

L'essence du phénomène

La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique¹

Sacha Carlson

« *Autant de réduction, autant de donation* »
(J.L. Marion)²

« *d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation* »
(Marc Richir)³

Remarque

Nous citons les textes de Richir dans le corps du texte et les autres documents le plus souvent en notes infra-paginales. En ce qui concerne les articles de Richir, nous citons le titre suivi du numéro de page (nous ajoutons la date de parution à la première occurrence de la citation dans notre texte). Le lecteur se référera à notre bibliographie pour les références plus complètes. Les monographies, quant à elles, seront citées d'après les abréviations suivantes :

ARC : *Au-delà du renversement copernicien; la question de la phénoménologie et de son fondement.*

RA : *Le rien et son apparence. Fondement pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95).*

RP suivi du numéro du tome : *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale et Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal.*

¹ AVERTISSEMENT Le texte qui suit est celui d'un Mémoire de licence présenté en 1997 à l'U.C.L (Louvain-la-Neuve, Belgique) consacré à la pensée de Marc Richir et dirigé par le Professeur Michel Dupuis. À l'époque, il ne me semblait pas que ce texte fût publiable. C'est pourquoi, j'ai décidé de poursuivre ma recherche sous la forme d'une thèse, qui sera prochainement défendue. Cette thèse est intitulée : "De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir. Cependant, à la faveur du développement rapide des études richiriennes ces dernières années, on m'a régulièrement demandé de consulter mon premier travail sur Richir. Des exemplaires se sont mis à circuler. C'est la raison pour laquelle je me suis décidé à publier ce texte aujourd'hui, non pas comme un travail abouti, mais comme un document témoignant du développement des études richiriennes. Le texte qu'on va lire reprend tel quel le Mémoire présenté en 1997. J'ai résisté à la tentation de gommer les maladresses les plus flagrantes, caractéristiques d'un premier essai philosophique ! Ce texte doit donc être pris pour ce qu'il est : un travail universitaire, déjà ancien, qui cherche à comprendre les idées fondamentales de la phénoménologie richirienne. Si, en attendant des travaux plus aboutis, il peut aider ceux qui cherchent à s'introduire à la pensée de Marc Richir, il aura rempli bien plus que sa fonction. S.C."

² *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., coll. « Epiméthée », Paris, 1997, p. 23.

³ *Intentionnalité et intersubjectivité*, 1995, p. 154.

PTE : *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie.*

PIS : *Phénoménologie et institution symbolique. (Phénomènes, temps et êtres II.*

CSP : *La crise du sens et la phénoménologie.*

SP : *Du sublime en politique.*

MP : *Méditations phénoménologiques.*

C : *Le corps. Essai sur l'intériorité.*

ND : *La naissance des dieux.*

M : *Melville. Les assises du monde.*

EP : *L'expérience du penser.*

Liminaires

Je présente ici, en guise de mémoire de licence, le résultat *provisoire* d'une recherche en cours⁴. Il y a quatre ans, alors que pris d'un véritable coup de foudre pour les *Recherches phénoménologiques*, je m'engageais dans la lecture de l'œuvre de Richir, je ne mesurais sans doute pas l'immensité de la tâche à laquelle je m'attelais. J'en comprends mieux la teneur aujourd'hui. Présenter la pensée richirienne dans son ensemble, ainsi que, par-delà ce travail de fin de licence, j'en formule projet, est une entreprise longue, complexe et ardue. Cela se justifie de plusieurs manières. Tout d'abord, il ne faudrait pas négliger que bien que déjà solidement assise, la pensée richirienne reste encore en cours de formation ; indice, sans doute, qu'elle est une pensée vivante, mais signe, également, qu'on ne peut jamais être vraiment sûr d'avoir compris le fin mot de l'histoire. Ensuite, Richir s'est rapidement créé une terminologie personnelle, rendant compte par là même le plus adéquatement possible de ses idées novatrices. Cette terminologie qui s'est en fait élaborée petit à petit au fil des publications. Elle peut, il est vrai, paraître absconse, superflue, sibylline voire dogmatique, au lecteur que la découvrirait d'un coup ; il n'est pas d'autre solution, me semble-t-il, pour saisir l'exacte mesure de telle ou telle notion, que d'en revenir à sa genèse ou à son élaboration au fil de l'œuvre ; étant donné que la majorité des concepts richiriens se sont redéfinis et affinés tout au long des années, et que la bibliographie de Richir est substantielle : la travail est de taille ! Enfin, l'œuvre de Richir n'a de cesse de se confronter avec les représentants de la tradition philosophique. Ce trait n'appartient

⁴ On peut donc signaler que notre deuxième section n'est que l'amorce d'un texte beaucoup plus important qui s'étalera sur deux sections.

évidemment pas en propre à Richir, mais il y a ceci de caractéristique dans son œuvre, de présupposer une connaissance déjà solide des auteurs évoqués.

C'est au regard de ces difficultés que j'ai rédigé le présent mémoire. Plus précisément, j'ai choisi de proposer une première lecture de l'œuvre richirienne en prenant appui sur ce qui, déjà, pour nous, constitue une tradition : la tradition phénoménologique. Ainsi, la première section de mon travail, la plus importante, effectue une traversée des auteurs phénoménologiques majeurs (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty)⁵, pour y découvrir en creux, à partir de la lecture qu'en effectue Richir, les motifs principaux de son propre questionnement. La seconde section, quant à elle, s'attache à donner un aperçu sommaire des grands thèmes de la phénoménologie transcendantale telle que la conçoit Richir.

Je tiens à remercier ici toutes les personnes sans qui la conception de ce travail n'aurait pas été possible et plus particulièrement Monsieur Marc Richir pour l'accueil cordial qu'il m'a toujours offert. Ma reconnaissance va ensuite à Monsieur Michel Dupuis qui a bien voulu superviser ce mémoire. Je tiens à remercier enfin Monsieur Pierre Van den Heede ainsi que ma mère pour leur soutien efficace lors de la rédaction de ce travail.

⁵ Nous nous sommes arrêtés à ces trois auteurs dans la stricte mesure où, pour l'essentiel, c'est avec eux que Richir s'est expliqué. Notons toutefois que Richir s'est également, çà et là, penché sur d'autres phénoménologues. Ainsi, pour Patocka : *La communauté asubjective. Incorporation et incarnatoin* (1991) et *Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective* (1992) ; pour Lévinas : *Phénomène et infini* (1991) ; pour Fink : *La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie* (1990).

I. Introduction

Il pourra paraître curieux au lecteur familier des récentes publications de Marc Richir, que son itinéraire intellectuel s'initia dans des études de physique. Et pourtant, il s'agissait sans doute déjà, dans cette démarche, d'une tentative de comprendre ce qui constitue la réalité du réel, l'étoffe même de notre expérience. La réponse inaugurale de Richir fut donc celle du physicien : le fond de l'être est mathématique. Il ne faudra pas oublier, pour comprendre le développement de l'œuvre richirienne, que Richir fut d'abord « positiviste », et que c'est seulement après avoir travaillé dans un laboratoire pendant quelques années qu'il renonça, il est vrai, pour ne plus jamais y revenir, à ce type d'explication du réel. La science, certes pertinente sur son terrain propre, ne pouvait donner l'explication ultime du monde : il fallait en venir à la philosophie. Or tout homme est le fils de son temps ; l'historien le sait bien : il n'est pas un homme dont les actes, les pratiques et les oeuvres ne soient déterminés, pour une bonne part au moins, par le contexte culturel dans lequel il a évolué. Richir ne fait pas exception à la règle ! Il nous faut donc tout d'abord examiner la situation de la philosophie alors que Richir s'engageait dans cette voie

« Comme on le sait, c'est dans le courant du XIX^{ème} siècle, sous l'impulsion donnée par le développement des sciences positives, que la philosophie commença à se trouver radicalement mise en question. On ne peut pas dire aujourd'hui que cette époque de crise soit terminée, bien que, sans doute, elle se donne maintenant au regard sous des formes que les hommes du XIX^{ème} siècle trouveraient étonnantes, voire inquiétantes. C'est que, on a coutume de le dire, de nouveaux discours se sont progressivement élaborés dans le courant de ce siècle et ont envahi le champ de la culture : les discours des sciences "humaines", principalement ceux de l'ethnologie, de la psychanalyse et de la linguistique, qu'on réduit peut-être un peu hâtivement au dénominateur commun de « structuralisme ». Plus récemment encore, depuis 1966, et sous l'impulsion de Althusser et de Lacan, le Cercle d'épistémologie de l'École Normale Supérieure (de Paris) tente de dégager le statut de scientificité rigoureuse du marxisme et de la psychanalyse, dans une entreprise dont l'envers est la détermination de la philosophie comme idéologie. La philosophie ne serait, à l'égard de la science, que la construction illusionnée -

prise à une sorte d'illusion d'optique déterminant sa place et son champ - d'une rationalité ayant pour fonction de totaliser ce que son illusion lui donne *comme* étant le réel. Cette science, dont la psychanalyse et le marxisme ne constituent encore que les prémisses, n'a bien entendu plus rien à voir avec les sciences positives auxquelles le XIX^{ème} siècle faisait confiance pour résoudre tous les problèmes qu'il se posait. Le positivisme est aussi une idéologie. (*Le problème du psychologisme*, 1969, p. 109)

C'est ainsi que s'exprimait Richir lors d'une conférence tenue à Bruxelles le 14 décembre 1968 (il était tout juste licencié), décrivant la situation philosophique à laquelle il était alors confronté. Une chose au moins appert de ce texte : le climat général de la philosophie était celui d'une *crise* ; et cela se manifestait essentiellement sur deux plans. On le sait, la crise était tout d'abord sociale : les événements autour de mai 68 avaient remis en cause une bonne partie du dispositif socio-politique. Ensuite, mais corrélativement, la crise était aussi celle portant sur fondements épistémologiques des différentes sciences, mais aussi sur ceux de la philosophie elle-même. Richir fut bien évidemment interpellé par cette double crise, comme en témoignent les sujets traités dans ses tout premiers articles : il y est question de la pensée politique de G. Bataille, de la fin de l'Histoire, des « faye et impasses de la poésie classique », de mai 68, etc. Mais il est caractéristique que jamais Richir ne tentera de conjurer la crise et la disparition des anciennes valeurs par une nouvelle fondation scientifique, comme on le tentait alors dans le mouvement structuraliste. La question de Richir était plutôt la suivante : comment vivre par temps de crise ? Et à une telle époque, que faire de la tradition qui, malgré tout et quoi qu'on en pense, nous poursuit comme notre ombre. La démarche adoptée par Richir s'est en fait décidée très tôt : loin de rompre avec la pensée traditionnelle, il faut au contraire se mesurer à celle-ci. Et c'est ce que fait très rapidement Richir : il lit Husserl⁶, commente Fichte⁷, traduit et commente Schelling. La lecture proposée de Schelling est en fait fort révélatrice de la démarche de Richir. Pourquoi lire et étudier Schelling ? C'est en effet la question que Richir pose en

⁶ Son mémoire de licence (1968) est consacré à la pensée du premier Husserl : « La fondation de la phénoménologie transcendantale (1887-1913) ». Signalons qu'un exemplaire de ce travail se trouve aux archives-Husserl de Louvain.

⁷ Sa thèse (1973) : « Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de la cosmologie philosophique dans le jeune Idéalisme allemand », porte essentiellement sur Fichte. Notons que *Au-delà du renversement copernicien*, publié en 1977, et *Le Rien et son apparence*, publié en 1979, ne sont que la reprise de deux parties de cette même thèse. Notons aussi que en 1974, Richir publie aussi chez Payot un long commentaire des « Considérations sur la révolution française » de Fichte.

ouverture de son Introduction⁸ à la traduction qu'il publie en 1977 des *Recherches sur la liberté humaine* (1809). Il est vrai qu'il y avait quelque extravagance voire provocation à publier dans une collection sur la « critique de la politique » ce texte de « grande métaphysique » (RLH, 13) où il est non seulement question de la liberté humaine, mais aussi de Dieu, de la création du monde, du Bien et du Mal, etc. La métaphysique n'est-elle pas chose du passé, voire chose nuisible ? Il faut remarquer en tout cas qu'il est une constante dans la pensée de Richir : d'en revenir à ces questions fondamentales, peut-être utopiques ou inaccessibles, mais qui font notre condition humaine, malgré les critiques positivistes, bien plus prégnantes à l'époque que aujourd'hui. « A ceux qui se braquent au simple mot de métaphysique, écrit Richir, nous n'avons rien à répondre, sinon qu'en un sens, ils ont bien de la chance d'être aussi tranquille dans leurs certitudes : la certitude aide à vivre, on le sait, peut-être, d'ailleurs, davantage aujourd'hui qu'autrefois, et seul un profond bouleversement matériel peut faire douter des hommes qui s'attachent à leur certitude comme à leur fromage. [...] En ce sens, les *Recherches* de Schelling ne s'adressent qu'aux « autres », ceux qui ne croient pas tout savoir, ou du moins ceux qui ne croient pas savoir plus ou moins bien à quoi s'en tenir : ceux que les mots n'effraient pas, les incertains, ceux qui vivent dans l'incertitude sans en vivre – car vivre *de* l'incertitude équivaut à vivre de la certitude –, bref ceux qui cherchent parce que, tout bien pesé, ils ne savent pas, n'arrivent pas à assouvir leur désir de savoir tout en reconnaissant en ce désir l'une des questions fondamentales de la condition humaine » (RLH, 14) En tant que métaphysique radicale la lecture des textes de Schelling trouve donc déjà tout son intérêt aux yeux de Richir, puisqu'elle éveille en nous les questions abyssales de notre humanité. Mais le projet de Richir peut aussi se comprendre par un autre éclairage : Schelling est le premier philosophe à être

⁸ Il faut préciser que les études schellingiennes n'étaient pas alors ce qu'elles sont aujourd'hui, loin s'en faut. La situation en était plutôt, dans le cadre d'une re-découverte de l'auteur, aux travaux pionniers : certes, il y avait déjà les travaux de W. Schulz et de H. Fuhrmans en Allemagne (W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen, 1975 (1^{ère} éd. : 1954); H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954), mais les travaux de J.-F. Marquet et de X. Tilliette (J.-F. Marquet, *Liberté et existence, Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Paris, 1973; X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970, 2 tomes) en France redonnaient un souffle nouveau à ces études ; à cela, il fallait ajouter la publication en 1971 du cours de Heidegger sur Schelling (1936) (Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Niemeyer, Tübingen, 1971). Une première traduction du même texte était déjà parue : Schelling, *La liberté humaine*, tr. fr. par Georges Politze et Introduction de Henri Lefebvre, Rieder, Paris, 1926.

ouvertement et radicalement anti-hégélien, bien avant la tradition anti-hégélienne du XIX^{ème} siècle que l'on connaît fort bien (Cf. *ibid.*, 9) – Richir évoque à ce propos le socialiste français Pierre Leroux qui, en 1842 déjà, avait exalté Schelling contre Hegel (Cf. RLH, 10)⁹. En ce sens, l'intérêt de Richir pour Schelling *marque* son inscription dans un *esprit* antihégélien, dans une tendance marquée à choisir d'autres voies que celles proposées par Hegel et ses multiples épigones. Et cette voie n'est pas sans résonances socio-politiques, ce qui justifie du coup la publication de Schelling dans une telle collection : comme il le dit déjà en 1977, et comme il le répétera dans toute son œuvre jusqu'à *Du sublime en politique*, la philosophie – que Schelling rencontre comme « utopie métaphysique » – « est *un lieu possible* d'ancrage – parmi d'autres – pour le projet d'émancipation des individus à l'encontre de la structure socio-étatique nouvelle, mise en place aussi bien par le néolibéralisme technocratique que par toute une part du mouvement « révolutionnaire » moderne » (RLH, 11). Marquons ces indications d'une pierre blanche ; il nous faudra les garder sans cesse à l'esprit, car elles traduisent admirablement ce qui constitue sans doute depuis le début, pour Richir, une des motivations majeure pour sa pratique de la philosophie.

Mais il reste un point capital à noter dans cette introduction. Très tôt, et résolument, Richir s'est voulu *phénoménologue*. Et l'ensemble de son œuvre consiste bien en une pratique possible, parmi d'autres, de la phénoménologie. Richir a tenté de s'expliquer sur ce qu'il entendait par phénoménologie dès *Le rien enroulé* (1970), et toute son œuvre¹⁰ durant. L'ensemble de notre travail consiste précisément à donner un aperçu de la phénoménologie richirienne à partir des œuvres phénoménologiques plus classiques. Mais il nous faut déjà, avant d'en venir à la confrontation de Richir avec Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, dans le cadre de cette introduction, nous expliquer sur ce qui constitue le problème général de l'analyse phénoménologique.

⁹ On lira à ce sujet l'article de M. Abensour, *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, Cahiers de l'I.S.E.A., Série S., n° 15, Paris, 1072, pp. 2201-2247.

¹⁰ On peut dire que l'œuvre de Richir se scande *grosso modo* en trois parties. 1) Les toutes premières publications 2) Les premières publications à partir du *Rien enroulé*, lequel texte consiste en « un premier acte de naissance » (Richir, communication personnelle) de la phénoménologie richirienne 3) L'œuvre de Richir à partir des *Recherches phénoménologiques* qui constituent un « second acte de naissance » de la pensée richirienne, et dans le sillage duquel les publications actuelles restent encore.

Comme on le sait, c'est dans l'introduction de 1901 aux fameuses *Logische Untersuchungen* que Husserl formula pour la première fois ce qui devait devenir le mot d'ordre de toute la phénoménologie : « Nous voulons retourner aux choses elles-mêmes ». Il s'agit donc, en phénoménologie, de reconduire la pensée philosophique vers les choses même à penser, c'est-à-dire vers les phénomènes. Mais qu'est-ce qu'un phénomène ? On connaît la réponse inaugurale que Husserl apportera à cette question : un phénomène, c'est un vécu. Sans entrer dans la très difficile question du statut du vécu en phénoménologie (Cf. *La question du vécu en phénoménologie*, 1994), précisons seulement que cette notion implique tout à la fois que la chose pensée n'est pas absolument indépendante de la perception que j'en ai, et que cette dernière m'est donc d'une certaine manière manifeste, qu'elle m'apparaît. Mais à côté de ce mot d'ordre apparaît un deuxième motif essentiel à la phénoménologie. Dès *L'Introduction* du second tome des *Recherches logiques*, Husserl formule en effet une seconde exigence ; il écrit donc que la difficulté pour le philosophe réside en ceci qu'il doit s'efforcer de « laisser agir sur lui-même les rapports phénoménologiques dans leur pureté », sans les troubler par « quelques immixtion de l'objectivité intentionnelle »¹¹. Pour reprendre le cadre des *Recherches logiques*, s'il s'agit de clarifier le fondement des idéalités logico-mathématiques, il faut donc d'abord que le fondé, c'est-à-dire les idéalités, soit suspendu du circuit de la description. On l'aura compris, on retrouve ici en germe la future réduction phénoménologique qui ne verra le jour qu'en 1905. Mais à y bien regarder, cette situation est hautement paradoxale. Et ce, parce qu'elle implique tout d'abord une espèce de scission du moi qui n'est pas sans faire penser à la situation mise en scène magistralement par Hegel au début de sa *Phénoménologie de l'Esprit* : il faut considérer un « moi supérieur » – le moi phénoménologisant dira Fink – ayant comme thème la vie pensée naïvement par un « moi inférieur », tandis que le « moi supérieur » surmonte radicalement toute naïveté de la pensée et de la connaissance¹² ; comme dans la *Phénoménologie* de Hegel, c'est à une conscience philosophique de rendre compte de

¹¹ *Recherches logiques*, tr. fr., p. 14, cité par Richir dans RP, I, 13.

