.

## §7. Conclusion. Le Capital comme Machin totalitaire

La question de l'institution des sociétés démocratiques ne saurait faire l'*économie* de cette structure tout en simulacre. Selon Richir, la démocratie devait dans les moments d'après-guerre protéger les humains contre les barbaries du totalitarisme. Selon lui, « c'est ainsi que, très tôt, les discours “rationnels”, censés devoir protéger les hommes et la société contre la mort, se sont mués en *Gestell*, en machin symbolique machinant aveuglément la mort, broyant tout sens possible dans une multitude de non-sens de plus en plus apparents, et démontrant que la rationalité active dans l'empirique est fantastiquement génératrice, sans solution de continuité, d'irrationalités<sup>1452</sup> ». Plutôt que de protéger les humains de la folie dévastatrice, les discours rationnels procédant du *plan étalé* de la Raison ont conduit à homogénéiser les différences, à subordonner les singularités et, ce faisant, à « oublier » le moment « utopique » permettant l'*incarnation* de la communauté. Or, c'est sous le masque de la raison, il ne faut jamais l'oublier, que se sont donné libre cours les formes successives du capitalisme, dont la *barbarie* initiale, patente pour qui veut bien voir, n'est sans doute devenue moins apparente, du moins en Europe

---

collectives à leur avantage. Cela parasite complètement la planète. De la sorte, il y a un risque bien réel et bien visible de destruction, car une fois qu'on a mis le désert, c'est pour des siècles! ». Richir, Marc. *ER*, p. 301.

<sup>1450</sup> Vioulac, Jean. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, p. 158. Voir aussi le chapitre la section II du chapitre I de *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, Puf, 2018.

<sup>1451</sup> Maurice, Thomas. « Marx et Richir. Une politique du simulacre », p. 163.

<sup>1452</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 474.

et dans l'aire « occidentale », qu'à s'être mieux diffusée dans les mentalités de toutes les couches de la société<sup>1453</sup> ». Autrement dit, l'institution de la démocratie a manqué son « esprit profond », à savoir l'exigence de démocratie radicale en quoi consiste l'*incarnation* communautaire<sup>1454</sup>.

La démocratie comme régime institué ne semble ainsi pas échapper au « matérialisme totalitaire », à savoir à son *incorporation*, à son *animalisation* et à sa *naturalisation*, c'est-à-dire à la « socialisation-hominisation totale<sup>1455</sup> ». En effet, « l'incorporation totalitaire signifie de la sorte la mutation du peuple en masses, en brouillards statistiques qui ne sont plus susceptibles de prendre forme que dans l'exercice de la puissance, comme puissance quasi naturelle de fusionner les masses en corps où toute division et toute distinction est censée s'abolir [...]»<sup>1456</sup>. Dans *La contingence du despote*, Richir souligne qu'il n'est pas faux de dire que nous assistons aujourd'hui à la disparition de l'État, plus précisément à sa subordination au Marché, mais cette disparition s'accompagne de la *disparition de la société* par massification, parce que les divisions et les luttes sociales tendent à disparaître<sup>1457</sup>. C'est cette massification, ou cette réduction aux *corps* qui fait communiquer les totalitarismes et la démocratie :

Dans ce type de régime, où le politique a lui aussi disparu en se transposant en religion (qui a ses « messes » et ses rituels), règne la mort comme attraction/répulsion du vide – ces régimes sont absolument sans transcendance, banalement ils ne sont pas « païens » mais *athées* – comme si la mort était sans cesse imminente, comme si elle plaçait toujours l'action dans l'urgence à conjurer la ruine définitive. On aura reconnu les régimes *totalitaires*, paradoxaux en ce que ce sont pour ainsi dire des théocraties sans dieu, des régimes d'anarchie, mais d'anarchie de violences, d'arbitraires où, s'il subsiste encore autre chose qu'une effroyable terreur sociale (la célèbre « guerre de tous contre tous » selon le mythe de Hobbes, mais placé fautivement par lui aux origines), ce ne peut plus être, comme atome de la masse, que la positivité pure (sans reste) et aveugle du corps – ce dont Levinas avait eu l'intuition géniale dans sa *Philosophie de l'hitlérisme*. Nul doute qu'il ne s'agisse là de la plus profonde perversion du politique, créatrice d'enfers, de cauchemars, d'atrocités insupportables et insurmontables (*unanfhebbar*), dont on ne peut pas dire, hélas, qu'elles aient disparu (sinon dans le monde occidental) du champ de l'Histoire, et aujourd'hui, des fantasmagories morbides de l'idéologie – et ce « à gauche » comme « à droite ».

La démocratie, tout comme les régimes totalitaires, est un régime sans transcendance, corrélative à l'urbanisation universelle, à la coïncidence de l'*archè* et du *télos*, à la centration extrême. Le seul

---

<sup>1453</sup> *Ibid.*

<sup>1454</sup> *Ibid.*, p. 475-476.

<sup>1455</sup> Richir, M. « L'aporie révolutionnaire », dans *Esprit*, no 9, septembre 1976, « Révolution et totalitarisme », p. 183.

<sup>1456</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 477.

<sup>1457</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 19.

moyen de « sauver » la démocratie, c'est-à-dire d'entrevoir la possibilité d'une *incarnation communautaire*, consiste à repérer les zones *indéterminées* et *périphériques*, *sauvages* et *utopiques*, qui résistent à leur arraisonnement. Pour Richir, « le sauvage n'est pas "bon", il relève de la transcendance – mot qui suscite la panique aujourd'hui – absolue et de la transcendance absolue physico-cosmique<sup>1458</sup> ». C'est cette transcendance absolue qui permet l'*amorçage du sens* au sein de la communauté interfacticielle et qui confère son *sens* à la *chair*, tout comme c'est grâce à la transcendance physico-cosmique qu'il peut y avoir des phénomènes-de-monde. Sans la transcendance qui ouvre au sens et au monde, le sauvage se retourne en barbare où vient œuvrer à l'aveugle le Malin Génie.

La question se pose néanmoins de savoir s'il y a encore de ces zones sauvages, proprement sublimes, à même de faire face à la destruction sans précédent de l'éco-système dans lequel nous vivons. Pour Richir, « la condition de ce réveil est dans l'appréhension du fait que la société démocratique est, dans sa forme, impuissante à nous en protéger si nous ne comprenons pas la leçon d'inhumanité administrée par le totalitarisme<sup>1459</sup> ». La démocratie n'est telle que si elle peut maintenir « ouverte, en elle, la possibilité de l'incarnation, comme existence vivante, active, derrière ou au-delà des "formes démocratiques", de la communauté *utopique* et *eschatologique* qui s'est incarnée, hors de toute *archè* et de tout *télos* rationnels, dans la Révolution<sup>1460</sup> ». Il faut insister sur ce possible qui doit rester un possible sans se référer à l'acte (Schelling), car c'est lui qui vient rompre l'identité de l'*archè* et du *télos*. Richir a compris très tôt que régler ses *comptes* avec le passé ne revient pas à acquitter sa *dette*, mais bien à sortir de sa *logique*<sup>1461</sup>.

C'est pourquoi il refuse catégoriquement toute idée de révolution : « ce n'est pas la Révolution qui est totalitaire ou terroriste, mais c'est bien le fantasme de sa remise en scène et

---

<sup>1458</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 301.

<sup>1459</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 479.

<sup>1460</sup> *Ibid.*, p. 479-480.

<sup>1461</sup> Richir récuse encore une fois l'idée d'une dette infinie originnaire, que ce soit envers une « instance métaphysique », la « société », les « parents », le « Roi », l'« État » ou les « dieux ». Sur le problème d'une dette infinie à l'origine de tout vivant envers une instance particulière, aussi diffuse soit-elle, voir le chapitre III intitulé « Dettes primordiales » dans Graeber, David. *Dette. 5 000 ans d'histoire*, 55-90. Graeber écrit qu'« on pourrait en fait interpréter cette liste comme une façon subtile de dire que la seule façon de "se libérer" de la dette n'est pas de rembourser ses dettes au sens littéral, mais plutôt de montrer qu'elles n'existent pas, parce qu'en réalité on n'est pas distinct au départ, et que l'idée même de régler sa dette et de se doter ainsi d'une existence séparée, autonome, était donc ridicule depuis le début. On pourrait même dire que se postuler distinct de l'humanité ou du cosmos au point de pouvoir engager des transactions d'égal à égal avec eux est, en soi, le crime qui ne peut être châtié que par la mort (p. 87) ».

de sa répétition, le désir fou d'en réactiver la fondation par un quelconque activisme militant qui, en réalité, n'est là que pour conjurer en le devançant son "moment" sublime<sup>1462</sup> ». Nous le savons désormais, la Révolution désigne à ses yeux le moment du sublime en politique, où vient à clignoter la communauté utopique de l'interfactivité transcendante : la vie, l'affectivité, le sens et la chair. C'est cette communauté utopique qui s'assure que la Révolution peut rester vivante « comme attention soutenue aux équivoques mortifères de la fondation », et ce, parce que « sa distance à l'égard de la toute-puissance, la rencontre heureuse, déchargée de la dette et de sa logique, de l'instituant symbolique lui-même à l'écart du sauvage de "nature", n'institue rien qui soit traduisible dans le réel, mais ouvre seulement les humains à leur incarnation, et au lien social comme lien de l'amitié<sup>1463</sup> ». La Révolution au sens du sublime n'institue *rien*, elle échappe irréductiblement tant à l'*organisation* et à la *planification* qui vise à *fonder* qu'à « la mise au point d'une *archie*, d'un fondement qui se conserve et constitue pour la pensée un *fonds* d'où elle puisse tirer *profit*<sup>1464</sup> ». La Révolution est en ce sens profondément *an-archique* et *a-téléologique*, elle ne saurait encore une fois être une mise au point qui « est mise au pas, (bonne) gestion des affaires pour le plus grand *Bien* de la société<sup>1465</sup> ».

La question revient alors de savoir ce que peut bien signifier un *geste* qui entend faire quelque chose sans pour autant qu'il ne soit finalisé par un *télos* théorique clairement reconnu. Le problème étant qu'« un faire finalisé est un faire qui réalise, actualise le *télos* qui le finalise<sup>1466</sup> ». Un faire finalisé est un faire qui passe de l'*idée* à la *réalité*, passage qui désigne selon Richir le terrorisme (Fichte), parce que « "prendre conscience" qu'on *fait* "quelque chose", c'est donc penser idéologiquement le faire intransitif, s'en faire une idée dont le *fonds* fructifiera à l'avenir<sup>1467</sup> ». Penser selon la Théorie et le Capital, c'est-à-dire selon la logique de la dette et de la servitude, c'est toujours s'assurer que « la métaphysique a pris sa *revanche*<sup>1468</sup> ». Comme le souligne Loraux,

dans notre culture, celui qui innove *vent* innover, le novateur parle, il fait des théories. Or la théorie est circulaire et névrotique – et notre culture, de même, est circulaire et névrotique

---

<sup>1462</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 480.

<sup>1463</sup> *Ibid.*

<sup>1464</sup> Richir, Marc. « "Grand" jeu et petits "jeux" », p. 10.

<sup>1465</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>1466</sup> *Ibid.*

<sup>1467</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1468</sup> *Ibid.*

par essence : il n'y a pas de plus sûr moyen de conserver la société telle qu'elle est que d'exalter et universaliser la culture. La Théorie est vision d'une forme accomplie et achevée, elle est contemplation d'un instant originel suspendu, immobile et plein, d'où elle fait tout procéder. Elle ne peut donc être que ré-volutionnaire : éternel ressassement d'une même structure fondamentale, qui s'accompagne inéluctablement de la célébration de la Lumière, du Père, du savoir, de la culture, du concept, du logos comme médiation, de l'universel<sup>1469</sup>.

Comment sortir de cette logique *circulaire* ? Comment penser sans reconduire le culte du Capital ?

La réponse à cette question n'est pas simple tellement elle nous semble traverser l'ensemble de la pensée phénoménologique de Richir. Ce qu'il s'agit désormais pour nous de penser, en suivant Richir, c'est

le geste, le faire intransitif non finalisé [qui] ne se fonde sur aucun principe ni sur aucune fin : il est an-archique, délire d'inscriptions badigeonnées sur les murs des universités, jet de pavés, grève *sauvage*. L'an-archie est sauvage, subversion de toute hiérarchie, im-pensable imprévisible par la pensée métaphysique qui la stigmatisera toujours de son point de vue comme le surgissement, l'accident, le hasard<sup>1470</sup>.

Ce geste est selon nous celui de la phénoménologie refondue, tel qu'il s'élaborera tout au long du *Denkweg* de Richir. Ce geste n'est pas de l'ordre de la révolution, mais de la subversion.

---

<sup>1469</sup> Loraux, Max. « Art, culture, subversion », p. 141.

<sup>1470</sup> *Ibid.*, p. 13-14.



## Chapitre 6. La *Schwärmerei* apocalyptique. Révolution, anarchisme et subversion

« Il n’y a pas d’issue possible tant qu’on continuera à penser sur ces bases. Peut-être la question est-elle de tenter de penser sans “base”. De la base au fond, et du fond au fonds, il n’y a pas loin ». Richir, Marc. « “Grand” jeu petits “jeux” », p. 28.

« Risque, à *faire sens*, de donner raison. À la raison. À la philosophie. À Hegel qui a toujours raison dès qu’on ouvre la bouche pour articuler le sens. Pour courir ce risque dans le langage, pour sauver ce qui ne veut pas être sauvé – la possibilité du jeu et du risque absolu – il faut redoubler le langage, recourir aux ruses, aux stratagèmes, aux simulacres. » Derrida, Jacques. *L’écriture et la différence*, p. 386.

« Or le capital est dévoué au culte de la Tête (*caput*). Il n’y a donc là aucune place pour quoi que ce soit qui puisse prétendre constituer le capital de la pensée : ni bien, ni valeur, ni Bien, ni fondement absolu. Détruire le précédent est, d’un même coup, casser le fondement plein, le bien, la valeur, le capital, le profit, la culture ». Loraux, Max. « Art, culture, subversion », p. 150.

« Il n’est que temps que nous cessions de rêver pour l’humanité et que nous commençons de penser par nous-même, dans notre irréductible singularité qui seule peut nous ouvrir au lieu des autres ». Richir, Marc. « Introduction historique à la métaphysique », p. 3.

### §1. Révolution ou subversion ?

Au terme de ce long parcours, la question se pose : Richir est-il un penseur de la révolution ? Ou encore, est-il un penseur révolutionnaire ? À ces questions, il nous semble devoir répondre dans un premier temps par l’affirmative et, dans un second temps, par la négative. La réponse que nous aimerions donner dans ce chapitre est la suivante : Richir est un *anarchiste* et le *geste phénoménologique* n’est pas celui de la *révolution*, mais de la *subversion*. Dans tous les cas, la réponse à ces questions présuppose la clarification de l’*éthos* propre à la pensée richirienne, non seulement eu égard à la philosophie en général, mais aussi quant au champ du politique. Pour essayer de saisir au plus près l’*éthos* phénoménologique de Richir, nous nous intéresserons d’abord à un texte inédit, datant probablement de 1976, intitulé « Introduction historique à la

métaphysique<sup>1471</sup> », dans lequel il est question de la philosophie politique comme philosophie première (métaphysique) et sa portée *totalitaire*. Le commentaire pas à pas de cet inédit nous permettra de clarifier l'*éthos* richirien tout en inscrivant dans ses interstices des remarques synthétiques et conclusives quant aux thèses défendues précédemment et qui nous semblent fondamentales. Car il s'agit pour Richir d'interroger « en quoi le phénomène social-historique du totalitarisme, tout en se prétendant la réalisation sur terre de la philosophie et même de la métaphysique, en est la négation la plus radicale, l'entreprise la plus folle qui ait été menée pour la mettre à mort, pensait-elle sans retour possible<sup>1472</sup> ». Le geste subversif de la phénoménologie ne consiste donc ni à sortir de la philosophie ni de la métaphysique, mais à retrouver son *lieu* propre, à savoir l'*indétermination radicale*, que l'histoire de la métaphysique elle-même tend à nier dans son accomplissement. C'est ensuite que nous reviendrons à nouveau à l'article de 1968 « "Grand" jeu et petits "jeux" », notamment à la distinction charnière héritée de George Bataille entre la « maîtrise » et la « souveraineté ». C'est dans cette conjonction que s'esquisse selon nous le geste proprement richirien, qui permet de dé-limiter et de cir-conscrire les attentes que nous pouvons selon lui avoir envers la philosophie au moment totalitaire sans précédent du Capital.

## §2. Révolution et anti-totalitarisme

L'année 1976, nous en avons déjà glissé quelques mots précédemment, est une année cruciale dans le parcours de Richir. Non seulement publie-t-il son premier livre tiré de sa thèse de doctorat, *Au-delà du renversement copernicien*, mais c'est aussi l'année où l'amitié et la collégialité s'évanouit d'une manière « définitive et irréversible » entre Richir et Legros, d'un côté,

---

<sup>1471</sup> Richir, Marc. « Introduction historique à la métaphysique », [inédit], 1976. Nous suivons la pagination apposée à la main par Richir. Il s'agit d'un texte dactylographié, d'une longueur de 75 pages. Richir indique en marge du titre qu'il en est un provisoire, mais il est intéressant de noter que Richir associe toujours à ce moment l'histoire de la métaphysique en un sens très précis à l'histoire de la pensée totalitaire, ce qu'il fera selon nous jusqu'à la fin. De ce texte, un autre aurait dû suivre : « Introduction philosophique à la métaphysique ». À notre connaissance, il n'y a aucune trace de ce dernier aux Marc-Richir-Archiv. La question qui guide le texte est : comment *penser* la postérité totalitaire loin de tout *volontarisme* politique. Sans aucun doute, il s'agit d'une version longue ou enrichie de l'article « L'aporie révolutionnaire » qui en représente un extrême condensé : Richir, M. « L'aporie révolutionnaire », dans *Esprit*, no 9, septembre 1976, « Révolution et totalitarisme », 179-186. Nous ne savons toutefois pas s'il s'agit d'un document préparatoire trop long en vue de la publication de « L'aporie révolutionnaire » ou bien d'un développement ultérieur, en raison notamment des reproches formulés contre Richir par Lefort. Il nous semble que la deuxième hypothèse est la plus plausible parce que Richir réfère explicitement à l'article de Lefort. Par commodité, nous citerons cet article lorsque le propos se recoupe afin que le lecteur puisse nous suivre plus aisément. Nous nous référons à l'inédit lorsque le propos se doit d'être complété et enrichi des développements retenus par Richir.

<sup>1472</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 10.

Castoriadis et Lefort, de l'autre<sup>1473</sup>. Pour le dire d'un mot, c'est la liquidation de la revue *Textures*. Que reproche-t-on exactement à Richir ?

Dans une lettre déjà citée que Richir fait parvenir à Castoriadis, daté du 16 juin 1976, il écrit : « vous me dites que mon texte a provoqué, chez vous, et les autres membres parisiens du comité un second choc après celui de “La vision et son imaginaire”<sup>1474</sup> ». Selon toute vraisemblance, Castoriadis et le comité de la revue lui reproche principalement deux choses, ainsi résumées par Richir : « d'une part le parti pris que j'aurais adopté d'une attitude strictement spéculative, alors justement que ce n'est pas le cas, “laissant de côté le mouvement de l'effectivité”, d'autre part le fait que mon texte ne serait qu'un tissu d'affirmations plus ou moins gratuites ou non-fondées, dénuées justement de toute rigueur spéculative [...]»<sup>1475</sup> ». Ce double reproche est en réalité le même d'après Castoriadis : Richir est un penseur métaphysique et spéculatif au sens péjoratif du terme, non seulement dans sa « manière » de penser, mais aussi dans ses sources (Kant, Fichte, Schelling, Husserl et Heidegger)<sup>1476</sup>. Le caractère spéculatif de sa pensée le conduirait alors non seulement à perdre de vue le mouvement de l'effectivité, mais aussi à perdre « la foi en le dogme sacré de la Révolution<sup>1477</sup> ». Le texte de Richir ne serait dès lors rien d'autre aux yeux de Castoriadis qu'« un bruit de l'histoire [...] faisant partie du mouvement de la petite inquiétude de la société bourgeoise libérale ». Et Richir, de répondre : « combien Soljenitsyne et ses compagnons ont-ils eu raison de penser que le marxisme, même quand on s'efforce d'en sortir, comme vous, a vicié nos mouvements de pensée les plus intimes et les plus spontanés ! » C'est important, parce que l'« Introduction historique à la métaphysique » s'inscrit précisément dans le sillage de Soljenitsyne, dont Richir rejette pourtant radicalement le christianisme<sup>1478</sup>. Quoi qu'il en soit, Lefort lui reproche sensiblement la même chose que Castoriadis.

---

<sup>1473</sup> Richir, Marc. « Annexe IV. Marc Richir, lettre à Castoriadis, 16 juin 1976, archives IMEC », dans Dosse, François. *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2018, p. 598. « De ce côté-ci, Robert Legros se solidarise avec moi ».

<sup>1474</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>1475</sup> *Ibid.*, p. 598.

<sup>1476</sup> Une analyse plus précise de la correspondance, lorsqu'elle sera disponible du côté des Marc-Richir-Archiv, permettra sans doute d'y voir plus clair.

<sup>1477</sup> *Ibid.*

<sup>1478</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 67, note 56. « On aura compris, nous l'espérons, que par tout ceci nous nous dissociions radicalement du “christianisme” de Soljenitsyne ».

Dans un article intitulé « La question de la révolution<sup>1479</sup> », Lefort rapproche François Furet de Richir puisque tous les deux parlent de l'*idée* de la révolution. Selon lui, « [Richir], partant de l'idée, est allé jusqu'à soutenir que *dans la réalité* la révolution frayait inéluctablement sa voie au totalitarisme. Il précisait, j'en conviens : quand du moins elle use de la violence et se donne pour fin d'incarner la "transcendance pratique" ; mais c'était là une manière de dire, me semble-t-il : quand elle coïncide avec son idée<sup>1480</sup> ». Pour le dire autrement, si Richir parvient en travaillant l'*idée* de la révolution à mettre en évidence la « pulsion mortifère associée à la représentation d'une société susceptible de s'accomplir ici et maintenant, de se rendre transparente [...]»<sup>1481</sup>, notamment pour « trancher dans ses racines le fantasme révolutionnaire de nombre de nos contemporains », il ne parvient ni à penser son *origine* ni son fonctionnement *réel*, ou plutôt *réel*. C'est parce qu'il manque le mouvement de l'effectivité que Richir peut associer sans reste la question de la révolution au totalitarisme. Pour Lefort, le problème est alors le suivant : « si nous affirmions que l'une engendre inéluctablement l'autre, nous devrions conclure qu'il n'y a pas de révolution anti-totalitaire possible ou qu'elle ne servirait qu'à renforcer le régime établi<sup>1482</sup> ». Lefort ajoute immédiatement après la citation précédente : « ce n'est peut-être pas la pensée de Richir, puisqu'il ne prend pour cible que l'idée de la révolution jacobino-bolchevik et qu'il est conscient des contradictions qui travaillent le totalitarisme<sup>1483</sup> ». À nos yeux, Lefort se trompe sur plusieurs points. D'abord, nous le savons désormais, il s'agit bel et bien de la pensée de Richir : il ne saurait y avoir de *révolution anti-totalitaire* possible parce que son « essence » réside dans le *projet totalitaire*, plus précisément : dans l'institution de la transcendance pratique. Le projet révolutionnaire ne peut alors que renforcer le régime établi ou en *fonder* un autre. À défaut de comprendre la Révolution comme moment corrélatif du sublime en politique, en lien avec la transcendance absolue dont parle Richir dans l'inédit, Lefort manque le sens profond de la question chez Richir. Ensuite, il est erroné nous semble-t-il de soutenir qu'à s'en tenir à l'idée de

---

<sup>1479</sup> Lefort, Claude. « La question de la révolution », dans *Esprit*, no 9, septembre 1976, « Révolution et totalitarisme ». Ce texte est repris dans Lefort, Claude. *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 267-273. C'est ce dernier que nous citons. Notons que ce texte est publié dans le même numéro que « L'aporie révolutionnaire » de Richir.

<sup>1480</sup> *Ibid.*, p. 267. Lefort se réfère ici à ce passage de « L'aporie révolutionnaire », p. 185 : « De la sorte, il apparaît que toute Révolution, pour autant qu'elle vise à réaliser et à incarner la transcendance pratique, et dans la mesure où elle se donne les moyens de la force, (la guerre civile, la dictature, le terrorisme idéologique et moral), conduit inéluctablement, par ce court-circuit même, à cette insaisissable dualité qui est l'énigme instituante de l'État totalitaire, ou ce que nous nommerons l'aporie révolutionnaire ».

<sup>1481</sup> *Ibid.*

<sup>1482</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>1483</sup> *Ibid.*

la révolution, Richir est incapable d'en scruter l'origine. C'est précisément l'*origine métaphysique* de la révolution qu'il interroge non seulement en interrogeant la sécularisation de la religion chrétienne, mais aussi de la *révolution copernicienne* en son sens métaphysique. Enfin, Richir ne prend pas uniquement pour cible la révolution jacobino-bolchevik, mais aussi fasciste et libérale.

Bien sûr, nous avons accès à la pensée intégrale de Richir ainsi qu'aux inédits, ce que n'avaient ni Lefort ni Castoriadis. Pourtant, plusieurs textes de Richir publiés dans *Textures* auraient permis à ces deux philosophes d'appréhender différemment sa pensée, en lien non pas avec la révolution, mais la subversion. Essayons maintenant de préciser l'*éthos* de la pensée richirienne par rapport à la révolution, qui tourne autour, comme le souligne fort justement Lefort, du concept de « transcendance pratique ». Ce dont il est question, comme dans tous les ouvrages de Richir autour de la question du politique, est l'articulation entre *transcendance* et *liberté*.

### §3. L'institution symbolique de la transcendance pratique.

Richir entend, tant dans « L'aporie révolutionnaire » que dans « L'introduction historique à la métaphysique », proposer un schéma global d'interprétation *philosophique* permettant de comprendre l'aporie social-historique de notre temps. Ce schéma est constitué de trois concepts qu'il reprend explicitement de l'historien allemand Ernst Nolte<sup>1484</sup>.

Le premier concept est celui de « transcendance théorique ». Cette transcendance est inaccessible en dehors de la théorie, c'est-à-dire sans le recours à la *vision* pure et désincarnée. Selon Richir, « cette transcendance est ainsi radicale, et, dès lors qu'elle est vue par le voyant humain, elle lui apparaît comme ayant des contenus, que l'on nomme, depuis Platon, les idées<sup>1485</sup> ». C'est la vision pure des idées qui permet à l'humain d'acquérir le savoir, mais aussi la vertu et le bonheur. Le trait essentiel de la transcendance théorique est qu'*elle n'est pas un horizon pour la pratique sociale*, parce que « la contemplation est certes un lieu de cette pratique, mais elle ne concerne à strictement parler que la vie "spirituelle" propre à chaque être humain dans son destin privé, en-deçà ou au-delà de la vie sociale proprement dite<sup>1486</sup> ». Comme le souligne Richir, Platon ne soutient jamais ni dans la *République* ni ailleurs que l'humain doit *réaliser* le Bien. Platon

---

<sup>1484</sup> Nolte, Ernst. *Le fascisme dans son époque*, Paris, Julliard, 1970, 3 volumes.