¹² Nous reprenons les expressions de « moi supérieur » et de « moi inférieur » à Husserl lui-même. Cf. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925, herausgegeben von W. Biemel, M. Nijhoff, 1962, p. 374. Nous nous inspirons aussi du commentaire que donne Richir de ce texte dans *Le problème du psychologisme : quelques réflexions préliminaires*, 1969, pp. 117-121.

ce qu'il se passe dans la conscience naturelle. Et tout la difficulté consiste à savoir vers quels objets (vers quels vécus) de la conscience naturelle le « moi supérieur » va *porter son regard* en leur accordant par là-même une valeur significative. Et l'on peut déjà entrevoir que la difficulté consiste peut-être en ce que le « moi supérieur » persiste à *regarder*. C'est encore ce qu'explique Richir dans un texte de jeunesse, où, commentant ce texte de Husserl, il en vient à formuler ce qui constitue à ses yeux l'exigence fondamentale de la phénoménologie. Il écrit donc, que pour suivre l'exigence formulée par Husserl, « il faudrait littéralement que *le regard cesse de regarder*. En effet, ne pas troubler les rapports phénoménologiques par l'immixtion de l'objectivité intentionnelle, c'est renoncer à la structuration que la visée de cet objectivité *impose* au vécu, c'est se priver de toute source lumineuse qui puisse éclairer la scène de la pensée. Dès lors, le « moi supérieur » est privé de tout cadre de précompréhension nécessaire à l'intelligibilité de la vie du « moi inférieur ». Dès l'instant où le « moi supérieur » s'abstient d'imposer quelque forme que se soit à la vie naïve, il est vrai qu'il la *laisse agir*, mais il est vrai également qu'il ne *voit* plus rien. Ce qui est libéré par cette abstention, c'est le pur mouvement de *formation* du vécu. En tant que tel, ce pur mouvement interdit toute identité et toute permanence, il est la forme en train de se faire, c'est-à-dire l'informe *devenant* forme, le devenir dans son in-nocence – dans l'ignorance de sa formation. Mais *d'autre part* et dans le même moment, le « moi supérieur » *continue de regarder*, il cherche à saisir les structures intelligibles du vécu et à les décrire. Et on ne voit pas très bien comment il pourrait le faire sans le cadre préalable que lui fournit la forme *déjà achevée* de l'objet intentionnel [...] Husserl se trouve donc confronté avec deux exigences *contradictoires* : D'une part, s'abstenir de toute pré-formation du vécu devant amener celui-ci à la visibilité – à l'intelligibilité – et *risquer* l'aventure du non-sens qui dissoudrait son projet en sa racine, d'autre part, rester fidèle à ce projet et imposer au vécu la violence qui le structure et le rend intelligible » (*Le problème du psychologisme : quelques réflexions préliminaires*, 1969, pp. 120-121).

Résumons donc la situation. Il s'agit en phénoménologie d'appréhender la chose même à penser sans aucun cadre de pré-compréhension, sans lui imposer de forme préalablement. Il faut donc, en un sens, comme le dit Richir, s'abstenir de *regarder* les choses (les vécus) pour ne pas les structurer préalablement. Mais en même temps,

Husserl ne peut se contenter de cette situation où le phénoménologue, s'étant privé de toute source de lumière (d'intelligibilité) n'aurait plus rien à voir. Pour qu'il y ait phénoménologie, il faut que le vécu soit aussi *phénomène*, c'est-à-dire qu'il *apparaisse* ou qu'il puisse être *vu*. La difficulté tient donc, comme le dit Richir, en ce que le phénoménologue doit faire coïncider en lui un regard et un non-regard : un non-regard qui laisse être les choses (les vécus) et un regard qui les décrit. Mais tout aussi paradoxale que soit cette situation, elle permet d'approcher le *sens* de la démarche phénoménologique telle que se le réappropriera Richir. Si Husserl en vient à formuler cette double exigence contradictoire, nous dit Richir, cela tient en fait au projet même de la phénoménologie dans ses racines. Car l'« objet » de la phénoménologie, ce que Husserl vise en parlant du « vécu en tant que tel », n'est rien d'autre que *le sens dans sa facticité*, par quoi il faut entendre, non pas ce qui a le caractère d'un fait brut, mais peut-être un peu par-delà Heidegger, *un fait qui fait sens*¹³. Et corrélativement, on peut dire que la phénoménologie consiste en *l'accueil* de cette même facticité. Accueil tout autant subtil que précaire, on l'aura compris, qui se doit de n'être le lieu d'aucun projet, et où s'il y a quelque chose à voir et à décrire, c'est le mouvement même du sens dans son apparaître, de telle manière que le phénomène comme phénomène du sens dans sa facticité soit toujours *phénomène en sa phénoménalisation*. Tel est tout simplement, à notre sens, le projet de la phénoménologie tel que le conçoit Richir à la suite de Husserl.

On s'aperçoit d'emblée de l'immensité des difficultés qui surgissent aussitôt que l'on s'attelle à la tâche que la phénoménologie s'est assignée à la suite de la philosophie. Et il faudra de nombreuses années à Richir pour pouvoir seulement formuler cette problématique et pouvoir ensuite l'élaborer. Dans le cadre de cette introduction, nous voudrions nous arrêter sur une étape décisive de cette réélaboration : il s'agit de la réappropriation de la troisième *Critique* kantienne. Même si cette réappropriation n'est pas inaugurale dans la pensée richirienne, il nous semble opportun de nous y arrêter dès à présent, car elle reste profondément éclairante pour tout qui veut

¹³ L'usage richirien du terme de « facticité » est introduit dans les *Méditations phénoménologiques*. Notons ici que ce terme est plutôt à comprendre selon l'acception qu'en faisait Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*. Ou encore selon le sens inaugural qu'y voit Fichte.

aborder les textes de Richir, et constitue donc une des « distinctions fondamentales » majeures.

C'est à partir d'un article publié en 1984 dans la revue « La liberté de l'esprit » (*L'origine phénoménologique de la pensée*)¹⁴ que Richir, reprenant une problématique déjà étudiée par Jacques Taminiaux qu'il cite explicitement¹⁵, en vient à montrer que Kant, dans sa troisième *Critique*, dégage un « moment » proprement « phénoménologique ». Il tente donc de montrer que Kant, dans l'analytique du beau mais aussi dans l'analytique du sublime, en vient à penser quelque chose comme ce qu'il appelait quant lui, à la suite de Husserl, la pensée du phénomène et de la phénoménalisation. Il faut d'abord comprendre, nous explique Richir (par exemple CSP, 80), que la distinction fondamentale de la *Critique du jugement* est celle effectuée dès l'*Introduction* entre jugements déterminants et jugements réfléchissants. Pour comprendre cette distinction, donnons la parole à Kant lui-même qui s'en explique très bien au § IV de son *Introduction* :

« La faculté de juger en général est la faculté qui consiste à penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger qui subsume sous celui-ci le particulier *est déterminante* (il en est de même lorsque, comme faculté de juger transcendante, elle indique *a priori* les conditions conformément auxquelles seules il peut y avoir subsomption de cet universel). Si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel qui lui correspond, elle est simplement *réfléchissante*. »¹⁶

Cela étant dit, comment Richir comprend-il ces deux facultés pour ainsi dire opposées ? Dans le cas de la faculté de juger *déterminante*, « le particulier, en fait, *n'est pas donné*, mais ne surgit que par sa *détermination* par l'universel (*a priori*). Il ne surgit

¹⁴ La réappropriation de la troisième *Critique* kantienne se réalisera en plusieurs étapes, dont la première est l'article cité (*L'origine phénoménologique de la pensée*, 1984). On peut dire que les étapes ultérieures sont *grosso modo* les suivantes : *Phénomène, temps et êtres*, 1987 (dans l'*Introduction*) ; *Phénoménologie et Institution Symbolique*, 1988 (chap. 1 de la deuxième partie : « La rencontre de l'instituant symbolique dans l'analytique kantienne du sublime », pp. 91-142) ; *Du sublime en politique*, 1991 (dans la première partie).

¹⁵ Cf. Jacques Taminiaux, « Les tensions internes de la Critique du Jugement » in *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Nijhoff, La Haye, 1967, pp. 31-71.

¹⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger*, tr. Philonenko, Vrin, Paris, 1993, pp. 39-40.

que déterminé d'emblée par l'universel, et c'est déjà le cas dans la connaissance théorique des intuitions, qui ne surgissent comme telles que d'avoir été, toujours déjà, découpées par la temporalisation/spatialisation *a priori* des schèmes transcendants [...]. Un jugement n'est déterminant que parce qu'il détermine *spontanément* le particulier comme particulier de tel universel : il *institue* le particulier» (CSP, 82). Autrement dit, le jugement déterminant se caractérise en ceci qu'il ordonne le particulier selon un cadre toujours déjà présupposé, mais en tant que tel, *inconscient* (la détermination est spontanée). C'est en fait un motif très profond de la pensée richirienne que nous touchons ici : ce que nous avons nommé le « cadre toujours déjà présupposé et inconscient » mis en jeu dans le jugement déterminant, n'est autre que ce que Richir appellera une « institution symbolique ». Que faut-il entendre par là ? Sans entrer trop tôt dans une description élaborée de ce qui fait une institution symbolique, nous pouvons déjà relever certains traits marquants. Ainsi, dans une note de *La naissance des dieux* (1995), Richir s'explique avec clarté et concision sur ce point : « Nous entendons par *institution symbolique*, dans sa plus grande généralité, l'ensemble, qui a sa cohérence, des “systèmes” symboliques (langues, pratiques, représentations) qui quadrillent l'être, l'agir et le penser des hommes. C'est ce qui fait, chaque fois, qu'une humanité (une société) *tient ensemble et se reconnaît*. Une caractéristique essentielle de l'institution symbolique est qu'elle paraît *se donner*, toujours déjà, *en l'absence de son origine, comme détermination de l'être, de l'agir et du penser* [nous soulignons] *sans motivation apparente*. » (ND, 179-180). Plus loin, il ajoute : « [...]contrairement à ce qu'on pourrait penser à la suite de la forme chrétienne de la religion, l'institution symbolique n'est pas, par essence, “objet” de “croyance” car elle *structure d'avance* toutes les croyances. Par exemple, il n'est pas besoin de “croire” au français [...] pour le parler, pas plus qu'il n'est nécessaire de croire aux mathématiques pour en faire, ou encore de croire à la musique pour bien l'écouter et la comprendre » (ND, 180).

Si l'on considère maintenant le cadre général de l'institution symbolique ainsi décrit, et le jugement déterminant tel qu'il est décrit par Kant, on comprend que dans la mise en action de ce dernier, il s'agit toujours de ce qui s'institue symboliquement (Cf. CSP, 81). Ou, autrement dit, que dans le jugement déterminant, il s'agit toujours de *déterminer ou d'instituer* un être singulier et contingent comme élément particulier d'un monde, dans la cohérence de son institution symbolique. Plus précisément, dans le cadre

propre de la *Critique* kantienne, les jugements déterminants seront ceux étudiés dans les deux premières *Critiques* comme jugements analytiques et jugements synthétiques *a priori* auxquels Kant tente alors d'apporter une légitimité transcendantale. Et dans la mesure où l'institution symbolique à l'œuvre dans la pensée kantienne est celle instituant le monde comme rationnel et logique (institution qui est encore la nôtre), il s'agira dans ces jugements, de déterminer les êtres comme rationnellement pensables (pour la raison théorique) ou rationnellement praticables (dans la raison pratique).

Considérons maintenant la faculté de juger dite *réfléchissante* : en elle, nous explique Richir (cf. CSP, 82-83), le particulier est *donné* ; mais comme le précise Kant, il est appréhendé comme *singulier* et *contingent*, signe que le pouvoir de détermination de l'institution symbolique fait défaut en cet endroit ; l'activité judiciaire consiste dès lors à trouver un universel correspondant à ce particulier contingent. « Dans le cas où elle le trouve, le particulier, tout d'abord contingent, se voit réfléchi dans sa contingence même comme l'effet du concept trouvé *paraissant* du même coup comme sa cause ; ce concept est dès lors la cause du particulier conçu comme sa *fin* [...] » (CSP, 81) Mais ici, deux possibilités apparaissent. Ainsi que l'écrit Kant au § VIII de la même *Introduction* :

« En un objet donné dans l'expérience, la finalité peut être représentée : ou bien à partir d'une raison simplement subjective en tant qu'accord de sa forme, dans l'appréhension de l'objet avant tout concept, avec les facultés de connaître, afin d'unir l'intuition avec des concepts en vue d'une connaissance pure et simple ; ou bien à partir d'une raison objective, en tant qu'accord de sa forme avec la possibilité de la chose elle-même, selon un concept de l'objet, qui précède et contient la raison de cette forme. »¹⁷

Le premier cas est celui des jugements esthétiques (c'est-à-dire des jugements portant sur le beau et le sublime), et le second celui des jugements téléologiques. Considérons donc le commentaire que Richir fait de ce texte, laissant de côté les jugements téléologiques qui ne nous concernent pas ici directement¹⁸ : « Dans le premier [scil. le premier cas : celui des jugements esthétiques], la fin qui se réfléchit en

¹⁷ *Ibid.*, p. 54. Nous reprenons cependant la traduction que donne Richir de ce texte (CSP, 97).

¹⁸ En effet, les jugements téléologiques possèdent un statut d'intermédiaire entre les jugements réfléchissants et les jugements déterminants.

elle-même sans aucun concept déterminé, n'est rien d'autre que l'accord lui-même entre la forme (et la non-forme dans le cas du sublime) de l'objet de l'intuition, telle qu'elle est appréhendée par l'imagination, et la forme pure de l'unité, qui est la forme du concept en général (laquelle se trouve explicitement du côté des idées de la Raison, c'est-à-dire du sens symbolique, dans le cas du sublime) : cet accord donne une connaissance pure et simple, puisqu'il unifie sans concept déterminé, à savoir institué (donné a priori ou empiriquement), l'imagination et l'entendement (la Raison dans le cas du sublime). Dès lors, en ce sens, le jugement esthétique réfléchissant est la *condition* subjective, singulière ou *phénoménologique de la connaissance en général* » (CSP, 97). Autrement dit, si Richir pense trouver ici ce qu'il entend lui-même comme pensée du phénomène et de la phénoménalisation, c'est que dans le jugement esthétique réfléchissant, la chose à penser n'y est envisagée que dans sa pure possibilité de conceptualisation, c'est-à-dire *sans concept déterminé donné d'avance* qui prédéterminerait la quiddité de ce qu'il y a à penser— c'est d'ailleurs ce qui distinguera le jugement esthétique du jugement téléologique, procédant toujours d'un concept de la chose.

C'est ainsi que Richir scrutera l'*Analytique du beau* et l'*Analytique du sublime* pour tenter de comprendre la « structure » de tels jugements, qui, on le comprendra, ne sont plus des jugements au sens logique du terme. Et même si force est de constater que la pensée kantienne demeure historiquement marquée, et donc qu'elle n'est pas réappropriable en tant que telle, ce qu'elle donne à penser reste des plus important. On peut tout d'abord comprendre, à la lecture de Kant, que penser le phénomène dans sa phénoménalisation équivaut à la mise en action d'une activité judicative esthétique réfléchissante, en vertu de laquelle le phénomène est réfléchi comme tel, sans concept déjà disponible ou *a priori* en sa phénoménalisation (cf. PTE, 20). Mais on comprend aussi que comme Kant l'a montré, cette réflexion esthétique, c'est-à-dire la pensée du phénomène et de la phénoménalisation, « requiert la mise en œuvre d'un schématisme libre et productif où l'imagination dans sa liberté, *comme pouvoir* de constituer et de rassembler des intuitions, se trouve subsumée par l'entendement dans sa légalité, comme *pouvoir* de l'unité de ce qui est compris dans le phénomène » (PTE, 20) Cet étrange schématisme sans concepts (déterminés), n'est autre que ce que Richir tentera de penser comme *schématisme transcendantal de la phénoménalisation* « où pensée

(entendement) et sensibilité (imagination) sont indiscernables, où donc l'imagination pense et la pensée imagine, où, par suite, la pensée se trouve prise dans la phénoménalité du phénomène ainsi constitué » (PTE, 21).

Mais il y a plus. Si le texte kantien a incontestablement permis à Richir d'élaborer sa refonte de la phénoménologie, c'est aussi en lui offrant un outil méthodologique (architectonique, dans les termes de Richir) – et c'est la raison pour laquelle nous avons choisi d'introduire dès à présent à la lecture richirienne de Kant. Car Kant a surtout appris à Richir à distinguer soigneusement réflexion et détermination, pensée du phénomène en sa phénoménalisation et pensée machinale dans le cadre déterminant de l'institution symbolique. Il s'agit donc pour le phénoménologue, de vérifier à chaque fois si la pensée pense (dans une réflexion esthétique), ou si simplement elle « fonctionne » selon le cadre déterminant de l'institution symbolique. Il s'agit là certes d'un bel outil d'analyse que Richir ne manquera pas d'utiliser régulièrement (pour mettre en lumière, par exemple, dans la pensée de tel ou tel auteur, les parts respectives de déterminations et de réflexions mises en jeu) ; mais la leçon kantienne va plus loin encore. Car il précise qu'entre détermination et réflexion, il n'y a pas de passage possible¹⁹. Cela signifie précisément qu'il y a solution de continuité entre le champ phénoménologique et le champ de l'institution symbolique ; ou encore, qu'en aucune manière, on ne pourra « déduire » le phénomène du concept (fruit de l'institution symbolique), ou inversement, considérer les êtres institués (les concepts par exemple) comme des conséquences logiques de leur matrice phénoménologique. La leçon de Kant est lourde de conséquences. Et l'on considèrera avec raison le parcours du phénoménologue comme décidément peu aisé. Car Kant nous le montre déjà, il est par essence sans repères établis et chaque fois inédit. La seule solution praticable serait peut-être alors le tatonnement, ou le parcours en zig-zag, comme l'a dit une fois Husserl.

¹⁹ Pour l'explication de Kant lui-même, on se rapportera aux §§ 74-77 de la *Critique de la faculté de juger*.

II. La tradition phénoménologique et l'horizon de la recherche.

Chapitre 1.

Première approche du corpus husserlien : l'œuvre publiée

§ 1. *Husserl et la question de la lecture*

Comme on l'a déjà signalé, ce fut Husserl qui initia Richir à la philosophie. Mais si l'on peut parler d'initiation, c'est au sens où Richir adopta rapidement la *démarche* de Husserl : démarche exemplaire de rigueur, de modestie et d'honnêteté où il s'agit avant tout de cultiver l'art de la *question* plutôt que celui de la réponse ou du système ; car on le sait aujourd'hui, Husserl, tout au long de sa carrière, ne se lassa pas de reposer les mêmes questions fondamentales sans jamais craindre d'en reprendre l'examen à son point de départ. C'est donc ce chercheur infatigable qui, comme tel, à travers ses deux mille cinq cents pages de publication et ses quarante cinq mille pages d'inédits, fut, pour Richir, la porte d'entrée à la philosophie.

Mais, c'est en raison même de ce fantastique effort de reprise de la pensée que l'œuvre husserlienne ne se laisse pas aborder avec facilité : une pensée proliférante ne s'appréhende pas aussi aisément qu'une pensée circonscrite à un système clos. C'est ainsi que Richir, tout comme la tradition des commentateurs, devait se confronter initialement à une question de méthode : *comment* aborder l'œuvre de Husserl ? C'est une problématique que Richir considéra avec sérieux dès le départ ; dans son mémoire de licence consacré à Husserl, déjà, il consacrait le premier chapitre à des considérations méthodologiques de lecture ; et peu de temps après, il rédigeait deux articles consacrés à la même question : *Prolégomènes à une théorie de la lecture* paru dans «Textures» en 1969 (ce texte reprend le chapitre en question du mémoire moyennant quelques

modifications), et *Husserl : une pensée sans mesure* paru dans «Critique» la même année. Si le premier s'attache plutôt à construire une théorie générale de la lecture, le second s'intéresse plus directement aux problèmes qu'occasionnent la lecture de Husserl. C'est à cet effet que Richir commence dans son article par récapituler la situation des études husserliennes à l'époque où il devait commencer à y prendre part : «Depuis environ une dizaine d'années, le visage de l'œuvre husserlienne est en train de se modifier complètement et les interprétations, désormais classiques, qui rangeaient la pensée phénoménologique dans les catégories d'idéalisme ou de réalisme se voient de plus en plus contestées par l'apparition d'un changement de perspective dû à une double activité. D'une part, le centre des Archives Husserl se livre depuis 1950 à l'important travail de publication des inédits dans la collection des *Husserliana*, publiés par M. Nijhoff ; d'autre part, le travail critique subit un considérable renouvellement, dû principalement aux contributions de W. Biemel, R. Boehm, J. Derrida, A. de Waelhens, E. Fink, E. Lévinas et M. Merleau-Ponty» (*Husserl : une pensée sans mesure*, p. 778-779)²⁰.

Et Richir s'explique comme suit sur les exigences inédites corrélatives de cette nouvelle vague de commentaires : «Peu à peu, contre les conceptions bien connues qui découpaient l'entreprise husserlienne en périodes – le réalisme des essences des *Recherches logiques*, l'idéalisme phénoménologique qui commence avec les *Ideen I* et s'achève avec les *Méditations cartésiennes*, la phénoménologie de l'Histoire qui cherche son chemin dans la *Krisis* – se dégage la nécessité de prendre en considération l'unité profonde de la problématique à travers les modifications qu'elle subit dans le temps et la permanence des deux plans sur lesquels se sont déployés simultanément les recherches de Husserl durant toute sa vie philosophique » (*Ibid.*, p. 779). Quels sont les deux plans dont il est ici question ? Selon une terminologie qui doit beaucoup à J Derrida²¹ Richir s'explique comme suit : il y a «celui des grandes œuvres connues du public avant la mort du maître, où les considérations statiques et structurales occupent la place principale, et celui des inédits qui affrontent les problèmes de la genèse et

²⁰ On notera que Richir ne mentionne pas ici Michel Henry qui pourtant, avait déjà publié *L'essence de la manifestation* (P.U.F., Paris, 1963). Richir s'expliquera cependant avec cet auteur dans sa deuxième *Méditation phénoménologique*.

²¹ Reprise à l'article publié d'abord en 1959 puis repris dans *L'écriture et la différence* (Seuil, 1972) intitulé « "Genèse et structure" et la phénoménologie », pp. 229-251.

s'efforcent de s'assurer de ce fameux "premier commencement", l'origine qui doit tout éclairer et donner à voir» (*Ibid.*, p. 781). De fait, même s'il faudrait peut-être plus insister que ne le faisait alors Richir sur le fait que les considérations d'ordre génétique n'étaient pas absentes de l'œuvre publiée du maître, il est un fait certain que la publication des inédits n'a cessé de dévoiler la constance et la prégnance de ces mêmes considérations tout au long de la méditation du père de la phénoménologie. Mais plus fondamentalement que cette simple découverte philologique, il en allait là d'une véritable révolution dans les études husserliennes ; car la mise à jour de cette face cachée de la phénoménologie husserlienne dévoilait combien ces considérations d'ordre génétique avaient amené Husserl, parallèlement à l'apparente assurance exprimée dans son œuvre publiée, à des abîmes d'incertitude. Ainsi, comme le présentait déjà Richir, mais comme il devait s'en apercevoir bien plus radicalement encore en 1973 avec la publication par I. Kern des manuscrits sur l'intersubjectivité (*Hua* XIII, XVI et XV), ce pan nouvellement dévoilé de la méditation de Husserl devait ouvrir à des voies inédites pour la phénoménologie, des voies où l'assurance du fondement devait petit à petit céder la place à une foncière instabilité de la fondation. Plus encore, la découverte d'un deuxième plan sur lequel s'étaient déployées les recherches de Husserl demandait de reconsidérer la totalité de l'œuvre. C'est ainsi que Richir pouvait écrire : «Si l'on y regarde bien, Husserl passa toute sa vie à parler de "questions qui n'étaient pas encore réglées" et seulement "comprises dans leur mouvement", et à "se taire comme auteur" à leur propos. Il apparaît de plus en plus que ce qu'il livrait parcimonieusement au public ne constitue qu'une face de son œuvre, celle où le désir du système l'emporte à biffer le caractère aporétique des recherches qu'il poursuivait dans ses cours et dans ses manuscrits. Si l'on n'envisage cette œuvre que par sa face publique, on risque de perdre sa dimension la plus riche, celle où la pensée cherche à s'assurer de son fondement dans la désespérance de quarante mille pages de manuscrits, à moins de lire [...] les textes publiés eux-mêmes qui cachent derrière l'assurance des positions conquises un constant travail d'éboulement qui ruine celles-ci dans leur fondation [...]» (*Ibid.*, p. 783).

Et nous arrivons à la question de la *lecture* : qu'est-ce que *lire* un texte ? Et : qu'est-ce que lire un *texte de Husserl* ? La question se pose à vrai dire tant pour l'œuvre publiée que pour les inédits. «Plus que jamais, il faut *lire* l'œuvre de Husserl comme un

texte, c'est-à-dire comme un *tissu* – ni présent, ni absent – d'articulations, de tensions, de ratures, de reprises et de dénégations, contestant à l'intérieur même de sa texture l'assurance de ses prises de position et de ses affirmations» (*Ibid.*, p. 784). C'est dire qu'un *texte*, si on le *lit* bien, comporte une part irréductible d'excès en contrepoint du cadre qui s'y institue. Ou encore, un *texte* se constitue fondamentalement comme un *mouvement* de construction d'une pensée, qui implique nécessairement, dans le même mouvement, un *effacement* de l'excès surgissant sous la forme de difficultés ou d'apories. Et en ce sens, on pourrait dire en première approximation que *lire* consiste à épouser ce même mouvement. Or, c'est précisément, selon Richir, ce que l'interprétation traditionnelle des textes de Husserl n'est jamais parvenue à réaliser; car celle-ci s'est toujours enfermée dans un cercle : en effet, selon le mouvement qui lui est propre, «elle veut ressaisir hors du texte, au niveau du signifié, ce qu'elle n'a jamais cessé en vérité de *vouloir* trouver» (*Prolégomènes à une théorie de la lecture*, p.37). Comme le suggère Richir, l'interprétation traditionnelle se caractérise par la surimposition au texte d'un cadre qui lui est étranger, par l'imposition d'un lieu extérieur au texte lui-même mais pourtant à partir duquel le texte est lu et interprété ; de telle sorte que, par ce mode d'interprétation qui n'est précisément pas une lecture, le texte ne fait jamais rien d'autre que d'exhiber les lieux communs toujours présumés d'une tradition et d'une culture.

A cet égard, Richir ne manquera pas non plus de critiquer les interprétations se mouvant dans le sillage heideggerien ; interprétations qui, selon lui, quoique plus subtilement peut-être, réitérent en fait le même geste interprétatif : il s'y agit toujours de surimposer au texte un cadre qui lui est extérieur, et d'interpréter le texte depuis ce dernier cadre ; en l'occurrence, ce cadre, c'est l'ontologie heideggerienne. On sait combien la fascination à l'égard de Heidegger devait être prégnante dans les milieux philosophants au moment où Richir engageait sa lecture de Husserl. Et l'on peut dire que la réaction de Richir contre l'heideggerianisme sera à la stricte mesure de l'enjouement alors régnant. En témoigne par exemple, la partie centrale de l'article paru dans la revue «Critique» (*Husserl : une pensée sans mesure*), consacrée à un ouvrage de Gérard Granel (*Le sens du temps et la perception chez E. Husserl*, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1968) qui venait alors de paraître. Tout au long de son

étude critique, souvent caustique, Richir se demande à propos de Granel «si son interprétation n'est pas un coup de force heideggerien. "Coup de force" qui, d'une part, situerait *avant toute lecture* la problématique de Husserl dans la perspective de l'historialité de l'Être, et d'autre part *écraserait* littéralement le texte sous le poids du penser heideggerien. L'interprétation tirant ses forces d'un centre herméneutique situé ailleurs que dans les textes husserliens, on peut se demander si ceux-ci ne sont pas "mis en perspective" par une "volonté de puissance" qui "interprète"» (*Husserl : une pensée sans mesure*, p. 787). Et cette attitude critique par rapport à la pensée heideggerienne sera comme une constance dans la pensée de Richir ; s'il ne manque pas, çà et là, d'exprimer sa dette par rapport à Heidegger – et en particulier à propos de la critique heideggerienne de Husserl (*Cf.* par exemple PTE, 38) – ce ne sera jamais pour succomber à la tentation de devenir heideggerien !

Ainsi Richir se propose de théoriser une méthode de lecture visant à sortir de cette circularité interprétative ; car pour lui, il n'est pas impossible de lire un texte sans lui imposer préalablement un cadre de pensée, que celui-ci soit heideggerien ou plus classique ; et il n'est donc pas impossible d'épouser par la lecture le mouvement propre du texte, rendant par là même tangible l'excès irréductible autour duquel s'articule ce mouvement. Ce que propose alors Richir dans ces deux articles est à vrai dire encore très hésitant et confus ; mais pouvait-il en être autrement, car il en va là en fait de cela même qu'il tentera de penser pendant bien des années encore comme le mouvement propre à la pensée du phénoménologue. Richir écrit donc en 1969 qu'il ne conçoit qu'une voie praticable pour la lecture : celle qui consiste à «aborder le texte avec une "attention librement flottante"» (*Prolégomènes à une théorie de la lecture*, p. 41) ; c'est-à-dire une attention interprétative au sens classique, mais ne s'enfermant jamais dans ses propres interprétations : il s'agit donc d'une «attitude qui doit *toujours* se regagner *contre* l'interprétation [i.e. au sens classique]» (*Ibid.*, p. 42).

Petit à petit, au fil de l'élaboration de la pensée de Richir, la thématization d'une théorie de la lecture s'étayera, jusqu'à engager finalement une *relecture* des grands textes de la tradition philosophique ou même d'autres traditions, comme nous

l'ébaucherons dans notre troisième section²². Mais cette théorie de la lecture dans ces premiers essais de formulation, devait déjà tout au moins donner lieu à une nouvelle méthode d'approche de l'œuvre husserlienne ; car il fallait dès lors l'aborder comme un texte, c'est-à-dire comme un mouvement d'élaboration d'une pensée articulée autour de l'excès irréductible. En ce sens, il fallait en premier lieu réévaluer le statut de l'œuvre publiée. Comme l'écrit Richir, «les œuvres que Husserl livre au public font figure de constructions provisoires. Aucune des positions qui y sont acquises [...] ne fournira de solution définitive aux questions soulevées. Certes, il faut admettre que le désir du système l'emporte dans ces ouvrages et entraîne Husserl à biffer le caractère "aporétique" des recherches qu'il poursuivait dans ses cours et manuscrits. Mais les problèmes posés dans ceux-ci ne peuvent être radicalement absents des constructions systématiques, ils doivent jouer secrètement du dehors, où, les ayant exclus, on les a confinés» (*Ibid.*, pp. 38-39). Et la *lecture* de ces constructions systématiques devrait précisément nous conduire à mettre à jour ces apories. Ou encore, comme il l'écrira en 1970, il ne s'agit pas tant de critiquer cette pensée, que de « saisir ce qu'implique nécessairement son mouvement » (*Le rien enroulé*, 1970, p. 4). Evidemment, la *lecture* des manuscrits et des cours peuvent nous aider dans cette lecture ; car Husserl s'y est toujours montré moins attentif à la présentation d'un système qu'à la reprise de sa propre pensée pour y ré-interroger les difficultés. Et c'est en ce sens que la lecture des inédits nous fait franchir un pas de plus ; car Husserl invite alors à penser. Comme Richir s'en explique dans un texte beaucoup plus récent : «Il y a, dans l'océan des manuscrits, tel ou tel détour qui montre qu'il [Husserl] s'efforçait de penser autre chose [i.e. autre chose qu'une métaphysique de la subjectivité], et ce dans la mesure même où langage et concept n'y fonctionnaient pas "mécaniquement". Bref, il y a chez Husserl, quand il est inspiré, un génie naïf de la *question* phénoménologique qui l'amène sans broncher au paradoxe ou à l'aporie : et là, sous les mots, il faut *penser* des choses différentes, c'est-à-dire aussi *interpréter*» (*Monadologie transcendantale et temporalisation*, 1990, p. 153).

²² Texte en préparation (Cf. « Avant-propos »).

Nous diviserons notre présentation de la lecture richirienne de Husserl en trois parties qui scanderont toute cette section, suivant en cela un schéma récurrent dans l'oeuvre de Richir. Nous présenterons d'abord la lecture de l'oeuvre publiée du vivant de Husserl, laquelle se divisera en deux parties : la première traversera la conception husserlienne du logico-eidétique qui s'inaugure explicitement dans les *Recherches logiques*; la seconde scrutera ce que Husserl a lui-même appelé « la voie cartésienne ». Cette première lecture sera interrompue par la lecture de Heidegger qui historiquement relaya la voie proposée par Husserl dans ses publications. Ensuite, nous présenterons la lecture richirienne de l'oeuvre ultime de Merleau-Ponty ; car cette oeuvre, comme nous le verrons, a été comme une source d'inspiration pour la lecture de Husserl – en un sens, Merleau-Ponty est l'initiateur de Richir à la lecture de Husserl. Enfin, nous présenterons les lectures richiriennes de l'oeuvre inédite de Husserl, en distinguant la lecture s'attachant à la problématique des synthèses passives, et la lecture s'attachant au problème de l'intersubjectivité. Nous reviendrons dans notre deuxième section sur ce qui concerne la philosophie de l'Histoire que l'on peut trouver entre autres dans la *Krisis*.

§ 2. *La conception logico-eidétique du langage chez Husserl*

C'est selon les règles de l'art que tout au long de son oeuvre, Richir a pratiqué ce geste déjà initié par Heidegger tout au long de son oeuvre : pour comprendre la phénoménologie, il faut en revenir aux *Recherches logiques* (1900-1901). Cette oeuvre, « l'oeuvre de percée »²³ pour la phénoménologie, n'a cessé de fasciner toutes les différentes générations de phénoménologues. Et aujourd'hui encore : on ne cesse de scruter le texte tentant d'y mettre à jour la structure germinale de toute la pensée husserlienne²⁴, voire le potentiel de déploiement de toute la phénoménologie elle-même²⁵.

²³Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976, p. 38.

²⁴ « Les *Recherches logiques* (1900-1901) ont ouvert un chemin dans lequel, on le sait, toute la phénoménologie s'est enfoncée. Jusqu'à la 4^e édition (1928), aucun déplacement fondamental, aucune remise en question décisive. Des remaniements, certes, et un puissant travail d'explicitation : *Idées ... I* et *Logique formelle et logique transcendantale* déploient sans rupture les concepts de sens intentionnel ou noématique, la différence entre les deux strates de l'analytique au sens fort (morphologie pure des

Pour comprendre la position de Richir par rapport aux *Recherches logiques*, ouvrons la première de ses *Recherches phénoménologiques* (1980) où il introduit son propos par un examen de la phénoménologie husserlienne. Il écrit dans ce texte très représentatif de ses premiers écrits²⁶: «Rétrospectivement, après tous les développements qu'on lui connaît, c'est une sorte de paradoxe que la phénoménologie de Husserl ne soit pas partie de la question du phénomène en tant que tel, mais de la question du fondement (ou de la clarification) de l'arithmétique et de la logique, et que, pour le jeune Husserl, la réponse à cette question soit passée, tout d'abord, par des études psychologiques, donc que ce soit dans ce sillage-là qu'est né, ou qu'a été rencontré le problème du phénomène et de la phénoménologie » (RP I, 9). Et il poursuit un peu plus loin : « [...] on s'aperçoit d'emblée, à leur lecture [scil. des premières œuvres du fondateur de la phénoménologie], que la question du fondement de l'arithmétique ou de la logique y est la question du *fondement vivant* : contrairement à celle de Frege, qui, à la même époque, recherchait une logique pure de la pensée, devant s'exprimer dans une sorte de symbolique pure – une « idéo-graphie » –, la tentative de Husserl était de retrouver dans le « vécu » ou l'« acte » logico-mathématique de penser, l'origine pure, transparente et vivante donnant leur sens aux opérations et aux objets logico-mathématiques [...]. Dès la *Philosophie de l'arithmétique*, la question du fondement est en effet question de l'origine du sens, et il est significatif qu'elle doive trouver sa réponse dans la *vie* de la subjectivité opérante et agissante, c'est-à-dire dans ce qui *anime de l'intérieur* la pensée logico-mathématique [...] » (*Ibid.*, 9-10). Et encore

jugements et logique de la conséquence) et lèvent la limitation déductiviste ou nomologique affectant jusqu'ici le concept de science en général. Dans la *Krisis* et les textes annexes, en particulier dans l'*Origine de la géométrie*, les prémisses conceptuelles des *Recherches* sont encore à l'œuvre, notamment lorsqu'elles concernent tous les problèmes de la signification et du langage en général. Dans ce domaine plus qu'ailleurs, une lecture patiente fait apparaître dans les *Recherches* la structure germinale de toute la pensée husserlienne. A chaque page se laisse lire la nécessité – ou la pratique implicite – des réductions eidétiques et phénoménologiques, la présence repérable de tout ce à quoi elles donneront accès. » (Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris, 1967, première page.)

²⁵ Dans une étude restée célèbre, Jacques Taminiaux s'est attaché à montrer que la méditation heideggerienne des *Recherches logiques* (et en particulier du sixième chapitre de la sixième *Recherche* : « Intuitions sensibles et intuitions catégoriales ») constitue un des départs de l'ontologie fondamentale. Cf. *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff, coll. « Phaenomenologica », 1977.