<sup>1485</sup> Richir, Marc. « L'aporie révolutionnaire », p. 179.

<sup>1486</sup> *Ibid.*

lui-même écrit dans la *Lettre VII* au sujet de Denys : « j’entends aussi dire qu’il a lui-même écrit, sur ce dont il a alors entendu parler, un traité dont il revendique la composition et qui ne doit rien à cela même dont il a entendu parler. [...] Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n’y a aucun ouvrage écrit, et il n’y en aura même jamais, car il s’agit là d’un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs [...] <sup>1487</sup> ». S’il s’agit d’un savoir qui ne peut pas se formuler au même titre que les autres savoirs, c’est précisément dans la mesure où celui-ci ne peut devenir un ensemble de propositions à appliquer, c’est-à-dire une « doctrine » politique <sup>1488</sup>. Pourquoi ? Parce que c’est « à la suite d’une longue familiarité avec l’activité en quoi il consiste, et lorsqu’on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d’une étincelle qui bondit, se produit dans l’âme et s’accroît désormais tout seul <sup>1489</sup> ». Platon ajoute : « l’entreprise dont je parle relativement à ces questions, n’est pas, à mon avis, une bonne chose pour l’humanité, si ce n’est pour un petit nombre [...] <sup>1490</sup> ». La transcendance théorique désigne de cette manière ce que l’on entend traditionnellement par le lieu de la métaphysique et n’a selon Richir rien à voir avec la pratique sociale.

Le second concept se distingue justement de la transcendance théorique en ce qu’il concerne directement la pratique sociale. Il s’agit de la « transcendance pratique » qui est au cœur de la discussion de Richir et du débat qui l’entoure. Cette transcendance est elle aussi l’objet de la théorie ou de la vision pure, mais sa différence réside en ce qu’elle est à l’horizon de toute pratique sociale. La transcendance pratique désigne la société idéale ou l’imaginaire de la société. Cette transcendance est dite pratique « dans la mesure où, étant à l’horizon de la pratique sociale, elle est le moteur d’une transformation *pratique*, à effectuer, de la société réelle ou instituée, pour atteindre la *transparence* entre société idéale et société réelle, entre société instituant et société instituée <sup>1491</sup> ». Le troisième concept est celui d’*immanence*. Il se distingue de la transcendance pratique en ce qu’il concerne non pas ce qui est à l’horizon de la société en tant qu’idéal, mais la société existante comme telle avec son ordre empirique et social.

---

<sup>1487</sup> Platon. « Lettre VII », dans *Œuvres complètes*, (dir. Luc Brisson), Paris, 2008, p. 655 (341d-e).

<sup>1488</sup> Labelle, Gilles. *L’écart absolu: Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2018, p. 200.

<sup>1489</sup> Platon. « Lettre VII », p. 655 (341c).

<sup>1490</sup> *Ibid.* (341d-e).

<sup>1491</sup> Richir, Marc. « L’aporie révolutionnaire », p. 180.

Ce schéma à trois concepts est celui qui permet à Richir de décrire le processus révolutionnaire et son aporie irréductible. La thèse de Richir est alors la suivante : la transcendance pratique « s'institue, à proprement parler, à l'époque moderne, sur les ruines de l'imaginaire religieux, en voie d'effondrement à la Renaissance et la Réforme<sup>1492</sup> ». Cela signifie que la transcendance pratique est un phénomène récent qui n'a pas nécessairement traversé l'histoire. En effet, selon Richir,

pareille visée ne peut prendre consistance qu'avec l'effondrement de la transcendance positive socialisée par la religion : par-là même, la société ne se rapporte plus à son Autre comme à un ordre radicalement transcendant [celui de la transcendance théorique], mais à son Autre comme à elle-même visée dans l'idéalité. Autrement dit, dans un premier temps, la société elle-même se trouve érigée en transcendance théorique et, dans un second temps, cette transcendance théorique se mue en transcendance pratique en devenant l'horizon social-historique de la société elle-même<sup>1493</sup>.

La description de l'aporie révolutionnaire revient ainsi à interroger la manière dont la société se rabat sur elle-même (immanence et horizon pratique), c'est-à-dire la manière dont le tout de l'être se rabat sur la société en perdant la médiation (qui est architectonique) de la transcendance théorique. C'est ce rabattement selon Richir qui caractérise « la racine instituant du totalitarisme<sup>1494</sup> ». Malheureusement, Richir n'entre pas davantage dans la description de la ruine de l'imaginaire religieux et se tourne alors sur la question de la Révolution française et de la Révolution socialiste. Cette esquisse trop rapide a sans doute pu donner aux lecteurs de Richir l'impression que le développement manquait de rigueur et que la question de l'aporie révolutionnaire ne concernait que la révolution jacobino-bolchevik.

À cet égard, « L'introduction historique à la métaphysique » est un document absolument essentiel pour comprendre les « non-dits » à l'œuvre dans « L'aporie révolutionnaire ». Avant d'aborder de front l'analyse de l'aporie révolutionnaire, demandons-nous : en quoi l'institution de la transcendance pratique procède-t-elle de la ruine de l'imaginaire religieux ? La réponse à cette question en 1976 n'est pas sans rappeler les développements que nous avons commentés dans *Du sublime en politique* autour de la question de l'incarnation dans le christianisme et du terrorisme d'État chez Fichte.

---

<sup>1492</sup> *Ibid.*

<sup>1493</sup> *Ibid.*

<sup>1494</sup> *Ibid.*, p. 181.

### 3.1 La ruine de l'imaginaire religieux

L'institution de la transcendance pratique ne saurait s'expliquer selon Richir à l'aide de prémisses seulement sociales et historiques, car elle relève en réalité d'une illusion transcendantale. Il y a institution de la transcendance pratique au moment même où *l'institution de l'existence devient un concept à réaliser*. Pour Richir, « c'est seulement par rapport à cette institution que la transcendance théorique – qui seule “existait” dans le platonisme de la métaphysique traditionnelle, dans ce qu'on a si bien nommé le “réalisme métaphysique” – apparaît comme étant *seulement idéale*, comme n'existant pas, comme étant affectée principalement d'un manque à être<sup>1495</sup> ». En d'autres termes, la transcendance théorique comme lieu de la métaphysique désigne le lieu de la « perfection » que seule la vision pure peut appréhender par l'entremise des idées. Ces dernières sont non seulement immuables et universelles, mais elles donnent forme en vérité à l'ensemble des choses que l'humain peut percevoir. Cependant, à partir du moment où le réalisme métaphysique ne représente plus la perfection, l'universalité et l'immutabilité, mais plutôt *un idéal en défaut d'existence*, il apparaît nécessaire de le réaliser. Cette réalisation revêt ainsi la forme de l'impératif : *il faut réaliser l'idéal*.

Selon Richir, ce glissement est le lieu d'une « secrète connivence » entre l'idéologie et la transcendance pratique, parce que si « dans l'idéologie sont certes énoncées des idées rapportées par ailleurs à un réel qui se transforme (la société), mais pour elle, l'existence elle-même est une idée ou un concept, en sorte que, dès qu'une idée et une idéo-logie sont énoncées, il leur *faut* encore accomplir l'idée de leur existence, il leur faut encore se traduire dans le réel, parce qu'il ne leur suffit pas que les humains, ou un groupe, ou une classe d'humains les voient pour qu'elles existent, puisque cette vision ne suffit pas à leur donner leur être plein, c'est-à-dire leur idéalité plus leur réalité<sup>1496</sup> ». La secrète connivence entre l'idéologie et la transcendance pratique réside ainsi dans le *court-circuit* de la transcendance théorique, qui n'est dès lors plus *radicale* ni seulement accessible à la vision pure. Mais d'où vient ce court-circuit de la transcendance théorique, qui correspond selon Richir à « l'origine historique des Temps modernes<sup>1497</sup> » ? Plusieurs réponses sont possibles qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

---

<sup>1495</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 60.

<sup>1496</sup> *Ibid.*

<sup>1497</sup> *Ibid.*, p. 45.

### 3.2 La thèse politique : l'État moderne comme transcendance pratique

La première réponse est celle de la philosophie politique, défendue selon Richir par Abensour, Clastres, Gauchet et Lefort<sup>1498</sup>. Elle consiste à dire que c'est l'État lui-même qui introduit ce court-circuit : « la naissance de l'État moderne, ou du moins du *principe* de cet État au XVI<sup>e</sup> siècle, qui marque une discontinuité historique radicale, corrélative de l'émergence de l'idéologie comme nouveau discours social, s'efforçant de rendre compte de la société à partir d'elle-même<sup>1499</sup> ». Selon ces auteurs, le règne de l'idéologie revient à défendre l'idée que ce qui constitue notre monde n'est plus à chercher ailleurs que dans ce monde-ci, c'est-à-dire que l'ensemble des causes du social sont ramenées au social lui-même. L'hypothèse est alors que l'État moderne incarne à lui seul la transcendance pratique parce qu'il se coupe de toute transcendance théorique : « l'État moderne, c'est l'État qui se libère de toute garantie extra-sociale et libère la société de toute justification extérieure<sup>1500</sup> ». L'État devient ainsi le transformateur par excellence de la société, il est celui qui non seulement *peut*, mais *doit* produire la société dans son expression dernière. Il se comprend alors comme État révolutionnaire produisant une nouvelle puissance et un nouvel espace pour la connaissance<sup>1501</sup>. En effet,

l'affirmation de l'État même lorsqu'elle n'est qu'en germe, dès lors qu'elle s'appuie sur ce fondement, c'est l'affirmation d'un *savoir* possible de la constitution de la société par elle-même. L'État est toujours secrètement athée. Il ne croit pas à l'œuvre divine. Il a de bonnes raisons de ne croire qu'à la sienne. Et s'il s'empare un jour de la religion, c'est pour devoir finalement la détruire. Un jour il lui faudra l'abolir pour vraiment lui-même s'établir. Ni Dieu ni nature au-dessus de lui, rien dans les lois de la société qu'il soit éternellement voué à respecter. Pas de limite à son droit de changer. Omnipotent et productif, il faut voir partout l'artifice et la marque d'une création dans la communauté humaine. Jusque dans le sujet humain : pas d'arrêt de la fabrication sociale sur une intangible nature psycho-anthropologique qui dicterait ses exigences à l'institution. L'homme de l'État ce sera l'*homme nouveau*. Sous l'effet de cette négation en marche de la nature, dans cet effacement de toute transcendance autre que celle de l'État lui-même, surgit un nouveau mode d'explication de la communauté politique. Le social en tant que tel devient pensable. L'État s'imposant radicalement à la société, impose une autre pensée du social<sup>1502</sup>.

---

<sup>1498</sup> Richir se réfère alors à la présentation de Abensour et Gaucher de l'édition du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie. Abensour, M. et Gauchet, M. « Présentation », dans La Boétie, Étienne. *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. XXVI-XXVII.

<sup>1499</sup> *Ibid.*

<sup>1500</sup> Abensour, M. et Gauchet, M. « Présentation », dans La Boétie, Étienne. *Le discours de la servitude volontaire*, p. XXVII.

<sup>1501</sup> *Ibid.*

<sup>1502</sup> *Ibid.*

Cette longue citation a le mérite d'exposer clairement le passage de la transcendance théorique à la transcendance pratique qu'incarne l'État au seuil du XVI<sup>e</sup> siècle. L'État devient à lui-même son propre principe, il n'a plus besoin d'aucune extériorité autre que lui-même qui viendrait le régir. Selon Richir, le nouvel espace de connaissance ouvert par cette modification historique présiderait à l'élaboration d'une philosophie essentiellement et profondément politique, incarnée notamment par La Boétie et Machiavel.

Selon Richir, la matrice globale d'explication offerte par ces auteurs possède le mérite d'expliquer quatre siècles d'histoire à partir d'une intelligibilité nouvelle. En effet, elle rend intelligible non seulement l'effondrement des formes religieuses, le court-circuit de la transcendance théorique désormais incorporée au sein de l'État, mais aussi l'impératif de réaliser la société idéale ici et maintenant. Richir n'adhère pas sans reste à cette matrice globale d'explication, car elle possède plusieurs « défauts ». Le premier est qu'il y a « dans cette manière de voir, quelque chose comme une “fétichisation” de l'État, même si c'est pour s'opposer et résister radicalement à lui – ce qui ne peut, certes, qu'éveiller notre sympathie au sens le plus fort du mot – [...]»<sup>1503</sup>. Cette fétichisation de l'État qui se constitue au sein de ce qui s'oppose *légitimement* à lui procède de cette manière à « une sorte de blocage de la pensée dans l'opposition dès lors devenue quasi-éternelle de l'Un – censé être subsumé par l'État – et du multiple – censé être subsumé par la société civile dans sa diversité constitutive»<sup>1504</sup>. Cette matrice n'est alors pas sans procéder à une forme d'unilatéralité, voire de simplification, parce qu'elle omet selon Richir d'expliquer ce qui se passe « dans le creuset de la société civile elle-même – comme si cette dernière était un mouton sans défense dès lors qu'elle ne pratique pas la réflexion politique avec la même vigueur que les “philosophes” politiques»<sup>1505</sup>. Ce qu'il faut alors ajouter à cette première esquisse de réponse (politique), c'est les rapports que les humains *concrets* entretiennent avec le nouveau principe de l'État moderne, qui donne lieu « à un nouveau type d'homme [...] dont on ne peut pas dire, purement et simplement, qu'il a été engendré par l'institution continuée de

---

<sup>1503</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 47.

<sup>1504</sup> *Ibid.* C'est ici Lefort qui est nommément visé : « On retrouve cette opposition “bloquée” dans l'article de Cl. Lefort (*La question de la Révolution, Esprit*, 9, septembre 1976, pp. 206-212), entre une Révolution qui serait une (la Révolution jacobino-bolchévique) et une Révolution qui serait plurielle (la vraie, celle qui ferait question, et qui fait *vraiment* question). »

<sup>1505</sup> *Ibid.*

l'État moderne<sup>1506</sup> ». Ce nouveau type d'humain apparaît avec l'institution de la liberté moderne. Il faut ainsi se tourner selon Richir vers la seconde origine des Temps modernes, à savoir la naissance aux XVe et XVIe siècles, de la liberté moderne.

### 3.3 La thèse de la liberté et de la science modernes

Souvent discrédité de façon condescendante selon Richir depuis un siècle comme « liberté bourgeoise », c'est avec la liberté moderne « que se donne, de manière sans doute aussi neuve que le principe de l'État, l'exigence de la *démocratie*, et d'une démocratie réelle, qui ne soit pas réservée *a priori*, comme ce fut le cas dans la Grèce antique, à une aristocratie<sup>1507</sup> ». C'est la différence, travaillée précédemment dans l'inédit sur Rousseau datant de 1972-73, entre l'exigence radicale de démocratie – corrélative ultérieurement de la communauté incarnée et utopique de l'interfactivité transcendantale – et la démocratie comme régime symboliquement institué. L'histoire de cette liberté provient sans doute « de la fermentation d'une longue Histoire, dont le premier signe est donné par l'ébranlement de la Renaissance et de la Réforme<sup>1508</sup> ». Ce qu'il importe surtout à Richir de souligner, c'est que cette liberté n'est pas le *répondant* du nouveau principe de l'État. Elle émane en réalité d'une nouvelle *division* du monde entre transcendance et immanence. Plus exactement de

la division du monde entre la positivité de la transcendance – représentée au niveau social et historique par la religion instituée, et l'ordre social-étatique qui s'en réclame en y puisant sa légitimité –, et la non-positivité de l'immanence qui se définit de plus en plus comme l'immanence *humaine* de la liberté conçue comme déterminabilité en droit infinie, comme résistance à l'institution à la fois religieuse et étatique, comme ouverture à un champ présumé infini d'activité en lequel seul l'homme est homme – tel est sans doute le sens de l'« humanisme » et de la liberté « bourgeoise », et c'est sûrement par un certain abus de langage qu'on peut purement et simplement assimiler une telle naissance à celle de l'idéologie<sup>1509</sup>.

L'ébranlement de la Renaissance et de la Réforme se déploie donc au sein d'une réélaboration de la division entre une transcendance positivée (instituée par l'Église et par l'État qui s'en réclame) et la *non-positivité* d'une immanence toujours déjà en relation avec une certaine transcendance (l'infini dans le fini). La conséquence en est que la nouvelle articulation « est

---

<sup>1506</sup> *Ibid.*

<sup>1507</sup> *Ibid.* Cf. Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, *op. cit.*

<sup>1508</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>1509</sup> *Ibid.*

essentiellement mouvante, fuyante et impropre à la positivité, et qui, dès lors, est toujours en posture de mettre en question la division instituée et positivisée [...] <sup>1510</sup> ».

C'est une ère où, d'un côté, la religion instituée s'allie au Pouvoir étatique, c'est-à-dire se porte garante de la pérennité de l'ordre social institué et, de l'autre, où la religion sert d'agent « crypto-totalitaire de la socialisation » qui s'apparente à l'idéologie <sup>1511</sup>. Selon Richir, c'est l'ère historique des hérésies religieuses qui fleurissent jusqu'au XVIIe siècle,

où l'hérésie est le mouvement social dans lequel sont recherchés une articulation ou un recroisement directs de la transcendance avec l'immanence en dehors de toute positivité instituée – ou toute positivisation instituante –, mais dans le maintien de la différence entre les deux –, comme si, étant un agent d'insertion dans une société et un État donnés, la religion avait été ressentie comme un moyen d'y échapper, de maintenir une société égalitaire ou « libertaire » *contre* l'État et son processus d'absorption de la société civile par la médiation de la religion instituée [...] <sup>1512</sup>.

Tout comme dans *Du sublime en politique*, le christianisme apparaît pour Richir attiré par le pôle du pouvoir tout en offrant les moyens d'y résister, d'où l'idée clastrienne d'une religion *contre* l'État, comme si la nouvelle articulation entre transcendance et immanence « avait été entrevue par les agents sociaux comme une expression possible de la *résistance* à l'État », permettant à la société civile de conserver une relative autonomie <sup>1513</sup>.

Autrement dit, aux yeux de Richir, le nouveau principe d'État au XVIe siècle trouve non seulement sa racine historique au sein de la constitution durant le Moyen Âge de plusieurs « embryons de l'État moderne », mais surtout lorsque l'équilibre est trouvé, après des siècles de luttes acharnées, entre les Pouvoirs temporels de l'État et les Pouvoirs spirituels de l'Église. C'est à ce moment que se pose la question de la révolution. D'une certaine manière, c'est qu'il n'est plus requis de rechercher l'articulation entre la transcendance et l'immanence au « lieu » de la religion, parce que « la transcendance devient théorique en s'épurant de ses représentations religieuses, se conçoit sur le mode d'un monde *idéal* (platonicien) qui n'a plus besoin du

---

<sup>1510</sup> *Ibid.*

<sup>1511</sup> *Ibid.* Richir en veut pour preuve les procès pour sorcellerie qui sévissent jusqu'à l'époque moderne, tant du côté protestant que catholique. À ce sujet, il cite les travaux du controversé conservateur H.R. Trevor Roper, notamment *De la réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>1512</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>1513</sup> Richir réfère ici à l'ouvrage « très remarquable » de Kolakowski, Leszek. *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1967.

christianisme pour exister<sup>1514</sup> ». L'opposition ne se conçoit dès lors plus comme « hérétique », mais peut revêtir une forme « sécularisée », « déiste » ou « athée » dont le projet est de réaliser en poussant jusqu'au bout le « mouvement précédent en l'inversant, c'est-à-dire en s'efforçant de *réaliser la transcendance non-positive par l'immanence*, en court-circuitant la contradiction qui consiste à instituer une Église sans Église, ou plutôt en découvrant que cette institution contradictoire n'est rien d'autre que l'institution d'une société *civile* (et non plus ecclésiastique) transparente à l'idéalité – “juste”, “raisonnable” ou “rationnelle”<sup>1515</sup> ». Nul doute que l'Église sans Église de Kolakowski est pour Richir une sorte d'utopie qui empêche la société de coïncider avec elle-même sans se référer à la transcendance positive, d'être absorbée par le pouvoir crypto-totalitaire de l'Église, davantage conforme au message des premiers chrétiens.

Ces brèves remarques indiquent selon Richir que l'origine *historique* de la Révolution s'appuie un *renversement* du rapport de la transcendance à l'immanence, renversement qui culmine dans l'effondrement ou l'abolition de la transcendance instituée et positive. Ce renversement au sein de l'ordre théologico-politique a des résonances également dans la philosophie et la science moderne. En effet, ce renversement constitue l'origine de la révolution copernicienne, non pas celle de Copernic en astrologie, mais des démarches spéculatives de Nicolas de Cues et de Giordano Bruno. Sans revenir en détail sur ces éléments cosmologiques, rappelons que « l'univers infini et omni-centré de Giordano Bruno, tout comme la “docte ignorance” de Nicolas de Cues, signifient que, désormais, la transcendance n'est plus accessible que *par l'immanence* humaine, qu'il y a un recroisement non-positif, parce que mouvant, du fini et de l'infini<sup>1516</sup> ». Dans le renversement copernicien s'accomplit le mouvement qui s'origine de Nicolas de Cues, et qui se poursuit chez Bruno, Galilée et Descartes, et en lequel se pense la relation de la liberté humaine et de l'infini. Le changement majeur qui en découle est que

la liberté humaine, en rapport *direct* avec l'infini, devient elle-même *infinie*, en mesure de reculer sans cesse les bornes qui confinaient les hommes en un monde limité, et donc immanent par rapport à une radicale transcendance, par suite une liberté en mesure de transgresser la différence ou la division de l'être en transcendance et immanence, et dès lors, sans doute, de perdre la mesure en partant à l'aventure dans le sans-mesure qu'est, par

---

<sup>1514</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>1515</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1516</sup> *Ibid.*, p. 51.

définition, l'infini au contraire de ce qui constituait une part essentielle de l'esprit profond de la métaphysique grecque<sup>1517</sup>.

Cette aventure dans le sans-mesure procède de l'in-finitisation et rend possible la science moderne. Richir en donne deux exemples. D'un côté, l'infinisation comme destruction des limites du *cosmos* antique, c'est-à-dire « infinisation-homogénéisation » de l'*univers* qui est désormais infini. De l'autre, l'infinisation de la lumière et de l'institution de la loi mathématique. La loi mathématique « comme nouvelle idéalité [est] corrélative d'un nouveau "réalisme métaphysique" où les idées anciennes sont déchuées au rang de simples apparences [...] et les essentialités mathématiques (géométriques et algébriques) érigées au rang d'ultime réalité, accessible à l'esprit humain moyennant un *calcul de l'expérience sensible et de l'observation empirique*, [...] c'est-à-dire moyennant ce que l'on a coutume de désigner par *expérimentation* ». D'un point de vue davantage anthropologique, le mouvement d'infinisation rend la mort incompréhensible (tel un accident), de l'ordre d'une limitation factuelle, puisque l'esprit humain se confond à l'esprit divin, l'humain devient en quelque sorte Dieu lui-même.

C'est ensuite au sein de ce mouvement que s'inscrivent Kant et Fichte (celui de la *Wissenschaftslehre*), ces deux philosophes conférant à la révolution copernicienne son expression la plus philosophique-spéculative. Selon Richir,

chez ces derniers en effet, la transcendance en son sens traditionnel (la divinité) n'est plus une positivité (une « chose en soi »), pouvant se rapporter à celle de la religion, mais une *idée* pour ainsi dire nécessaire de l'esprit humain fini, en lequel seule la philosophie doit fonder sa légitimité, et le « royaume de Dieu » n'est plus quelque chose de positivement transcendant, mais un monde d'idées *à réaliser* par l'action dans l'immanence du monde où nous vivons, par la transformation active du réel sensible (Fichte), seule susceptible d'élever ce dernier au niveau de l'idée<sup>1518</sup>.

Le véritable esprit copernicien est celui en lequel s'articule d'une manière inédite l'articulation entre la liberté humaine et la transcendance, que l'on désigne après Heidegger comme des métaphysiques de la finitude. Si le véritable esprit copernicien est celui d'une métaphysique de la finitude, c'est précisément dans la mesure où Kant rapporte la connaissance à la finitude du sujet humain, c'est-à-dire à « la division *interne* qui œuvre *toujours déjà* en lui entre l'immanence

---

<sup>1517</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1518</sup> *Ibid.*, p. 51.

(l'empirique) et la transcendance (le transcendantal)<sup>1519</sup> ». C'est dans la division ou la différence irréductible (dans le *Zwischen* dirait Heidegger) entre l'empirique et le transcendantal que s'atteste la liberté de l'humain. Le sens profond de l'esprit copernicien est celui où « la liberté humaine trouve sa propre mesure, à l'encontre de toute coercition et de toute contrainte qui ne pourrait dès lors que lui paraître *extérieure*<sup>1520</sup> », y compris celle de l'« ivresse de la liberté » dont fait preuve l'*Aufklärung*, à savoir « la confiance en le pouvoir infini et le progrès infini de l'humanité, l'espoir, né au XVIIIe siècle, de voir les hommes vivre sans contrainte extérieure, sans État, sans division artificielle de la société<sup>1521</sup> ». Il apparaît ainsi à Richir, s'appuyant nous le voyons sur les avancées de *Au-delà du renversement copernicien* et de ses lectures schellingiennes<sup>1522</sup>, que « l'esprit copernicien » est un *principe bétérogène* au principe moderne de l'État.

C'est d'ailleurs tout ce qui distingue Kant de Fichte (celui du *Naturrecht* de 1795-96). Que la transcendance ne soit plus une positivité ni chez Kant ni chez Fichte, nous l'avons vu dans nos analyses de *Du sublime en politique* et cela transparait dans leur manière de comprendre la révolution. Si les deux philosophes furent partisans de la Révolution française, ce n'est absolument pas de la même façon : « la transcendance, de *théorique* qu'elle était toujours restée dans la *métaphysique traditionnelle* (d'inspiration grecque), devient en même temps *pratique*, c'est-à-dire l'objet d'une volonté pratique de réalisation ici-bas, au niveau social et historique<sup>1523</sup> ». Ce qui a conduit Fichte, contrairement à Kant, au *volontarisme révolutionnaire*, c'est précisément le fait que son concept de religion, plus près de la religion civile rousseauiste, est un concept *pratique* le conduisant à une sorte de *platonisme militant*. Celui-ci réside précisément dans la confusion ou la coalescence entre le principe moderne de liberté et le principe moderne de l'État, qu'il faut pourtant selon Richir maintenir fermement opposé. Si chez Kant la liberté en son sens transcendantal désigne le lieu d'une transcendance *pure et formelle* (celle de la cohérence de soi à soi), elle devient chez Fichte le lieu platonicien de la lumière et du Bien que tout être de Raison doit *réaliser* dans la pratique afin d'instituer la société libre. De cette manière, la liberté est une transcendance théorique qui énonce immédiatement une transcendance pratique, celle de la société libre parce que rationnelle, tout en se confondant comme projet identique à celui d'un

---

<sup>1519</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>1520</sup> *Ibid.*

<sup>1521</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>1522</sup> Cf. son commentaire aux *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, qui est à paraître au moment de la rédaction de cet inédit.