²⁶ La première *Recherche phénoménologique* est en effet un texte charnière dans l'œuvre de Richir. D'une part, il se situe clairement dans la continuité des premières publications, puisque que le premier paragraphe (consacré à Husserl) de ce texte n'est qu'un réaménagement d'un des tous premiers textes (*Le problème du psychologisme*, 1968) contemporain du mémoire sur Husserl. Mais d'autre part, on sait que ce sont précisément les *Recherches phénoménologiques* qui ouvrent une nouvelle période pour Richir ; elles constituent en quelque sorte un « second acte de naissance » de sa pensée. C'est en raison de la situation-clef de ce texte que nous l'avons choisi pour nous introduire à la lecture richirienne de Husserl.

plus loin : « Ainsi dégagée de ce que peut avoir d'obnubilant sa formulation historique concrète, la question initiale du jeune Husserl est de retrouver dans *l'intériorité vivante* de la subjectivité, dans *l'immanence* propre à la vie de la *psyché*, ce qui est à même de rendre clair, évident, le sens qui est censé sous-tendre les opérations de la pensée logico-mathématique, et surtout soutenir en leur consistance propre, en leur transcendance, les objets logico-mathématiques que ces opérations « manipulent ». Bien plus, dans la mesure même où, pour Husserl, les opérations ne sont jamais que secondaires, auxiliaires, ou simplement « techniques », donc dans la mesure même où elles sont toujours secrètement guidées par le sens de la pensée et de ses objets, la question du fondement est, de manière primordiale, la question des rapports entre l'intériorité vivante de la subjectivité, donatrice de sens, et l'objectivité, externe par rapport à cette intériorité, et où se dépose le sens, du moins implicitement : ce qui est à même de rendre ce sens clair, évident, c'est la saisie de la donation de sens à sa racine, c'est-à-dire l'analyse de ce qui, dans la subjectivité immanente, est, par cette donation même, *constitutif* de l'objectivité logico-mathématique » (*Ibid.*, 10-11).

Précisons quelque peu tout ceci. Si, comme l'explique Richir de manière fort éclairante, la démarche initiale de Husserl consista pour l'essentiel à élucider le fondement vivant à la source du sens des idéalités dans la « logique pure » comme théorie générale de la connaissance, on aurait tort de croire que celle-ci se réduise à une simple démarche de fondation psychologique. Il faut se rappeler que si la *Philosophie de l'arithmétique* (1891) procède encore en un sens d'une telle démarche, les *Recherches logiques* s'ouvrent sur une critique serrée de toute forme de psychologisme – et, en moindre mesure, d'anthropologisme et d'historicisme : c'est là, on le sait, tout l'enjeu des *Prolégomènes*. La démarche psychologue régnant en cette fin de XIX^{ème} siècle s'enquerrait de trouver les lois logiques dans des faits psychiques (jugements, concepts, ...) par le biais de la psychologie considérée comme science solide du psychisme. On comprend la nécessité pour Husserl de dépasser le psychologisme : comme l'expliquera Richir, il s'agit d'échapper « à la factualité des faits logico-mathématiques tels qu'ils sont *donnés, hic et nunc*, dans un sujet empirique lui-même *donné* » (CSP, 165) ; en effet, « l'explicitation que Husserl combat sous le nom de “psychologisme”, risque de tourner court aussitôt qu'elle est commencée, et ce parce qu'elle risque de se borner à une explication *tautologique*, où la détermination des idéalités

serait présumée d'avance dans le sujet psychologique comme sujet déterminant, pour être explicitée comme détermination objective – cela, quelles que soient les “lois” (par exemple causales) de la psychologie que l'on invoquerait en vue de pourvoir à cette explicitation» (CSP, 166) La circularité à l'œuvre dans le psychologisme, en effet, est patente : si la psychologie se croit en mesure d'élucider les lois logiques, c'est parce qu'elle se définit comme *science solide du psychisme* : cette dernière applique aux processus mentaux les procédés qui ont fait le succès de la physique ; mais c'est dire par là même que ces procédés supposent ces lois qu'ils sont supposés élucider. On l'aura compris, Richir tente de nous expliquer que l'enjeu initial de la phénoménologie est bien de dépasser la circularité au lieu de la tautologie symbolique instituante de la métaphysique, cette dernière prenant ici le visage du psychologisme. Il ne s'agit donc pas pour Husserl de faire de la psychologie au sens psychologue. Il reste néanmoins que son dessein est d'interroger les vécus de la conscience en lesquels sont vécus les idéaux ; mais s'il ne s'agit plus de psychologisme, c'est que Husserl n'appréhende plus les vécus comme des faits psychiques, cela même qu'interrogeait la démarche psychologue, mais les vécus *réduits à leur essence*, c'est-à-dire, pour Husserl, au *rapport* constitutif de l'immanence de la *psyché* à la transcendance de l'idéalité, rapport que Husserl nommera *l'intentionnalité*. Le projet que nous décrit Richir et que Husserl formule de manière paradigmatique dans le premier tome des *Recherches logiques* est finalement assez simple : il s'agit de *décrire* le vécu sous-tendant l'idéalité comme lien intentionnel reliant la subjectivité à son objet, pour accéder aux choses *telles qu'elles se donnent* à la conscience. Tout un pan de l'œuvre de Husserl s'ouvre ici. Les *Recherches logiques* inaugurent ce que Husserl entendra par la suite comme « psychologie eidétique », projet qu'il n'abandonnera jamais, même s'il devait être par la suite resitué dans le cadre désormais élargi de la phénoménologie.

On comprend donc qu'en un sens, Husserl tente bien ici, et de manière inaugurale, de penser le sens, par delà la factualité du fait empirique reconnu en vertu de la tautologie symbolique, dans sa *facticité*. Est-ce à dire pour cela que Husserl pense ici rigoureusement le phénomène comme phénomène ? La pensée mise en jeu par Husserl dans les *Recherches logiques* procède-t-elle à proprement parler d'une activité judicative réfléchissante ? Il faut ici considérer les choses de plus près ; car le projet husserlien, pour clair qu'il soit dans sa formulation, n'en reste pas moins hautement

problématique. Pour expliquer les choses simplement, on pourrait dire comme l'écrit Richir dans un article de 1995, que la situation dans laquelle se trouve alors Husserl est bien au départ celle de toute *description* : «pour décrire quelque chose, il faut d'une certaine manière déjà savoir ce qui est "significatif" dans ce qui est à décrire ; il faut en relever, déjà, les traits qui paraissent, sinon parlants, du moins saillants. Le point d'entrée de Husserl dans la description est la prise en compte des vécus "*en tant que tels*" [i.e. des vécus pris dans leur essence]. Cette expression, pour forte qu'elle soit, est loin d'être innocente, puisqu'elle présuppose qu'a lieu, dans la reconnaissance de ce qui est significatif pour la description, l'*identification* du vécu» (*La psychologie comme phénoménologie transcendantale : Husserl et au-delà de Husserl*, 1995, p. 361). Dès lors, si la description du vécu présuppose toujours l'identification du vécu, il faut dire que la démarche husserlienne se voit prise comme dans un cercle ; «un *cercle nécessaire* » précise la première *Recherche phénoménologique* de laquelle nous sommes partis ; et le cercle consiste en ceci : « pour élucider les concepts logiques, Husserl projette de décrire les vécus de conscience *dans* lesquels sont pensés ces concepts ; mais pour décrire ces vécus, pour qu'ils *apparaissent* dans leur essence, il faut déjà savoir quels sont ces concepts, de la sorte que la démarche paraît bien n'être, en fin de compte, que tautologique, et impropre à apporter les éclaircissements visés » (RP I, 13). En ce sens, on peut dire déjà que si le projet de Husserl était bien de dépasser la circularité complice de la tautologie symbolique qu'il accusait dans le psychologisme, ce projet a échoué. Et cet échec est vraisemblablement la raison pour laquelle Husserl s'enquerra par la suite d'une autre fondation, plus fondamentale, et explorera donc des voies différentes que celle empruntée dans les *Recherches logiques*. C'est dans ce contexte que nous voyons apparaître ce que Husserl lui-même appellera « la voie cartésienne », cette voie que l'on a surtout retenue pour la phénoménologie.

Si l'on reprend maintenant notre lecture de la première *Recherche phénoménologique*, on s'aperçoit qu'après avoir rapidement situé le cadre des *Recherches logiques*, Richir envisage le parcours de Husserl dans la voie cartésienne, précisément. Il écrit à ce propos : « Dans tout ce qui suit, nous laisserons de côté la problématique logique, que nous n'avons utilisée qu'à titre introductif ou propédeutique. Il y aurait toute une étude à faire de la logique de Husserl dans le cadre de ce que nous allons mettre en place ici » (RP I, 15, note 7). Cette étude verra le jour

en 1984 dans un article publié dans la *Revue philosophique de Louvain*, et intitulé : « Le problème de la logique pure. De Husserl à une nouvelle position phénoménologique »²⁷. C'est cette question de la logique qu'il nous faut examiner à présent.

On sait donc que le projet de Husserl formulé dans les *Prolégomènes* (premier tome des *Recherches logiques*) est celui de réaliser une « logique pure » ayant pour tâche « d'assurer et d'élucider les concepts et les lois qui confèrent à toute connaissance signification objective et unité théorique »²⁸ ; on sait aussi que cette logique, qu'il faut entendre comme une théorie générale de la connaissance, est supposée être accomplie, selon Husserl, par une description pure (ou une phénoménologie pure) des vécus de la pensée et de la connaissance. Nous avons déjà vu en quoi, pour Richir, ce projet en lui-même est pris dans une irréductible circularité. Mais Richir ne s'arrête pas là, et tente donc de considérer la tentative de Husserl pour elle-même. Et celle-ci est assez caractéristique. Dès l'*Introduction* de 1901 aux *Recherches logiques*, Husserl remarque que « les objets vers lesquels s'orientent les recherches de la logique pure sont donnés tout d'abord sous le revêtement grammatical ». De cette simple remarque naîtront toutes les premières investigations de Husserl : il s'agit pour Husserl de comprendre que la « description pure » des vécus s'exprime inexorablement dans un langage de connaissance, et qu'il s'agit bien, avant toute chose, de dégager un langage apte à effectuer une telle description dans sa pureté ; il s'agit donc de dégager du langage commun les expressions ayant véritablement une valeur cognitive. C'est pourquoi Husserl commencera son analyse phénoménologique, en guise de recherches préliminaires, par une analyse des phénomènes de langage. Et c'est cette analyse que Richir scrute ici, dans son examen de la logique chez Husserl. Quelle est donc l'essence du langage selon Husserl, demande Richir ? La réponse exigera une analyse fine et détaillée de bien des passages des *Recherches logiques*, mais aussi, de certains textes des *Ideen I*. C'est cette analyse que nous présenterons dans la suite de ce paragraphe, éludant tant que possible son caractère souvent technique, nous bornant à rappeler les distinctions fondamentales du texte husserlien, au reste fort bien connues.

²⁷Dans la lignée de cet article, on trouvera encore un texte de 1987 paru dans les *Etudes phénoménologiques*, intitulé : « Phénoménologie, métaphysique et poïétique », et le sixième chapitre de *La crise du sens et la phénoménologie* (1990) offrira une belle synthèse de la question.

²⁸Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Tübingen, 2. Auflage, 1913 ; tr. Fr. par H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer, P.U.F., coll. « Epiméthée, Paris, 1959-1963. Nous citons par LU suivi de l'indication de tome, de volume puis de la pagination allemande : LU, II, I, 3.

La question demande donc : quelles sont, pour Husserl, les expressions ayant réellement une valeur cognitive ? C'est comme on le sait, d'entrée de jeu, dans la première *Recherche logique*, celle-là même qu'interrogeait Derrida dans *La Voix et le phénomène*, que sont prises les décisions fondamentales : il faut mettre hors circuit tout aussi bien la fonction d'indication (*Anzeige*) que celle de manifestation (*Kuntgabe*) pour dégager du discours (*Rede*) l'expression (*Ausdruck*) délivrée du langage commun, dans son unité supposée avec la signification (*Bedeutung*)²⁹. Plus simplement dit, il s'agit de considérer les expressions ayant pour caractère de *vouloir dire*³⁰ *quelque chose de quelque chose*. Quoi de plus raisonnable en effet ? Les choses se compliquent cependant lorsque l'on remarque que la mise hors circuit des fonctions d'indication et de manifestation n'est pas sans poser de très sérieux problèmes³¹. Mais Richir s'attache ici plutôt à comprendre ce qu'implique nécessairement le mouvement de cette décision, et à considérer donc le résultat de cette situation dans la description que donne Husserl de ces expressions. Ces expressions qui « veulent dire » (*bedeuten*) et dont le propre est d'être pourvues d'un sens (*Sinn*), s'articulent en deux dimensions : il y a leur face physique d'une part, et les *actes* qui leur confèrent la signification ou éventuellement la plénitude intuitive, d'autre part. Ces derniers actes, en effet, sont composés d'actes qui confèrent la signification, ou intentions de signification, que Husserl identifie avec la simple pensée (Cf. *Le problème de la logique pure. De Husserl à une nouvelle position phénoménologique*, 1984, p. 505), essentiels à l'expression, puisqu'ils consistent en la visée signifiante ; mais il y a également le remplissement de signification ou intuition, non-essentiel à l'expression, mais bien essentiel à l'expression objective (à la connaissance), puisque c'est en eux qu'est actualisée la référence objective de la signification. Autrement dit, toute expression est constituée d'une intention de signification, d'une visée, qui reste cependant une « expression fautive » si l'objet visé n'est pas également intuitionné (dans un remplissement de signification) comme objet signifié ou nommé dans la signification. On le voit, Richir le remarque à maintes reprises, le rapport qu'entretiennent intention de signification et intuition est éminemment complexe. Il semble clair que la signification soit « la médiation nécessaire

²⁹ Cf. CSP, 166 et LU, II, I, 37.

³⁰ *Bedeuten*, « vouloir dire », selon la traduction de Derrida. Cf. *La voix et le phénomène*, op. cit., chap. 1, p. 17-27.

³¹ Sur cette problématique, cf. évidemment l'ouvrage de J. Derrida : *La voix et le phénomène*, P.U.F., Paris, 1967.

à la connaissance objective : et ce, en ce qu'elle comporte en elle-même la référence objective» (CSP, 167) ; mais à lire les textes, on pourrait penser également que la signification, bien que nécessaire à l'expression, n'ait comme fonction que celle de s'effacer devant l'intuition où les objets apparaîtraient dans leur dimension d'être intrinsèque ; il y aurait dès lors un *paradoxe* dans la théorie husserlienne de la connaissance : «bien qu'il n'y ait pas de connaissance possible sans signification (et donc sans expression), la vérité de la connaissance en serait pourtant indépendante en tant que ne pouvant être assurée que par l'intuition – la logique pure aurait pour seule fonction de nous ouvrir au monde objectif tel qu'il est *en lui-même*, ou de le laisser apparaître selon son être (objectif) qui lui appartiendrait toujours déjà» (*Le problème de la logique pure*, pp. 502-503). Faut-il donc déduire que le logique pur soit *eo ipso* dévoilement *onto-logique* et de ce fait même *apophantique* ? Et Richir d'admettre (Cf. *Ibid.*, p. 503 et CSP, 172) que c'est là une direction de lecture possible des textes husserliens ; lecture attestée, évidemment, en ce que Husserl alla jusqu'à admettre dans la sixième *Recherche logique* – mais aussi au cœur de *Expérience et Jugement* – l'existence d'une « intuition catégoriale », différente de l'intuition sensible, c'est-à-dire de la simple perception, mais fondée sur celle-ci .

Les choses sont cependant un peu plus complexes ; car pour Richir, la phénoménologie des *Recherches logiques* ne se réduit pas à un simple platonisme. Pour comprendre cela, il suffira de remarquer que pour Husserl, l'intuition ne s'effectue que quand précisément il s'agit d'intuitionner le sens visé. Il faut donc préciser et dire que la vérité de la connaissance, plutôt que restreinte à la seule intuition, consiste en une *adéquation* entre l'objet visé dans l'intention de signification, et l'objet intuitionné dans le remplissement de signification. Mais comme le répétera souvent Richir, cette « adéquation » est l'énoncé d'un « rapport quasi-réversible » et « difficile à penser » (Cf. *Le problème de la logique pure*, p. 505) : il faut comprendre que le propre de la pensée (l'intention de signification) est de s'approprier un remplissement adéquat ; ou, comme l'écrit Richir, que « *la pensée est rapport d'ouverture à l'objet* » (*Ibid.*, p. 506), elle consiste même en l'*écart constitutif de son objet* (Cf. *Ibid.*). Mais d'autre part, « l'objet intuitionné (par exemple celui de la perception) n'est *connu* que par la médiation de cet écart [scil. cet écart en lequel consiste la pensée], du travail de cet écart

qui est tout le travail de la pensée dans la connaissance»; donc «l'objet connu est toujours *eo ipso* reconnu, et [il] ne se confond pas avec l'objet pour ainsi dire brut – par exemple celui de la perception – dont n'est pris en compte, dans la connaissance, que cela même qui est susceptible de remplir, moyennant une intuition déjà dirigée, l'intention de signification» (*Ibid.*). Richir explique ici que dans la perspective husserlienne, ce n'est jamais l'objet dans sa dimension intrinsèque d'être – dans sa quiddité ontologique –, dans ce qu'il aurait de méta-logique, qui est intuitionné; c'est certes «l'objet lui-même», tel que l'écrit Husserl, mais en ce qu'il est dans son sens identifié au sens visé. De la sorte, on comprend la nature de cette adéquation entre l'objet visé et l'objet intuitionné; il s'agit d'une adéquation mutuelle en ce qu'il y a, *par principe*, identité entre les deux teneurs de sens: «il y a donc *identité de sens* entre le sens remplissant de ce qui est *pensé* (*des Gedachtes*) dans la pensée (*Gedanken*) (ce qui est visé comme sens dans l'intention de signification), et le sens remplissant de ce qui paraît, comme être, à même l'objet (l'étant)» (CSP, 168). On constate donc ici encore, que la situation est celle d'une *circularité* apparemment *irréductible*.

La situation devient plus éloquente et plus aiguë encore lorsque l'on considère le §124 des *Ideen I*³², texte tout à fait crucial sur lequel Richir revient régulièrement et où se rejoue la même problématique, mais dans un contexte élargi sur lequel nous reviendrons. Husserl y écrit dans un texte dense et subtil que l'expression (identifiée ici à la signification) «est une forme remarquable qui s'adapte à chaque "sens" (au "noyau" noématique) et le fait accéder au règne du *conceptuel* et ainsi du "général"»³³. Et un peu plus loin, il s'explique sur cette "adaptation" dans un texte que nous citerons *in extenso*, tant Richir y revient régulièrement :

«Du point de vue noétique³⁴, le terme "exprimer" doit désigner une couche particulière d'actes : tous les autres actes doivent s'y adapter, chacun à leur manière, et se fondre avec elle de façon remarquable : ainsi le sens noématique de

³²Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Niemer, Halle, 3. Auflage, 1928); tr. fr. par Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950. Nous citons en inscrivant *Ideen I* suivi du numéro de page dans l'édition allemande.

³³ *Ideen I*, p. 257. Rappelons qu'en 1913, Husserl utilise les termes «noétique» et «noématique» pour désigner, respectivement, les pôles subjectif et objectif de la connaissance.

³⁴ Il faut noter que dans *La crise du sens et la phénoménologie*, lorsque Richir cite ce même texte (p. 170), il écrit «noématique», au lieu de «noétique» en cet endroit du texte. Cette erreur, provenant à n'en pas douter de l'imprimeur, a la fâcheuse conséquence de rendre ce texte ainsi que son commentaire incompréhensible.

l'acte, et par conséquent le rapport à l'objectivité qui réside dans ce sens, trouve son empreinte (*Ausprägung*) "conceptuelle" dans le moment noématique de l'exprimer. Un médium intentionnel spécifique s'offre à nous, dont le propre est par essence de refléter (*widerspiegeln*) si l'on peut dire toute autre intentionnalité, quant à sa forme et son contenu, de la reproduire en image (*abbilden*) en couleur originale et par là de figurer (*einbilden*) sa propre forme de conceptualité»³⁵

On comprend donc, à la lecture de ce texte, que cette adaptation en vertu de laquelle le noyau noématique accède à la sphère du logique consiste en une *adaptation réciproque* des deux teneurs de sens (noétique et noématique), et «au terme de laquelle le sens noématique d'origine, en droit métalogue, reçoit son empreinte conceptuelle» (CSP, 170). Dans ce contexte, l'expression (ou la signification) se voit réduite à n'être qu'une mise en forme conceptuelle de l'objet sans rien changer à sa forme pré-expressive. C'est là un paradoxe auquel il faut être attentif³⁶. Quelle est donc plus précisément la fonction de la signification dans ce passage du pré-expressif à l'expressif ? Dans son commentaire du texte, Richir dégage deux moments principaux de l'opération médiatisante de la signification (Cf. CSP, pp. 170-171) : d'une part le noyau noématique est *reflété en miroir* formant ainsi sa copie (*Abbild*) par laquelle il est représenté dans ses couleurs d'origine et, donc, où il peut apparaître en tant que tel et être reconnu. Mais d'autre part, et c'est le second moment intimement solidaire du premier, quoique plus difficile à penser, *par cette première opération même*, la teneur de sens est figurée dans la conceptualité, l'expression «informe (*einbilden*) ce qu'elle vise pour le faire entrer dans sa forme» (*Le problème de la logique pure*, p. 508). C'est là, encore une fois, une situation paradoxale, car l'*Abbildung*, copie fidèle, révèle l'*Einbildung*, la formation conceptuelle ; cela signifie donc, tout aussi paradoxal que ce soit, «que toute teneur de sens, dès lors qu'elle est *reconnue comme telle, a déjà reçu l'empreinte de la conceptualité*» (CSP, 171).

³⁵ *Ideen I*, p. 258.

³⁶ Sur la même problématique, on pourra lire : J. Derrida, *La forme et le vouloir-dire* in *Revue internationale de philosophie*, 81, 1967, pp. 277-299. Il est un fait que ce texte a fortement influencé Richir à ses débuts.

Et nous arrivons ainsi aux conclusions auxquelles aboutit Richir à propos de la conception husserlienne du langage³⁷. Le langage logique, c'est-à-dire le langage apte à exprimer les choses telles qu'elles se donnent dans la description pure des vécus, se caractérise par une absence de profondeur ou d'épaisseur – d'épaisseur *phénoménologique*, précisera Richir (Cf. par exemple CSP, 172) – en vertu de laquelle il ne peut y avoir aucune différence entre le sens noématique d'origine et le sens exprimé – aucune différence, sinon peut-être des « nuances », précisera parfois Husserl de manière énigmatique (Cf. *Ideen I*, §126), ce que Richir ne manquera pas de souligner (Cf. CSP, 172). On pourrait dire encore, pour reprendre le langage de *Expérience et jugement*, que le prédicatif se caractérise comme étant le reflet fidèle de l'anté-prédicatif.

Mais il y a plus. Richir remarque également que cette conception logique du langage entraîne à sa suite une conception déterminée de la *temporalité*³⁸ – et plus lointainement de la *spatialité* –, constitutive de ce que l'on a pu appeler *métaphysique de la présence* ; et ce, même si les investigations husserliennes sur la temporalité ne commenceront à proprement parler qu'en 1905³⁹. Richir remarque d'abord que les phénomènes – les essences, indistinctement êtres (*Wesen*) de langage ou êtres de monde (*eidè*) sont toujours, en droit au moins, des *noms* : «l'objet, l'état-de-chose (*Sachverhalt*) pris dans sa teneur de sens eidétique, sont des *noms*, cela même que Heidegger a caractérisé du terme générique d'*étant*» (CSP, 174). Or, «le caractère principal de la structure déictique de la nomination» est de lui permettre de s'autonomiser, de «s'isoler de toute chaîne verbale, de tout contexte concret de parole» (CSP, 174). Que la teneur de sens d'être soit isolable, cela signifie, nous l'avons vu, qu'il peut être reproduit en image et mis en forme conceptuellement et que par là même, il peut être identifié (Cf. *supra*, l'analyse du § 124 des *Ideen I*). C'est ici qu'intervient la

³⁷ Nous utilisons ici le terme « langage » dans son acception la plus générale. Mais nous verrons que pour Richir, le « langage » logique tel que l'envisage Husserl n'est précisément pas « langage », mais « langue », c'est-à-dire un langage symboliquement institué.

³⁸ Sur le lien entre la conception logique du langage chez Husserl et la temporalité, cf. essentiellement : *Phénoménologie, métaphysique, poïétique* (1987), *Ereignis, temps, phénomènes* (1988), *Le temps : porte-à-faux originaire* (1989), *La crise du sens et la phénoménologie*, chap. 6 (1990), *Sens et parole : pour une approche phénoménologique du langage* (1991), *La psychologie comme phénoménologie transcendantale : Husserl et au-delà de Husserl* (1995).

³⁹ Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. par H. Dussort, P.U.F., Paris, 1964.

temporalité. Car cette identification à soi ne peut avoir lieu que dans une *présence*. En effet, «c'est seulement depuis le pro-jet, ouvert sur le futur, de reproduire l'*eidōs* en image, pro-jet qui s'accomplit dans le dédoublement, que la copie, image anticipée d'un *eidōs* déjà au passé, s'identifie à celui-ci dans le présent de l'*Einbildung* conceptuelle, où le passé revient *dans* le présent ouvert par là *en lui-même* à son futur» (CSP, 174-175). Tout se passe ici comme si le présent comportait en lui-même son passé antéprédicatif et son futur conceptuel ; plus encore, dans le présent, passé et futur sont identifiés et paraissent comme symétriques et interchangeable autour du présent : le passé est toujours passé du présent (ce que Husserl appellera «rétention»), et le futur est toujours également futur du présent (ce que Husserl appellera «protention»). Telle est la circularité du temps complice de l'eidétique husserlienne, comme «champ vivant de présence indéfiniment en train de s'ouvrir au futur et de s'enfouir dans le passé» (*Ibid.*, 175). Cette situation est à l'évidence hautement problématique, et l'aporie en est très bien connue : «Qu'est-ce qui fait la nécessité de l'écoulement du présent, et en particulier de sa distension entre protentions et rétentions ?» (*Ibid.*, 176). C'est là une question qui fut posée, on le sait, tant par Husserl que par Heidegger, depuis *Sein und Zeit* (1927) au moins, jusqu'à sa conférence *Zeit und Sein* (1962). Et il est remarquable que, selon Richir, ni l'un ni l'autre, malgré la richesse de leurs recherches respectives, n'en vinrent à bout.

Résumons-nous. Nous avons vu que le projet husserlien tel qu'il se formule dans les *Recherches logiques* consiste en la fondation ou en l'élucidation des idéalités logico-mathématiques dans la logique pure comme théorie générale de la connaissance, et que ce projet est censé se réaliser par une phénoménologie pure (ou une description pure) des vécus sous-tendant ces mêmes idéalités. On sait aussi que, selon Richir, ce projet se voit pris dès le départ dans une inexorable circularité ; mais les analyses richiriennes sur le langage chez Husserl nous offrent un élément supplémentaire de compréhension : si de fait la description pure projetée par Husserl se voit condamnée à n'être qu'une description toujours déjà télé-guidée par une pré-vision de cela même qu'il s'agit de décrire, si donc, de ce fait même, la connaissance que Husserl projette de fonder se voit condamnée à n'être jamais qu'une re-connaissance de ce qui est toujours déjà

présupposé, c'est que, tant la description de l'idéalité que la connaissance que l'on peut en avoir s'effectuent dans un langage duquel tous les éléments non logiques auraient été purgés, selon la démarche de Husserl dans la première *Recherche*. On peut donc préciser et dire que la circularité dans laquelle est prise la phénoménologie des *Recherches logiques* trouve son lieu dans une conception particulière du langage, dans une « langue » particulière, en l'occurrence dans le langage logique, tel que le conçoit Husserl, et en lequel l'être et le penser sont identifiés quant à leur sens au lieu de ce qu'il convient d'appeler avec Richir une *tautologie symbolique*.. Ce dernier point est d'une importance capitale, car même si dans le parcours de Husserl, la démarche propre aux *Recherches logiques* laissera rapidement la place à un autre type de fondation, ses résultats seront toujours conservés et intégrés dans un cadre alors élargi. Ainsi, presque trente ans plus tard, dans les *Méditations cartésiennes*, on retrouvera encore les mêmes présupposés quant au langage apophantique, ainsi que cette conception déterminée de la temporalité qui en est corrélative ; de même, on retrouvera aussi à maintes reprises des analyses des vécus intentionnels comme psychologie eidétique qui reprennent en fait les résultats gagnés dans les *Recherches logiques*.

§ 3. *La voie cartésienne*

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, c'est très tôt que Husserl s'efforça de penser les apories mises en jeu dans les *Recherches logiques*, et par là même, de fonder la science plus radicalement⁴⁰. C'est ainsi que prendra forme ce que l'on a appelé le cartésianisme de Husserl, voie qui sera longtemps considérée comme la version officielle de la phénoménologie. Pour présenter la lecture qu'offre Richir de ce pan de l'œuvre husserlienne, nous repartirons du texte de la première *Recherche phénoménologique*. Après avoir présenté l'aporie constitutive du projet des *Recherches logiques*, Richir poursuit en précisant que bien que présent en filigrane dès 1901, c'est en 1905 que sera mis au point le concept de réduction phénoménologique ; mais, précise-t-il, « dans un contexte quelque peu modifié » (RP I, 15) : « d'un côté, par ce

⁴⁰ Rappelons que c'était là le but que s'est toujours donné Husserl : « Notre but général est de donner aux sciences un fondement absolu » (*Méditations cartésiennes*, tr. fr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, Paris, 1947, p. 7).

que l'on a nommé le cartésianisme de Husserl, qui restera, on le sait, l'une des constantes de sa pensée, de l'autre par l'extension des analyses phénoménologiques aux objets du monde sensible – la *Dingvorlesung* de 1907 est une analyse de la choséité et de la spatialité » (*Ibid.*).

Et l'une des innovations de la lecture richirienne du cartésianisme husserlien sera précisément de montrer que la naissance de la voie cartésienne fut d'abord motivée par la prise en considération de la perception des choses sensibles dans les analyses phénoménologiques. Ces analyses de la perception sensible que l'on retrouve en fait dès les *Recherches logiques* sont cela même qui sera thématiqué comme analyse de la «perception par esquisses». Que faut-il entendre par là ?⁴¹ D'un objet spatial, le sujet percevant ne perçoit jamais qu'une esquisse – une silhouette ou une adombration (*Abschattung*)⁴² –, comme une image plane, relevant elle-même de la contingence de la situation perceptive ; plus exactement, il reçoit un flux temporel d'adombrations, car le temps continue et la perception se renouvelle à chaque instant. Soit donc, par exemple cette table là devant moi ; je puis me mouvoir autour d'elle, en faire le tour, même, et je la percevrai à chaque fois sous une autre perception (sous un angle différent). Le paradoxe de cette situation réside en ceci que la chose en elle-même reste irréductible au flux d'adombrations : la positivité de l'objet excède ses représentations. Cela signifie donc qu'il n'y a jamais de remplissement intuitif de l'intentionnalité par comblement « adéquat »⁴³; par suite, cela signifie tout simplement qu'il ne peut jamais y avoir de perception adéquate d'une chose sensible. Plus exactement, la perception est dans ce cadre à jamais irréalisée, tendue vers la « perception adéquate » qui, comme le dit Husserl dans *Ideen I*, est une «Idée au sens kantien», c'est-à-dire une Idée régulatrice donnant un style au flux d'apparitions (d'adombrations). La chose, non susceptible d'une prise véritable, est reléguée à l'infini, toujours différée de toute expérience finie. Elle n'est plus un en-soi, mais un *Même*, qui rassemble en vue de lui, toutes les apparences possibles (*Cf.* ARC, 3-4).

⁴¹ Sur la lecture richirienne de la perception par esquisses, *cf.* essentiellement : ARC, 1-24 ; CSP, 199-204 ; MP, 29-30 et 70-74. En ce qui concerne les textes de Husserl lui-même, on se rapportera paradigmatiquement aux *Ideen I*, § 41 et aux *Méditations cartésiennes*, § 19.

⁴² *Abschattung*, souvent traduit par « esquisse » mais aussi par « profil » ou « silhouette » signifie en fait littéralement « adombration ». C'est, à la suite de Richir, cette dernière traduction que nous reprendrons.

⁴³ Comme c'était le cas dans les *Recherches logiques* où la visée de l'idéalité est censé trouver son comblement dans un remplissement de signification.

C'est dans le cadre de cette énigme que Richir comprend le cartésianisme de Husserl. Comme il l'écrit dans ses *Méditations phénoménologiques* (1991) : «c'est cette "irréalisation" de la perception des choses sensibles qui a sans doute [...] ramené Husserl, dès 1905, dans les parages cartésiens.» (MP, 73) Mais Richir ne précise aussitôt que c'est au prix d'une «véritable subreption transcendantale (en un sens quasi kantien) qui n'est pas à vrai dire à l'œuvre chez Descartes lui-même» (*Ibid.*). Il s'agit pour Husserl de comprendre l'irréalisation elle-même et ce qui en elle participe au sens, alors que chez Descartes, l'irréalisation procédait toujours d'une feinte de l'esprit. C'est en 1907 que Husserl croit découvrir le sens de la perception comme sens téléologique, «dans le *cogito sum* d'une subjectivité auto-réflexive, transcendantale et non psychologique» (MP, 73). En effet, s'il y a «du sens, et par là de la pensée dans la perception, ce ne peut être que le fait d'un sujet pensant, et si, à l'encontre de son irréalisation, il y a de la "réalité" en elle, c'est-à-dire de l'être, cet être doit faire partie du sens comme sens d'être porté lui-même par l'être (le *sum*) du sujet ou de l'*ego*» (MP, 73). En fait, c'est à une re-réalisation de l'irréalisation perceptive que procède ici Husserl, laquelle doit s'effectuer dans l'immanence de la subjectivité dite transcendantale car donatrice, voire fondatrice, du sens dont il trouvera très caractéristiquement la forme pure dans le « présent vivant ». Ainsi, la phénoménologie, pour accéder à l'évidence du sens de la perception, devait se muer en une égologie transcendantale, scrutant les couches primitives de la vie de la subjectivité et de la temporalité.

Comme nous l'avons déjà laissé entendre en le citant, cette pratique de la phénoménologie relève pour Richir d'une « illusion » ou d'une « subreption transcendantale ». Car si le cartésianisme de Husserl permet en effet de résoudre les apories des *Recherches logiques*, c'est peut-être pour retomber dans un piège plus subtil encore. C'est ce piège qui est une figure de pensée particulière et complexe que Richir nommera « *simulacre ontologique* » à partir de ses *Recherches phénoménologiques*. Sans anticiper l'explication que nous donnerons ultérieurement du simulacre ontologique, on peut signaler que, comme Richir le remarque dans sa première *Recherche phénoménologique*, Husserl a été conscient, au moins latéralement, de l'aporie ici mise en jeu. Et ce, plus particulièrement dans la problématique du

psychologisme transcendantal, problématique qui, on le sait, le hantera jusqu'au cœur de la *Krisis*. On sait que dans le cadre de la voie cartésienne, il s'agit, par la réduction phénoménologique-transcendantale de nous ouvrir sur « l'être absolu constituant universellement le monde de l'expérience » (cité dans MP I, 19), cet « être » que Husserl nomme aussi *subjectivité transcendantale* – transcendantale car constituante de l'être et du sens. On pourrait déjà remarquer le caractère hybride de cette subjectivité transcendantale, désormais considérée comme l'« objet » principal de la phénoménologie – la *Sache selbs*. Il s'agit en effet d'une subjectivité à laquelle est attribuée tous les caractères du transcendantal. Mais s'il s'agit bien d'une subjectivité, en quoi se distinguera-t-elle de la simple subjectivité psychologique⁴⁴? Husserl écrit à ce propos que « la psychologie phénoménologique et la philosophie transcendantale sont alliées l'une à l'autre de façon particulière et inséparable en vertu de l'alliance de différence et d'identité entre l'ego psychologique (c'est-à-dire l'ego humain mondanié dans le monde spatio-temporel) et l'ego transcendantal »⁴⁵. Il faut donc dire tout à la fois que l'ego psychologique est et n'est pas l'ego transcendantal. Les deux subjectivités, précise encore Husserl⁴⁶, sont liées par un *rien* les unissant tout en les séparant : il unifie car le psychologique est un parallèle au champ transcendantal ; mais il sépare également, car la psychologie phénoménologique et la phénoménologie transcendantale sont séparées par un « abîme »⁴⁷. Ce « rien », en outre, peut provoquer la confusion entre les deux subjectivités, confusion en laquelle consiste précisément le psychologisme transcendantal. Et Richir de commenter : « Et si ce *rien* rend possible la confusion entre les deux subjectivités en quoi consiste le *psychologisme transcendantal*, c'est qu'il *se joue* de toute présentification par l'intuition même du cogito, étant toujours, pour ainsi dire, au-delà et en-deçà de lui-même, d'une *subtilité insaisissable*, mais en quelque sorte *inévitabile* et *nécessaire*. Il en résulte que le moi transcendantal n'est jamais *lui-même* donné purement à l'intuition : son apparence se dérobe sous le masque du moi psychologique – du moi personnel –, car dès qu'il est saisi par la

⁴⁴ Non pas de la subjectivité psychologique au sens des psychologues que Husserl combattait dans les *Recherches logiques*, mais la subjectivité sous-tendant le vécu réduit à son essence. De la même manière, lorsque Husserl parle de psychologie phénoménologique, il s'agit d'une analyse des vécus selon le projet des *Recherches logiques*.

⁴⁵ *La crise des sciences européennes*, Gallimard, Paris, 1976, p. 205.

⁴⁶ Cf. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua Bd. IX, pp. 342-343; *Méditations cartésiennes*, tr. fr. par G. Peiffer et E. Lévinas, p. 67 - cités et commentés par Richir dans MP I, 19-24.

⁴⁷ Cf. *ibid.*

réflexion, il s'y mêle une objectivation incontournable qui lui impose la violence d'être en *réalité*. Ainsi que Husserl l'écrit encore dans les *Méditations*, l'ego transcendantal, en se réfléchissant lui-même, constitue et s'oppose son moi mondain en une "*verweltlichende Selbstapperzeption*" [*Cartesianische Meditationen*, Husserliana, Bd. I, p. 130 ; tr. fr, p. 83] en sorte que le cogito n'est jamais saisie pure de l'ego transcendantal, mais saisie d'un tout où s'entremêlent le moi transcendantal et le moi psychologique» (MP, I, 21-22).

Il s'agit de comprendre ici, tout simplement, que le fondement sur lequel semble reposer toute la phénoménologie, l'auto-aperception de l'ego transcendantal constituant l'être et le sens dans le cogito, n'est jamais pleinement assuré. Il n'y a pas de saisie *pure* de la subjectivité transcendantale dans le cogito. Et c'est sur ce point précis que, historiquement, la phénoménologie husserlienne fut « relayée » (Cf. ARC , 7.) par celle de Heidegger. Comme Heidegger tentera de le dire à Husserl à l'occasion de la rédaction de l'article sur la phénoménologie pour l' « Encyclopedia Britannica »⁴⁸, si le cogito est bien une position d'être, il s'effectue dans le temps, avec son horizon de passé d'avenir ; de la sorte, l'unité du Moi, et, corrélativement, l'unité de l'être, ne sont, elles, qu'anticipées : l'ego transcendantal est lui aussi une Idée au sens kantien. Il est caractéristique que Husserl tentera dans les dernières années, de résoudre cette aporie par la téléologie, c'est-à-dire par une pensée ou une phénoménologie de l'Histoire⁴⁹.