<sup>1523</sup> *Ibid.*, p. 51.

État rationnel qui doit se charger de réaliser cette société. Coercition épouvantable selon Richir qui repose sur l'idée de maintenir la transparence entre les impératifs idéaux et l'immanence de la société réelle. Dans cette coalescence se manifeste ce que pourtant Kant refusait, à savoir le caractère *démiurgique* de la liberté moderne, comme si la liberté pouvait créer un État afin de former la société à partir de son principe, en passant au-delà de la finitude.

Le platonisme militant à l'œuvre chez Fichte est ce qui permet à Richir de désigner plus généralement le problème de l'idéologie et de la révolution : il est « impossible de concevoir une société idéale et émancipatrice sans que cette société, seulement pensée à l'horizon de la société réelle, serve de principe de légitimation à l'État<sup>1524</sup> ». De 1968 à 2014, Richir soutient que toute *figuration* ainsi que toute *imagination* ruine *dès l'origine* la possibilité de la révolution. Toute révolution procède de l'imaginaire social. L'institution de la transcendance pratique procède non pas du principe de l'État moderne, ni d'ailleurs de celui de la liberté moderne, chacun des principes étant incapable à lui seul de transformer suffisamment la société. Elle procède nécessairement de la *coalescence* des deux principes. Selon Richir, c'est là « l'inéluctable et terrible rencontre du principe moderne de l'État [...] et du principe moderne de la liberté démiurgique, triomphatrice, en droit, de la mort et de la finitude des hommes<sup>1525</sup> ». Il faut pour l'institution de la transcendance pratique que l'État moderne s'alimente à la liberté des humains et que la liberté des humains s'alimente à son tour de l'État moderne, et ce, dans le court-circuit de la transcendance théorique. Telle est la « matrice transcendantale » de la révolution, telle qu'elle s'ébauche à la suite d'abord d'une reconfiguration de l'articulation entre transcendance et immanence à partir de la Renaissance et de la Réforme, en passant ensuite par le renversement copernicien, culminant dans l'institution moderne de l'État et de la liberté.

C'est ainsi que Richir affirme, contre Lefort : « et qu'on ne vienne pas nous dire que la Révolution, dans son expression sociale concrète, est d'emblée plurielle – opposée à l'Un étatique – et procède d'une socialisation spontanée, en marge de l'emprise organisatrice de l'État : car cela n'est jamais vrai que dans une phase *première* – nous dirions une phase “sauvage” ou “barbare” dans la mesure où elle s'effectue *en dehors* de la société instituée et de l'État auxquels

---

<sup>1524</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>1525</sup> *Ibid.*

elle s'oppose [...] <sup>1526</sup> ». Il est remarquable que déjà, en 1976, Richir « comprend » ce qu'il thématise plus tard comme le sublime en politique. La révolution n'est telle que dans une *première phase* qu'il nomme « sauvage » parce qu'en dehors de la *société instituée* et de l'État lui aussi *institué*. La révolution se passe *au-delà* ou *en-deçà* de l'institution symbolique, elle *phénoménalise* en son clignotement la société incarnée et utopique, le sens commun phénoménologique et la sauvagerie des phénomènes. Elle vient briser la tautologie symbolique où œuvre le Malin Génie, c'est-à-dire la possible animalité de second degré de l'humain, en y réintroduisant du *sens*. Autrement dit, le sublime en politique manifeste par écart la liberté phénoménologique trouvant son lieu entre le phénomène et l'institution symbolique, irréductible à la liberté politique et économique. Cette première phase est celle de la « nouvelle société “révolutionnaire” qui fleurit et se donne libre cours [...] », elle est une « phase de merveilleuse liberté <sup>1527</sup> », dont les Fêtes de la fédération chez Michelet donne un exemple.

Cependant, comme nous l'avons vu, ce moment positif du sublime échappe radicalement à toute institution pour des raisons essentiellement liées à la question de l'utopie. Ainsi, « nous ne voyons pas très bien comment elle pourrait elle-même échapper à l'institution et à la légitimation – si ce n'est pas au renforcement, comme ce fût toujours le cas jusqu'ici – de l'État, même si c'est un État organisé autrement [...] <sup>1528</sup> ». Si la nouvelle société révolutionnaire est celle de la communauté utopique et incarnée, *phénoménologique et utopique*, elle résiste toujours à sa stabilisation au sein de l'institution symbolique. C'est le trait caractéristique de *tout* phénomène comme *rien que* phénomène, parce que tout phénomène est, selon Richir, nous l'avons dit, utopique. Or, dès que l'on « veut s'assurer de sa stabilité et surtout de sa *consistance propre* à l'égard de forces sociales antagonistes qui sont toujours là, qu'elle n'a pu supprimer d'un simple trait de plume ou de simples éclats de voix ou de faits, et qui concourent à l'anéantir, à la supprimer pour rétablir l'ordre, comme elles le disent en une expression lourde de sens <sup>1529</sup> ». Le hiatus entre le phénomène et son institution est tel que la société ne peut pas tout simplement viser son institution, car sa stabilisation au sein d'un *ordre*, la visée de sa *consistance*, plus précisément sa *détermination* sont synonymes de son évanouissement ou plutôt de son « enfouissement ».

---

<sup>1526</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 57. Lefort, Claude. « La question de la révolution », p. 270. « L'événement n'a rien d'uniforme, et, si je me permettais ce mot, c'est plutôt d'une révolution plurielle qu'il s'agit ».

<sup>1527</sup> *Ibid.*

<sup>1528</sup> *Ibid.*

<sup>1529</sup> *Ibid.*

Conformément à la logique *transcendantale* de la tyrannie de l'Un, exposé dans l'analyse des sociétés à pouvoir (non) coercitif, « il ne suffit pas que "l'Un" de l'État soit en quelque sorte "mis entre parenthèses" pour qu'il cesse d'agir, y compris chez les agents révolutionnaires eux-mêmes, et serait-ce, pour ainsi dire, *a contrario*<sup>1530</sup> ». Quel destin donc pour la pratique politique et la philosophie politique ?

Serait-ce à dire que la philosophie politique est selon Richir condamnée au désespoir et au scepticisme ? Peut-être pas, mais encore faut-il dans tous les cas pouvoir penser le problème de l'« aporie pratique », sans quoi l'ensemble des valeurs porteuses d'espoir s'adonnent au pire. Citons longuement Richir à ce sujet :

Ce n'est pas que nous pensions qu'il faille céder, en matière de philosophie politique, au désespoir ou au scepticisme : mais telle est l'*aporie pratique*, avec laquelle il faut faire et penser – sous peine de nous adonner au pire –, que la Révolution dans son mouvement « sauvage » ou, si l'on veut, « pluriel », donne certes lieu à une socialisation spontanée, qui part d'en bas, et qui s'effectue hors des cadres de l'État et de la société institués, mais se trouve très vite sans voix, car cette voix lui est « soufflée », aux deux sens du mot, dès lors qu'elle s'affronte à et rencontre le discours universel du platonisme militant ou de l'idéologie, qui est toujours là, tout prêt, pour instituer un État susceptible de légitimer la société nouvelle, de la maintenir, de l'enfermer dans des cadres fixes, et par là, de la contraindre et même de viser à en poursuivre la création. Et cela, on le devine, nous ne le disons que parce que, finalement, pour nous, la question de la liberté humaine en général déborde la question d'une liberté qui ne serait définissable qu'en termes sociaux et politiques, parce qu'il y a, autrement dit, dans la question de la liberté humaine, quelque chose qui excède *à jamais* toute expression concrète possible – même si elle est légitime – de la liberté sur un plan où sa « définition » ne peut être garantie que par un État ou contesté à l'égard et à l'encontre d'un État. Et s'en remettre, en dernière instance, au pouvoir de l'invention historique, qui n'est certes pas négligeable, c'est faire preuve d'un bel optimisme en attendant de l'Histoire qu'elle se manifeste comme une Providence, anéantissant d'ailleurs par avance tout ce que pourrait en dire, ici et maintenant, le philosophe<sup>1531</sup>.

Aux yeux de Richir, à défaut de penser *concrètement* l'aporie révolutionnaire, les meilleures intentions n'y peuvent rien. Il est tout à fait possible selon l'hypothèse du Malin Génie de concevoir par imagination une société parfaitement harmonique, sans écart et sans opacité, dont le modèle n'en reste pas moins terrifiant et totalitaire, parce que « soufflé » par quelque chose qui échappe radicalement à sa mise en sens<sup>1532</sup>. « L'enfer est pavé de bonnes intentions », comme on le dit communément.

---

<sup>1530</sup> *Ibid.*

<sup>1531</sup> *Ibid.*, p. 57-58.

<sup>1532</sup> Un exemple est pour Richir l'idée d'auto-gestion. Cf. les derniers paragraphes de « "Grand" jeu et petits "jeux" ».

### 3.4 La *Schwärmerei* apocalyptique

À la question de l'origine de l'« aporie révolutionnaire », il n'y a donc pas de réponse simple. Il y a non seulement l'institution du principe de l'État moderne, tout comme il y a la science moderne et la liberté moderne. Chacun de ses principes semblent insuffisant afin de répondre à la question de l'origine de la transcendance pratique. Ne pourrions-nous pas soutenir à l'instar de Heidegger que l'origine de l'institution de la transcendance pratique est à chercher au sein du « destin métaphysique de l'Occident » ? N'est-ce pas le destin de la métaphysique lui-même qui rend la science et la technique modernes possibles ? Dans les termes de Heidegger, ce serait autrement dit l'institution même de la métaphysique *grecque* qui culminerait dans l'institution de la transcendance pratique, notamment dans la modernité. Selon Richir, « cette manière de penser est erronée parce qu'il s'y trouve une confusion fondamentale entre l'institution de la science moderne, en laquelle [...] il n'y a pas à proprement parler d'institution de la transcendance pratique, et l'institution de la technique moderne<sup>1533</sup> ». Qu'est-ce donc qui différencie la science moderne de l'institution de la technique moderne ? C'est que la science moderne donne lieu à une nouvelle transcendance *théorique*, celle de l'idéalité mathématique comme ultime réalité. En effet, « la science moderne, dont la physique mathématique est le modèle, est essentiellement *théorique* et théoricienne, y compris dans sa définition de l'expérimentation qui, nécessitant des moyens techniques, semble pourtant procéder d'une institution de la transcendance pratique transformatrice de la nature, susceptible d'« humaniser » la nature – et l'on se plaît à souligner à cet égard que Galilée était un excellent ingénieur<sup>1534</sup> ». Qu'est-ce qui au juste caractérise l'expérimentation au sein de la science moderne ? Qu'est-ce qui fait qu'elle ne souscrit pas tout à fait à l'institution de la transcendance pratique ?

L'expérimentation scientifique n'est pas comprise comme une entreprise de transformation, mais comme une *technique d'interrogation* de la nature. Il faut bien sûr toujours déjà savoir quelles questions lui poser afin d'espérer en obtenir une réponse, si bien que le physicien ne peut voir dans la nature que l'idéalité mathématique qu'il y a toujours déjà mise. Cette structure

---

<sup>1533</sup> *Ibid.*

<sup>1534</sup> *Ibid.*, p. 59.

interrogative ne signifie pourtant pas « que la nature doive se transformer pour être transparente à l'idéalité, mais que c'est au contraire l'idéalité visée par le physicien qui doit se transformer pour être en quelque sorte transparente à soi – à sa vision par le physicien –, en une transparence où la “matière” – c'est-à-dire, selon la tradition, le désordre – n'est plus un obstacle opaque, mais quelque chose de désormais organisé par l'expérimentation, de manière à laisser transparaître l'idéalité<sup>1535</sup> ». Selon Richir, lorsque l'on associe trop rapidement l'expérimentation dans la science moderne à la technique, on manque le fait qu'il ne s'agit absolument pas pour le physicien de *faire exister l'idéalité dans la nature*, parce que la nature est *toujours déjà* cet ensemble d'idéalités mathématiques qu'il lui faut *découvrir* en levant le voile d'opacité en quoi consiste la matérialité de la nature. En ce sens, « la technique de l'expérimentation n'est là que pour rendre la matière translucide *en vue* de la transparence de l'idéalité, *théorique* par essence, en elle-même et pour elle-même<sup>1536</sup> ». Ainsi, comme Richir l'expliquera en détail dans *La crise du sens et la phénoménologie*, le paradoxe de la physique est qu'au lieu de « bloquer » la pensée au lieu de la tautologie symbolique entre le fini et l'infini, « elle l'y ouvre comme à un *horizon de sens* lui-même en droit *infini*<sup>1537</sup> ». La science moderne s'inscrit irréductiblement au sein d'un *projet de sens*. De cette manière, ce que l'on comprend sous le concept de « science appliquée » ou de « technique » relève d'une autre institution symbolique plus récente que celle de la science moderne. Aux yeux de Richir, la science moderne s'accompagne de la liberté moderne et possède sa transcendance théorique propre. Ce que Heidegger décrit sous le nom de l'« époque de la technique » procède également de l'abolition de la transcendance théorique, c'est-à-dire de l'institution de la transcendance pratique, « en tant qu'elle procède de la visée propre à la société moderne d'humaniser, c'est-à-dire de socialiser la nature [...]»<sup>1538</sup> ». Nous en revenons ainsi à la question initiale : qu'est-ce qui a conduit à l'effondrement de la transcendance théorique et à l'institution de la transcendance pratique, si ce n'est ni le principe de l'État moderne, ni la science moderne, ni la liberté moderne ?

La réponse que Richir se risque à avancer est la suivante : « si la religion cesse, à partir du XVIIIe siècle, de constituer un moyen de socialisation – que ce soit d'“en haut”, par l'État, ou d'“en bas”, depuis la société civile – rapportant les hommes à une transcendance, si la transcendance religieuse s'effondre comme mode signifiant la représentation sociale, cela ne doit

---

<sup>1535</sup> *Ibid.*

<sup>1536</sup> *Ibid.*, p. 59-60.

<sup>1537</sup> Richir, Marc. *CSP*, p. 49.

<sup>1538</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 60.

pas être dû uniquement à des “causes” externes<sup>1539</sup> ». Il semble en effet à Richir que le christianisme possède *en lui-même* les germes de sa propre dissolution, c’est-à-dire que la religion chrétienne entretient un lien intime avec l’idéologie et la transcendance pratique. D’une certaine manière, comme nous l’avons vu, Richir ne dit pas autre chose dans *Du sublime en politique*, lorsqu’il soutient que l’Église procède à la désincarnation de la chair du Christ et à une *incorporation* de celle-ci au sein d’un corps organique, celui du Roi et de la communauté désormais politique. En d’autres termes, « la transcendance pratique comme institution de l’existence en tant que concept à réaliser, doit prendre sa racine dans le christianisme – et ce, d’autant plus, dirons-nous, qu’on assiste, avec la Réforme et la Contre-Réforme, à la “renaissance” d’un christianisme plus “authentique”, plus proche des sources textuelles moins recouvert de toute la pensée grecque, aristotélicienne et néo-platonicienne, qui avait donné au christianisme médiéval son armature<sup>1540</sup> ». C’est qu’il est selon Richir dans l’essence même du christianisme, qui est la *première* et la *seule* doctrine religieuse ayant procédé à la réduction de l’existence à un concept. Pour Richir, « c’est *dans* le christianisme, telle est notre hypothèse, que s’élabore le célèbre *argument ontologique* sur lequel on a sans doute trop peu réfléchi – excepté Kant en des pages très connues et Schelling dans sa dernière philosophie<sup>1541</sup> ». Ce n’est donc pas un pur hasard si ce sont ces deux philosophes qui, dans *Du sublime en politique*, souffrent le moins de la critique richirienne. Ce n’est pas un hasard non plus si l’épochè phénoménologique *hyperbolique* consiste notamment en la suspension radicale du simulacre ontologique. Essayons de comprendre cette critique qui paraît décisive pour la pensée de Richir : comment fonctionne donc la preuve ontologique au sein du christianisme ? En quoi celui-ci rend possible l’institution symbolique de la transcendance pratique, c’est-à-dire le passage de l’idée à sa réalisation ?

À nouveau, c’est vers la *Spätphilosophie* de Schelling que se tourne Richir<sup>1542</sup>. L’argument ontologique, réduit à l’essentiel, va comme suit : « il est précisément une preuve de l’existence de Dieu *à partir de son essence*, c’est-à-dire de *son idéalité*, de *son concept*, et par là il procède justement à la réduction de l’existence au concept<sup>1543</sup> ». Or la « preuve » de l’existence de Dieu tente d’articuler deux choses irréductibles l’une à l’autre. D’un côté, elle tente d’articuler l’impensable

---

<sup>1539</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>1540</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>1541</sup> *Ibid.*

<sup>1542</sup> Schelling, F.-W. *Philosophie de la révélation I*, Paris, Puf, 2002, p. 173-200.

<sup>1543</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 62.

en tant que tel, irréductible à une pensée qui mobilise uniquement des concepts, à savoir « la question de l'existence comme *question ontologique* du pur "il y a"<sup>1544</sup> ». De l'autre, la pensée donne à penser que l'être de Dieu en tant que tel n'est pas suffisant, qu'il lui faut l'existence pour véritablement être, dans la mesure où « il n'est encore *qu'un* être idéal ou conceptuel – Dieu –, inaccompli et se posant en quelque sorte à lui-même l'impératif de l'existence pour être *vraiment lui-même*<sup>1545</sup> ». Tout le problème de la preuve ontologique de Dieu est qu'elle implique « secrètement qu'il y a en Dieu un manque à être qui le requiert de s'accomplir<sup>1546</sup> ». Ce qui étonne est précisément que la preuve se contente de l'*existence*, sans pourtant s'interroger sur

la motivation profonde de cet étrange mouvement qui consiste à nier Dieu, à y insinuer la négativité et le doute, l'inaccomplissement, pour ensuite lui garantir cet accomplissement même par l'existence, comme si Dieu pouvait toujours ne pas se « réaliser » ou plutôt « s'immanenter », comme s'il pouvait toujours se retirer en une pure transcendance, tellement externe ou *autre* que les hommes n'en pourraient plus rien savoir. Par suite et en retour, il apparaît, dans le même mouvement, que cet étrange Dieu, miné pour ainsi dire par cette négativité nouvelle de l'inaccomplissement, est bien le Dieu du christianisme qui s'est *incarné* dans le visible immanent sous la figure du Christ, qui a dû se manifester aux hommes comme l'homme lui-même<sup>1547</sup>.

La preuve ontologique de l'existence de Dieu dépend ainsi de ce double mouvement où Dieu peut toujours se retirer radicalement hors de la pensée des humains, mais s'il s'en tient à son irréalisation ou à sa « retenue », il ne peut que relever d'une négativité, ce pourquoi il doit tendre à sa réalisation au sein de l'immanence. C'est manière de dire que sans la négativité qui mine de l'intérieur l'existence de Dieu, les humains n'auraient aucune prise sur lui, par un mouvement selon Richir admirablement saisi par Feuerbach, où le Christ est « à la fois le Fils et le Dieu de l'homme comme le Fils et l'homme de Dieu<sup>1548</sup> ». Ce mouvement ouvre ainsi à la *temporalité immanente* au sein même de la transcendance divine, comme en témoigne « les diverses formes du mysticisme chrétien –, que ce soit pour le faire vivre en eux ou pour courir le risque de son abandon sans rémission<sup>1549</sup> ». Ce que permet ainsi de penser Schelling, c'est la différence ou la division *interne* en Dieu lui-même.

---

<sup>1544</sup> *Ibid.*

<sup>1545</sup> *Ibid.*

<sup>1546</sup> *Ibid.*

<sup>1547</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>1548</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>1549</sup> *Ibid.*

Le Dieu chrétien se distingue de cette manière radicalement du Dieu aristotélicien, dans la mesure où son être n'est pas dans l'entéléchie de la pensée (le *noûs*) se pensant, que dans le fait qu'il en est un « qui se réalise, c'est-à-dire qui s'incarne, et qui, par surcroît, n'est pas les Deux en Un, mais le Trois en Un (la Trinité), l'esprit étant quant à lui l'entéléchie ; mais c'est aussi, par là, un Dieu qu'il appartient aux hommes de réaliser, d'incarner, de faire exister dans le monde en transparence<sup>1550</sup> ». En d'autres termes, c'est comme si le Christ comme Fils de Dieu rompait la possibilité de l'entéléchie ou la perfection de Dieu, « en y instituant le temps, l'immanence, l'Histoire, donc en y instituant ou en y logeant le monde humain, la temporalité au sens religieux du mot<sup>1551</sup> ». Aux yeux de Richir, en rendant fluante la frontière entre l'immanence et la transcendance, le christianisme est la moins religieuse des religions ; mais elle s'avère par ailleurs être la religion la plus radicale, dans la mesure où elle *relie* justement la transcendance à l'immanence, en faisant du monde humain et son histoire une part *intrinsèque* à la divinité, ce qui explique que « le christianisme peut s'abolir en tant que religion et continuer de vivre de manière durable sous forme profane<sup>1552</sup> ». C'est à ce moment que le christianisme entretient un lien fort avec l'idéologie, dont la forme la plus systématique et métaphysique est exprimée par Hegel et le marxisme. En effet, le renversement opéré par le christianisme

s'effectue dès lors que le Christ est identifié à l'homme qui est là pour médiatiser le rapport de la transcendance à elle-même, c'est-à-dire, comme chez Hegel, qui est là comme l'agent concret et historique *de la transcendance de l'esprit*, de l'Idée qui n'arrive à l'entéléchie qu'à la fin de l'Histoire, moyennant l'action que les hommes y mènent, ou, comme chez Marx (suite au mouvement feuerbachien qui aboutit à la formule : l'homme est un Dieu pour l'homme), qui est là comme l'agent concret et historique *de la transcendance que l'homme et la société sont à eux-mêmes*, dans la mesure où ils sont à eux-mêmes l'idée de l'homme et de la société qui a besoin des hommes et de l'Histoire pour arriver à l'entéléchie moyennant la réalisation de l'existence comme concept<sup>1553</sup>.

Mouvement, nous l'avons vu, qui culmine chez Hegel par la subordination radicale de toute singularité au sein de l'esprit, et ce, par une logique transcendantale de la servitude et de la dette.

En formulant l'aporie de la preuve de l'existence de Dieu dans le schéma proposé par Richir, il faut dire que Dieu fonctionne dans le christianisme comme *transcendance théorique*, que son

---

<sup>1550</sup> *Ibid.*

<sup>1551</sup> *Ibid.*

<sup>1552</sup> *Ibid.*

<sup>1553</sup> *Ibid.*, p. 64.

défaut d'existence à réaliser procède de la *transcendance pratique*, et que, pour que la transcendance théorique existe *vraiment*, elle doit s'immanentiser dans la société réelle qui devient dès lors adéquation de l'existence à son concept. Mais Richir s'objecte à lui-même que, précisément, Dieu n'est pas pour les chrétiens une transcendance théorique. « Certes, répond-il, mais c'est aussi la nouveauté du christianisme, tel qu'il a été élaboré par les Pères et les théologiens, que son Dieu l'est devenu avec la théologie chrétienne d'inspiration grecque, d'abord néo-platonicienne, ensuite aristotélicienne, c'est que ainsi, pour la classe cultivée, qui était primitivement une classe de clercs, Dieu est devenu *idée*, et même idée de toutes les idées (le Bien ou la lumière platonicienne, l'entéléchie aristotélicienne), à laquelle s'est ajoutée l'existence comme concept [...] <sup>1554</sup> ». Selon Richir, la recherche d'une preuve de l'existence de ce qui *est* par excellence n'aurait eu *aucun sens* pour les Grecs, car c'est en faire, comme l'a d'ailleurs bien vu Heidegger, une *chose* ou un *étant*, ce qui revient à subvertir de l'intérieur même la divinité de Dieu. Mais c'est une chose ou un étant possédant une *volonté* propre de réalisation eschatologique dont la compréhension métaphysique hégélienne suggère qu'il s'agit d'un « processus logico-dialectique d'auto-développement de toutes les idées, [qui] est dans sa totalité systématique l'administration de la preuve de l'existence de Dieu <sup>1555</sup> ».

Telle est pour Richir l'*origine* du principe de liberté moderne, de l'esprit du renversement copernicien et de l'État moderne :

Par tout ceci, on comprend en outre toute l'étroite convergence qui peut exister, moyennant l'institution de la transcendance pratique issue du christianisme, entre l'émancipation *humaine* – le principe moderne de la liberté lui-même issu du christianisme et en ce sens lié à l'institution de la transcendance pratique *quoique de manière non-nécessaire* [...] – et le principe moderne d'État, qui s'érige lui-même en transcendance pratique, en véritable Dieu hanté quotidiennement par la nécessité d'administrer la preuve tangible et concrète de son existence dans la société, par le destin mortifère de s'incarner dans la société en l'absorbant et en la créant sans cesse de lui-même <sup>1556</sup>.

Richir précise :

---

<sup>1554</sup> *Ibid.*

<sup>1555</sup> *Ibid.*, p. 65. Richir ajoute : « ce pourquoi l'on pourrait dire, en se rappelant, avec Kant, que toute preuve de l'existence de Dieu repose finalement sur la preuve ontologique, que Hegel est l'inventeur d'une nouvelle preuve, la "preuve historique" ».

<sup>1556</sup> *Ibid.*, p. 66 (nous soulignons).

en feuerbachiens tout à fait radicaux, nous pourrions faire, de l'État, la critique même que faisait Stirner de Feuerbach : tout comme Stirner reprochait à Feuerbach de perpétuer la religion en érigeant l'essence humaine en divinité, nous pourrions dire que l'État moderne cherche à s'instituer comme l'essence de l'homme extériorisée et contemplée par la société, et tout comme Stirner, qui rejetait cette essence de l'homme comme moralisatrice, contraignante et aliénante, nous pourrions ajouter que l'aliénation par l'État est d'autant plus radicale que l'État se pense *et est pensé* par la société comme la Providence, l'instance chargée de garantir la réalisation de la philosophie, ou plutôt, nous le comprenons à présent, la réalisation du « royaume des cieux », de la « société des bienheureux » sur terre.

Sur ce point, Richir est extrêmement radical : tout projet d'émancipation humaine passant par la projection d'une idéalité devant être réalisée sur terre constituent le *noyau essentiel* de l'« aliénation la plus radicale, génératrice de l'État le plus coercitif et du moralisme le plus intolérant<sup>1557</sup> ». Richir ne souscrirait sans doute pas à l'idée schellingienne que l'État « le plus parfait » a sa place dans la philosophie de l'histoire, même si ce n'est que du côté « négatif », parce qu'il rejette la règle de nécessité au sein du développement historique.

Il souscrit néanmoins assurément à la conclusion schellingienne que « si l'on veut un État parfait en ce monde, on aboutit à une exaltation apocalyptique<sup>1558</sup> ». Est-ce à dire qu'il faut renoncer à toute émancipation humaine ? Est-ce le signe chez Richir d'une forme de défense du *statut quo* quasi-conservateur ? Aucunement. Avant d'en préciser la teneur propre, essayons de préciser en quoi la *révolution* en son sens politique s'inscrit dans l'*accomplissement métaphysique du christianisme*, et non pas dans l'*accomplissement métaphysique de la métaphysique elle-même*. C'est selon cette matrice que Richir étudie le marxisme, le fascisme et le libéralisme.

#### §4. Libéralisme, marxisme et fascisme

L'institution de la transcendance pratique, qui s'accompagne de l'abolition de la transcendance théorique, désigne le *destin moderne* dans lequel s'inscrit les processus révolutionnaires, c'est-à-dire l'exaltation apocalyptique. En apparence, Richir semble extrêmement proche du diagnostic heideggérien de l'accomplissement de la métaphysique. Cependant, ce n'est qu'en apparence, puisqu'en réalité il s'agit d'« une tentative de réponse à la

---

<sup>1557</sup> *Ibid.*

<sup>1558</sup> Schelling, F.-W. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 509. À ce sujet, voir l'excellent article de Roux, Alexandra. « Schelling et l'État : “quel ciel sur la terre” ? » dans *Revue Philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, tome 101, no 3, 2003, p. 456-478.

conception heideggérienne de la métaphysique, qui nous paraît être l'une des origines, au sein même d'une pensée qu'on peut par ailleurs encore caractériser de "métaphysique" bien que ce soit en un sens plus large [...] <sup>1559</sup> ». La différence, subtile mais essentielle afin de comprendre le projet richirien, réside dans le fait qu'il ne s'agit pas de l'accomplissement de la métaphysique elle-même, mais bien de l'accomplissement de la métaphysique *chrétienne*. Au contraire, Richir conçoit son projet comme *ouverture à la question même de la métaphysique*, à son irréductibilité propre par rapport à tout projet politique. Pour mieux comprendre cela, regardons la critique richirienne des projets politiques contemporains, critique qui s'articule à nouveau au schéma de l'immanence, de la transcendance pratique et de la transcendance théorique.

Selon Richir, les historiens, idéologues et philosophes s'accordent généralement sur le fait que pour comprendre les deux derniers siècles de notre histoire, il est requis de penser le complexe social et historique que l'on désigne sous le nom de Révolution française. C'est en effet depuis deux siècles selon Richir que la Révolution comme projet est à l'ordre du jour. D'une manière générale, « le concept même de Révolution est ce qui donne son sens explicite à toutes les transformations ou réactions sociales et historiques qui s'affrontent ou se succèdent, depuis qu'à la fin du XVIIIe siècle, l'ébranlement très profond des événements de France a paru bouleverser l'horizon même de la vie des hommes <sup>1560</sup> ». Ainsi, souligne-t-il, « la Révolution est le *mouvement social-historique* au sein duquel est visée la *transparence de la société à elle-même*, c'est-à-dire le rabattement du social sur lui-même en sorte qu'il s'exhibe en complète adéquation à l'idée qu'il se fait de soi <sup>1561</sup> ». Pour le dire autrement, le mouvement social-historique dans lequel s'inscrit la révolution procède d'une double visée : d'un côté, la visée de transparence de la société réelle (immanence) à la société idéale (transcendance pratique), c'est-à-dire adéquation du réel *en général* à l'idée *en général* ; de l'autre, visée de la transparence en ce qu'elle a d'*instituant* pour la société, c'est-à-dire « à ce qui est institué réellement ou empiriquement comme le réel social ou ce que l'on a coutume d'appeler "l'ordre établi" <sup>1562</sup> ». C'est manière de dire que depuis les XVIIe et XVIIIe siècles, et ce, jusqu'à Marx et Engels, la révolution est la recherche *pratique* de la transcendance qui est *supposément* à l'origine de la société parce que instituant. En ce sens, la révolution est « le désir et la volonté d'une sorte de retour à un "degré zéro" de la société d'où

---

<sup>1559</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 67.

<sup>1560</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1561</sup> *Ibid.*

<sup>1562</sup> *Ibid.*

celle-ci puisse repartir, *recommencer* en toute transparence<sup>1563</sup> ». Le mot « révolution » désigne alors pour Richir le mouvement de retour au *point-origine*, elle est tentative de reconstruction du social « en gardant en elle-même la transparence de son origine<sup>1564</sup> ».

Nous avons vu que, dans sa formulation générale, la Révolution française désigne le moment de dislocation sociale en lequel advient l'effondrement rapide de l'Ancien Régime (en quatre ans, souligne Richir, de 1788 à 1792). S'il y a véritablement eu un moment sublime durant la Révolution française (les Fêtes de la fédération décrites par Michelet), celui-ci fut extrêmement bref et fuyant, laissant place à la visée de l'institution de la transparence entre la société civile et l'État. Cette visée a toutefois « tout aussi rapidement échoué à se réaliser, puisque la transparence recherchée, qui projetait l'abolition de la division entre idéal et réel, État et société, s'est trouvée opacifiée par l'épreuve directe et réelle de cette division<sup>1565</sup> ». Autrement dit, la dislocation de l'Ancien Régime s'est répercutée dans un conflit de classes à l'intérieur même du Tiers État entre la bourgeoisie et le prolétariat, c'est-à-dire que cette division s'est transformée « en division en État ou appareil coercitif du Pouvoir approprié par la bourgeoisie et société dominée par les intérêts de classe de celle-ci<sup>1566</sup> ». La bourgeoisie, en s'appropriant le pouvoir coercitif de l'État, tente ainsi « de faire régner son ordre “universel”, pour légitimer par l'universel son *concept* de la société civile – la société civile des citoyens propriétaires privés –, pour rendre à ce concept une relative transparence à l'encontre du conflit de classes qui l'opacifiait et tendait à faire perdre à l'État sa légitimité, à le muer en appareil de coercition nue, en “propriété” de la bourgeoisie<sup>1567</sup> ». Le « secret » de cette manœuvre, dont Richir souligne que nous en vivons encore aujourd'hui, est que le règne de l'universel parvient à désamorcer le conflit de classes par l'énonciation de la Loi, dont témoigne selon lui le « juridisme des révolutionnaires français et de la société bourgeoise<sup>1568</sup> ». Par l'énonciation de la Loi, l'État acquiert une vraisemblance de légitimité, notamment parce qu'il désamorce également la division *instituée* entre l'universel et le particulier.

C'est par là que s'institue également selon Richir la propriété privée, le destin privé, la thésaurisation capitaliste et l'institution sociale de l'économique. En effet, « de la sorte, ce que

---

<sup>1563</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1564</sup> *Ibid.*

<sup>1565</sup> *Ibid.*

<sup>1566</sup> *Ibid.*

<sup>1567</sup> *Ibid.*

<sup>1568</sup> *Ibid.*, p. 14.

Marx a nommé la “société bourgeoise” et que l’on nomme plus généralement “société libérale”, réussit cette sorte de tour de force, non pas tant de vivre *de* la division, certes en s’efforçant d’en masquer l’efficace dans le réel, mais cependant en faisant de cette faiblesse apparente qu’est sa division, le moyen de sa subsistance, de son renforcement ou de son institution continuée<sup>1569</sup> ». Comme le suggère les analyses de Castoriadis consacrées au capitalisme auxquelles se réfère ici Richir, c’est à l’*insu* du mouvement ouvrier que le capitalisme prend son essor quasi-illimité :

la résistance du prolétariat à l’oppression économique a eu un double effet : d’une part, paradoxalement, celui de légitimer la société libérale, par le processus de socialisation, ou d’intégration dans cette société, qu’elle signifie (la création des syndicats, des partis ouvriers qui prendront une part active à la gestion) ; d’autre part, celui de renforcer le capitalisme, par l’aliment qu’elle apporte au désir d’expansion du capitalisme qui découvre dans le prolétariat un immense marché de consommation, un moyen nouveau de faire circuler les signes et valeurs économiques, et de percevoir ses plus-values de cette circulation même, en se réalimentant donc sans cesse de la division qu’il doit toujours creuser à nouveau pour survivre<sup>1570</sup>.

Autrement dit, la société libérale tient sa force de sa faiblesse en quoi consiste l’opacité de la division sociale, qui est chaque fois ébranlée par les crises de l’institution économique et qui ne vont pas « sans broyer inexorablement les humains chaque fois que son sort est en balance<sup>1571</sup> ».

L’institution de ce que l’on nomme faussement la « démocratie » bourgeoise porte ainsi en son cœur le conflit social, « il en est, pour ainsi dire, le pouls, qui doit immanquablement [...] appeler sa suppression, soit par une classe dominante apeurée – ce qui se produit de plus en plus dans nos “sociétés libérales avancées” peu à peu prises de peur panique à l’égard de leurs faiblesses, et nous savons avec quels risques terrifiants de dictature totalitaire –, soit par une opposition “radicale” au régime, qui rêve toujours de réaliser la “société sans classes” – avec des risques non moins terrifiants<sup>1572</sup> ». La force de la société libérale est ainsi de toujours vivre de la division sociale, dont l’horizon est son abolition. La société libérale procède ainsi d’une articulation propre entre l’immanence et la transcendance, sur laquelle nous devons désormais nous pencher. Dans la société traditionnelle d’Ancien Régime, la transcendance instituée (Dieu) constituait à la fois le garant du pouvoir et de l’ordre social institués, tout comme la résistance

---

<sup>1569</sup> *Ibid.*

<sup>1570</sup> *Ibid.*

<sup>1571</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>1572</sup> *Ibid.*, p. 15.

au pouvoir se faisait elle aussi par la médiation de la transcendance instituée. Au contraire, la société libérale vit de l'opacité qui resurgit toujours au sein de la visée de transparence, c'est-à-dire qu'elle vit du *mouvement* qui oscille entre l'impossibilité et la possibilité de sa légitimation. Autrement dit, « elle repousse la transparence ou la réalisation de l'idéal à l'infini, elle reconnaît ses imperfections actuelles mais donne du moins à penser que ces dernières pourront être résorbées dans l'avenir indéfini de son progrès, quand l'humanité se sera enfin élevée, dans son ensemble, à l'universalité abstraite qu'elle lui désigne<sup>1573</sup> ». Ce qui se cache derrière les « vagues promesses » qui relèvent la plupart du temps d'une « ignoble mauvaise foi » de la société libérale, c'est sa *conscience d'horizon*, si bien que « toujours se pose pour elle le problème de l'élévation à l'idéalité, de l'éducation en vue d'une rationalité qui sera toujours à réaliser même si le réel lui résistera toujours dans son opacité<sup>1574</sup> ». Cette conscience d'horizon de la société libérale s'accompagne ainsi de la compréhension du fait que l'idéal lui reste transcendant, mais d'une transcendance *active* parce que *pratique*.

Cette transcendance pratique est celle « qui médiatise le rapport de l'homme au monde, qui lui fait voir l'idéalité en transparence relative dans la réalité, qui le guide pratiquement dans son action en lui faisant voir ce qui, du réel, *doit* être transformé ou résorbé dans son opacité<sup>1575</sup> ». Or, le devoir de transformation de l'humain et de la société, s'il revêt le caractère de la transcendance pratique, n'en reste pas moins d'après Richir articulé dans sa différence d'avec l'immanence de la société réelle, c'est-à-dire qu'il se réfère également à une transcendance théorique. C'est précisément parce que la société libérale conserve la médiation de la transcendance théorique que l'humain est « *apte* à dépasser, à transcender sa situation concrète présente, sans qu'il puisse se l'approprier ou se l'incorporer, ce pourquoi elle est seulement objet de "théorie", de vision à distance<sup>1576</sup> ». C'est ainsi que dans la société libérale *peut* (mais pas nécessairement) venir à s'exprimer cette articulation entre transcendance pratique et transcendance théorique, sous forme de *question* eu égard à sa légitimité et son sens ultime, « puisque sa signification, et la destinée des hommes qui y vivent, sont suspendus à cette articulation<sup>1577</sup> ». Selon Richir, cette recherche du sens et de sa légitimité peut trouver son

---

<sup>1573</sup> *Ibid.*

<sup>1574</sup> *Ibid.*

<sup>1575</sup> *Ibid.*

<sup>1576</sup> *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>1577</sup> *Ibid.*, p. 16.

articulation explicitement philosophique, notamment chez Kant et le premier Fichte, parce que la transcendance théorique est dans l'Idée, laquelle donne son sens aux idées de la Raison, chez Hegel pour qui l'Histoire rend le rationnel réel et le réel rationnel, chez Feuerbach dans la visée de l'être-sensible et positif de l'humain et, finalement, chez Marx, pour qui l'être-social en tant que tel représente l'instance ultime de l'explication du monde dans sa totalité. Chez chacun de ces auteurs, souligne Richir, « s'articulent et se nourrissent mutuellement l'une l'autre transcendance théorique, la transcendance pratique et l'immanence du réel sensible ou phénoménal<sup>1578</sup> ». En ce sens, c'est l'Idée comme transcendance théorique qui confère à la réflexion sa conscience d'horizon.

De la même manière, la recherche du sens et de sa légitimité peut se faire *implicitement* au sein de l'idéologie, dans la mesure où elle ne relève ni d'une recherche de fondation ni d'une légitimation, mais qu'en elle s'articulent « les “valeurs” de la société (liberté, égalité, science, progrès, etc.), ses principes abstraits (la Loi de l'État) et sa transformation réelle (au niveau de la société civile), dans une sorte de quasi-transparence propre seulement à l'idéologie, qui s'avère, par là même, être un perpétuel effort pour rétablir dans la société la transparence qui s'opacifie sans cesse, en rapportant sans cesse la société à son imaginaire [...]»<sup>1579</sup> ». La différence étant que, dans l'idéologie, la société est rapportée à son imaginaire qui ne se distingue pourtant pas de la société elle-même, ce qui a pour conséquence de rabattre *implicitement* la société sur elle-même, « comme s'il n'y avait absolument rien d'autre au monde que la société<sup>1580</sup> ». À cet égard, souligne Richir, Marx est bel et bien le philosophe de l'idéologie, dans la mesure où il pose *quasi-explicitement* la socialité de la société en transcendance théorique. Mais il y a un « périlleux *renversement* » chez Marx qui est *révolution*, dans la mesure où « l'idée de la société n'étant plus que pure transcendance pratique ou horizon pratique du réel social, *télos* de l'Histoire produit, soi-disant, par la “logique” même de l'Histoire, dans le sens de laquelle il *faut* agir<sup>1581</sup> », il en vient à supprimer la socialité du social comme transcendance théorique, il fait « s'effondrer le sol même sur lequel il s'appuie, puisque alors sa philosophie elle-même est idéologie<sup>1582</sup> ». Essayons de comprendre ce mouvement chez Marx dans lequel s'inscrivent le projet et la réalité totalitaires.

---

<sup>1578</sup> *Ibid.*

<sup>1579</sup> *Ibid.* (nous soulignons).

<sup>1580</sup> *Ibid.*

<sup>1581</sup> *Ibid.*

<sup>1582</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

Aux yeux de Richir, il y a bien évidemment chez Marx la possibilité d'une puissante critique de l'institution du politique lorsque celui-ci maintient comme transcendance théorique tant la socialité de la société que l'Histoire. Il est cependant idéologue lorsqu'il dénie la position de la transcendance théorique par l'entremise de l'historicité essentielle propre à toute société, c'est-à-dire lorsqu'il fait de la société communiste *à venir* une transcendance pratique, ce qui lui permet de se faire « rejoindre imaginativement l'Histoire de la société bourgeoise présente et la société communiste future<sup>1583</sup> ». Ce dernier glissement expose Marx à l'aporie d'une pseudo-scientificité : d'une part, la société sans classes est une transcendance pratique qui requiert l'action révolutionnaire des humains afin de se réaliser. Pour la réaliser, les humains doivent prendre *en vue* la transcendance pratique de la société communiste. De l'autre, en n'étant plus liée à une transcendance théorique, la société communiste se voit posée au sein même de l'immanence du devenir historique qui est *autonome*, elle devient alors « un but qui doit être *nécessairement* atteint à l'insu même des agents sociaux et malgré les intentions explicites de leur action, ce qui, à la limite, rend celle-ci superflue puisque, quoi qu'ils fassent, ils œuvrent pour accélérer ou retarder l'événement de la parousie sociale, *pour* ou *contre* une Histoire de toute manière inéluctable, en avant-garde ou en arrière-garde<sup>1584</sup> ». Si ces deux moments fonctionnent main dans la main dans la dialectique hégéliano-marxiste, tendant à subordonner la singularité à la totalité, c'est que le « secret mystifiant » de la dialectique réside précisément dans le fait que la substance-sujet ne se met à distance théorique d'elle-même que pour se réaliser pratiquement, selon ce que Heidegger désigne sous le thème de la métaphysique de la subjectivité.

Ce qui confère à la dialectique hégéliano-marxiste une dimension profondément totalitaire, c'est qu'au moment où la substance-sujet se met à distance en vue de se réfléchir, elle se prend pour objet à réaliser. Elle « est totalitaire dans la mesure où ne surgit jamais en elle d'altérité radicale, d'irréductible distance, de transcendance principiellement impossible à résorber dans le processus d'avancement ou d'auto-génération pure de la substance-sujet<sup>1585</sup> ». Puisque la socialité originariaire ou l'Histoire est immanente à la société elle-même, que son développement est autonome par rapport aux actions concrètes des humains qui peuvent agir à leur insu pour

---

<sup>1583</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1584</sup> *Ibid.*

<sup>1585</sup> *Ibid.*, p. 17 (bis).

ou contre elle, cela signifie qu'elle est à la fois transcendance et immanence, qu'elle se nourrit de l'Autre pour en faire un Même. Tout mouvement de totalisation, peu importe qu'il soit socialiste, capitaliste ou autre fait *être* tout en rejetant dans l'*inexistence* ce qui de l'Autre ne parvient pas à trouver sa place dans le cadre du Même. Il apparaît ainsi nécessaire d'ajouter un autre simulacre à son fonctionnement : aux simulacre hénologique, ontologique et ontique doit s'ajouter le simulacre *méontique*. Lorsque la substance-sujet se trouve en position archontique et dominante, elle s'accompagne en même temps d'un simulacre de *néant*, elle produit un *excès* de nulle part<sup>1586</sup>. Selon Maurice, « on a le plus parfait exemple de simulacre méontique avec l'obscurité : paraissant d'abord comme absence de lumière, elle est comme une forme curieuse d'*hallucination négative*, puisque l'on hallucine de ne *rien* voir, alors même que, s'il y a une "chose" que l'on voit dans l'obscurité, c'est bien l'obscurité *elle-même*. Mais, dès qu'on "la" voit, elle ne peut que paraître dans un fantôme d'espace, pur flottement sans support, entièrement dégagé de toute attache à un quelconque étant particulier, illocalisable<sup>1587</sup> ». Ainsi, selon Richir, la société communiste comme socialité pure de la société, que Marx reprend au socialisme utopique, s'avère être à la fois l'Autre comme transcendance théorique et le Même comme transcendance pratique, cette dernière orientant et transformant pratiquement la société empirique, « ce en quoi Marx est anti-utopique<sup>1588</sup> ».

L'aporie étant alors que la société communiste est le *télos* à l'écart de l'immanence de la société, tout en étant *toujours déjà là* au sein du présent de la société réelle, les humains n'ayant plus qu'à épouser ou refuser les contours de ce partage entre l'empirique et le transcendantal. Pour Richir, « l'équivoque fondamentale du marxisme consiste donc en le double jeu qui s'établit en lui entre sa légitimation par une transcendance pratique articulée à une véritable transcendance théorique et sa légitimation par une transcendance pratique coupée en fait de

---

<sup>1586</sup> Maurice, Thomas. « Marx et Richir. Une politique du simulacre », p. 161.

<sup>1587</sup> Thomas, Maurice. « La mécanique des leurres », p. 268.

<sup>1588</sup> *Ibid.* Remarque extrêmement importante, car la phénoménologie richirienne, comme nous avons essayé de le montrer précédemment, est une phénoménologie de l'utopie, elle ne saurait donc être marxiste, ce qui n'interdit pas qu'il puisse y avoir des points de croisements. Nous réservons à des travaux futurs l'exploration de la filiation probable entre les socialistes utopiques et la refonte de la phénoménologie richirienne. Richir, écrit, plus loin, qu'« il serait temps d'entreprendre et de promouvoir une véritable histoire sociale du XIXe siècle, que nous ne pouvons proposer ici. On s'apercevrait sans doute, par là, de toute l'importance des courants révolutionnaires non-marxistes, de tout ce qui a été "perdu" avec l'avènement du marxisme comme "idéologie dominante" du mouvement ouvrier, et de toute la complexité du *phénomène* révolutionnaire. Dans la mesure où nous n'entrons pas dans cet ordre de considérations, nous ne préjugeons pas e ce qu'il *a pu* en être de telle ou telle pensée ou expression "révolutionnaire" (*lato sensu*) aujourd'hui oubliée. Nous nous préoccupons de ce qu'il *en a effectivement été*, et ce qu'il *en est effectivement* dans notre siècle (p. 20) ».

toute transcendance théorique, et de la sorte rendue immanente à la nécessité du devenir historique interne de la société libérale [...] <sup>1589</sup> ». Cette oscillation fait de la première branche un outil extrêmement puissant, comme nous le disions, en offrant un accès à la réalité sociale-historique et ses opacités sociales. La seconde branche est « non moins remarquable mais aussi très redoutable instrument de justification universelle et mystifiante <sup>1590</sup> », car en elle réside la justification de l'action réelle s'inscrivant dans un *télos* universel :

la transcendance pratique est à son horizon est à la fois transcendante et immanente, elle est à la fois la manifestation la plus déclarée de la division, et le signe renvoyant à l'inanité finalement de celle-ci, à son non-être, essentiel même dans l'apparence de son être qu'elle ne prend qu'au sein d'une société qui n'est pas vraiment, qui opacifie et disloque les rapports sociaux, mais qui s'achemine inexorablement vers son être-plein devant signifier le non-être essentiel ou « ontologique » de la division, l'*unité* sociale et totale censée polariser le devenir historique dans sa totalité <sup>1591</sup>.

C'est parce qu'il est *à la fois* instrument de connaissance et d'action que s'explique l'immense écho social et historique qu'il reçut, notamment par sa mutation dans le discours social (social-démocratie).

D'une certaine manière, il n'y a selon Richir aucune autre formulation qui désigne mieux la transcendance pratique que la XI<sup>e</sup> thèse de Marx sur Feuerbach : « les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* <sup>1592</sup> ». Or, s'il s'agit de transformer le *monde* et non pas la société, c'est que la société est identique au monde. D'où l'ultra-libéralisme du marxisme selon Richir, qui réside dans le fait que celui-ci reprend les *idées* qui sont *à l'horizon* de la société libérale afin de les réaliser. Le socialisme comme totalitarisme

cherche à réaliser le rêve révolutionnaire de la transparence, en cherchant à abolir la division sociale qui continue de jouer dans la société libérale, c'est-à-dire en cherchant à instituer ici et maintenant, la société idéale (égalitaire, sans État et sans classes), à savoir, en cherchant à réaliser, ici et maintenant, la transcendance pratique de la société bourgeoise, par la visée consistant à abolir la différence qui subsiste en elle entre immanence (le réel social actuel) et transcendance (l'idée de la société parfaitement réalisée), et de la sorte, du même coup, par la visée de l'abolition de *toute* transcendance – surtout si elle est théorique –, et de la réalisation absolue de la plus parfaite immanence, d'où doit être exclu tout ce qui se

---

<sup>1589</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 18.

<sup>1590</sup> *Ibid.*

<sup>1591</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>1592</sup> Marx, Karl et Engels, Friedrich. *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 34.

manifesterait comme hétérogène par rapport à celle-ci, tout ce qui ne participerait pas, fût-il même le savoir en général ou la connaissance scientifique, de cette « réalisation de la philosophie sur terre<sup>1593</sup> ».

Le marxisme, dans son ultra-libéralisme, est exaltation apocalyptique dès lors qu'il entend accomplir le Ciel sur terre. S'il n'y parvient pas, c'est que la division réapparaît toujours, soit entre les détenteurs des moyens de production et des producteurs, des dirigeants et exécutants, des gouvernants et des gouvernés, etc.

Ce qui confère une réalité essentielle à ce totalitarisme est que la réapparition de la division est immédiatement *déniée*, que ce soit par la substitution de la classe bourgeoise par la bureaucratie d'État, cette dernière se devant d'énoncer la transcendance pratique, de « souffler » aux prolétaires ce qu'ils doivent faire, afin de réaliser le socialisme. Comment ? « Dans la mesure, souligne Richir, où cette rationalité “universelle”, expression de la transparence sociale instituée imaginaire par la Révolution, est censée être portée par le prolétariat universel dont la visée est censée être la transformation du *monde*, l'appareil d'État et de parti s'institue comme *incarnation transparente* du prolétariat, et la division sociale entre dirigeants et exécutants, gouvernants et gouvernés, etc., est imaginairement déniée par la transparence affirmée de cette incarnation du mouvement révolutionnaire<sup>1594</sup> ». Devant cette incarnation en transparence par l'État, la société civile n'a plus aucun autre horizon que l'État lui-même et sa résorption en lui.

La visée de transparence par le court-circuit de la transcendance théorique fait en sorte que la coercition de l'État est quasi-infinie, car il s'agit de *faire* l'adéquation du social réel, qui est toujours en voie de division, à l'imaginaire idéologique. Mais comme cela est en droit impossible parce que l'imaginaire n'est tel que dans sa différence ou dans sa division d'avec l'immanence, c'est-à-dire pour autant qu'il s'articule à une transcendance, l'imaginaire en vient à perdre sa consistance propre, « ce qui rend nécessaire la recherche perpétuelle d'un terme antagoniste ou d'un ennemi, fût-il le plus imaginaire, de cet imaginaire<sup>1595</sup> ». Cette recherche perpétuelle qui est *épuration de l'opacité* « va de pair avec la recherche effrénée et sans fin de la cohérence de l'imaginaire qui tend corrélativement à ne plus rien rencontrer d'autre que lui-même, ou de la

---

<sup>1593</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 20.

<sup>1594</sup> *Ibid.*, p. 21 (bis).

<sup>1595</sup> *Ibid.*, p. 22.

“pureté” de l’imaginaire, jusqu’à l’absurde, jusqu’à la terreur qui est en fait la terreur exercée sur le réel par l’imaginaire (ou l’idéologie)<sup>1596</sup> ». La conséquence en est que dans ce contexte historique, c’est la philosophie elle-même, et *a fortiori* le lieu de la métaphysique, qui est radicalement exclue, « puisque cette recherche s’aménage précisément au lieu de la division ou de la différence en général<sup>1597</sup> ». Ce qui est ainsi exclu, c’est la question du *sens de la liberté* dans sa corrélation à *la transcendance*, car « il n’y a pas place pour elle là où *tout* (la *totalité sociale*) est censé fonctionner dans la coïncidence [...] <sup>1598</sup> ». C’est dans cette mesure que le totalitarisme socialiste est extraordinairement coercitif, car il rejette toute autonomie de la société civile par l’étatisation de l’économie et l’abolition de tout destin « privé » qui se donne libre cours dans le capitalisme de la société libérale. Mais, selon Richir,

le totalitarisme « socialiste » ne « réussit » finalement pas mieux que la société libérale à abolir la division sociale, et encore moins la division entre immanence et transcendance. Mais au lieu que la société libérale vit, sous l’horizon sans cesse reculé de l’abolition de la division, *de* cette division elle-même qu’elle creuse sans cesse pour la combler, le totalitarisme « socialiste » vit d’emblée, en pensant incarner la transcendance pratique, *de la négation imaginaire de la division* : il est tout entier une guerre menée, non certes contre la transcendance pratique, mais contre la transcendance théorique – et la transcendance en général –, [...] il se prétend l’incarnation exclusive de cette articulation, ou du moins de l’accès au lieu de cette articulation ; de la sorte, il se pose en détenteur exclusif de la vérité sur l’homme, la société et l’Histoire.