⁴⁸ Cf. la lettre adressée par Heidegger à Husserl à cette occasion, publiée dans *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, Bd. IX, Den Haag, 1962, pp. 600-602.

⁴⁹ Nous reviendrons ultérieurement sur ce pan de la pensée husserlienne (les voies non cartésiennes et en particulier la phénoménologie génétique).

Chapitre 2.

La lecture de Heidegger

§ 1. *Richir, Heidegger et l'heideggerianisme*

Il n'est certes pas chose aisée que de cerner le rapport que Richir a entretenu tout au long de sa carrière avec la pensée heideggerienne. Heidegger est pourtant un auteur qu'il lut avec une assiduité peu commune – dans « une pratique quasi quotidienne de l'œuvre [scil. de Heidegger] pendant de longues années » (*D'un ton mégalomane adopté en philosophie*, 1988, p. 84) a-t-il d'ailleurs confessé *une fois* – et qui eut sur lui une influence certaine. La difficulté tient en fait en ce que si les premiers lecteurs de Richir pouvaient déjà se rendre compte de la présence quasi constante de Heidegger dans sa pensée, ils pouvaient de la même manière déceler un certain recul et une insistance critique qui, à l'époque, pouvaient paraître pour le moins singuliers ! Rétrospectivement on comprend mieux cette attitude. Ce recul et cette critique vis-à-vis de Heidegger découlent en fait du combat que Richir a mené tout au long de sa carrière contre l'heideggerianisme – lequel, rappelons-le, faisait rage alors que Richir « entrait en philosophie »⁵⁰. Et l'on peut déjà remarquer cette tendance dans ses premiers écrits ; ainsi, dans son article de 1969 consacré à l'ouvrage de G. Granel sur *Le sens du temps et la perception chez E. Husserl* (Cf. Richir, *Husserl : une pensée sans mesure*), Richir insiste bien sur le fait que la pensée de l'histoire de l'être mis en place par Heidegger ne peut servir, en tant que telle, de cadre pour une lecture de Husserl, démarche qui était celle de Granel ; cela reviendrait à faire violence au texte en lui imposant un cadre de pré-compréhension étranger. Il faut en revenir au texte lui-même, préconise Richir, en cela très husserlien. Pourtant, il ne s'agit pas là, loin s'en faut, d'un simple refus de la pensée heideggerienne. La suite de l'œuvre est là pour nous montrer que Heidegger fut et reste un *interlocuteur* constant. Le déplacement introduit par rapport à la démarche des « heideggeriens » consiste plutôt en ce qu'il ne s'agit plus tant, pour Richir, de lire

⁵⁰ On peut signaler, pour la petite histoire, que lors d'un colloque sur Patocka et Fink tenu à Prague en avril 1997, Rudolf Bernet, présidant la séance, se croyait autorisé à présenter Richir comme un lecteur de Heidegger n'ayant « curieusement » jamais cédé à la tentation de l'heideggerianisme.

les œuvres et le monde humains à partir du cadre conceptuel établi par Heidegger, mais de lire les textes de Heidegger pour eux-mêmes, comme un corpus de textes qu'il s'agit d'interroger, avec lesquels il faut penser, mais aussi, parfois, contre lesquels notre pensée est amenée à devoir se poser – contre, c'est-à-dire tout à la fois en proximité et en opposition.

C'est ce que l'on peut comprendre de la démarche pratiquée par Richir dans ses premiers écrits ; mais c'est aussi ce qu'il a lui-même essayé d'expliquer dans un article paru en 1988 dans la revue « Esprit » et intitulé *D'un ton mégalomane adopté en philosophie*. Cet article rédigé « à propos du livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (Verdier, 1987) » (*D'un ton mégalomane adopté en philosophie*, p. 74) tente très clairement de situer l'attitude à adopter par rapport à un penseur comme Heidegger ; et il est très caractéristique que Richir s'oppose tout aussi bien à l'adoption unilatérale et irréfléchie d'une pensée (l'heideggerianisme) qu'au refus massif et inconsidéré. Il écrit à ce propos : « Nul doute que le livre de V. Farias ne soit salutaire en ce qu'il "déboulonne" la statue figée du "plus grand philosophe du XX^e siècle", en ce qu'il met fin à une idolâtrie ou à un dogmatisme qui n'a que trop duré, et incite – on se plaît à espérer que la leçon sera entendue – à la plus grande circonspection en ce qui concerne l'usage des superlatifs » (*Ibid.*, p. 74). Mais le compliment s'arrête là ; car si Richir reconnaît qu'une telle étude possède un grand intérêt dans son projet, il marque plus de réserve quant à la réalisation. Tout d'abord, précise-t-il (*Ibid.*), l'auteur n'apporte aucune source nouvelle puisqu'il se documente lui-même à des sources bien connues (les travaux de G. Scheeberger, H. Ott et B. Martin, il est vrai, inédits en français) ; mais surtout, la méthode utilisée par Farias semble pour le moins contestable : « la lecture attentive de l'ouvrage montre qu'il s'agit plus de l'instruction d'un dossier d'accusation que d'un dossier d'historien » (*Ibid.*) ; un dossier où tout semble déjà joué dès le début, et où le sens critique n'a que peu de place : « La méthode de Farias est donc on ne peut plus contestable, elle n'a que fort peu du souci patient, modeste et critique de l'historien, car elle est en permanence gauchie par des glissements, des insinuations, des traductions de termes qui vont toujours dans le même sens, plutôt naïf, si l'on prête à l'auteur une rigoureuse honnêteté, déjà totalitaire si on lit l'univocité de sa thèse comme l'univocité d'une intention » (*Ibid.*, nous soulignons « totalitaire »).

Car c'est évidemment du totalitarisme qu'il s'agit dans cette affaire ; du totalitarisme de la pensée (le dogmatisme) aussi bien que du totalitarisme politique, avec ce soupçon constant que la vie et l'œuvre de Heidegger eussent réuni les deux. Mais comme y insiste Richir, il faut réagir face à ce soupçon « avec la plus grande circonspection » ; car on le devine déjà, derrière ce soupçon se profile l'accusation de la philosophie elle-même : « Ne doutons pas, écrit Richir, que le procès instruit par Farias contre Heidegger ne soit aussi, dans cette monomanie qui manipule les “idées” comme des pions sur un damier, un procès implicite contre la philosophie – tout au moins celle qui ne recule pas devant les grandes questions “métaphysique” (au sens large du terme). » (*Ibid.*, 78) Il faut donc reprendre les faits qui, quoi qu'on ait essayé d'en dire, restent indubitables et inexcusables, mais de les prendre dans toute leur complexité, sans oublier, donc, que le totalitarisme est un phénomène complexe qui demande d'être analysé avec minutie (H. Arendt). « Il n'y a donc plus à revenir sur ces faits [...]. Mais il y a à les comprendre, ce qui ne veut pas dire les “relativiser”, en supposant qu'il est toujours possible de ramener un cadre de référence étrange ou inconnu à un cadre de référence familier et connu. Donc à les réfléchir, fût-ce sans fin, pour faire en sorte, précisément, qu'Auschwitz soit autre chose que notre mort définitive et sans retour, et en particulier la mort irréversible de la pensée qui nous priverait, justement, du même coup, de la *mémoire* ; pour inscrire de la sorte, indéfiniment, le non-sens absolu d'Auschwitz au sens qui est et qui reste à faire, et cela, déjà, ce qui est le plus urgent, afin qu'il n'y ait “plus jamais ça” » (*Ibid.*, p. 78). « Comprendre », c'est-à-dire tenter de scruter le phénomène totalitaire pour tenter d'en saisir la « logique » interne ; comprendre, donc, comment bon nombre de citoyens et Heidegger en particulier, ont pu être aveuglés à ce point jusqu'à leur engagement respectif. Comprendre, également, dans quelle mesure on peut trouver des traces de cet engagement dans les écrits *philosophiques* de Heidegger⁵¹.

Comment donc comprendre la vie et l'œuvre de Heidegger ? C'est-à-dire, comme les *lire* ? Telle est finalement la question que Richir est amené à (re)poser après la

⁵¹ Richir insiste aussi pour ne pas pratiquer comme le fait Farias ce qu'il appelle la « technique de l'amalgame » (*Ibid.*, 77) : Farias « témoigne véritablement d'une démesure aveugle quand il induit à penser qu'Auschwitz est quelque part inscrit dans les creux de la philosophie heideggerienne, et plus concrètement, quand il croit repérer les traits de l'idéologie nazie dans les textes qui ne sont pas de circonstance – alors même que les textes qui le sont (de circonstance) sont très largement antérieurs aux lois raciales et à la mise en œuvre de “la solution finale” » (*Ibid.*, 77-78).

lecture de Farias. Une telle compréhension, répond Richir, doit s'effectuer dans le cadre d'une compréhension globale de la modernité – mais aussi, précise-t-il avant d'en ébaucher l'analyse, dans une réflexion sur le contexte allemand de la philosophie dans lequel se situe Heidegger (cf. *Ibid.*, p.78)⁵². Plus encore, il s'agit de réfléchir le rapport entre « philosophie » et « politique », entre *theôria* et *praxis*, non seulement tel qu'il a été élaboré, pensé et pratiqué avec la modernité, mais aussi, plus profondément, avec l'institution même de la philosophie à ses origines grecques. Mais pour en rester ici à Heidegger, Richir nous explique qu'un des ponts, au moins, qui relia l'engagement et la pensée de Heidegger fut le « style » ou le « ton » qu'il donna à son œuvre (mais peut-être aussi à sa vie !); il s'agit du « *ton mégalomaniaque en philosophie* » – cela même, sans doute, qui faisait dire à H. Arendt qu'il était le « dernier des romantiques ». Car, comme le rappelle Richir, Heidegger « a dû penser de manière très mégalomaniaque, qu'il était, au moins depuis la fin des années 20 jusqu'aux années 30, pratiquement le seul à intégrer en lui-même toutes les composantes de la culture allemande dans son “authenticité”, et par là, les composantes essentielles de la culture occidentale dans sa “grécité” » (*Ibid.*, p. 81). Ce serait donc de cette fantasmagorie que procéderait l'engagement de Heidegger auprès des nazis. En effet. Il s'agit de comprendre que dans le creux de ce « ton mégalomaniaque », vient se loger ce que Richir appelle le « syndrome de Syracuse » (*Ibid.*, p. 79). Autrement dit, il y aurait dans la pensée heideggerienne un certain platonisme, constitutif de sa mégalomanie propre et de son « aventure syracusaine » propre⁵³; mais d'un platonisme certes réaménagé : « plus que dans la remise à jour de la théorie des Idées, sur laquelle Heidegger s'est expliqué par la suite dans son texte sur Platon, son platonisme, paradoxal, consiste dans cette croyance, dont il ne s'est en fait jamais tout à fait départi, que c'est à la philosophie que revient le mode d'accès privilégié et par excellence à la vérité, et de là, le pouvoir d'apprécier en vérité l'Histoire et le politique » (*Ibid.*, p. 82). Un ultra-platonisme, même, car Heidegger se considérait non seulement comme *un* philosophe, mais aussi, en un sens,

⁵² Notons que ce contexte et les questions qu'il pose furent traités inauguralement par Richir alors qu'il commentait les *Considérations sur la Révolution Française* de Fichte dans son bel essai : *Révolution et transparence sociale* (1973).

⁵³ Richir évoque à ce propos des « travaux en cours » de Jacques Taminiaux, montrant qu'à l'époque de l'ontologie fondamentale, Heidegger était plus platonicien qu'aristotélicien, quoi qu'il ait pu en dire lui-même. Il s'agit, bien sûr, des *Lectures de l'ontologie fondamentale* (Ed. J. Millon, Grenoble, 1989) et de son essai sur Arendt et Heidegger : *Le penseur professionnel et la fille de Thrace* (Ed. Payot, coll. « Critique de la politique », Paris, 1992).

comme le seul philosophe : « même si sa démarche est profondément questionnante, même si, par là, elle reste toujours attentive à l'extrême complexité de la *Sache selbst*, Heidegger se pense toujours comme *le seul* à la pointe de la question, sa modestie est simulée ou rhétorique, il demeure toujours comme une sorte de Nietzsche qui aurait, lui, du moins, les moyens *philosophiques* de s'accomplir, jusque dans l'inaccomplissement même » (*Ibid.*, p. 85). C'est ainsi que Heidegger a pu espérer en cette figure du philosophe malheureusement récurrente dans l'histoire : celle du « conseiller du prince », voire, pire, celle du « roi-philosophe ». Mais on connaît l'histoire : l'aventure syracusaine est dangereuse, et le retour se peut être penaud, Platon ne le savait que trop bien ; et Heidegger aussi, lui « qui ne dut pas comprendre pourquoi des nains comme Rozenberg et Krieck l'ont emporté sur lui en influence, et surtout pourquoi l'aventure s'est retournée en crime dont il faut répondre » (*Ibid.*, p. 80). Il y a donc chez Heidegger un certain platonisme, lequel peut expliquer partiellement son engagement politique ; mais le dénouement tragique de « l'affaire » nous invite déjà à considérer plus attentivement ce platonisme. En ce sens, poursuit Richir, Heidegger nous donne déjà à penser, pour ainsi dire *a contrario*, que les choses ne sont peut-être pas aussi simples qu'il le laissait entendre ; que le philosophe n'est peut-être pas logé à meilleure enseigne que les autres hommes, que « penser vraiment » et penser avec justesse n'amène peut-être pas à la justice (*Cf. ibid.*, p. 83) ; et que finalement, la philosophie n'est peut-être « qu'un exercice de lucidité et de liberté parmi d'autres » (*Cf. ibid.*, p.88).

Mais il reste que l'œuvre de Heidegger est en un sens géniale, et en tout cas, profondément novatrice et féconde. Et comme l'a dit quelques fois Richir, la lecture du corpus heideggerien reste un passage quasi obligé pour tout qui veut philosopher aujourd'hui, et en particulier sous l'horizon de la tradition phénoménologique. Il faut pour cela passer outre sa mégalomanie, c'est-à-dire, d'abord, passer outre un certain style ou un certain ton proprement insupportable. Comme le note Richir, « il y a quelque chose comme une rhétorique ou en tout cas un style, bien heideggeriens, qui sont proprement insupportables : s'il nous fait (presque) toujours [en note : « A part quelques exceptions ridicules : ses “dialogues” philosophiques, qui ne supportent pas un instant la comparaison avec la prodigieuse richesse des dialogues platoniciens »] merveilleusement penser, il nous laisse (presque) toujours sans ressources propres, comme fascinés ou hébétés par l'admiration, c'est-à-dire la capture en son

extraordinaire pouvoir de séduction (dont parlent tous ceux qui ont rencontré l'homme), qui procède d'un narcissisme très subtil et très élaboré » (*Ibid.*, p. 85). Comment donc aborder l'œuvre de Heidegger ? Et comment Richir l'a-t-il abordée ? Il s'agit toujours, pour Richir, de résister à cette fascination, c'est-à-dire, en ne restant pas enfermé dans les termes mêmes utilisés (un glossaire de néologismes, qui par leur aspect inédit, empêche souvent d'aborder le texte avec d'autres termes) de penser ce qui est pensé. C'est sans doute cela qui a permis à Richir de penser *avec* ou *contre* Heidegger, son attitude oscillant entre la critique et la reconnaissance, entre la mise au jour d'apories et l'exploitation des innovations.

C'est à partir de cette « oscillation » que l'on peut comprendre la lecture richirienne de Heidegger. A considérer les écrits de Richir à partir de sa thèse⁵⁴, on remarque que cette lecture a été déployée en deux pôles relativement distincts ; les deux pôles qui distinguent classiquement le premier et le second Heidegger. *Tout d'abord*, au premier pôle de l'oscillation, il s'agit de montrer que bien que constituant une avancée certaine et décisive par rapport à la pensée classique (moderne : Husserl)⁵⁵ et que comportant en son sein une extrême fécondité, la pensée d'une ontologie fondamentale

⁵⁴ Disons que les écrits antérieurs à 1973 se situent *grosso modo* dans le sillage derridien. C'est très clair, déjà, dans son article de 1969 sur *Le problème du psychologisme* : dans ses remarques conclusives, laissant de côté l'œuvre de Husserl qui avait fait l'objet de l'étude (très derridienne, elle aussi), Richir en vient à évoquer Heidegger. Il écrit donc, après avoir resitué le sens du renversement en lequel consiste le passage de la subjectivité transcendantale husserlienne au *Dasein* heideggerien, que si *Sein und Zeit* est resté un livre inachevé, c'est que, comme l'écrit Heidegger lui-même dans la *Lettre sur l'humanisme*, « la pensée n'avait pu réaliser sa percée à l'aide du langage de la métaphysique » (*Cf. Le problème du psychologisme*, 1968, p. 135) ; et il ajoute : « ce qui a été montré par J. Derrida » (*Ibid.*) en citant *Ousia et grammé* paru en 1968 dans un recueil d'article en hommage à Jean Beaufret. Il ajoute un peu plus loin : « On pourrait montrer, comme le fait Derrida à propos de la *Lettre sur l'humanisme*, que toute une métaphorique de la proximité "essentielle" à l'Être semble faire accroire que malgré tout, Heidegger pense l'Être en tant que tel comme une présence. La pensée de l'Être et du *sens* de l'Être est peut-être l'ultime ressource de la métaphysique, le cercle dans lequel la pensée enferme la pensée, le premier et le dernier mot de la métaphysique » (*Ibid.*, pp. 135-136). Et Richir de signaler dans une note infrapaginale : « Dans un article qu'il nous a aimablement communiqué » (*Ibid.*, p. 135, Note 54). Tout porte donc à croire que, tout en reconnaissant le génie d'une telle œuvre, c'est dans une perspective déconstructionniste de la pensée heideggerienne, à l'instar de Derrida, que se situe la démarche richirienne. Et l'on verra que ce sera de fait une voie qu'il empruntera régulièrement. Mais Richir ne manque pas non plus de souligner l'extrême fécondité de Heidegger. Dans l'article sur le psychologisme, il écrit également : « Heidegger en effet n'a pas hésité au "recours" d'un langage poétique jouant sur les nuances et sur les mots, à faire un usage *thématique* du concept de différence dans le chef de la différence ontologique, à inscrire dans l'article intitulé *Zur Seinsfrage*, le graphisme de la *rature* du mot Être. Cette rature est sans doute l'ultime ressource de la topologie heideggerienne, la marque de son manque est peut-être d'avoir recouru à un nom *unique* pour englober ce qui ne peut être englobé, ce qui échappe à toute fermeture sur soi. » (*Ibid.*, 135)

⁵⁵ Dans l'Introduction à *Phénomènes, temps et êtres*, Richir écrira que de la critique adressée par Heidegger à Husserl, il reprend l'essentiel.

reste enfermée dans le cadre d'une métaphysique de la présence (ou de la subjectivité). Ce premier mouvement de lecture, qui s'attache donc à *Sein und Zeit* et aux écrits et cours apparentés, sa première expression dans l'Introduction de la Thèse sur Fichte (*Au-delà du renversement copernicien*) où la tentative heideggerienne se voit rattachée à une cosmologie (une détermination de l'espace et du temps) ancrée dans le renversement copernicien : la pensée heideggerienne est donc associée à la pensée du renversement critique kantien – c'est aussi dans ce cadre qu'il faut lire la double lecture de Platon et Heidegger proposée dans *Le rien et son apparence*. Le second moment décisif de cette lecture se retrouve dans la deuxième *Recherche phénoménologique*, où, dans « une confrontation implicite avec la pensée de Heidegger » (RP I, quatrième de couverture), il en vient à scruter cette figure de pensée difficile à « déconstruire » (Cf. MP, 32) : le « simulacre ontologique ». Il faut comprendre dès lors les différentes lectures de l'ontologie fondamentale comme autant de manières d'exhiber dans cette pensée, malgré son extrême puissance qui est sans cesse soulignée, la prégnance du simulacre ontologique⁵⁶. Ensuite, le second pôle de l'oscillation s'attache plutôt à considérer celui que l'on a appelé « le second Heidegger ». On retrouve des traces de cette lecture inauguralement, dans le *Rien enroulé* (1970), mais c'est surtout dans *Au-delà du renversement copernicien* que les lignes directrices de cette lecture seront prises : après avoir considéré la démarche de l'ontologie fondamentale, Richir en vient à examiner la pensée de l'*Ereignis*, en tant que lieu de la pensée heideggerienne avec lequel il sent le plus d'affinités (Cf. ARC, 40, sqq.). Mais il faudra attendre la fin des années quatre-vingts pour qu'il réapprofondisse cette lecture devant le public ; l'Introduction de *Phénomènes, temps et êtres* réinaugure cette considération du second Heidegger et en particulier de la pensée de l'*Ereignis*. Quelques articles naîtront de cette lecture, et on en trouve la trace également dans les deux ouvrages publiés pendant cette période (Cf. CSP

⁵⁶ Outre la deuxième *Recherche phénoménologique*, les moments clefs de cette lecture sont à notre sens les suivants : l'Introduction de *Phénomènes, temps et êtres*, une partie importante de *Du sublime en politique* (pp. 357-423) consacrée à la lecture de la deuxième section de *Sein und Zeit*, et quelques passages des *Recherches phénoménologiques* (en particulier la deuxième *Recherche*). On consultera aussi deux articles : *La mélancolie des philosophes* (1990) et *Phénoménologie et psychiatrie : d'une division interne à la Stimmung* (1992).

et SP)⁵⁷. Nous examinerons successivement dans ce chapitre ce que nous avons désigné comme les deux pôles de la lecture richirienne de Heidegger.