En d’autres termes, le totalitarisme tel qu’il s’exprime ici tente, dans la visée d’auto-transparence du social, d’instituer la parousie du social comme totalité du réel se rapportant à soi dans la transparence, si bien que le marxisme est bel et bien inversion de l’hégélianisme : l’absolu chez Hegel devient la société elle-même comme instance *déterminante* de l’humain, de l’Histoire et du réel en tant que tel. C’est pourquoi Richir soutient que le socialisme totalitaire est exhibition du réel comme *idéo-logie* réalisée. Or, dans cette réalisation de l’idéo-logie, « il en ressort bien, certes, que la métaphysique, ou plutôt la pratique de ses questions, est une activité “contre-révolutionnaire”<sup>1599</sup> ». Mais elle ne l’est que dans la mesure où elle s’oppose, lorsqu’elle s’occupe d’« idées », à toute usurpation du pouvoir.

---

<sup>1596</sup> *Ibid.*

<sup>1597</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>1598</sup> *Ibid.*

<sup>1599</sup> *Ibid.*, p. 24. Il est à cet égard caractéristique selon Richir que « Soljenitsyne et d’autres retrouvent cet accès par la croyance en un Dieu, que Kouznetsov l’aménage de manière très stérnérienne par la redécouverte de la transcendance de la liberté humaine, que d’autres encore retrouvent un marxisme *critique*, comme Medvedev, le premier Kolakowski et les historiens qui étaient proches de lui à Varsovie. Peut-être que là, après soixante ans de

C'est alors pour clarifier le statut « contre-révolutionnaire » de la métaphysique que Richir se tourne vers l'explicitation du fascisme, qui est compris comme révolution contre-révolutionnaire. Selon Richir, qui suit ici encore une fois « très largement et “librement”<sup>1600</sup> » les analyses de Nolte, le fascisme est *réaction* à l'encontre non seulement de la société libérale, mais aussi du totalitarisme socialiste. La réaction fasciste s'institue par la négation de la division sociale, à l'instar de tous les totalitarismes, mais d'une manière paradoxale et subtile. Selon Richir, il fonctionne en niant la positivité irréductible de la division sociale : « le fascisme est réaction radicale contre l'idée de la Révolution sociale en ce sens qu'il l'a renversée en pensant que l'affirmation de la positivité de la division sociale est seule propre à en désamorcer les effets dans la réalité sociale<sup>1601</sup> ». Il ne s'agit ainsi pas de travailler à dissoudre cette division sociale en en reconnaissant son statut propre au sein d'une conscience d'horizon, ce qui caractérise la société libérale, ni d'ailleurs de vouloir la réduire autant que faire se peut par une *praxis* révolutionnaire comme dans le totalitarisme socialiste. Au contraire, le fascisme « pense accomplir lui-même une Révolution puisque, dans ce mouvement, la société avec sa division est censée s'exhiber telle qu'elle est, dans une pure transparence à l'égard d'elle-même<sup>1602</sup> ». Par l'affirmation de la division sociale, le fascisme entend court-circuiter la situation conflictuelle qui préside à la vie de la société libérale afin d'exhiber le véritable social en toute transparence. Selon Richir,

de la sorte, dans ce mouvement social historique radicalement réactionnaire – qui reste, pour toute pensée « réactionnaire » de notre temps, à son horizon –, se trouve niée toute transcendance comprise comme idée dépassant l'horizon du présent, et en laquelle du moins peut être visée l'explicitation de la vérité de l'homme et de la société, ainsi que, par cette médiation, de toute articulation possible entre la transcendance pratique et la transcendance théorique (dans la philosophie de l'idéologie), articulation qui reste à l'horizon de la société libérale<sup>1603</sup>.

---

non-philosophie, la philosophie a une chance de renaître, comme lieu social d'où s'exprime une résistance à l'État et à la socialisation “totale” (*Ibid.*, p. 25) ». Évidemment, nous le savons désormais, la question de la transcendance absolue est pour Richir la voie d'ouverture de la question du *sens* et de la *liberté phénoménologique*, mais elle se différencie des protagonistes cités ici dans la mesure où elle entend justement se différencier de manière radicale de la transcendance comprise comme Dieu. À cet égard, la transcendance absolue ne procède même pas de la transcendance théorique, elle casse le schéma. Nous y reviendrons.

<sup>1600</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>1601</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1602</sup> *Ibid.*

<sup>1603</sup> *Ibid.*

En poussant jusqu'au bout le court-circuit marxiste de la transcendance théorique, le fascisme peut dénoncer tant les idéologies du libéralisme éclairé que le marxisme, ce dernier lui apparaissant comme « une expression sociale singulière d'esclaves visant, par la révolte, à abolir la division<sup>1604</sup> ».

Si le fascisme récuse la transcendance théorique, il en vient également à abolir tout rapport à la transcendance pratique que la société aurait à réaliser. En effet, sa réaction doit être comprise comme négation de la transcendance pratique, c'est-à-dire comme court-circuit de tout ce que la société aurait à réaliser ici et maintenant. Cela revient à soutenir que tout projet de transformation de la société et du monde procède d'une forme d'illusion au sujet de sa propre réalité, parce que toute réalisation de la non-division culmine dans la réalisation de l'« anti-nature, c'est-à-dire de ce qui menace un univers familier et aimé, la “nature” étant ce qui est imaginativement déterminé comme ce qui existe “réellement”, à savoir comme le social pur en totalité, qui est, selon l'expression de Nolte, “le groupe souverain, guerrier et intérieurement antagoniste”, le groupe où la division se mue en hiérarchie organisée “harmonieusement” et “organiquement” par l'État<sup>1605</sup> ». Comment expliquer alors la fétichisation de l'État au sein du fascisme ? Celui-ci ne fonctionne-t-il pas justement comme une transcendance pratique ?

S'il en va bien ainsi selon Richir, dans la réalité, l'État fasciste (en particulier l'État national-socialiste) n'est pas pensé comme transcendance pratique, mais comme « réalité exclusive » et comme « anti-transcendance radicale », si bien que l'État est « la transcendance qui est censée s'abolir en tant que telle en absorbant en elle toute immanence, en s'“immanentisant” totalement<sup>1606</sup> ». Pour Richir, l'État ne peut exister comme contenu concret, c'est-à-dire comme

---

<sup>1604</sup> *Ibid.*

<sup>1605</sup> *Ibid.*

<sup>1606</sup> *Ibid.* Foucault défend une idée similaire dans la *Naissance de la biopolitique*. Contrairement à ce que l'on croit généralement, le national-socialisme ne procède pas à une hypostase de l'État, à sa croissance indéfinie. Ce n'est que par un coup de force théorique que nous pouvons parvenir à cette conclusion. En effet « quand on regarde la manière dont a fonctionné l'Allemagne nationale-socialiste, je crois que le moins qu'on puisse dire c'est que, en première approche du moins, ça a été la tentative la plus systématique de mise en état de déperissement de l'État. Le nazisme, c'est le déperissement de l'État [...] ». Cela s'explique d'abord selon Foucault parce que l'État ne possédait plus aucune personnalité juridique, que le véritable fondement du droit est alors le *Volk*. Pour Foucault, « le *Folk* dans son organisation de communauté, le peuple comme *Gemeinschaft* : c'est cela qui est à la fois le principe du droit et l'objectif dernier de toute organisation, de toute institution juridique, État compris ». Ensuite, le déperissement de l'État est dû au fait que la hiérarchie n'y fonctionne plus selon celle du fonctionnement administratif, mais bien en fonction du *Führertum*, à savoir le « principe de conduction, auquel devaient répondre la fidélité et l'obéissance, c'est-à-dire que rien [...] ne devait être conservé quant à la communication verticale, de bas en haut et de haut en bas, entre les différents éléments de cette *Gemeinschaft*, de ce *Volk* ». Enfin, la minorisation de

ensemble d'idées ou de principes instituants, que dans la mesure où il se distingue de la société civile qui seule l'assure de son contenu. C'est autrement dit sa division d'avec la société civile qui peut lui donner une consistance propre, un contenu et une légitimité comme transcendance pratique. Cependant, à partir du moment où l'État se conçoit comme anti-transcendance ou comme principe radical d'immanentisation, il devient État pur, c'est-à-dire « totalité sociale organiquement hiérarchisée, [il] est en même temps négation radicale de la société civile, de sa différence et de ses divisions, de sa consistance et de sa résistance propres à l'État, dans le mouvement même où, cependant, celui-ci ne peut exister que par sa différence d'avec la société civile<sup>1607</sup> ». En ce sens, si l'idée de l'État pur est bel et bien dans le fascisme une idée, celle-ci est fatalement « l'idée vide du réel exclusif de toute idée » tant théorique que pratique, l'État pur étant en vérité la négation radicale de toutes les idées : il est anti-transcendance et anti-idée par excellence, ce pourquoi afin de se réaliser il « doit mener la guerre sans merci à tout réel doublé d'idée, c'est-à-dire à tout réel qui, pour être réel, doit nécessairement être doublé d'idée<sup>1608</sup> ». Et comme le réel vraiment réel désigne la société humaine en général, le fascisme est conduit, dans sa visée de la transparence de la réalité sociale, « à la destruction de toute société, à l'évanouissement/surgissement de sa division qui lui donne consistance<sup>1609</sup> ». À cet égard, le fascisme est pour Richir l'anti-idée comportant en elle-même le risque absolu de *désincarnation*. Il est nihilisme absolu dans la mesure « où c'est tout le réel qui doit être frénétiquement pourchassé pour enfin se révéler et s'exhiber de soi comme réel, et ce, malgré sa résistance constitutive à la désincarnation, malgré sa "chair" où se recroisent et s'entrecroisent idéalité (transcendance) et réalité, imaginaire et réel<sup>1610</sup> ». Dans cette mesure, le fascisme sous toutes ses formes désigne le paradoxe d'une idéologie de la négation de toutes les idéologies, c'est-à-dire « l'idéologie en laquelle le réel *lui-même*, coupé de toute idée, devient imaginaire ou idée<sup>1611</sup> ».

---

l'État s'explique par le fait que l'État devient qu'un simple instrument au service du *Folk*. Le totalitarisme n'est ainsi pas *exaltation de l'État*, mais plutôt une subordination de l'État. Pour Foucault, le principe des régimes totalitaires ne doit pas être cherché du côté du développement de l'État, parce que « l'État totalitaire n'est pas l'État administratif du XVIIIe siècle, le *Polizeistaat* du XIXe siècle poussé à la limite, que ce n'est pas l'État administratif, l'État bureaucratisé du XIXe siècle poussé à ses limites (p. 196) ». La gouvernementalité des régimes totalitaires n'est pas étatique, elle est celle du *Volk* et de son parti. Tout comme Richir, Foucault voit dans la dissolution de l'État le signe d'une homogénéisation du social : « il ne faut pas se leurrer sur l'appartenance à l'État d'un processus de fascisation qui lui est exogène et qui relève beaucoup plutôt de la décroissance et de la dislocation de l'État (p. 197) ». Le capitalisme est à cet égard lui aussi, comme nous le disions, fascisant, totalitaire, nihiliste et parasitaire. À ce sujet, Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004, p. 114-115.

<sup>1607</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>1608</sup> *Ibid.*

<sup>1609</sup> *Ibid.*

<sup>1610</sup> *Ibid.*

<sup>1611</sup> *Ibid.*

Pour que cette idéologie puisse s'affirmer, il faut que l'État puisse procéder à une *auto-affirmation* violente se comprenant comme « structure totale de domination contre toute diversité sociale<sup>1612</sup> », parce que l'État pur est l'unique détenteur de l'immanentsation de la société, tout comme il doit, afin de reconquérir la « chair » qui lui fait pourtant défaut, trouver à s'incarner (plus justement à s'incorporer) au sein d'un chef, mais aussi au sein d'un groupe social dès lors réduit à sa matérialité (son sang, sa langue, sa « race », etc.). Dans sa fuite infinie afin de retrouver son défaut d'incarnation, l'État pur se désigne un Autre qu'il doit anéantir et qui lui rappelle chaque fois l'extériorité du social. C'est la raison pour laquelle le totalitarisme fasciste cherche lui aussi à instituer la transparence sociale, mais celle-ci ne peut se faire qu'à l'encontre de toute transcendance, par l'idée d'une incarnation exclusive et irréductiblement immanentsante. C'est ici selon Richir que se rejoignent le totalitarisme socialiste et fasciste, tous les deux étant la visée de la transparence d'un *supposé* réel qui agit comme structure unique dans laquelle l'autre se réduit au même. C'est précisément

parce que ce *supposé* réel, ce « réel social total » est recherché à *l'exclusion de tout autre*, de toute idéologie ou de toute visée qui le transformerait – lui qui agit en un sens dans toute société historique en tant que structure de domination et de coercition qu'est l'État depuis ses origines –, qu'il bascule tout entier dans l'imaginaire, mais dans un imaginaire vide ou « délirant », en tout cas extrêmement sommaire, qui se réduit tendanciellement, pour des raisons essentielles (l'incarnation du principe de l'État dans un chef), à l'imaginaire d'un seul homme<sup>1613</sup>.

C'est manière de dire que le *centre* cherche à englober irréductiblement et sans retour possible l'ensemble de la périphérie, c'est-à-dire qu'il est destruction tant du lien humain (intersubjectivité transcendantale) que du lien pré-social du social en quoi consiste l'interfactivité transcendantale. Tout comme le socialisme, le fascisme s'inscrit ainsi dans le destin moderne, car il est révolutionnaire : « il surgit dans l'Histoire pour répondre à la “crise” de la société libérale et à la Révolution socialiste comme transformation radicale [...], le mouvement fasciste tend-il, ni plus ni moins, à faire effectuer à la société ce qui est pour lui un retour complet sur elle-même où elle puisse retrouver sa transparence, c'est-à-dire une Révolution<sup>1614</sup> ». La révolution fasciste est ainsi retour au *point-origine* rendu possible par la *négation imaginaire* de la division sociale, par

---

<sup>1612</sup> *Ibid.*

<sup>1613</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>1614</sup> *Ibid.*, p. 29.

l'immanentisation radicale de toute idée, le conduisant à la guerre de tout ce qui résiste à l'immanence, que l'ennemi soit intérieur ou extérieur au social lui-même.

C'est là que le fascisme rencontre sa contradiction la plus profonde. Dans son processus d'immanentisation qui est « œuvre de mort », il se voue lui-même à la mort, puisqu'une fois qu'il maîtrise l'intérieur par la terreur, il reste toujours l'extérieur pour lui contester la souveraineté. Selon Richir, « cette contradiction, qui fait de la société fasciste une *société vouée à la guerre*, s'énonce entre une société dont la cohérence est immanquablement fondée sur la singularité, et un État qui, dans sa souveraineté, tend quasi-fatalement à s'ériger en Empire universel<sup>1615</sup> ». En réalité, il ne s'agit pas du tout d'une singularité au sens phénoménologique du terme, mais bien plutôt d'un particularisme (national) ayant une prétention à l'universalité. Cette tension entre la particularité et l'universalité conduit le fascisme

à *toujours* faire la guerre au dehors pour pouvoir s'affirmer en son unité au dedans, en ce qu'il lui faut pouvoir exprimer sa totale domination au dehors – que l'on se rappelle de la « doctrine » hitlérienne de la « race des Seigneurs de la Terre » – pour dénier sa division au dedans, pour souder le « peuple » à lui-même, pour lui procurer unité et transparence à l'égard de lui-même à l'encontre du dehors conçu comme *pur dehors*, comme non-humanité ou sous-humanité, comme matière servile à exploiter à l'infini, comme une sorte d'humus para-humain sur quoi doit pousser la race en son unité et sa pureté<sup>1616</sup>.

Le fascisme se comprend ainsi comme guerre totale en vue de la domination totale jusqu'à sa fin « apocalyptique » par la lutte « agonistique ». Ce que partagent tant le socialisme que le fascisme, « c'est la fascination pour cette espèce de théâtre de la fin de tous les temps historiques et humains, de la réalisation de l'Histoire par sa mise à mort<sup>1617</sup> ». Les totalitarismes sont autant d'attentat contre l'humain et sa transcendance irréductible.

Encore une fois, même si Richir abandonne la conceptualité du schéma « noltien », il ne dit pas autre chose dans *Du sublime en politique*, lorsqu'il souligne que le totalitarisme bolchevique et fasciste, en dépit du fait que leurs prémisses idéologiques respectives en font des ennemis irréductibles, ne sont pas si différents. En 1991, Richir écrit que

---

<sup>1615</sup> *Ibid.*

<sup>1616</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>1617</sup> *Ibid.*

ces prémisses valent en effet, essentiellement, dans l'ordre du discours, comme le montre le moment plus proprement totalitaire (stalinien ou maoïste) de la Révolution bolchevique, où le « peuple » ayant pris corps en est venu, littéralement, à se dévorer lui-même, à s'expédier lui-même à la déportation et à la mort : l'autoritarisme d'un appareil de Parti dominé par le Despote serait impropre, à lui tout seul, à expliquer l'efficacité symbolique du système. C'est à cette même auto-dévoration que l'on assiste, encore que ce soit, pour ainsi dire, et si c'est possible, sous une forme encore plus perverse, dans le totalitarisme nazi : le peuple y étant incorporé de manière vide par la « race » et le « sang » (c'est-à-dire) par une transposition imaginaire de la nation), la dévoration ne peut avoir lieu, d'une part, que dans la guerre universelle du « peuple » contre l'univers entier, et, d'autre part, par l'extermination systématique et industrielle de tous les « éléments » de la société qui ne sont sans doute déclarés « impurs » que dans la mesure où, par leur tradition, ils sont susceptibles de présenter le risque de l'*incarnation* en un lieu Autre, radicalement différent, de l'incorporation immanente et dévorante du « peuple »<sup>1618</sup>.

Dans les totalitarismes, nous l'avons plusieurs fois souligné à la suite de Richir, c'est l'incarnation même de la communauté qui se voit court-circuitée, celle-ci étant réduite en masses fusionnelles et anonymes, « intériorisée en chacun comme dette à l'égard des autres et dette à l'égard de la mort<sup>1619</sup> ». C'est dire que le peuple devient lui-même *saturnien*, où toute apparence jupitérienne devient suspicion dans ce que Hannah Arendt nomme si bien « le mouvement pour le mouvement<sup>1620</sup> ».

## §5. La révolution ne peut pas être anti-totalitaire

La conclusion qui s'impose à Richir est la suivante : si comme l'a maintes fois défendu Lefort la division sociale est *irréductible* à l'être de la société, parce qu'elle est à la fois transcendantale et empirique, il en va de même avec la question de la *transcendance* et de la *liberté humaine* qui s'y articule. En ce sens, « tout mouvement social-historique qui vise à la mettre hors circuit en visant sa “réalisation”, c'est-à-dire l'abolition de la division entre transcendance et immanence, est inmanquablement une guerre contre l'humanité, ou selon une expression plus courante mais plus frappante, un *crime contre l'humanité*, par lequel, selon le mot très juste de Soljenitsyne, “le peuple devient à lui-même son propre ennemi”<sup>1621</sup> ». Mais, comme nous l'avons vu, la transcendance (absolue) chez Richir n'a absolument rien à voir avec celle de Dieu, cette dernière s'avérant être en dernière instance un condensé symbolique. Cette transcendance est *irréductible*

---

<sup>1618</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 477.

<sup>1619</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>1620</sup> Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002.

<sup>1621</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 32.

à l'imaginaire humain, elle ne saurait donc être *spontanément* aliénante. Comme le souligne Richir à la suite de Schelling, elle peut être « giron originaire » comme « déferlement barbare » relevant d'un court-circuit du sublime. À cet égard, le caractère aliénant « est en réalité un effet “*instituant*”<sup>1622</sup> », ce que Richir nomme ultérieurement un malencontre symbolique. Toute l'entreprise de Richir est d'une certaine manière de conserver cette transcendance en fuite à l'origine dans sa plus grande indéterminité de principe, car il ne s'agit pas,

par on ne sait quelle stratégie fallacieuse de résistance au totalitarisme – souscrire à telle ou telle figure, socialisée de la transcendance – à telle ou telle religion –, car cela reviendrait à nous conférer une maîtrise illusoire et totalisante sur le processus social historique lui-même : nous ne « croyons » plus et ne pouvons plus « croire », un point c'est tout, rien ne peut y changer, si ce n'est le devenir social-historique *comme tel*, et nous ne devons surtout pas, en nous laissant enfermer dans un piège encore totalitaire – sous-tendu par la théorie que la religion serait indispensable à l'équilibre social, c'est-à-dire à l'accomplissement bon et souhaitable d'un réel social total seulement transformé –, encourager hypocritement, en incroyants que nous sommes, une croyance que nous croirions socialement bénéfique<sup>1623</sup>.

La « phénoménologie politique » de Richir procède ainsi d'une *métaphysique phénoménologique* qui empêche d'ériger la question politique en philosophie première. La tâche qu'assigne Richir aux philosophes est celle de penser cette articulation, *nécessaire* d'un point de vue transcendantal, entre la transcendance et la liberté humaine.

Ainsi, Richir est aux antipodes de toute philosophie désireuse de sortir de la métaphysique. Comme nous l'avons souligné précédemment, la question de l'agir révolutionnaire trouve son assise non pas au sein de l'accomplissement de la métaphysique en général, mais au sein de l'accomplissement de la métaphysique chrétienne qui institue la transcendance pratique. C'est dans ce cadre que se comprennent la société libérale, la révolution « jacobio-bolchevique », le fascisme et le capitalisme. Pour Richir,

par là même, nous comprenons enfin quel *peut* être, *aujourd'hui*, le lieu social et historique de la métaphysique, pourquoi, dans le processus de « totalitarisation » larvée où nous vivons – sans parler de ce qui se passe dans *tous* les totalitarismes existants à l'heure actuelle, pour qui sait voir –, dans ce processus de court-circuitage de la transcendance, la métaphysique et la philosophie sont menacées de disparition, sont reniées, décriées, rejetés aux « poubelles de l'Histoire » : avec la théologie dogmatique, l'idéologie est l'ennemi juré de la métaphysique ; après des siècles de lutte acharnée entre théologie dogmatique et métaphysique s'ouvre sans

---

<sup>1622</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>1623</sup> *Ibid.*

doute une ère nouvelle, où la métaphysique aura à combattre pour sa survie contre son ennemi à présent principal, l'idéologie et sa version fasciste, l'idéologie de l'anti-idéologie. C'est certes un chemin difficile, mais c'est *pour nous* philosophe partisans d'une liberté sans concession, aussi bien dans la pensée que dans la pratique sociale quotidienne, la seule voie praticable, le seul chemin susceptible de préserver ce qui nous paraît comme une part essentielle de l'humanité<sup>1624</sup>.

Si la métaphysique est aux yeux de Richir *contre-révolutionnaire*, c'est qu'elle s'oppose à toute socialisation de la transcendance absolue, elle vise à *briser* ou à *casser* toute *circularité* de l'institution symbolique qui la ferait passer de tautologie symbolique à tautologie logique. D'une façon qu'il nous faudra expliciter dans ce qui suit, la phénoménologie richirienne s'apparente à ce que Loraux nomme l'art *anti-culturel* : elle est *an-archique* en ce qu'elle nie l'existence d'un instant initial qui serait commencement absolu, c'est-à-dire *archè*. Du même mouvement, en refusant l'*archè* première, la métaphysique est conduite à *rejeter* de façon radicale l'*archè* en un second sens, à savoir celui de *commandement* ou d'*impératif*. Comme l'écrit Loraux, « anéantir l'instant d'origine c'est, d'un seul coup, annuler la possibilité d'un modèle (originel), d'une matrice initiale pleine et parfaite qui impose à la pensée et lui donne *ordre*<sup>1625</sup> ». L'architecture phénoménologique n'a en ce sens jamais eu l'ambition de s'ériger en modèle ou en commandement à suivre : elle est l'analyse rigoureuse des stratagèmes, des ruses et des simulacres.

La révolution à la vue large, elle pense être la seule à pouvoir aménager, organiser et manier le social-historique, la seule à pouvoir faire passer d'un état à un autre, d'un État à un autre, pour le meilleur comme pour le pire. Loraux souligne à juste titre qu'« elle roule et fait rouler (*volverer*), et cette opération, dans la mesure où elle est condamnée à se faire précéder partout, où qu'elle aille, du préverbe *re-*, est telle qu'elle provoque un mouvement en arrière ou en sens contraire qui est, en fait, retour à un état antérieur ou répétition<sup>1626</sup> ». La révolution est alors mouvement de retour au *point-origine*, elle est main-tendue de la circularité de la Théorie, si bien que ce qui lui paraît au-devant ou comme son à-venir procède de son passé. Pour Loraux, « la révolution, quelle qu'elle soit, reste un mouvement défini, qui possède sa raison à l'instant de se mettre en route et tient donc *d'un autre* sa dé-finition puisque avant même de s'avancer elle a déjà devant soit la règle de son cours<sup>1627</sup> ». Pour reprendre les termes de la cosmologie, elle est à la fois

---

<sup>1624</sup> *Ibid.*, p. 34. Richir souligne, en note de bas de page : « sans préjuger de ce qu'il peut en être *des autres* pour qui la question de la liberté est une question tout aussi cruciale et essentielle que pour nous ».

<sup>1625</sup> Loraux, Max. « Art, culture, subversion », p. 127.

<sup>1626</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>1627</sup> *Ibid.*

mouvement et repos, « elle trouve sa permanence et son inertie dans sa circularité, dans sa fin (son but) qui n'est autre que la figure qu'elle parcourt. Elle tourne en rond et demeure inscrite dans la pensée du cercle [...] <sup>1628</sup> ». Autrement dit, la révolution *sait toujours déjà* d'où elle vient et où elle va, car « ce qu'elle sera est *depuis toujours* répétition, mouvement fini. [...] Elle regarde, prend mesure et calcule avant d'agir <sup>1629</sup> ». La révolution s'oppose alors radicalement à la *contingence*, comme si elle pouvait *seule* s'arroger la place d'opérateur des transpositions architectoniques. Or, si la révolution se déploie dans le « cercle de la règle » et « dans la mesure du cercle », « elle est condamnée à se déployer dans un espace déjà organisé et formé, donc dans un espace *théorique* (visible) [...] <sup>1630</sup> ».

Si, comme nous le disions dans notre premier chapitre, la phénoménologie richirienne en est une de l'*au-delà* du renversement copernicien, ce qui ne signifie pas qu'elle est un au-delà *anté-copernicien*, c'est qu'elle est pensée de la différence/indifférence, c'est-à-dire du double-mouvement qui empêche la positivisation d'un terme, dans laquelle la phénoménalisation se pense *à partir de rien*. Il ne s'agit donc ni de sortir de la métaphysique ni de la culture, car toute sortie se résume à vouloir une autre culture. Le véritable « ailleurs » de l'institution symbolique est en l'institution symbolique elle-même, sans quoi elle ne saurait être *se faisant*. Si la phénoménologie n'est pas révolution, mais subversion, c'est que cette dernière « ne fait pas changer de pays mais quitter le paysage comme tel en le brouillant <sup>1631</sup> ». Tel est le geste propre à la métaphysique phénoménologique richirienne : la subversion.

## §6. De la révolution à la subversion : la question de la métaphysique

Il est fascinant de voir que, dans ce manuscrit inédit de 1976, Richir défend déjà l'idée qui apparaît tout autrement dans *Du sublime en politique*, quinze ans plus tard : notre époque est celle de l'expansion du totalitarisme, et si nous désirons comprendre quoi que ce soit à cette expansion, ce n'est pas tellement vers la métaphysique qu'il faut se tourner, mais vers la métaphysique chrétienne et l'argument ontologique <sup>1632</sup>. Rappelons que c'est l'analyse du

---

<sup>1628</sup> *Ibid.*

<sup>1629</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>1630</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>1631</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>1632</sup> C'est la raison, encore une fois, pour laquelle l'« Introduction historique à la métaphysique » s'inscrit dans les sillages de Soljenitsyne, tout en rejetant radicalement son christianisme.

paradoxe métaphysique du christianisme qui ouvre *Du sublime en politique*, par lequel se trame la confusion entre incarnation et incorporation, ce qui permet ensuite à Richir d'étudier les phénomènes révolutionnaires. S'explique ainsi partiellement le grand intérêt que porte Richir à Schelling, c'est-à-dire à une possible sortie de l'onto-théologico-politique et au renversement de l'argument ontologique<sup>1633</sup>. Si cette histoire de l'expansion du totalitarisme procède de la monstruosité intégrale, c'est non seulement qu'elle est rendue possible par notre Histoire, mais surtout qu'elle n'est pas terminée, loin s'en faut, qu'elle se déploie encore selon des modalités encore plus subtiles et *en apparence* plus douces. Selon Richir, « rien ne nous prémunit en dernière instance du “basculement” ou de la catastrophe totalitaire [...], rien si ce n'est notre tradition historique démocratique, dont tout montre par ailleurs qu'elle s'érode à une vitesse fantastique, prise qu'elle est dans les filets de l'idéologie ou de la manipulation technocratique<sup>1634</sup> ». Le « monstre totalitaire » doit selon Richir pousser à remettre radicalement en question nos modes d'être, de vie, de penser et de recherche, afin d'y trouver les éléments susceptibles de donner consistance à une pensée de la « postérité totalitaire<sup>1635</sup> ». Nul doute que l'ensemble de la *métaphysique phénoménologique* de Richir se conçoive comme une réponse *singulière* et *possible* à l'expansion totalitaire, ce qui ne signifie surtout pas que la métaphysique est par essence politique.

La question se pose ainsi de savoir : *quoi faire* devant cette expansion totalitaire ? La réponse à cette question n'a rien d'évident, car elle revient peut-être à dire justement : « rien ». « Rien » en un premier sens : parce que tout volontarisme politique procède de la même illusion et du même danger, à savoir que celui-ci présuppose une transparence entre la volonté et les objectifs qu'elle se donnent ; « rien » en un second sens, parce qu'il est peut-être le seul à pouvoir briser le fonds et le fond, celui du phénomène comme *rien que* phénomène. Essayons de comprendre la position de Richir, dont l'exergue figurant au début de l'inédit est déjà extrêmement révélateur :

S'il y a une grande leçon à tirer des déboires de notre âge, c'est bien que la politique doit en rabattre de ses ambitions ; il s'agit de lui réassigner une fonction plus modeste, une position plus humble : son rôle est de « faire le ménage » comme disait Camus et non d'imposer au genre humain des recettes de félicité perpétuelle<sup>1636</sup>.

---

<sup>1633</sup> Pour s'en convaincre, le lecteur peut se référer au livre posthume de Richir, les *Propositions buissonnières* (2016), en particulier « XVI-XXIII - Sujet humain et sujet absolu (Schelling) » ainsi que « XXIV-XXV – Exister et être (Schelling : philosophie positive) », sans oublier également les développements dans *Du sublime en politique* et dans *L'expérience du penser* que nous avons déjà commentés.

<sup>1634</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 1.

<sup>1635</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>1636</sup> Leys, Simon. *Images brisées*, Paris, Robert Laffont, 1976, p. 75-76.

S'exprime dans cette citation de Simon Leys l'idée que Richir défendra toujours, selon laquelle l'illusion la plus meurtrière de notre temps est celle qui consiste à croire que la politique est en mesure de changer tant l'essence de l'humain que de la société. Il faut lui assigner une position plus *modeste*, loin des programmes à faire et des recettes de félicité perpétuelle. La question que pose l'œuvre de Soljenitsyne est précisément celle de la liberté humaine, plus précisément : « c'est la question de la *transcendance articulée* à la question de la *liberté*<sup>1637</sup> ». La question de l'articulation entre transcendance et liberté est non seulement une question de nature philosophique, elle est surtout *la* question de la *métaphysique*, c'est-à-dire « de l'au-delà, de l'invisible, de l'inconnu et de l'inconnaissable<sup>1638</sup> ». D'une certaine manière, toute l'œuvre de Richir se veut une attestation que l'idée de la métaphysique ne participe « pas nécessairement de l'aliénation que l'on s'acharne à dénoncer depuis un peu plus d'un siècle », elle peut être, « au contraire, la question humaine par excellence, la question par laquelle les individus peuvent venir à réfléchir leur liberté<sup>1639</sup> ». Bien évidemment, la question de l'au-delà, de l'invisible, de l'inconnu et de l'inconnaissable n'est pas celle de Dieu, sinon comme condensé symbolique. Elle pose néanmoins la question de l'instituant symbolique ou de la « transcendance du politique » dans son articulation à la liberté humaine.

## §7. Phénoménologie et subversion

À cet égard, il importe désormais de le souligner, le schéma interprétatif de l'immanence, de la transcendance pratique et de la transcendance théorique relève de l'institution symbolique : ni la société réelle, ni la société idéale, ni la transcendance théorique ne procèdent du phénoménologique. Ce serait tout à fait manquer le geste propre de Richir que d'identifier trop rapidement la question de la transcendance radicale ou absolue à la transcendance théorique, cette dernière étant nécessairement instituée. Une telle compréhension de la transcendance absolue entraîne quelques déplacements par rapport à certaines évidences aujourd'hui constitutives du champ politique.

---

<sup>1637</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 2.

<sup>1638</sup> *Ibid.*

<sup>1639</sup> *Ibid.*

D'une part, la phénoménologie richirienne n'est pas une pensée dans laquelle la destinée humaine peut « se rabattre entièrement – sous peine de donner prise à la visée totalitaire – à la question de l'être-social de l'homme<sup>1640</sup> ». Il y a quelque chose qui échappe irréductiblement à la détermination du destin social-historique de l'humain, et ce, parce que nous ne sommes pas les maîtres de notre destin. Face à cette énigme de la condition humaine, toute pensée politique est vouée à l'échec, du moins si elle prétend abolir les zones d'obscurité ou d'indétermination. L'articulation entre transcendance et liberté laisse ainsi place à une *inquiétude* qu'il ne faut pas court-circuiter trop vite, car si cette inquiétude peut revêtir les habits de la religion, *elle ne le doit (surtout) pas nécessairement*. Si l'énigme de l'humain relève précisément du fait que sa liberté s'ancre dans l'*écart* d'avec la transcendance, « comment admettre ce véritable renversement du mouvement feuerbachien de critique de la religion, où, si l'homme est un dieu pour l'homme, ce n'est pas tant moyennant la “démystification” des formes religieuses de représentation que moyennant la reconnaissance, en tout homme, de la *question* de la transcendance dans son rapport intime à la *question* de la liberté<sup>1641</sup> » ? Une des manières de s'inquiéter face à cette question est précisément la philosophie ou la métaphysique. Cela signifie-t-il qu'il faudrait désormais que tous les humains soient philosophes, se demande Richir ? La réponse est bien sûr négative, sans quoi il retomberait dans une forme de platonisme militant. Au contraire,

il est grand temps que les intellectuels cessent de rêver un monde qui ne serait fait qu'à leur main, et en lequel, enfin, ils pourraient exercer le rôle de « guide » qu'ils n'ont de cesse de vouloir exercer. Il est grand temps d'accueillir la différence, d'accepter de vivre au lieu plus ou moins confiné auquel on se sent destiné, et surtout à accepter que *les autres* nous ressentent dans notre altérité propre, qui fait aussi notre identité, toujours dure à porter : il est grand temps que nous, philosophes, acceptions d'endurer notre destin, notre liberté – qui n'est pas nécessairement celle des autres –, sans vouloir à toute force la faire admettre et adopter par tous comme la seule vraie<sup>1642</sup>.

D'où l'exigence pour la phénoménologie *novo methodo* de retrouver une forme de *modestie* par le retour à la *singularité*, au plus loin d'un programme pour l'humanité entière. Il y a bien sûr une *hybris* propre à la pensée richirienne, mais en même temps elle est *modeste* dans la mesure où elle se veut aussi *locale*, d'une certaine manière plus près du *mythe* et de la *poésie* que des récits de

---

<sup>1640</sup> *Ibid.*

<sup>1641</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>1642</sup> *Ibid.*

*fondation* de la mythologie et de la philosophie<sup>1643</sup>. Richir ne dit d'ailleurs pas autre chose dans *Phénomènes, temps et êtres* :

Quant à ce que nous pensons ouvrir ici, c'est un champ in-fini, proliférant, baroque, barbare, qui nous déborde et qui pourtant nous soutient comme l'océan sur lequel nous dérivons le plus souvent sans le savoir. Champ dionysiaque où ne se lèvent que par phases et éclats passagers tels ou tels calmes apolliniens. Le lieu de l'eidétique transcendante sans concepts est celui d'une « poïétique » : d'un art phénoménologique, plus « vrai » que la « vérité », et profondément proche de la poésie. Tel est le destin de la phénoménologie comprise dans sa rigueur. À chacun d'y trouver son bien... notre navigation, quant à elle, ne prétend pas être l'unique possible, car elle vise seulement à la justesse. L'immensité de la tâche doit nous inciter à la plus authentique humilité<sup>1644</sup>.

Il s'agit bien pour Richir d'une *éthique du philosophe* qui ne se soustrait à toute morale que dans la mesure où elle n'est ni volontariste ni monarchique.

D'autre part, conséquemment, la phénoménologie n'est pas *immédiatement* politique, bien qu'elle puisse bien sûr l'être. Selon Richir, qui se distingue alors d'un certain « foucauldisme », la philosophie n'est pas *ipso facto* et *sans médiation* une prise de parole politique, ce qui reviendrait à confondre non seulement les niveaux de discours, mais aussi et surtout l'architecture phénoménologique. Il refuse ainsi l'idée que seule la philosophie politique soit digne d'être prise au sérieux, mais aussi qu'elle soit « la véritable philosophie première, dont tout le reste n'est que dérivé ou conséquence inessentielle, car “a-politique”<sup>1645</sup> ». À sa manière donc, la phénoménologie richirienne est la remise en question de la philosophie politique comprise comme philosophie première, c'est-à-dire comme *métaphysique*, car il y a dans ce passage un « saut » injustifié et injustifiable, dont nous sommes désormais familiers : « s'il est juste, en général, de dire que la sphère socio-politique ne peut, à proprement parler, être “déduite” ou “dérivée” d'une instance qui lui serait extérieure (la nature, la divinité, etc.), il est tout à fait erroné de faire pour autant de cette sphère l'instance ultime d'où, en droit, tout le reste, la totalité de l'être soit explicable<sup>1646</sup> ». Autrement dit, s'il est juste qu'il n'y ait aucun passage du phénoménologique au symbolique, il est faux de soutenir que seule la dimension symbolique est à même de rendre compte du phénoménologique. Cette illusion provient sans doute du fait que

---

<sup>1643</sup> *Ibid.*

<sup>1644</sup> Richir, Marc. *PTE*, p. 12.

<sup>1645</sup> Richir, Marc. *IHM*, p. 4.

<sup>1646</sup> *Ibid.*, p. 4.

l'institution symbolique en général est synonyme d'institution socio-politique, comme si cette dernière épousait véritablement les contours de la totalité de l'être. Elle épouse en effet tous les contours de l'être, mais pour autant que l'on dise aussitôt que l'être procède également de l'institution symbolique. D'où la nécessité de sortir du cercle de l'institution symbolique pour appréhender ce qui est hors d'elle. Sans quoi

un tel saut ne fait, dans les meilleurs des cas que transférer dans la philosophie socio-politique des schèmes métaphysiques traditionnels – érigé en fondement le socio-politique est assimilé, soit à une substance anonyme et autonome de type spinoziste, soit à une substance-sujet, susceptible même de se « décider » (dans la « décision sociale » ou « l'acte sociologique »), de type hégélien, soit même dans les versions les plus élaborées et les plus sophistiquées, à une sorte de substance-sujet transcendantale absolument ou radicalement créatrice d'elle-même et de *ses propres effets*, ou à une substance-sujet affectée des signes mêmes de la finitude, quand, moyennant la division qui la traverse et l'opacifie intérieurement, elle se déploie sans pouvoir jamais se posséder elle-même dans la présence à soi et le savoir total de soi, toujours ouverte qu'elle est, de par sa division, à un Autre qui ne peut dès lors être que l'indéterminité radicale – ce qui a l'avantage de rendre légitime une démarche de connaissance « critique » au sens kantien –, où le sujet de la connaissance, prenant racine dans cet indéterminé, déploie de son objet transcendantal l'apparence ou les apparences qui lui font sens<sup>1647</sup>.

Il est difficile de ne pas apercevoir dans cette citation ce que Richir nommera plus tard le moment du sublime, où tant le soi que l'indéterminité radicale se déploient au sein d'apparences qui font sens. Soulignons que dans les cas que Richir décline ici, cela semble être l'option kantienne-schellingienne qui est privilégiée, car elle ouvre justement à la question de l'indéterminité (de la nature sauvage), pouvant être à la fois « giron transcendantal » et « déferlement barbare », en ouvrant par là la voie à une phénoménologie *critique* et, ultimement, *politique*.

Quoi qu'il en soit, la philosophie politique comprise comme métaphysique est devant une alternative qui n'est pas sans rappeler l'alternative devant laquelle se place la philosophie dans sa confrontation avec la psychologie chez Husserl. *Ou bien* la philosophie socio-politique est sensible à la dérive de l'Histoire et n'énonce dès lors qu'une vérité relative à l'époque dans laquelle elle s'énonce, la conséquence étant qu'« elle s'ôte tout moyen d'énoncer une quelconque vérité qui concernerait d'autres époques historiques et plus encore d'autres sociétés que celle où elle vient à s'énoncer<sup>1648</sup> ». La philosophie politique tombe ainsi dans le relativisme ou le scepticisme.

---

<sup>1647</sup> *Ibid.*, p. 4-5.

<sup>1648</sup> *Ibid.*, p. 5.

*Ou bien* la philosophie socio-politique énonce bel et bien une vérité sur l'essence du socio-politique, éludant par là les conditions de possibilité de son savoir, de telle sorte qu'« elle se comprend [...] comme le *télos* – quand ce n'est pas, dans le marxisme, l'*entéléchie* – du social, du politique et de l'historique, dont tous les “moments” précédents ne sont que des signes prémonitoires, encore affectés des caractères d'une tradition et d'un héritage désormais périmés ou dépassés – sans compter qu'une telle attitude s'enferme dans le célèbre paradoxe d'Épiménide au sein même de la société et de l'Histoire d'où elle se prononce<sup>1649</sup> ». Il faut comprendre que Richir ne répudie bien sûr pas toute philosophie politique, ce qui reviendrait à ses yeux à s'interdire toute démarche critique. Nous avons vu que son projet est de reprendre les choses d'ailleurs, « par un autre bout<sup>1650</sup> », c'est-à-dire par la question de l'indétermination radicale qui anime toute institution symbolique. Richir semble ainsi avoir la conviction que la nouvelle phénoménologie génétique et transcendantale qu'il élabore peut se soustraire à cette alternative qui grève la métaphysique politique. L'architecture phénoménologique est alors le moyen *critique et oblique* élaboré le phénoménologue pour appréhender le champ politique sans tomber dans l'une des impasses de l'alternative. Quel rôle, donc, pour la philosophie politique ?

Pour Richir, l'énigme de la liberté humaine et de la servitude volontaire « est vouée à rester interminablement en question<sup>1651</sup> », toute tentative désireuse de clore l'interrogation ou de se donner les moyens de n'en plus parler procède de la visée totalisante. Autrement dit, la question de la liberté et de la servitude excède la question politique, c'est pourquoi il ne s'aurait s'agir de la réduire à quelque chose d'exclusivement socio-politique. Ce serait alors confondre la liberté phénoménologique et la liberté symbolique (comme c'est notamment le cas, nous l'avons vu, chez Fichte). En effet,

la question de la liberté est la question politique en tant que question *formelle*, c'est-à-dire en tant que question portant sur les conditions de possibilité de la liberté des hommes *dans leur vie en société*, sans qu'à cette question il puisse jamais être question d'apporter une réponse positive en donnant de la liberté une définition qui lui apporterait un *contenu déterminé*. En ce sens donc, la question politique est pour nous une question *éthique* : c'est la question de l'*éthos* des hommes, c'est-à-dire, d'une part de l'analyse de ce qui fait les mœurs et la vie en société, et d'autre part de la recherche des conditions nécessaires à un *éthos* libre, au développement et à l'affirmation libre de l'*individu concret*, par définition irréductible à une quelconque essence de l'homme qui serait définissable en termes politiques – comme s'il y avait l'homme

---

<sup>1649</sup> *Ibid.*

<sup>1650</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1651</sup> *Ibid.*

essentiel, le seul recevable du point de vue de la cité, et tous les autres, à rejeter et à contraindre parce qu'ils ne vivraient dès lors que dans l'inessentiel ou l'illusion<sup>1652</sup>.

C'est parce que la liberté phénoménologique est irréductible à la liberté politique que cette dernière peut se voir hantée par la première, devenant ainsi interrogation de la liberté par la liberté<sup>1653</sup>. Ce redoublement de la liberté sur elle-même permet ainsi de s'évader du donné – toute société étant symboliquement institué – pour s'ouvrir à la question de sa transcendance, de son utopie. Ce redoublement de la liberté est un « mouvement interminable, et le plus radicalement anti-dogmatique, dans la mesure même où, ouvert à l'indéterminable qu'il est à lui-même, ce mouvement ne peut s'achever en un repos – un contenu positif et transmissible dans un savoir – qui l'abolirait<sup>1654</sup> ». Cette conception a des conséquences importantes sur la manière dont Richir conçoit l'activité philosophique. Elle doit préserver la liberté humaine et non pas en proposer un savoir qui l'abolirait.

L'activité politique réside tout entière dans la pratique des humains en société. Le philosophe qui prend ainsi la parole le fait alors

en tant qu'homme inscrit *dans* la Cité : il faut beaucoup d'aplomb, de belles certitudes et un formidable dogmatisme pour penser, en tant que philosophe, que la vérité que l'on énonce est si profonde que, dans le meilleur des cas, tous les hommes soient appelés à la découvrir ou à en faire l'épreuve dans l'expérience sociale et historique, moyennant bien sûr une pédagogie militante ; ou que, dans le pire des cas, elle vaille la peine d'être imposée à toute force à l'ensemble d'une société<sup>1655</sup> ».

Le philosophe doit abandonner l'idée qu'il puisse énoncer une vérité universellement valable en un lieu singulier de l'histoire, de la société et de l'expérience humaine. La manière dont Richir formule l'exigence de la philosophie politique est la même que pour la phénoménologie : « laisser être la pratique sociale des hommes ; c'est celle-ci qui, de toute manière, fait l'épreuve concrète des faits, et est toujours en mesure de tirer d'elle-même les "leçons" de l'Histoire<sup>1656</sup> ». Cela ne signifie pas que la philosophie politique doive s'abstenir de se prononcer sur des enjeux sociétaux, mais elle doit le faire depuis *son lieu* : « si la philosophie est requise de peser sur

---

<sup>1652</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>1653</sup> *Ibid.*

<sup>1654</sup> *Ibid.*

<sup>1655</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>1656</sup> *Ibid.*, p. 8.

l'ensemble des pratiques sociales, elle ne peut le faire, sous peine de renoncer tout simplement à elle-même, que d'un point de vue *critique*, en quelque sorte négatif, jamais d'un point de vue positif qui lui ferait énoncer des impératifs ou des objectifs pratiques pour la vie en société<sup>1657</sup> ». Il ne faut alors guère s'étonner si au terme de notre parcours il n'y a chez Richir aucun programme, aucune idée à accomplir, c'est-à-dire « rien à faire », bien que tout soit à faire au sein de la pluralité des pratiques.

Là réside en quelque sorte son anarchisme : le sens est à faire et celui-ci ne peut se faire que par une pratique singulière et collective, contingente et multiple, tout simplement parce que « l'énigme du sens est qu'il se perd plus facilement qu'il ne se gagne et qu'il n'en existe nulle part de maître<sup>1658</sup> ». Toute la pensée de Richir qui s'exprime entre 1968 et 2014 est cohérente sur ce point : le passage de la critique philosophique à l'énonciation d'impératifs et d'objectifs pratiques est ce qui transforme la philosophie en idéologie. C'est ce glissement qui fait passer de l'attitude critique au savoir positif sur l'essence de la société, ce dernier faisant muer « l'exigence formelle de liberté en impératif positif en lequel [...] se profile une conception déterminée [et] en ce sens déterminante de l'essence universelle de l'homme et de la société<sup>1659</sup> ». Autrement dit, cette transformation de la philosophie en idéologie « fait sortir de la "négativité" d'une liberté indéterminable la positivité d'une image contraignante de la liberté<sup>1660</sup> ». Le philosophe politique apparaît au contraire aux yeux de Richir comme le « guetteur », « l'esprit qui toujours nie », c'est-à-dire celui qui n'est « jamais satisfait de ce qui, par ailleurs, semble satisfaire tant d'êtres humains, l'anti-dogmatique par vocation<sup>1661</sup> ». L'anarchisme de Richir s'adjoint ainsi à une certaine compréhension du négatif, plus précisément de la *négativité*, qu'il faut dès à présent nommer la *subversion*.

---

<sup>1657</sup> *Ibid.*

<sup>1658</sup> Richir, Marc. « Le nulle part me hante », dans *Philosophie magazine*, 25 août 2010.

<sup>1659</sup> *Ibid.*

<sup>1660</sup> *Ibid.*

<sup>1661</sup> *Ibid.*, p. 9.

## §8. Affectivité et subversion

Aucun doute à cet égard que l'idée de subversion lui provienne non seulement de Max Loreau, mais aussi de George Bataille<sup>1662</sup>. Dans un article datant de 1970, intitulé « La fin de l'histoire – Notes préliminaires sur la pensée de Georges Bataille<sup>1663</sup> », Richir écrit que, depuis sa fondation, la revue *Textures* tente de formuler les « exigences nouvelles de : *subversion*<sup>1664</sup> ». Pourquoi s'agit-il de nouvelles exigences ? Parce que l'horizon de notre époque a changé : « la lutte politique n'est plus tant celle du capitalisme occidental et du communisme soviétique (qui sont deux manières de procéder à l'accumulation du capital) que celle qui oppose deux "conceptions" de la *gestion* de la société : la gestion *fondée* sur le privilège du *Capital* et un autre type de gestion<sup>1665</sup> ». Sans revenir sur les analyses richiriennes du *Capital* élaborées précédemment<sup>1666</sup>, ni sur sa critique de la philosophie hégélienne<sup>1667</sup>, soulignons seulement que ce n'est pas tellement l'antagonisme entre le capitalisme et le communisme qui fait ici question que le fait que le *Capital* « est de plus en plus voué à se plier aux exigences *logiques* d'une *rationalité* toute puissante qui est en passe d'établir sur toutes choses son empire illimité (ce n'est plus qu'une question d'année)<sup>1668</sup> ». Le nouvel horizon de notre époque est alors celui où la rationalité de la société industrielle « s'achemine vers le gouvernement mondial<sup>1669</sup> ». C'est la fin du monde où « l'histoire est achevée (au dénouement près)<sup>1670</sup> ». Richir interprète l'achèvement de l'histoire (au dénouement près) comme le fait que sa fin n'est pas encore réalisée, bien qu'elle soit *prévisible*. Autrement dit, « l'action ne peut plus rien y introduire de neuf, elle s'inscrit *par avance* dans la finalité historique [...]. L'action politique a trouvé son *sens* : hâter la fin d'un monde d'ores et déjà agonisant ; en retour elle a perdu, pour Bataille, son intérêt : elle apparaît définitivement *subordonnée* au projet d'achever l'Histoire<sup>1671</sup> ». La fin de l'histoire signifie que la pensée (politique) est désormais vaine, tout comme l'action politique. C'est alors une expression de Bataille qui retient l'attention de Richir :

---

<sup>1662</sup> L'élucidation patiente de l'influence de Georges Bataille sur la pensée (politique) de Richir demanderait un travail de recherche à lui seul qui dépasse largement nos compétences. Ainsi en va-t-il de Nietzsche, le « grand absent » des considérations richiriennes dans *Du sublime en politique* (Richir, Marc. *SP*, p. 10).

<sup>1663</sup> Richir, Marc. « La fin de l'histoire – Notes préliminaires sur la pensée de Georges Bataille », dans *Textures*, 70/6, « Politique de Bataille », Bruxelles, 1970

<sup>1664</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>1665</sup> *Ibid.*, p. 33-44.

<sup>1666</sup> Cf. notre Ve chapitre.

<sup>1667</sup> Cf. nos IIe et Ve chapitres.

<sup>1668</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>1669</sup> *Ibid.*

<sup>1670</sup> Bataille, Georges. « Lettre à X, chargé d'un cours sur Hegel... », dans *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1961, p. 169-172.

<sup>1671</sup> Richir, Marc. « La fin de l'histoire – Notes préliminaires sur la pensée de Georges Bataille », p. 32.

Quoiqu'il en soit, mon expérience, vécue avec beaucoup de souci, m'a conduit à penser que je n'avais plus rien « à faire ». (J'étais mal disposé à l'accepter et, comme vous l'avez vu, ne me suis résigné qu'après m'être efforcé). Si l'action (« le faire ») est – comme dit Hegel – la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité qui n'a « plus rien à faire » disparaît ou subsiste à l'état de « négativité sans emploi » : personnellement, je ne puis décider que dans un sens, étant moi-même exactement cette « négativité sans emploi » (je ne pourrais me définir de façon plus précise<sup>1672</sup>).