§ 2. Lecture de l'ontologie fondamentale.

« Toute la nouveauté bouleversante de la conception heideggerienne du *Dasein* nous paraît pouvoir être condensée dans sa “découverte” de la possibilité ontologique-existentielle comme possibilité d'être, ou d'exister, au sens transitif, non pas ceci ou cela, mais soi-même *tout autant* que, dans le même mouvement, le monde, c'est-à-dire rien d'ontique. Possibilité qui n'a aucune finalité déterminée, qui n'est pas là en vue de ou eu égard à la réalisation d'un “réel” déterminé par des catégories logico-eidétiques, elle ne procède donc pas d'un plan préétabli, elle n'est pas projet de quelque chose qui existerait “en idée”, mais elle procède d'un projet (*Entwurf*), d'une ek-stase à l'origine, au là de l'être-le-là à partir duquel seulement peut s'accueillir et s'élaborer quelque chose comme la réalité du réel (étantité de l'étant, être de l'étant). C'est dans l'être-pour-la-mort et son épreuve, on le sait, que le *Dasein* rencontre, tout à la fois, son individualité (ipséité, *Selbstheit*) radicale, et le tout de ses possibilités ontologiques-existentielles d'exister, sur fond duquel la possibilité toujours déjà mise en œuvre dans son existence factice apparaît comme affectée de “nullité”, de *Nichtigkeit*. Autrement dit, c'est dans cette rencontre, qui doit être, indéfiniment, rencontre “résolue” de l'*Eigentlichkeit* du *Dasein*, que le *Dasein* rencontre, du même coup, sa facticité. Car, si celle-ci elle-même doit procéder d'un possible ontologique-existential parmi tous les autres, si donc elle doit elle-même procéder d'un projet ontologique-existential d'exister, elle doit se découvrir, *eo ipso*, comme projet toujours déjà jeté au monde, dans ce qui est, malgré tout, quelque chose comme l'*Uneigentlichkeit*, une sorte d'esquive originaire de l'être-pour-la-mort. [...] Esquive que contourne, pour ainsi dire, l'analytique existentielle, en considérant certaines *Stimmungen* – l'angoisse, l'ennui profond – comme *Grundstimmungen* susceptibles de “réveiller” l'*Eigentlichkeit* [...]» (MP, 45-46)

C'est ainsi que s'exprime Richir dans le courant de sa deuxième *Méditation phénoménologique*, en offrant un raccourci vertigineux de sa compréhension de l'ontologie fondamentale. Que faut-il retenir de ce texte assurément riche et dense ? Essentiellement que selon Richir, Heidegger propose tout d'abord une nouvelle conception de l'homme, c'est-à-dire, aussi, une nouvelle conception du « rapport » de l'homme et du monde. L'homme n'y est plus caractérisé par la conscience ou la subjectivité (fût-elle transcendantale) – la faiblesse de ce type de concepts étant bien

⁵⁷ Cf. essentiellement les articles suivants : *Ereignis, temps, phénomènes* (1988) ; *Le temps : porte-à-faux originaire* (1989) et *Temps/espace, proto-temps/proto-espace* (1991).

entendu de laisser l'équivoque sur le statut de l'autonomie de ce qu'ils sont supposés désigner : on peut toujours comprendre par là, soit un être en dehors du monde, soit un être dans ou au monde. Ce qui caractérise l'homme, pour Heidegger, c'est le *Dasein*, terme plus ou moins intraduisible, qui, dans sa double fonction substantive et verbale, signifie que l'homme est cet existant (*Dasein*) qui est toujours déjà là (*Da*) au monde : l'existence (*Dasein*) n'est dès lors plus à comprendre comme une existence métaphysique (l'*existentia* par opposition à l'*essentia*), mais comme « ek-sistence », comme « être soi à distance de soi », c'est-à-dire comme existence originellement mondaine, temporelle et mortelle, dans un monde à chaque fois mien, sous l'horizon duquel apparaissent les êtres et les choses – ce que Heidegger désigne par le terme générique d' « étant » (sur tout ceci, cf. l'article sur l'*Affectivité*, 1993).

L'homme est donc envisagé dans son existence (*Dasein*) comme constitué d'une ouverture (*Erschlossenheit*) fondamentale. Mais comme on l'a lu, Richir insiste essentiellement sur le fait que dans cette ouverture « à l'origine », le *Dasein* est « ek-stasié » à ses « possibilités ontologiques-existenciales » ; manière de dire que le *Dasein* ne s'ouvre pas à des possibilités qui seraient déjà déterminées selon un plan préétabli qu'il ne faudrait plus que « réaliser » dans l'existence concrète, et où en quelque sorte tout serait déjà joué (il s'agirait alors de possibilités ontiques-existentielles), mais que l'ouverture procède d'un projet par et en lequel se détermine et s'accueille le réel – dans le même mouvement, tout aussi bien moi-même que le monde⁵⁸. Et l'on comprend par là l'entreprise de *Sein und Zeit* : pour élucider la « question du sens de l'être », il faut d'abord procéder à une analyse de l'homme, et plus particulièrement du *Dasein* quant à ses structures relatives à la détermination de l'être (tout aussi bien être de l'homme que être du monde), ce que Heidegger appelle « structures existentielles » ou existentiels ; c'est bien entendu le but poursuivi par l' « Analytique fondamentale préparatoire du *Dasein* ». L'homme y est véritablement conçu comme *Da-sein*, parce qu'il est cet existant compris comme le lieu ou le là (*Da*) de l'être (*Sein*), comme l'étant « pour lequel il va de l'être dans son être » et sur lequel il s'agit de lire les différents sens de l'être. Il faut noter également que dans ce contexte, un des gestes profondément

⁵⁸ C'est parce que la détermination de l'homme et du monde procède de la même ouverture fondamentale que Richir a rapproché l'entreprise heideggerienne du renversement critique kantien dans *Au-delà du renversement copernicien*.

novateurs et bouleversants de Heidegger sera de trouver la mise en jeu (*Ansatz*) de son ontologie dans l'existence *finie* ou *factice* du *Dasein*. Elucider la question du sens de l'être demande tout d'abord d'élaborer une « herméneutique de la facticité » ; et il est évident que ce que Richir a pu dire de la facticité comme phénomène doit beaucoup à l'analyse heideggerienne de la facticité du *Dasein*. Mais toute la question qui guidera la lecture critique de Richir consistera plutôt à comprendre comment, dans les analyses heideggeriennes, il est possible d'arriver à une compréhension de l'être comme structure *déterminante* de ce qui est à partir d'une ouverture fondamentale du *Dasein* à des possibles non pré-déterminés (ontologiques-existential) ; comment, à partir d'une analyse de la facticité et de la finitude du *Dasein*, peut-on en arriver à une conception d'un *Dasein* « authentique » (*eigentlich*) dans sa « résolution » (*Entschlossenheit*), c'est-à-dire, nous le verrons, en un sens, infini ; et, partant, d'une conception de la « temporalité originaire » comme matrice des différents sens d'être de ce qui est. N'y a-t-il pas là, demande Richir, ce que Kant critiquait comme passage indu ou subreptice du jugement réfléchissant au jugement déterminant⁵⁹ ?

Toujours est-il, Richir ne cesse de le souligner, que les analyses heideggeriennes restent fort riches et fécondes, et offrent en un sens une véritable élucidation phénoménologique. On connaît le déploiement de l'analytique existentielle du *Dasein* : l'existential fondamental du *Dasein* est d'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) ; il s'agit dès lors d'examiner les différents « moments » constitutifs de cette structure : « celui qui est au monde », le « monde » et l'« être-à » (*In-Sein*) proprement dit. Et on peut noter que Richir s'attardera avec insistance sur la *Befindlichkeit*, le « sentiment de situation » (tr. Waelhens et Boehm) ou l'« affection » (tr. Martineau), qui avec l'entente (*Verstehen*) et la déchéance (*Verfallen*), est un existential fondamental de l'être-à. Car il va dans la *Befindlichkeit* – et dans la *Stimmung*, la « tonalité affective » (mais *Stimmung* traduit aussi : vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif ou objectif) ou l'« être intonné » (*Gestimmtsein*) comme répondant ontique-existential de la

⁵⁹ Toute la lecture critique de Heidegger que Richir offre dans l'Introduction à *Phénomène, temps et êtres* consiste précisément à montrer que la pensée heideggerienne (non seulement l'ontologie fondamentale, mais aussi en un sens, l'ultime méditation sur l'*Ereignis*) procède d'un tel passage indu entre réflexion et détermination.

Befindlichkeit – d'une fondamentale *passivité* ou *passion* du penser⁶⁰ ; il suffira de rappeler que dans *Sein und Zeit*, la *Stimmung* ne relève plus de la « psychologie », c'est-à-dire de l'analyse des « vécus » ou des « états d'âme », mais qu'elle est indissociable de la manière dont le *Dasein* « se trouve au monde » tout en le « trouvant » (Cf. MP, 42) ; il en va donc, dans la *Stimmung* d'un « rapport » au monde, d'une « pensée »⁶¹ du monde, mais qui ne procède pas d'une connaissance théorique et qui n'en engendre pas non plus : la *Stimmung* est antérieure à toute connaissance et à toute volonté. En ce sens, la perspective classique se voit renversée : « loin qu'il faille neutraliser l'affectivité pour accéder au monde, c'est en revanche l'affectivité elle-même qui est la condition de l'ouverture au monde, de son “abordabilité” » (MP, 43) Il en va donc, dans la *Befindlichkeit* et la *Stimmung*, de la « découverte » de la *facticité* du *Dasein* ainsi que de celle du monde qui en est indissociable ; c'est-à-dire que le *Dasein*, sans pour autant être assimilé à un fait brut, se découvre originellement dans la *Stimmung* comme toujours déjà jeté (*geworfen*) au monde – il se trouve dans son être-jeté (*Geworfenheit* : cela même que Lévinas traduisait naguère par « dérélition ») –, irrémédiablement « accordé » au monde, dans l'impossibilité d'accéder à son origine, mais dans une situation néanmoins qui *fait sens*. On comprendra l'aspect profondément novateur de cette pensée : dans la mesure où le rapport originaire au monde (et à soi) procède de la *Befindlichkeit*, et que donc toute connaissance théorique présuppose ce rapport, on peut dire qu'il y a dans la « pensée » une dimension fondamentalement passive sur laquelle il reste encore à s'interroger ; « Il y a, dans la facticité de l'être toujours déjà jeté de l'affectivité dans la tonalité affective, une dimension qui est, eu égard à l'activité de la conscience, [...] la dimension d'une fondamentale *passivité*, qui ne peut être mise sur le compte de l'inconscient » (MP, 43) ... du moins sur le compte de l'inconscient mis à jour par la psychanalyse ; mais n'y a-t-il pas une autre dimension de l'inconscient à côté de cet inconscient « symbolique »⁶², un « inconscient phénoménologique » ? C'est cette dimension que Richir scrutera en tout sens dans ses

⁶⁰ Richir retrouve ici ce que E. Straus et L. Binswanger entendaient par moment « thymique » ou « pathique » de l'existence humaine. C'est tout l'enjeu de la deuxième *Méditation phénoménologique*.

⁶¹ Il faut entendre ici le terme « pensée » au sens où Descartes l'entendait dans ses *Principes de la philosophie* : « par le mot de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même, ce pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est ici la même chose que penser » (cité par Richir in MP, 79).

⁶² Selon Richir, l'inconscient dont parle la psychanalyse est de l'ordre du symbolique qu'il faut rigoureusement distinguer du phénoménologique. Nous y reviendrons longuement dans notre deuxième partie.

Méditations phénoménologiques, prenant comme support de méditation, entre autres choses, les analyses heideggeriennes de l'être-au-monde.

Mais on l'a dit, si la pensée de l'ontologie fondamentale reste à bien des égards novatrice et féconde, elle reste également, par certains côtés, enfermée dans des cadres encore trop classiques. On peut dire que la lecture proprement *critique* de Richir commencera avec la prise en compte de la seconde section de *Sein und Zeit* (« *Dasein* et temporalité ») où, comme on le sait, l'analytique du *Dasein* se voit relancée par la prise en compte de modes d'être « authentiques » (*eigentlich*) du *Dasein* au rapport desquels les modes d'être dans le monde ambiant (*Umwelt*) étudiés dans la première section, se voient indiciés de nullité (*Nichtigkeit*), et donc taxés d'« inauthenticité » (*Uneigentlichkeit*). Car comme Heidegger l'écrit au § 45, introductif de la seconde section, élucider la question du sens de l'être demande de pouvoir voir le *Dasein* dans son entier et son authenticité, ce que ne permettaient pas les analyses de la première section. C'est pourquoi il s'agit de remettre en jeu toute l'analytique avec comme point de départ, on le sait, l'être-pour-la-mort en tant que le *Dasein* y est susceptible de se rassembler dans le tout de ses possibilités existentielles. Richir nous offre une lecture extrêmement fine de cette pensée dans un chapitre de *Du sublime en politique* (pp. 357-389), où il suit pas à pas les deux premiers chapitres de la seconde section de *Sein und Zeit*. Bornons-nous ici à reprendre les conclusions de ces analyses.

Comme le rappelle Richir (Cf. SP, 358-360), toute l'analyse de l'être-pour-la-mort commence par affronter la difficulté de trouver un « concept existentiel de la mort »⁶³ ; il s'agit en fait, sans appréhender la mort à partir de la mort d'autrui, de considérer celle-ci comme une possibilité intrinsèque du *Dasein* – comme une possibilité ontologique-existentielle – en vertu de quoi il s'agit vraiment de l'être-*pour*-la-mort ou *pour*-la-fin, et non pas d'un être-à-la-fin.. « Il s'agit donc, dans la mort, de l'appréhension en anticipation (la pré-cédence : *Bevorstand*), de la *possibilité* de ne plus être-là, de ne plus être au monde, sans que [...] cette possibilité puisse jamais s'actualiser comme telle, ce en quoi elle est une possibilité ontologique-existentielle, et non pas une possibilité ontique ou existentielle susceptible de se muer en état présent. » (SP, 359) « Devant cette menace qui habite la *Dasein* de l'intérieur, celui-ci est en

⁶³ *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, p. 251.

quelque sorte renvoyé à l'essentiel, à son soi qui, dans une *irréductible solitude* – celle du solipsisme existentiel –, s'appréhende dans sa possibilité la plus extrême, celle de son impossibilité. » (SP, 359-360) Il s'agit donc d'avoir le courage d'« affronter » la *possibilité* de *ma* mort ; mais encore faut-il comprendre ce que signifie ici « affronter ». On connaît la réponse que Heidegger apporte à cette question : l'être toujours déjà jeté dans la possibilité de la mort se découvre originairement dans l'affection (*Befindlichkeit*) de l'angoisse, désormais considérée comme *Grundstimmung* : angoisse *devant* l'être-au-monde lui-même transi par la mort, et angoisse *pour* le pouvoir être du *Dasein* ultimement ramené à son impossibilité ontologique, par où l'être le plus propre pour la mort apparaît comme *Unheimlichkeit, inquiétante étrangeté* (Cf. SP, 360-361). C'est donc *par rapport* à la *possibilité comme telle* que se comporte le *Dasein* dans l'angoisse ; et c'est en ce rapport, qui est essentiellement un « affrontement », que consiste à proprement parler le phénomène *Dasein* en tant que être-pour-la-mort. C'est pourquoi, dans l'angoisse, le *Dasein* est supposé découvrir, tout à la fois et d'un coup, l'énigme de son ipse et l'énigme du monde (Cf. SP, 362-363). Pensée extrêmement forte et apparemment puissamment lucide, et on comprend qu'elle ait fasciné des générations de lecteurs. Mais la position de Richir est moins complaisante : il s'agit dans ce mouvement de pensée, explique-t-il, d'une « translucidité illusoire d'une lucidité trempée, apparemment, comme l'acier » (SP, 369). Il s'agit, dans ce mouvement de penser heideggerien, d'une pensée profondément nihiliste ; et devant cette force très étrange et dévastatrice du nihilisme qui paraît être toujours le plus lucide, il n'y a d'autres solutions que de montrer que la pensée en jeu procède d'une *illusion transcendantale* (Cf. SP 366) – un « tour de passe-passe » dira aussi Richir (Cf. SP, 363).