Pour Richir, cette « négativité sans emploi » que Bataille essaye d'introduire dans le système hégélien, dont l'objectif est de préparer « l'*au-delà de la fin*<sup>1673</sup> », est un « anti-concept » qu'aucune chaîne discursive et systématique ne peut subsumer, à savoir : la souveraineté. La souveraineté est un anti-concept dans la mesure où elle vient ébranler de l'intérieur la maîtrise (*Herrschaft*) au sein de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Selon Derrida, « on ne peut même pas dire que cette différence a un sens : elle est la *différence du sens*, l'intervalle *unique* qui sépare le sens d'un certain non-sens<sup>1674</sup> ». La maîtrise s'acquiert à « hauteur de mort », par une « soumission à l'évidence du sens », parce que même devant la mort il n'y a aucun sens qui se perd<sup>1675</sup>. La comédie hégélienne selon Bataille est précisément celle où « l'*affairement* d'un discours s'essoufflant à se réapproprier toute négativité, à élaborer la mise en jeu en *investissement*, à *amortir* la dépense absolue, à donner un sens à la mort, à se rendre du même coup aveugle au sans-fond du non-sens dans lequel se puise et s'épuise le fonds du sens<sup>1676</sup> ». C'est cette économie de l'*Aufhebung* dans laquelle se fonde l'onto-logique hégélienne que la souveraineté vient ébranler. À la différence toutefois de la maîtrise, la souveraineté n'entend aucunement servir d'*archè* ou de principe à l'élaboration scientifique parce qu'elle ne conserve rien. En effet, « la souveraineté *ne se commande pas*. Et ne commande pas en général : ni à autrui, ni aux choses, ni aux discours, en vue de la production du sens<sup>1677</sup> ». La souveraineté arrive à la fin de l'Histoire, à l'issue du système, elle est la négativité sans emploi qui n'est asservie à rien et ne commande rien, elle est in-totalisable.

---

<sup>1672</sup> Bataille, Georges. « Lettre à X, chargé d'un cours sur Hegel... », p. 169-172.

<sup>1673</sup> Richir, Marc. « La fin de l'histoire – Notes préliminaires sur la pensée de Georges Bataille », p. 34.

<sup>1674</sup> Derrida, Jacques. « De l'économie générale à l'économie restreinte », p. 374.

<sup>1675</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>1676</sup> *Ibid.*, p. 377-378.

<sup>1677</sup> *Ibid.*, p. 388. Bataille écrit dans la *Méthode de méditation*, cité par Derrida, « non seulement l'opération souveraine ne se subordonne à rien, mais d'elle-même ne se subordonne rien, elle est indifférente à quelque résultat que ce soit ; si je veux poursuivre après coup la réduction de la pensée subordonnée à la souveraine, je puis le faire, mais ce qui authentiquement est souverain n'en a cure, à tout moment dispose de moi d'autre façon ».

Il ne fait aucun doute pour Richir que Bataille, par la « négativité sans emploi », parvient à subvertir le système hégélien. Mais peut-être pas d'une manière suffisamment radicale dans la mesure où sa tentative reste dépendante d'un cadre d'intelligibilité pré-inscrit dans la philosophie hégélienne du langage. Il n'a pas remis en question justement l'intervalle unique qui sépare le sens d'un certain non-sens, pour reprendre les mots de Derrida. Autrement dit, Bataille n'a pas suffisamment remis en question l'assimilation du *langage discursif* à un esclavage du sens, plus précisément à celui de la pensée de la pensée philosophique. Ainsi, la critique de Bataille « risque de s'enfermer dans la *fausse* alternative entre sens et non sens, pensée et non pensée, en présupposant avec Hegel (dans *La certitude sensible*) qu'il n'y a de sens conceptuel<sup>1678</sup> ». Sur ce point, Bataille n'a pas été suffisamment radical dans la mesure même où il donne

à la « pensée » *le sens restreint* qu'il a dans la tradition philosophique (que Hegel conduit à son achèvement total), et c'est *limiter* le champ de l'écriture en concédant d'avance « le terrain » de la pensée à la tradition ; c'est en particulier renoncer à la *subversion* des cadres désormais traditionnels (fixés par Hegel – Kojève – Marx) de la pensée politique. Il aurait sans doute senti la nécessité de *laisser surgir* une *autre pensée* qui, par sa nouveauté, eût marqué la fin d'une histoire : celle de l'Occident métaphysique. Cette voie nouvelle, qui ne consiste pas à jeter les prémisses d'un nouveau « système », et que nous ne pouvons encore qu'entrevoir, *ne peut*, pour se *traver*, *limiter* la mise en question à *un* moment de la *Phénoménologie* hégélienne – même et peut-être surtout s'il paraît « *capital* » : elle doit bien plutôt se fixer comme *point de départ* la critique *rigoureuse* de l'« élément » propre au discours métaphysique et des contraintes que cet élément impose au frayage de la pensée – notamment à la présentation des rapports entre le maître et l'esclave<sup>1679</sup>.

Néanmoins, Bataille ouvre de nouvelles possibilités pour la subversion : de la pensée, mais aussi des cadres politiques classiques, en portant une attention particulière aux « schèmes » qui peuvent résister à l'absorption au sein de l'hégélianisme (et de l'interprétation qu'en fait Kojève).

À cet égard, Richir cite Bataille : « la simple prise en considération des formations sociales affectives révèle les immenses ressources, l'inépuisable richesse de formes propre à toute vie affective<sup>1680</sup> ». Ce n'est assurément pas un pur hasard si la pensée de Richir se développe par la suite, comme nous l'avons vu, comme une phénoménologie de l'affectivité. À ses yeux, la philosophie a depuis ses origines platoniciennes tentée d'*effacer* cette inépuisable richesse en quoi

---

<sup>1678</sup> Richir, Marc. « La fin de l'histoire – Notes préliminaires sur la pensée de Georges Bataille », p. 37.

<sup>1679</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>1680</sup> *Ibid.*, p. 45.

consiste la vie affective, « elle y a vu le danger de la violence, que la rationalité est censée pouvoir contenir<sup>1681</sup> ». C'est pourquoi

nulle part n'apparaît cette « résistance » irréductible à l'ordre rationnel classique, qui *affecte* tout homme qui *laisse se délier les forces que le corps éprouve* (l'*affection*), ce *refus radical de la mort* offerte par toute harmonie stable et homogène, ce sentiment irrépressible d'*asphyxie* que provoque la « bonne conscience » des calculs politiques actuels – surtout s'ils ne se montrent au grand jour tels qu'ils sont : comme la répression du *mouvement* de la vie par la sordide volonté de *conservation* de l'autorité<sup>1682</sup>.

La vie affective apparaît ainsi comme une inépuisable richesse de formes de vie radicalement subversives parce qu'impossible à *capitaliser*, quoiqu'« inscrite dans le procès de la circulation homogène<sup>1683</sup> ». En prenant comme « objet » à investiguer l'affectivité sauvage, Richir pense ainsi agir contre l'homogénéisation de la culture en inscrivant en celle-ci un noyau hétérogène qui brouille de l'intérieur sa puissance déterminante. D'une certaine façon, la pensée de Richir est ce long travail visant à dégager l'affectivité « des déterminations *négatives* que lui accorde la pensée traditionnelle (irrationalité, non-sens, effraction violente,...) », ce qui requiert de forger un nouveau langage *hétérogène* à l'homogénéité qui ne passe pas par l'alternative entre le sens et le non-sens. Qu'est-ce que la *refonte* de la phénoménologie, si ce n'est la tentative « d'*inscrire* dans le monde “homogène” un noyau “hétérogène”, dont l'instabilité et l'*impossibilité* (pour ce monde homogène) constituent une espèce de *cancer* qui frappe “l'homogénéité” d'une maladie incurable. Il reste à laisser proliférer les cellules de la subversion : le commencement de la “fin de l'Histoire”. Une “longue marche”, sans commencement ni fin : *La prolifération* ». Cette prolifération est celle du champ phénoménologique lui-même en ce qu'il travaille toujours déjà l'institution symbolique, dont le risque est toujours là néanmoins que les deux registres se dissocient, menant à la désincarnation et à l'animalisation intégrale.

Le message de Richir aura toujours été le même dans sa plus pure expression : il faut travailler l'écart entre le phénomène et l'institution symbolique, car c'est en lui que réside la liberté humaine (la liberté phénoménologique) qui permet à l'institution symbolique de rester vivante : l'institution symbolique se faisant.

---

<sup>1681</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>1682</sup> *Ibid.*

<sup>1683</sup> *Ibid.*



# Conclusion

« Comme toute société procède de l'institution symbolique, et comme celle-ci est toujours aussi, pour une part essentielle et intégrante, institution symbolique du politique, la société et le politique se présupposent toujours déjà eux-mêmes, comme toute institution symbolique, sans que cela implique, nous l'avons vu, que l'institution symbolique soit donnée une fois pour toutes, de façon immuable, comme un tout achevé. Cette dernière est "ouverte" en ce qu'elle comporte en elle-même ses indéterminations, qui font son historicité symbolique, la sédimentation historique, pour parler comme Husserl, de ses "significativités", mais aussi les possibilités de ses remaniements et de ses réélaborations symboliques. ». Richir, Marc. *Phénoménologie en esquisses*, p. 404.

« Mais j'arrête ! Car c'est la fin de la Terre et du genre humain, vers laquelle nous semblons aller comme par une fuite en avant, dans le vide. Qui donc arrêtera cette folie collective ? Telle est l'immense question qui se pose à nous, pour la première fois avec extrême gravité, dans l'Histoire, et à l'échelle planétaire [et je n'ai pas parlé de notre apparente obstination à détruire notre « écosystème » de façon irréversible]. » Richir, Marc. *L'écart et le rien*, p. 265.

## §.1 Phénoménologie et politique

Ce serait trop dire d'affirmer que la pensée de Richir est éminemment politique, c'est-à-dire qu'elle serait *in extenso* une phénoménologie du politique. Cela reviendrait, du reste, à confondre comme nous l'avons vu plusieurs registres architectoniques. Elle est en effet beaucoup plus que cela comme l'ont montré les différents travaux autour de sa pensée. C'est précisément ce qui fait à nos yeux sa force. Il s'agit d'une véritable phénoménologie génétique et transcendantale du sens se faisant, dans laquelle peut trouver sa place une réflexion sur les phénomènes politiques (plus exactement les sens du politique), sans que la première s'épuise dans cette dernière. Nous

espérons avoir néanmoins montré en quoi et comment l'idée d'une *refonte* de la phénoménologie, à distinguer d'une *refondation*, peut provenir d'une réflexion initialement politique tout à fait cohérente avec le développement ultérieur de la pensée richirienne : sortir du *fond*, sortir du *fonds*, sortir du *fondement*, sortir du processus *totalitaire*, sortir finalement du *Capital* ; laisser proliférer le sens se faisant contre la maîtrise totalitaire, contre la logique de la dette. Autrement dit, la dimension politique à l'œuvre dans sa pensée ne saurait être qu'un épiphénomène, comme on peut parfois en avoir l'impression en parcourant ses ouvrages. Mais pour cela, il fallait pour Richir opérer un ensemble d'amendements, de déplacements, de refontes, que nous avons essayé de suivre en les articulant à des questions davantage d'ordre politique (ce que Richir lui-même autorise à faire en insérant ici et là des considérations critiques sur le politique).

Dans notre premier chapitre, nous avons essayé de reprendre l'articulation entre cosmologie et politique, en interrogeant notamment les réflexions anthropologiques et phénoménologiques qui permettent à Richir de déplacer l'objet de la phénoménologie de l'humain vers l'inhumain. Cette nouvelle manière de comprendre l'élément humain requiert l'élucidation d'une dimension phénoménologique sauvage et inhumaine, proprement an-archique et a-téléologique, dans laquelle puise pour se nourrir le *logos* humain. Ce déplacement est *fondamental* dans la mesure où Richir situe désormais l'humain à la lisière du phénoménologique et du symbolique, dans l'écart entre les deux. Nous pourrions dire, ayant désormais connaissance des développements ultérieurs de sa pensée, que l'humain se situe à la lisière de l'inhumanité et de l'animalité de second degré. Ce n'est qu'à partir de la sauvagerie des phénomènes que l'institution de l'humain devient intelligible, c'est-à-dire en plaçant « à l'origine » la différence ou le double-mouvement de la phénoménalisation. En nous appuyant sur l'inédit intitulé *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de sa phénoménalisation et de son institution*, nous avons essayé de faire valoir que ce « dualisme » entre le phénoménologique et le symbolique permet à Richir d'appréhender ce qu'il convient de nommer « la division originaire du social » avant celle, plus proprement machiavélienne, entre les faibles et les forts. Il n'en reste pas moins, comme il le dira dans la dernière phrase de *La contingence du despote*, que la division sociale est la « *mesure mobile* du politique, celle qu'il nous faut pour penser et agir, en nous prémunissant contre toute *hybris*,

contre tout excès se proposant comme remède exclusif, car en l'occurrence, ce type de remède est pire que le mal qu'il est censé guérir<sup>1684</sup> ».

Notre deuxième chapitre poursuivait dans cette direction puisque le sublime en politique apparaît comme cette mesure mobile du politique. Le moment du sublime en politique permet d'articuler les couples « champ phénoménologique et institution symbolique », « incarnation et incorporation », « rencontre et malencontre », autant de « coordonnées » permettant non seulement d'appréhender le sauvage animant l'institution socio-politique que sa transposition architectonique manquée (en barbarie). Après avoir élaboré ce qu'il convient de nommer la matrice phénoménologique présidant à l'élaboration de la question politique – matrice qui présuppose le déplacement de l'humain à l'inhumain –, nous avons suivi Richir dans ce qu'il désigne comme étant le « problème de l'incarnation ». Problème d'abord posé par le christianisme, dont la grande nouveauté est d'être une théologie de l'incarnation, où l'amour du Christ se solde en une incorporation au sein de l'Église, qui devient dès lors hiérarchie et principe sacré monnayant à l'infini la dette du croyant à l'égard de l'au-delà ; problème ensuite posé à nouveaux frais par la Révolution française qui devait sans y parvenir déconstruire le théologico-politique. Ce qui est en jeu dans le christianisme et l'échec de la Révolution française est l'institution symbolique d'une économie de la dette infinie et de la servitude (volontaire). Une dette que personne ne peut payer dans la mesure où nous lui devons notre pensée et notre existence, qu'il s'agisse de Dieu, de l'État, de l'Esprit, de la Collectivité ou autres avatars. C'est sur cette voie que nous avons suivi les analyses richiriennes de la pensée fichtéenne, hégélienne et heideggérienne qui sont autant de déclinaisons de l'institution symbolique de la dette infinie. Nous avons terminé nos analyses en soulignant le statut certes critique de la pensée richirienne envers Schelling et Kant, mais qui ouvraient des chemins nouveaux pour la nouvelle phénoménologie, notamment quant à la question du politique. Soulignons enfin que c'est dans *Du sublime en politique* que Richir élabore les premiers linéaments de la communauté originaire, utopique et incarnée, renouant ainsi avec une idée de l'utopie exprimée dès 1968 et qui trouvera son développement jusqu'à *La contingence du despote*. Toute la difficulté consiste à penser cette phénoménalité du social qui ne peut se réfléchir (sans concept) que dans l'effondrement d'un

---

<sup>1684</sup> Richir, Marc. *CD*, p. 221.

cadre symbolique, mais qui ne donne précisément lieu en retour à aucune institution symbolique, d'où le caractère « u-topique » ou « a-topique » de cette communauté.

Notre troisième chapitre s'est intéressé à la tâche que se donne Richir à la fin de *Du sublime en politique*, mais par d'autres moyens. Cette tâche est la suivante : penser l'horizon eschatologique d'un sens qui n'est jamais complètement donné au sein des sociétés démocratiques, celles-ci étant soumises au retour « d'un despotisme multipolaire, et multicentré », dont le *fond* est celui du « despotisme anonyme et nihiliste de la rationalité<sup>1685</sup> ». L'énigme de l'incarnation humaine, au cœur du livre de 1991, est poursuivie par Richir dans *La naissance des dieux* et *L'expérience du penser* par l'étude des sociétés mythiques, mythologiques et philosophiques. L'appréhension de ces sociétés a notamment pour objectif de soutenir l'idée que la fondation procède de l'abîme tout en défendant corrélativement l'idée d'une tyrannie originaire comme *source* et *horizon* de la société. Ce qu'il s'agissait pour nous de comprendre, plus précisément, c'est la manière dont le pouvoir est analysé et élaboré symboliquement dans ces sociétés symboliquement si différentes l'une de l'autre, visant à multiplier les passages de la puissance (*Potenz*) au pouvoir (*Macht*). Il s'agit selon Richir dans tous les cas de déformations cohérentes de la tyrannie originaire visant à protéger la société de l'aperception de l'Un, que celui-ci soit maintenu à distance dans les sociétés contre l'État ou pas dans les sociétés coercitives. Nous avons tenté de faire valoir que l'appréhension de ces institutions symboliques – en régime d'*époque* phénoménologique hyperbolique – permet de délier la *genèse du sens* de la *genèse des concepts* qui est de prime abord et le plus souvent confondue dans la langue philosophique. Qui plus est, nous avons essayé de comprendre en quoi et comment la réduction architectonique permet de faire la *genèse* de la transposition architectonique, ce qui revient à dire, dans les cas qui nous occupent ici, de faire la genèse du passage de la puissance au pouvoir, d'un pouvoir qui se *réfléchit* lui-même comme en possession de *son* pouvoir. Éviter le pire, c'est peut-être la raison pour laquelle la phénoménologie de Richir s'est tournée vers le mythe, le mythico-mythologique et le mythologique. Non pas pour retrouver une « vérité perdue », mais afin de comprendre la manière dont certains régimes de *pensée* ont élaboré l'expérience humaine, collective et politique, c'est-à-dire afin de nous appréhender nous-mêmes dans une sorte de miroir qui ne nous renvoie justement pas notre image. De saisir,

---

<sup>1685</sup> Richir, Marc. *SP*, p. 481.

comme il le dit lui-même, « sur le vif », la naissance des dieux et du pouvoir coercitif, afin de peut-être envisager une articulation différente, mais irréductiblement illusoire.

Notre quatrième chapitre visait à approfondir les modalités de l'aperception de l'Un, qui repose selon Richir sur une *Einfühlung* particulière qu'il nomme l'aperception du despote. Déjà à l'œuvre dans les textes précédemment cités, c'est dans *La contingence du despote* que Richir nous offre des éléments précieux qui nous permettent à rebours de mieux comprendre de quoi il s'agit, notamment en ce qui trait à la transcendance du politique et à la communauté utopique. Pour y parvenir, il nous a fallu reprendre les différents éléments qui caractérisent la genèse des différents niveaux architectoniques de la communauté humaine et du (proto) – soi : l'interfactivité transcendante (socialité originaire), l'intersubjectivité transcendante (lien humain) et la communauté socio-politique (lien socio-politique). Nous avons choisi un double chemin : d'une part, en circulant du plus constitué vers le plus archaïque et, d'autre part, du plus archaïque vers le plus constitué afin de saisir la structure transcendante de la tyrannie. Nous avons fait valoir que tout le problème de l'interfactivité transcendante tient au fait qu'en se transposant architectoniquement, en lien proprement humain (intersubjectivité transcendante) d'abord, et, par suite, en lien social (institution socio-politique), elle en vient à s'« effacer » ou à « disparaître », ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit plus « en fonction », bien que cela puisse aussi être le cas, comme nous l'avons vu. C'est alors que nous avons défendu l'idée que l'interfactivité transcendante « échappe » à l'institution symbolique pour au moins deux raisons : elle est à la fois *utopique* et *virtuelle*. Selon nous, la communauté utopique et incarnée, qui n'était plus souvent qu'autrement que *nommée* et non *décrite* par Richir dans *Du sublime en politique*, est ce qu'il nomme l'interfactivité transcendante. Conformément à la « nature » même de l'interfactivité transcendante, ce phénomène de l'humanité n'a aucun *télos* ni aucune *archè*, si ce n'est ceux que lui confère illusoirement l'institution symbolique du socio-politique de telle ou telle société. Ce phénomène est selon nous ce que nous pouvons nommer l'expérience phénoménologique d'autrui, si l'on comprend autrui comme un soi singulier et égal, en deçà de ses déterminités empiriques. C'est alors que l'hyperbole cartésienne du Malin Génie permet en effet de saisir *les structures transcendantales de la tyrannie*, à savoir le clivage du soi tyrannique qui le pousse à s'approprier la place de l'autrui ou de l'instituant symbolique. Nous avons essayé de le montrer à partir des analyses corrélatives de la *phantasia* en décrivant le *Phantasieleib* et le *Phantomleib* tyrannique. Il ressort de ces analyses du soi tyrannique qu'il a en lui-même une *hybris* qu'il n'arrive

pas à saisir, qu'il perd le contact de soi à soi corrélatif d'un défaut de *Leiblichkeit*. Cette perte de *Leiblichkeit* entraîne à sa suite une « fausse *Einführung* », c'est-à-dire un faux lien social que le phénoménologue doit décrire comme illusion transcendante nécessaire à tout vivre-ensemble. Cela repose sur l'impossibilité de transposer l'autreté au sein de la « réalité empirique », ce qui s'accompagne corrélativement de l'impossibilité d'*imaginer* une société parfaitement harmonique, le « tyran du Bien » s'accompagnant toujours du « tyran du Mal ». D'où l'idée, capitale chez Richir, d'une politique du Malin Génie en mesure de lever la tautologie symbolique, tautologie qui fait en sorte que quelque chose pense à notre place, nous rapprochant de l'animalité de second degré.

Notre cinquième chapitre entendait prendre au sérieux ce rapprochement entre le Malin Génie et l'animalité en l'humain. Richir soutient en effet que l'œuvre du Malin Génie est précisément de rendre adhérente à soi l'expérience humaine, la rapprochant ainsi de l'animal. Il nous fallait ainsi comprendre ce que signifie pour l'humain d'être un animal symbolique, plus exactement un animal qui risque d'être complètement obnubilé par la dimension symbolique qui échappe alors à sa mise en sens. Pour ce faire, il nous fallait revenir à des textes plus anciens de Richir, en particulier *Phénoménologie et institution symbolique*. C'est là que Richir, dans une *Auseinandersetzung* avec Heidegger, élucide phénoménologiquement l'animalité de l'animal et l'animalité de second degré qui caractérise l'humain. C'est un *leitmotiv* richirien : l'humain est un animal *symbolique*, mais sans *la mise en sens* et *la mise à distance* du symbolique, c'est-à-dire sans la *liberté phénoménologique*, il n'est plus que l'animal *du* symbolique. Encore une fois : l'humain est dans l'écart entre l'inhumanité et l'animalité. La thèse de Richir, qu'il ne discute jamais tout à fait frontalement, mais seulement dans des formulations incendiaires, est que le capitalisme annule l'écart entre le phénoménologique et l'institution symbolique, voire que le capitalisme devient le *synonyme* de l'institution symbolique en général, qu'il parvienne à accomplir l'adéquation par *indistinction* entre la nature et la culture. Autrement dit, le capitalisme procède en ce moment à une *naturalisation intégrale* de l'humanité. Pour mettre en évidence cette idée, qui nous semble présente de 1968 à 2014, il nous a fallu essayer de reconstruire librement plusieurs passages en apparence épars dans l'œuvre de Richir, qu'il s'agisse de ses réflexions plus politiques ou celles s'appuyant sur la révolution néolithique chez Leroi-Gourhan. Pour le dire le plus clairement possible, il nous semble que chez Richir le capitalisme est la poursuite des œuvres totalitaires dans la mesure où il requiert une *hyper-animalisation* de l'humain. Nous avons alors essayé de

décrire architectoniquement ce que Richir nomme la terrible utopie négative que représente le capitalisme, dans la mesure où il opère un véritable renversement du « réel », c'est-à-dire un véritable renversement presque intégral du processus de phénoménalisation. Tout se passe comme si l'institution symbolique s'autonomisait, se subordonnant ainsi les humains comme étant sa propre production. En vérité, l'autonomisation du capitalisme ne revient pas à dire qu'il en vient à flotter en l'air. Au contraire, il s'*incorpore* de plus en plus au sein non seulement d'un processus de *naturalisation* qui est *animalisation* intégrale de second degré, dislocation intégrale de l'incarnation, tout se passant comme si l'auto-domestication poussait désormais l'humanité à sortir de l'époque néolithique. Nous croyons que c'est là l'élément le plus « catastrophiste » de la pensée richirienne, pour reprendre l'expression de Sacha Carlson, où s'exprime sans doute le plus clairement comment la conception richirienne du *phénomène* peut s'appréhender comme une prolifération cancéreuse au sein de l'homogénéité.

Enfin, nous avons souhaité revenir dans notre sixième et dernier chapitre, avec tous ces éléments en main, sur la polémique qui a opposé Richir à certains de ces collègues de la revue *Textures*, en particulier Castoriadis et Lefort. Rappelons qu'on a reproché à Richir la teneur spéculative et métaphysique de sa pensée, ce qui l'aurait conduit à perdre le mouvement concret de l'effectivité ainsi que la « foi » en la révolution. Mais Richir a-t-il déjà eu « foi » en la révolution ? Nous ne saurions répondre avec certitude à cette question, même si à l'aube des différents travaux disponibles à ce jour nous étions tentés de répondre par la négative. Il nous semble en effet qu'il a toujours été question de *subversion* et non pas de *révolution*. À l'aide d'un texte inédit datant de 1976, intitulé « Introduction historique à la métaphysique », nous voyons très bien que Richir entend la Révolution en un sens très particulier, à savoir comme « phase première » et « sauvage » se tenant en dehors de la société instituée. La Révolution se passe *au-delà* ou *en deçà* de l'institution symbolique, elle *phénoménalise* en son clignotement la société incarnée et utopique, le sens commun phénoménologique et la sauvagerie des phénomènes. Elle vient briser la tautologie symbolique où œuvre le Malin Génie, c'est-à-dire la possible animalité de second degré de l'humain, en y réintroduisant du *sens*. Autrement dit, ce que Richir nomme très tôt la Révolution, qui deviendra ultérieurement le sublime en politique, manifeste par écart la liberté phénoménologique trouvant son lieu entre le phénomène et l'institution symbolique, irréductible à la liberté politique et économique. C'est le moment où, comme il le dit toujours, la « société révolutionnaire » – incarnée et utopique dirions-nous – vient clignoter en ouvrant une

phase de merveilleuse liberté : de nouveaux gestes, de nouvelles paroles, de nouvelles institutions se faisant, etc. C'est une manière pour nous de dire que Richir s'est toujours foncièrement opposé à ce que Schelling nomme la *Schwärmerei* apocalyptique qu'il associe au fait de *faire* la révolution. Pour Richir, cette exaltation consistant à vouloir réaliser l'État parfait en ce monde s'inscrit dans l'accomplissement métaphysique du christianisme. Cette thèse ne devrait pas surprendre le lecteur de *Du sublime en politique* puisqu'elle s'y exprime aussi, quoique différemment.

C'est précisément cette nuance au sein de la question de l'accomplissement de la métaphysique qui fait prendre à Richir ses distances de Heidegger. Comme le souligne à juste titre Schnell, « la méditation intériorisante de la phénoménologie sur elle-même l'ouvre ainsi à sa propre dimension métaphysique<sup>1686</sup> ». La « phénoménologie politique » de Richir procède ainsi d'une métaphysique phénoménologique qui empêche d'ériger la question politique en philosophie première. La tâche qu'assigne Richir aux philosophes est celle de penser cette articulation, nécessaire d'un point de vue transcendantal, entre la transcendance et de la liberté humaine. C'est pourquoi Richir ne semble jamais avoir été un penseur du dépassement de la métaphysique, mais certes du dépassement d'une certaine métaphysique.

## §2. Vers une phénoménologie anarchiste

Nous comprenons au terme de ce parcours au sein de la pensée richirienne en quoi et comment la question de la démocratie est le lieu d'un problème. L'institution de la démocratie a certes été capable de séparer l'instituant symbolique de la question du pouvoir, sans toutefois être en mesure d'exorciser le fantôme de la tyrannie qui revient toujours la hanter. La démocratie est sans doute chez notre philosophe le nom d'un projet, d'un horizon et d'un problème. En effet,

que ce soit pour les individus ou pour les sociétés, le malencontre a décidément une dimension *transcendantale*. Même si, depuis les « rois mangeurs de présents » (Hésiode), il a pris la figure que nous lui connaissons, avec laquelle nous nous débattons depuis des millénaires, et jusqu'au plus intime de nous-mêmes, dans la tempête de nos « passions », affectée par la substraction de la tyrannie<sup>1687</sup>. [...] D'où vient cette *hybris*, cet excès, et comment s'en protéger ? Pour avoir subi de multiples traitements symboliques dans les

---

<sup>1686</sup> Schnell, Alexander. *Phénoménalisation et transcendance. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir*, Wuppertal, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020, p. 140.

<sup>1687</sup> Richir, Marc. « Affectivité sauvage, affectivité humaine », p. 114.

diverses institutions symboliques de l'humanité, cette question, comme celles de la vie et de la mort, est une question sans réponse. Du moins pensons-nous avoir compris ce qui, *pour nous*, dans l'institution symbolique où nous sommes et vivons, relie concrètement l'encodage symbolique des « passions », recodage symbolique de la figure de la tyrannie comme figure de l'animal symbolique du politique. Car c'est finalement la même question que travaillent, quoique très différemment, les récits mythico-mythologiques et la philosophie depuis Platon<sup>1688</sup>.

Reste à savoir si l'époque en laquelle nous vivons peut encore faire l'expérience de quelque chose comme du sublime, du moins comme une remise en question radicale insufflant du sens dans un monde qui se sclérose de plus en plus. Pour Richir,

cette époque, génératrice de tant d'absurdités, et parfois, d'atrocités, semble conduire à la conclusion qu'il n'y a *pas de sens* dans l'Histoire. Il est vrai qu'on y est amené par l'effondrement de ce qui a été tout un temps le rêve hégélien (prolongé autrement par le marxisme) qu'il y a *un sens* dans l'Histoire [...]. Or, nous pensons, depuis longtemps déjà [...] qu'on n'est pas forcé à cette « alternative du diable » : *un sens* ou *pas de sens*. Ne se pourrait-il pas qu'il y ait *du sens* dans l'Histoire<sup>1689</sup> ?

Ce rejet de l'alternative en faveur d'une pluralité de sens, voire d'une pluralité de mondes possibles, anime certainement l'intégralité de la pensée de Richir, ce qui lui permet, malgré la désespérance grandissante face à notre situation planétaire, de conserver l'esprit critique qu'il reconnaît à la phénoménologie. Ni optimisme ni résignation : subversion de la pensée par la phénoménologie refondue, tel du moins fût *le geste philosophique* de Richir. Et ce geste, pensons-nous, offre plusieurs possibilités afin d'élaborer une phénoménologie anarchiste, en un sens tout à fait différent de celui que défend Reiner Schürmann en poursuivant la pensée de Heidegger<sup>1690</sup>. Mais il nous aura fallu, avant même de nouer un dialogue avec d'autres représentants de la phénoménologie du politique – ce qui apparaîtra sans doute comme un grave défaut de notre réflexion – nous assurer qu'il y avait bel et bien une pensée proprement politique chez Richir. Au départ, cela n'avait pour nous rien d'une évidence, malgré les différents indices qui jalonnent la pensée richirienne.

Nous espérons néanmoins en avoir désormais fait la démonstration, ce qui permettra à d'autres comme à nous-mêmes de poursuivre la réflexion au sein d'un dialogue ouvert avec la

---

<sup>1688</sup> *Ibid.*

<sup>1689</sup> Richir, Marc. « Y a-t-il du sens dans l'Histoire ? », p. 76-77.

<sup>1690</sup> Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Diaphanes, 2013.

phénoménologie, la philosophie politique et l'anthropologie politique. Il reste à « recréer, réélaborer la tradition, fût-ce dans l'illusion<sup>1691</sup> ».

---

<sup>1691</sup> Richir, Marc. *ER*, p. 298.

# Bibliographie

## Livres de Marc Richir

*Au-delà du renversement copernicien*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

*Introduction historique à la métaphysique*, [Inédit], 1976.

*Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de sa phénoménalisation et/ou de son institution*, éd. Jean-François Perrier, Grenoble, Jérôme Millon, [Inédit], 1976, à paraître.

*Le rien et son apparence, fondements pour la phénoménologie (Fichte, Doctrine de la science 1794-95)*, Bruxelles, Ousia, 1979.

*Recherches phénoménologiques (I, II, III), fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981.

*Recherches phénoménologiques (IV, V), du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983.

*Phénomènes, temps et êtres, ontologie et phénoménologie*, Montbonnot-Saint-Martin, Éditions Jérôme Millon, 1987.

*Phénoménologie et institution symbolique, phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

*La crise du sens et la phénoménologie, autour de la « Krisis » de Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

*Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.

*Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

*L'expérience du penser*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

*Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

*L'institution de l'idéalité*, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2002.

*Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004.

*Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.

*Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.

*Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Jérôme Millon, 2010.

*Variations sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011.

*De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2014.

*La contingence du despote*, Paris, Payot, 2014.

*L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015.

*Propositions buissonnières*, Grenoble, Jérôme Millon, 2016.

## Articles de Marc Richir

Richir, Marc. « “Grand” jeu et Petits “jeux” », *Textures*, n° 3-4, *Révolutions*, Bruxelles, hiver 1968.

Richir, Marc. « La fin de l’histoire – Notes préliminaires sur la pensée de Georges Bataille », dans *Textures*, 70/6, « Politique de Bataille », Bruxelles, 1970.

Richir, Marc. « Pour une cosmologie de l’Hourloupe », dans *Critique*, n° 298, Paris, 1972.

Richir, Marc. « Révolution et transparence sociale », dans Fichte, J. G. *Considérations sur la révolution française*, Paris, Payot, 1974.

Richir, Marc. « La vision et son imaginaire (I) », dans *Textures*, 1975, 10,11.

Richir, Marc. « La vision et son imaginaire (II) », dans *Textures*, 1975, 12,13.

Richir, Marc. « L’aporie révolutionnaire », *Révolution et totalitarisme, Esprit*, Paris, n° 9, 1976.

Richir, Marc. « Introduction » dans Schelling, F.-W.-J. *Recherches sur la liberté humaine*, Paris, Payot, 1977.

Richir, Marc. « De l’individu et du voyage philosophique », dans *Passé présent*, Paris, 1982, n° 1.

Richir, Marc. “Fichte et la terreur” dans *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Toronto, Pergamon Press, 1987.

Richir, Marc. « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l’état » dans *L’esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.

Richir, Marc. « La trahison des apparences », *Le genre humain*, Paris, 16/17, 1988.

Richir, Marc. « Et Dieu se fit espace », dans *Livre des XXIV philosophes*, 1989.

Richir, Marc. « La question d’une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie » dans *Épokhè no. 1 : le statut du phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

Richir, Marc. « La vérité de l’apparence », *La part de l’œil*, n° 7, 1991.

Richir, Marc. « Phénomène et Infini », dans *Levinas*, Paris, Éditions de l’Herne, 1991

Richir, Marc. « Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes », dans *Épokhè*, n° 2, *Affectivité et pensée*, Grenoble, Jérôme Millon, octobre 1991.

Richir, Marc. « Phénoménologie et politique », dans *Les Cahiers de Philosophie*, n° 18, Lille, 1994.

Richir, Marc. « Qu’est-ce qu’un dieu ? », dans Schelling, F.W.J. *Philosophie de la mythologie*, trad. Alain Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

Richir, Marc. « Intentionnalité et intersubjectivité - Commentaire de Husserliana XV (pp. 549 – 556) », dans *L’intentionnalité en question*, Paris, Vrin, 1995.

Richir, Marc. « La question de l’homínisation », dans Groenen, Marc. *Leroi-Gourhan : essence et contingence dans la destinée humaine*, Paris, De Boeck, 1996.

Richir, Marc. « Doute hyperbolique et “machiavélisme” : l’institution du sujet moderne chez Descartes », dans *Archives de philosophie*, Paris, 60, 1997.

Richir, Marc. « Habiter », dans *La maison – Dossier Argile*, Vière, La Rochegiron, Banon, 2001.

- Richir, Marc. « La question du bien et du mal et la question de la fondation socio-politique », E. Tassin (sous la dir. de) *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Richir, Marc. « Y a-t-il du sens dans l'histoire ? L'expérience collective du sublime » dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006.
- Richir, Marc. « Le nulle part me hante », dans *Philosophie magazine*, 25 août 2010.
- Richir, Marc. « Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling », *Annales de phénoménologie*, 2012.
- Marc. « De la révolution phénoménologique : quelques esquisses », dans *Eikasía. Revista de filosofía*, Enero 2013.

## Autres ouvrages

- Abensour, Miguel. « Présentation », dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.
- Abensour, Miguel. *La communauté politique des « tous uns »*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Abensour, Miguel. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le félin Kiron, 2012.
- Abensour, Miguel. *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens&Tonka, 2013.
- Agamben, Giorgio. *Homos sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.
- Agamben, Giorgio. *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2.*, Paris, Seuil, 2008.
- Alavi, Aurélien. « Institution philosophique et institution mythique ; quel régime de pensée pour l'aventure du sens ? », dans *Annales de phénoménologies*, Dixmont, 18/2019.
- Alexander, Robert. *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013.
- Anonyme. *Livre des XXIV philosophes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
- Antane Kapesch, An. *Je suis une maudite Sauvagesse*, tr. fr. par José Mailhot, Québec, Mémoire d'Encrier, 2019.
- Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002.
- Arrien, S.-J., Hardy, J.-S. et Perrier, J.-F. (dir.). *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, Paris, Hermann, 2019.
- Assman, Jan. *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Flammarion, 2011.
- Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- Bataille, Georges. *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 2011.
- Bataille, Georges. *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1961
- Bégot, Jacques-Olivier. « La naissance du tragique, enfanté par l'esprit du sublime », *Revue germanique internationale*, no. 18, 2013.

- Bellato, Elisa. « Mythe et vérité chez Schelling et Richir », dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, Paris, Hermann, 2019.
- Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Œuvres*, Paris, Puf, 1963.
- Betasamosake Simpson, Leanne. *Danser sur le doser de notre tortue. La nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Québec, Varia, coll. Proses de combat, 2018.
- Bruno, Giordano. *De la magie*, Paris, Allia, 2000.
- Burgat Florence. *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012.
- Burgat, Florence. *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.
- Carlson, Sacha. « Qu'est-ce qu'un phénomène ? Une quadruple approche de la phénoménologie richirienne » dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, (dir.) Arrien, S.-J., Hardy, J.-S. et Perrier, J.-F., Paris, Hermann, 2019.
- Carlson, Sacha. *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020.
- Cattin, Emmanuel. *Transformations de la métaphysique. Commentaires sur la philosophie transcendantale de Schelling*, Paris, Vrin, 2002.
- Ciocan, Christian. *Heidegger et le problème de la mort*, Dordrecht, Springer, 2014.
- Clastres, Pierre. *Les sociétés contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- Clastres, Pierre. *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.
- Cohn-Bendit, Daniel. *Le gauchisme. Remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968.
- Coignard, Anne. « Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir », dans *Eikasias. Revista de filosofia*, janvier 2013.
- Courtine, Jean-François. « Finitude et liberté », dans Schelling, F.-W.-J. *Premiers écrits*, Paris, Puf, 1987.
- Dardot, Pierre et Laval, Christian. *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020.
- De Castro, Edouardo Viveiros. *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, postface de Julien Pallotta, Éditions Dehors, 2019.
- De Cues, Nicolas, *De la docte ignorance*, tr. de L. Moulinier, Paris, Alcan, 1930.
- Delâge, Denys et Warren, Jean-Philippe. *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Boréal, 2017.
- Demoule, Jean-Paul. « Préface », dans Scott, James C. *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019.
- Deneault, Alain. *De quoi Total est-elle la somme ?*, Québec, Écosociété, 2017.
- Depraz, Natalie. « Phenomenological reduction and the political », dans *Husserl Studies*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Depuis-Déri, Francis. *Nous n'irons plus aux urnes. Plaidoyer pour l'abstention*, Canada, Lux, 2019.
- Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990.
- Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967

- Derrida, Jacques. *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- Didier Franck, « L'être et le vivant » dans *Philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, n° 16, 1987.
- Dodds, Éric Robertson. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.
- Dosse, François. *Castoriadis. Une vie*, Paris, La Découverte, 2018.
- Duby, Georges. *L'An Mil*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980.
- Dupuis-Déri, Francis. *Démocratie. Histoire politique d'un mot, aux États-Unis et en France*, Canada, Lux, 2013 ;
- Eckhart, Maître. *Traité et Sermons*, trad. Alain de Libera, Paris, GF, 1993.
- Enard, Mathias *Boussole*, Paris, Acte Sud, Babel, 2015.
- Ey, Henri. *Psychiatrie animale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- Fazakas, István. *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020.
- Ferry, Jean-Marc *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004.
- Fichte, J.-G. *Considérations sur la révolution française*, présentation de Marc Richir, trad. fr. de Jules Barni, Paris, Payot, 1974.
- Fichte, J.-G. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. Alain Renaut, Paris, Puf, 1984.
- Fichte, J.-G. *La destination du savant*, Paris, Vrin, 2016.
- Fink, Eugen. « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », dans *Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont (23-30 avril 1957)*, Paris, Éditions de Minuit.
- Fischbach, Franck. « La pensée politique de Schelling », dans *Les études philosophiques*, Paris, Puf, 2001/1, n° 56.
- Forestier, Florian. « L'animalité symbolique de l'humain », dans *Eikasias. Revista de filosofia*, janvier 2013.
- Forestier, Florian. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, London, Springer, coll. *Phaenomenologica*, 2015.
- Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004.
- Gauchet, Marcel. *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.
- Giovannangeli, Daniel. *La passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995.
- Girard, René. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- Gléonnec, Anne. *Institution et passivité. Lectures de M. Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 2017.
- Goody, Jack. *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris, La Découverte/Poche, 2006.
- Goody, Jack. *Mythe, rite & oralité*, Éditions universitaires de Lorraine, 2014.
- Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- Graeber, David. *Dettes. 5000 ans d'histoire*, Paris, Babel Essai, 2013.
- Haar, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

- Habermas, Jürgen. « Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Kontraktion Gottes », in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 1963, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.
- Hardy, Jean-Sébastien. *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl*, Paris, Puf, Épiméthée, 2018.
- Havelock, Éric A. *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Paris, PCM, 1981.
- Hegel, G.-W.-F. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- Hegel, G.-W.-F., *Realphilosophie d'Iena*, dans *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, tr. fr. J. Taminiaux, Paris, Payot, 1984.
- Hegel, G.W.F. *Foi et savoir*, Paris, Vrin, 1988.
- Heidegger, Martin. *De l'essence de la vérité. Approche de L'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, NRF, 2001.
- Heidegger, Martin. *Être et Temps*, tr. française par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 [*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967].
- Heidegger, Martin. *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962.
- Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, Paris, Gallimard, NRF, 1992.
- Heidegger, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, NRF, 2006.
- Heidegger, Martin. *Questions III*, Paris, Gallimard, 1976.
- Héraclite. *Fragments*, Paris, Puf, 1998.
- Hésiode, *Les travaux et les jours*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Hirschman, Albert. *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, Puf, 2014.
- Hocart, Arthur Maurice. *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978.
- Homère. *L'Iliade*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, tr. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018.
- Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*, Paris, Épiméthée, 2010.
- Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
- Husserl, Edmund. *Sur l'intersubjectivité I*, tr. fr. Natalie Depraz, Paris, Puf, 2011.
- Hyppolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- Jean, Grégori. *L'humanité à son insu*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020.
- Jousse, Marcel. *Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard (Tel), 1978.
- Juvin, Hervé. *Produire le monde. Pour une croissance écologique*, Paris, Gallimard, 2008.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF Flammarion, 1995.
- Kant, Emmanuel. *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1980.
- Kantorowicz, Ernst. *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989.

- Kingsley, Peter. *Dans les antres de la sagesse. Études parméniennes*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Kingsley, Peter. *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Kolakowski, Leszek. *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1967.
- Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Puf, 1962.
- La Boétie, Étienne. *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.
- Lefort, Claude. « L'œuvre de Clastres », dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.
- Lefort, Claude. « La question de la révolution », dans *Esprit*, n° 9, septembre 1976
- Lefort, Claude. « Le nom d'Un », dans La boétie, Étienne de la, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978.
- Lefort, Claude. *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.
- Lefort, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.
- Lefort, Claude. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.
- Lefort, Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979.
- Legros, Robert. *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999.
- Legros, Robert. *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990.
- Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole. 1. Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964.
- Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Lévi-Strauss, Claude. *Le cru et le cuit, Mythologiques*, I, Paris, Plon, 1964.
- Levinas, Emmanuel. *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987.
- Leys, Simon. *Images brisées*, Paris, Robert Laffont, 1976.
- Llored, Patrick. *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Paris, Sils Maria, 2012.
- Longin. *Traité du sublime*, Paris, Le livre de poche, 1995.
- Loroux, Nicole. « Notes sur l'un, le deux et le multiple », dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.
- Loreau, Max. « Art, culture, subversion », dans *La peinture à l'œuvre et l'énigme du corps*, Paris, Gallimard, 1980.
- Lorenz, Konrad. *Essais sur le comportement animal et humain. Les leçons de l'évolution de la théorie du comportement*, Paris, Seuil, 1970.
- Lorenz, Konrad. *Les fondements de l'éthologie*, Paris, Flammarion, 2006.
- Lussier, Judith. [« Premières nations. Notre inconfort ne fait pas le poids »](#), Québec, *La Presse*, 26 février 2020, [En ligne].
- Machado, Antonio. *De l'essentielle hétérogénéité de l'être*, tr. et présentation de Victor Martinez, Paris, Rivages, 2003.
- Marder, Michael. *Political Categories. Thinking Beyond Concepts*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Marquet, Jean-François. *Chapitres*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

- Marquet, Jean-François. *Liberté et existence*, Paris, Gallimard, 1973.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich. *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968.
- Marx, Karl. *Fondements de la critique de l'économie politique I*, Paris, Éditions Anthropos, 1968.
- Marx, Karl. *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Pléiade, 1982.
- Maurice, Thomas. « La mécanique des leurres. La question de la phénoménalité et des simulacres dans la phénoménologie de Marc Richir » dans *Eikasias*, 2013.
- Maurice, Thomas. « Marx et Richir. Une politique du simulacre », dans *Études phénoménologiques*, volume 3, 2019.
- McLuhhan, Marshall. *La galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, Paris, Éditions HmH, 1967.
- McLuhham, Marshall. *Wohin steuert die Welt ?* Toronto & Vienne, 1978.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement*, Paris, Puf, 1963.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, 1968.
- Mesnil, Joëlle. « Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie *non symbolique* », dans *L'Art du Comprendre*, n° 3, Paris, 1995.
- Mesnil, Joëlle. « La pulsion chez Marc Richir », dans *Eikasias. Revista de filosofia*, janvier 2013.
- Mesnil, Joëlle. *L'être sauvage et le signifiant. Marc Richir et la psychanalyse*, Paris, MJW Fédition, 2018.
- Nénot, Aurélie. « Danse cosmique et voix en écho. La déhiscence des Chema, dans Baptandier. *Le battement de la vie. Le corps naturel et ses représentations en Chine*, Publications de la Société d'ethnologie, Paris, 2017.
- Nénot, Aurélie. *Le ressac de l'altérité. Ethnologie et phénoménologie en entrelacs*, Dixmont, Mémoire des Annales de phénoménologie, 2020.
- Nissen Hans J., "The Emergence of Writing in the Ancient Near East", dans *Interdisciplinary Science Reviews*, 10, no. 4, 1985.
- Nolte, Ernst. *Le fascisme dans son époque*, Paris, Julliard, 1970.
- Olivier, Lawrence. *Contre l'espoir comme tâche politique suivi de Critique radicale. Essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004.
- Otto, Walter. *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot, 1993.
- Pallotta, Julien. "Postface. Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil", dans *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, postface de Julien Pallotta, Éditions Dehors, 2019.
- Pareyson, Luigi. *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998.
- Patterson, Charles. *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Press, 2002.
- Perrier, Jean-François, "Subjectivité et animalité. L'animal en question dans l'œuvre de Derrida", Mémoire de maîtrise, Université Laval, 2016.
- Perrier, Jean-François. "De la phénoménologie à l'éthique animale : subjectivité et animalité chez Jacques Derrida", dans *Studia Phänomenologica*, XVII, 2017.

- Perrier, Jean-François. “La réplique de la vie. Réflexions sur les animaux et la place de l’homme dans *L’évolution créatrice*” dans *Ithaque*, Montréal, n° 21.
- Philippart, Jean-Sébastien. « Suis-je le gardien de mon chat ? Éléments richiriens de prolégomènes à une éthique animale », [en ligne].
- Pierobon, Frank. *L’humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l’écriture*, Paris, Cerf, 2008.
- Piguet, Jean-Claude. *La connaissance de l’individuel et de la logique du réalisme*, Suisse, Langages à la Baconnière, 1975.
- Platon. *Œuvres complètes*, (dir. Luc Brisson), Paris, Flammarion, 2008.
- Quinet, Edgard. *La révolution*, t.1-2, Paris, Belin, 2009.
- Rancière, Jacques. *Aux bords du politique*, Paris, Folio essais, 1998.
- Renaut, Alain. “Fichte : Le droit sans morale ?”, dans *Archives de philosophie*, 55, 1992.
- Renaut, Alain. ‘L’État fichtéen. Sur quelques apories du républicanisme’, dans *L’État moderne*, textes réunis par S. Goyard-Fabre, Paris, Vrin, 2000.
- Riesel, René et Semprun, Jaime. *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Éditions de l’Encyclopédie des Nuisances, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964.
- Roux, Alexandra. ‘Schelling et l’État : ‘quel ciel sur la terre’ ?’, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, tome 101, n° 3, 2003.
- Sahlins, Marshall. *Âge de pierre, âge d’abondance. L’économie des sociétés primitives*, Paris, Folio, 1972.
- Sawada, Tetsuo. ‘Du sublime à l’illusion transcendantale. Sur la pathogenèse transcendantale chez Marc Richir’, dans *Aux marges de la phénoménologie*, (dir.) Arrien, S.-J., Hardy, J.-S. et Perrier, J.-F., Paris, Hermann, 2019.
- Schelling, F.-W.-J. *Sämmtliche Werke*, Werk I (1795), Stuttgart, Éditions Cotta, 1856-1861.
- Schelling, F.-W.-J. *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998.
- Schelling, F.-W.-J. *Le système de l’idéalisme transcendantal*, Belgique, Éditions Peeters, 1978.
- Schelling, F.-W.-J. *Les âges du monde*, Grèce, Ousia, 1988.
- Schelling, F.-W.-J. *Œuvres métaphysiques*, Paris, Gallimard, 1980.
- Schelling, F.-W.-J. *Philosophie de l’Art, Werk V*, trad. fr. par Sulzer C. et Pernet A., Grenoble, Millon, 1999.
- Schelling, F.-W.-J. *Premiers écrits*, Paris, Puf, 1987.
- Schelling, F.-W.-J. *Recherches sur la liberté humaine*, Paris, Payot, 1977.
- Schelling, F.-W.-J. *Philosophie de la révélation I*, Paris, Puf, 2002.
- Schiller, Friedrich von. *Textes esthétiques*, Paris, Vrin, 2002.
- Schnell, Alexander. ‘Temporalité et affectivité’, dans *L’œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles, Ousia, 2009.
- Schnell, Alexander. *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Grèce, Ousia, 2011.

- Schnell, Alexander. *Phénoménalisation et transcendance. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir*, Dixmont, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020.
- Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Diaphanes, 2013.
- Scott, James C. *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Paris, La Découverte, 2019.
- Scott, James C. *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2019.
- Semprun, Jaime. *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2008.
- Semprun, Jaime. *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1993.
- Sénèque. *Consolations*, Paris, Rivages poche, 2007.
- Shakespeare, William. *Œuvres complètes. Histoires II*, Paris, Laffont, 1997.
- Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2006.
- Sloterdijk, Peter. *Écumes. Sphère III*, Paris, Maren Sell Éditeurs, 2005.
- Sloterdijk, Peter. *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'être*, Paris, Mille et une Nuits, 2010.
- Stirner, Max. *L'unique et sa propriété*, dans *Œuvres complètes*, Paris, l'Âge d'Homme, 2012.
- Street, Brian V. *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, 1985.
- Taminiaux, Jacques. *Le théâtre des philosophes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.
- Taminiaux, Jacques. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984.
- Tassin, Étienne. 'Une phénoménologie de l'action plurielle' dans *Les études phénoménologiques*.
- Tengelyi, László. 'Marc Richir et la théologie politique', *Annales de phénoménologie*, 2008, n° 7.
- Thomas, Rosalind. *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 1999.
- Thuillier, Pierre. *La grande implosion*, Paris, Fayard, 1995.
- Toulemont, R. *L'essence de la société*, Paris, Puf, 1962.
- Trevor Roper, H.R. *De la réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972.
- Vandrepote, Pierre. *Max Stirner chez les indiens*, Paris, Éditions du Rocher, 1994.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 2005.
- Vioulac, Jean. *Apocalypse de la vérité*, Paris, Ad Solem, 2015.
- Vioulac, Jean. *Approche de la criticité. Philosophie, capitalisme, technologie*, Paris, Puf, 2018.
- Vioulac, Jean. *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, Puf, 2009.
- Vioulac, Jean. *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, Puf, 2015.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2002.
- Weinstein, Marc. *L'évolution totalitaire de l'Occident. Sacralité politique I*, Paris, Hermann, coll. 'Le Bel Aujourd'hui', 2015.

Zeder, Melinda A. « Pathways to Animal Domestication », dans P. Gepts, T. R. Famula, R.L. Bettinger, *et al.* (dir.), *Biodiversity in Agriculture. Domestication, Evolution, and Sustainability*, Cambridge University Press, 2012.