Richir demande donc : « Comment le *propre* de l'ipse se découvrant et se comprenant peut-il communiquer, sans solution de continuité, avec l'*impossibilité* de son existence ? Comment l'être le plus propre du *Dasein*, et par là, de l'étant, peut-il être passé à la possibilité, dans le devancement [scil. de la mort], depuis son impossibilité ? Ou plus brutalement : par quelle magie s'effectue le passage de la possibilité de l'impossibilité, non pas seulement à la possibilité de la possibilité, mais surtout à la possibilité de la possibilité *la plus propre* ? Quelle est ici cette traversée de ce que nous avons nommé le mur invisible de la mort » (SP, 363). Évidemment, tout

tient, pour Heidegger, en ce que la possibilité la plus propre, la possibilité de l'impossibilité est absolue, c'est-à-dire délivrée de tout rapport – et plus particulièrement de tout rapport aux autres. C'est pourquoi, « devant cette possibilité [scil. la possibilité de l'impossibilité ou la possibilité la plus propre], le *Dasein* qui est essentiellement rapport, ne peut donc plus être que rapport de soi à soi, rapport où il ne peut revenir qu'à soi, à l'ipséité dans son énigme, d'assumer, de prendre sur soi le fardeau de sa possibilité extrême » (SP, 364). Où se trouve l'illusion dans ce mouvement de pensée ? Voici la thèse de Richir : « Le “tour de passe-passe” est donc dans le fait qu'en réalité, si l'ipse se reprend, dans la solitude radicale de l'être pour la mort, comme l'ipse le plus propre, c'est qu'il y a, en réalité, deux *ipse*, ou l'ipse, pour ainsi dire, *en compagnie de lui-même*, et de lui-même *transfiguré subrepticement* comme possible le plus propre, comme soi secrètement divin, alors même que Heidegger fait entendre qu'il n'y a là ultimement qu'un seul ipse » (SP, 365). Il y a donc, dans ce mouvement de pensée heideggerien, un *dédoublement* entre une singularité radicale qui, Richir nous le laisse entendre, se rapproche fort de la singularité divine dans l'ontho-théologie classique, et une singularité factice, celle du *Dasein* dans son être-jeté (*Geworfenheit*) dont on sait la complicité avec l'inauthentique (le « On ») qu'y voit Heidegger (Cf. *ibid.*)⁶⁴.

On le comprend, on assiste en fait dans cette pensée à une très subtile réinstitution de l'ontho-théologie classique, mais, comme l'écrit Richir, à une « onto-théologie barrée », puisque c'est le *Dasein* lui-même qui, dans son caractère divin, en est le fondement. C'est dire, donc, que l'on retrouve chez Heidegger les mêmes circularités que dans la pensée classique ; c'est pourquoi Richir ne cessera de répéter que le *Dasein* heideggerien tout comme le subjectivité transcendantale husserlienne participent de la même structure du simulacre ontologique – Richir semble même suggérer çà et là que la

⁶⁴ On peut déjà noter, comme le fait Richir (Cf. SP, 367-369), que cette pensée nihiliste est complice d'un radical apolitisme. Car s'il est vrai que pour Heidegger, l'ouverture à soi du *Dasein* est aussi ouverture aux autres, il ne s'agira jamais, dans ce rapport aux autres, que d'un rapport de *compréhension* de leurs possibilités d'existence, ou d'un rapport d'assistance, où il s'agira toujours de ramener autrui à l'essentiel, à savoir à sa propre solitude. Il n'y a donc rien, dans cette pensée, qui permette d'instituer la communauté, puisque aucun « faire-ensemble authentique » n'y est envisageable – à moins d'envisager un *Dasein* collectif, ce que tentera Heidegger autour de 1933. Comme l'écrit Richir : « *Il n'y a pas*, pour ainsi dire, chez Heidegger, *d'être-ensemble qui soit à la mesure ou au niveau de l'être-pour-la-mort*. S'il y a, chez lui, pouvoir vivre-ensemble, *il n'y a pas de possibilité pour le pouvoir-mourir ensemble* [...] » (SP, 368-369)

figure heideggerienne du simulacre ontologique est encore plus sclérosée que chez Husserl. Et l'aporie centrale de cette nouvelle « onto-théologie » qui a fasciné tant de générations de lecteurs sera de la même manière celle de la participation, problématique rencontrée déjà très tôt dans l'histoire de la philosophie (Cf. *Le Parménide*) : en l'occurrence, la question du *rapport* entre le *Dasein* authentique et le *Dasein* factice. C'est en effet le problème que Heidegger commence à affronter dans le deuxième chapitre de la seconde section. Car le problème méthodologique laissé en suspens dans le premier chapitre était que « la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique “surgit seulement” à titre de possibilité ontologique »⁶⁵. Il faut encore que celui-ci soit attesté (*Bezeugt*) par un pouvoir-être ontique-existential correspondant. Et le point d'entrée de cette attestation est, comme on le sait, la « voix de la conscience » (*Stimme des Gewissens*) où c'est à proprement parler le *Dasein* qui s'appelle lui-même et se convoque à son *Schuldigsein* – à son « être-en-dette » traduit Richir avec Martineau. C'est ainsi que s'amorce ce que Richir analysera comme une « logique de la dette » (SP, 370) complice de quelque chose comme de la « *servitude volontaire* du *Dasein* » (*Ibid.*) en un mouvement qui articulera toute la seconde section de *Sein und Zeit*. Pour comprendre ce mouvement, il s'agit essentiellement de comprendre que la dette de l'être-en-dette est irréductible et originaire ; cela signifie que le *Dasein*, par son existence, doit inexorablement répondre de lui-même comme de son fondement, alors même que celui-ci lui échappe irréductiblement. L'être-en-dette en tant que originaire et irréductible signifie donc, pour le *Dasein*, « l'impossibilité originaire, à savoir principielle, de trouver l'articulation entre le soi ontique qui vit facticement (existentiellement) ses possibilités dans l'être-jeté [...] et le soi pour ainsi dire ontologique qui, articulé au pouvoir-être le plus propre (la mort), s'y transfigure comme le tout des possibilités. Ce soi de l'authenticité a donc un pouvoir effrayant, anéantissant [...]. Comme si, par-delà et derrière l'immanentisation heideggerienne [...], l'être authentique du soi dans le pouvoir-être authentique jouait le rôle, à travers la “voix de la conscience”, de l'être-tout, de l'être divin dont l'inaccessibilité au plan de l'existence amène le soi qui existe facticement à une dette originaire, mais aussi *infinie* ; et ce, parce que la *dénivellation* entre les deux ipsités est en elle-même *infinie* – non pas, cela va de soi, au plan spatial ou temporel [...], mais au plan d'une *altérité* si radicale qu'elle

⁶⁵ *Sein und Zeit*, op. cit., p. 266.

ouvre le *Dasein* à la révélation, dans l'angoisse, de son inquiétante étrangeté, au fait qu'en un sens très profond, tant le monde que lui-même lui paraissent étranges, voire étrangers, en réalité *inhabités* et *inhabitables* » (SP, 375).

On comprend dès lors ce que Richir entend par « servitude volontaire du *Dasein* ». Dans le cadre de cette logique de la dette, le soi factice qui se découvre dans l'être-jeté, n'a d'autre voie pour accéder à la liberté et à l'authenticité que le « service volontaire et infini de sa possibilité d'existence la plus propre » (SP, 377). Ce « service volontaire » est donc la seule réponse possible à la juste compréhension de l'appel de la conscience – juste compréhension que Heidegger pense comme « vouloir-avoir-conscience » au plan existentiel et la résolution (*Entschlossenheit*) comme son répondant au plan existentiel – réponse au plan existentiel que Heidegger appellera « la résolution devançante » (*die vorlaufende Entschlossenheit*) où la résolution comme existentiel trouve son contenu concret et existentiel. C'est pourquoi, comme le note Richir (*Cf. ibid.*), la liberté du *Dasein* est somme toute fort étrange, puisqu'elle ne consiste qu'à pouvoir faire le choix ... de la servitude, et même, eu égard à l'immanetisation du *Dasein* sous l'horizon de l'être-pour-la-mort, le choix de *l'esclavage infini et solitaire*. Et il est remarquable (*Cf. SP, 384*) que Heidegger n'ait pas vu le risque d'*automatisme* qu'il y a dans ce service infini de la dette, cela même peut-être qu'il appellera lui-même, mais ultérieurement, le *Gestell*⁶⁶. Tout tient finalement, conclut Richir, en ce qu'il y a, dans ce mouvement de pensée, ce que la psychanalyse appellerait de « l'imaginaire » : « la dette, pourrait-on dire, est au service incessant, et il est vrai effrayant, du Moi tout-puissant (étranger à la castration) de l'enfance, et Heidegger n'a pas vu que ce service, le plus souvent, prend le visage de la névrose (ou de la perversion), où le désir est le désir de ce maître. [...] Et il n'a pas vu non plus, *a fortiori*, que cet automatisme de répétition, où le tout se remet chaque fois en jeu, c'est-à-dire aussi la mort, est la véritable "logique" ou le véritable système de la dette. En termes moins provocants, on retrouve ici, dans ce "fantasme" et son expression dans "l'imaginaire", le "fantasme" même de la "métaphysique" comme celui de l'être total qu'il s'agirait de rejoindre en transparence » (SP, 385).

⁶⁶ Richir se réappropriera cette difficile mais féconde notion dont Heidegger usera dans sa méditation sur la technique. *Cf.* notre deuxième section.

Il nous reste un dernier point à interroger. Comme s'est attaché à le montrer Richir⁶⁷, cette logique de la dette comme automatisme de répétition trouve son ancrage dans la conception heideggerienne de la temporalité. Et c'est seulement en ce lieu spéculatif de l'ontologie fondamentale que l'on peut saisir l'aporie ou l'illusion qui est en jeu. Comme on le sait, la thèse de Heidegger est que la résolution devançante en tant qu'exister authentique du *Dasein* par lequel ce dernier peut se rejoindre soi-même en transparence dans le tout de ses possibilités sans toutefois maîtriser son existence, n'est rendue possible que par la temporalisation (*Zeitigung*) –c'est bien la temporalité qui constitue le fondement du souci comme structure unitaire d'être du *Dasein*. Mais le temps tel que l'envisage Heidegger n'est plus celui, classique, gouverné par une présence subsistante, comme c'était le cas depuis Aristote jusqu'à Husserl. Heidegger envisage la temporalité comme un phénomène unitaire constitué de trois ek-stases temporelles s'articulant de telle sorte que c'est toujours un futur qui rend présent en ayant été. Et l'on peut déjà noter le privilège qui est accordé au futur dans cette conception. Le point d'entrée de Richir dans l'analyse de cette conception extrêmement fine est celui d'une analyse de la temporalisation de la *Stimmung* dans le cadre d'un dialogue avec Binswanger. Ainsi que l'explique Heidegger au § 68, la *Befindlichkeit* ayant la *Stimmung* comme répondant existentiel, se temporalise principalement de l'avoir-été (*Gewesenheit*). Cela signifie que, dans la *Stimmung*, la temporalisation, bien que toujours aussi articulée au présent et au futur, est polarisée par l'horizon du passé. Mais comme le souligne justement Richir en paraphrasant une expression de Schelling (Cf. MP, 44), ce passé est un « passé transcendantal », dans la mesure où il ne lui correspond ni rétention, ni remémoration, ni réminiscence : « l'affectivité s'est toujours déjà [nous soulignons] temporalisée au passé, et ce que le *Dasein* en trouve dans le caractère ontique existentiel de la *Stimmung* se trouve, précisément, comme toujours déjà fait, en tant que tel, à esquiver, à oublier ou à prendre en charge dans ce qui devient dès lors *Grundstimmung* [...] » (MP, 44). De cette conception, Richir retient essentiellement une chose : « par le mode de sa temporalisation depuis l'avoir-été, depuis l'ek-stase du passé, les tonalités [*Stimmungen*] et, plus fondamentalement l'affection [*Befindlichkeit*], tiennent en suspens la temporalisation de l'instant dans la

⁶⁷ Dans *La mélancolie des philosophes*, dans *Phénoménologie et psychiatrie : d'une division interne à la Stimmung*, ainsi que dans les *Méditations phénoménologiques*.

décision qui fait sens, et par là, Histoire. Chaque fois, il s'agit, dans la tonalité, d'une temporalisation polarisée par le passé, que celui-ci soit l'oubli, le souvenir, ou l'appréhension de la temporalité dans le suspens au sein de la répétabilité. C'est cela qui lui donne, en termes husserliens, un caractère "hylétique", à condition de ne pas prendre, ici, la *hylè* au sens de réception passive de data sensibles, mais au sens de ce qui est ressenti, "*gefühl*", dans la sensibilité, sur un mode qui ne relève ni du *Zuhandensein* ni du *Vorhandensein*. La *Stimmung* fait effraction, plus ou moins violente, comme une "passivité" irrémissible qui, en quelque sorte, même au plan ontique ou quotidien (par exemple dans la peur) *paralyse* toute décision » (*Phénoménologie et psychiatrie*, p. 96). Il y a donc, au niveau de l'affection, une sorte de capture du *Dasein* dans le massif du passé (transcendantal). Et toute la question est de savoir comment le *Dasein* en vient à dépasser ce massif du passé auquel il semble être irréductiblement lié dans la *Befindlichkeit*, comment le *Dasein* surmonte ce qui semble bien être un véritable état mélancolique, avec cette question en retour, de comprendre ce qui distingue finalement, chez Heidegger, la *Stimmung* comme répondant existentiel de la *Befindlichkeit* et la *Verstimmung* pathologique : c'est toute la question traitée dans l'article de 1992 : *Phénoménologie et psychiatrie. D'une division interne à la Stimmung*.

On le comprend, par cette temporalisation de l'affectivité exclusive depuis le passé, et donc en un sens trop proche de l'état de psychose⁶⁸ Heidegger devra trouver ailleurs le « lieu » de la « temporalisation authentique ». Heidegger s'explique sur ce point au § 74 (commenté par Richir, entre autre, dans MP, 45 sqq..) où il écrit que la temporalité authentique, c'est-à-dire aussi finie, et qui seule rend possible un destin et une Histoire, n'est possible que pour un étant qui, dans l'instant, peut reprendre la charge du passé dans et pour l'avenir. Cela signifie donc que, pour Heidegger, le seul « lieu » par lequel le *Dasein* peut et doit sortir de ce « massif du passé » (Richir) et de sa « mélancolie », n'est autre que l'*instant* où une *décision* peut être prise et où le *Dasein* peut entrer dans la résolution pour se tourner vers l'avenir et, dans l'être-pour-la-mort, faire Histoire. Ce que Richir commente comme suit : « Qu'est-ce que cela signifie,

⁶⁸ Dans ses *Méditations phénoménologiques*, Richir reprendra cette question du statut de l'affectivité chez Heidegger en nouant un dialogue explicite avec Henri Maldiney (Cf. son ouvrage *Penser l'homme et la folie*, Ed. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1991), lequel rapproche l'affectivité heideggerienne de l'état psychotique.

sinon que ce destin, qui se décide dans l'instant, est en un sens toujours déjà *scellé* dans l'articulation ontologique que la décision instantanée décide entre le passé de l'étant-été et le futur de l'avenir ? Donc dans la préfiguration du futur que le passé en reçoit rétrospectivement, en prenant *figure* dans ce qui s'en révèle, à mesure, comme l'accomplissement du destin, lequel, en retour, ne peut se reconnaître tel que par la prise de sens progressive de ce qui s'accomplit dans la figure du passé, et demeure obscure comme tel en ce qui ne s'est pas encore accompli et continue de garder l'énigme encore à découvrir du passé *et* du futur ? » (*Phénoménologie et psychiatrie*, pp. 99-100). Tout le problème de cette conception heideggerienne de la temporalité est donc que, pour être trop axée sur une « conception tragique du *kairos* », c'est-à-dire de l'instant, elle empêche toute aventure du temps et de l'Histoire, ne laisse aucune place dans l'historicité pour l'imprévisible et l'inconnaissable (*Cf. ibid.*, p. 100). On retrouve le « fantasme métaphysique » dont nous parlions plus haut, et qui prend ici la figure d'un fantasme de maîtrise du temps et du destin dans l'instant: « C'est donc l'idée que quelque chose comme un destin puisse être saisi, ou tout au moins pressenti ou deviné dans le coup d'œil (*Augen-blick*) de l'instant, qui nous paraît sujette à caution. A tout le moins l'idée que la résolution devançante sous l'horizon de la mort y suffise en y conduisant, fût-ce par d'infinis et de subtils détours » (*Ibid.*, p. 102). Mais le fantasme métaphysique peut aussi prendre la figure du fantasme totalitaire : car « les totalitarismes sont tout à la fois un fantastique machin (*Gestell*) symbolique de la mort, se dispersant en une multitude de machins et de machinations, et un non moins fantastique *activisme vide*, porté par ce que H. Arendt a si bien diagnostiqué comme “le mouvement pour le mouvement”. Course à l'abîme, machination aveugle de la mort et de la dette, où l'ipse, en quelque sorte, n'est censé se retrouver que dans la solitude de la mort, dont la mort effectivement administrée, presque quotidiennement rappelle chaque jour l'imminence » (SP, 389). On sait que l'aporie spéculative à l'œuvre dans le fantasme métaphysique peut toujours se transposer à un niveau existentiel, comme ce fut le cas pour Heidegger dans les événements autour de 1933. Même s'il conviendra toujours de distinguer les deux niveaux⁶⁹ : le spéculatif et l'existentiel ; si l'on peut (et en un sens si l'on doit) montrer que l'engagement nazi et l'œuvre philosophique de Heidegger trouvent chacun leur source dans cette même structure « fantasmatique » de

⁶⁹ Par exemple, l'origine du contre-sens du mouvement existentialiste aura été d'avoir confondu les deux plans existencial et existentiel (*Cf. Heidegger et la question du temps*, F. Dastur, PUF, Paris, 1990).

la pensée et l'existence, il n'y aura jamais à critiquer *Sein und Zeit* comme un ouvrage nazi !

§ 3. *Le second Heidegger et la pensée de l'Ereignis*

Comme nous l'avons signalé en commençant, à l'écart de sa lecture de *Sein und Zeit*, Richir s'est intéressé très tôt à la pensée de celui qu'il convient d'appeler aujourd'hui le « second Heidegger ». Laisant ici de côté le long cheminement de la pensée heideggerienne selon lequel ce que *Sein und Zeit* entendait comme la « question du sens de l'être » devait devenir la question de la « vérité de l'être », puis la *Seinsgeschichte*, pour arriver enfin à ce que Heidegger pensera ultimement comme l'exigence du pas en deçà de la métaphysique pour accéder à la pensée de l'Être, Richir s'est essentiellement attaché à ce qu'il nomme lui-même « la fine pointe de la pensée heideggerienne » (PTE, 47), c'est-à-dire la pensée de l'*Ereignis*⁷⁰ terme à peu près intraduisible, mais que le langage courant utilise dans le sens de « événement ». Or il est un passage de *La crise du sens et la phénoménologie* (1991) qui synthétise fort bien la position de Richir par rapport à cette pensée :

« La grande nouveauté de la pensée heideggerienne de l'*Ereignis* réside pour nous dans le fait que, pour reprendre une expression de Patocka (*Platon et l'Europe*, Verdier, Lagrasse, 1983, pp. 175 sqq.), ce qui constitue pour Heidegger (comme pour Husserl) le phénomène par excellence, “le phénomène de la phénoménologie”, à savoir le temps originaire, n'est plus simplement l'horizon transcendantal de monde en lequel ek-siste *a priori* le *Dasein* (cf. *Sein und Zeit*). Il n'est plus tout simplement la condition de possibilité *a priori* du langage, mais il se déploie, dans et à même l'*Ereignis* où a lieu tout *phénomène* de langage, toute temporalisation/spatialisation *concrète* de parole où celle-ci dit quelque chose qui n'est pas elle, et à quoi elle ne s'accorde *harmoniquement* que dans la mesure où, en elle, mais *entre* les mots et les lignes, *se fait* du temps et de l'être, se remet chaque fois en jeu l'existentialité par laquelle l'homme parlant est à la fois en lui-même hors de lui-même, à la fois dans la présence de la donation, avec ses horizons de passé et d'avenir, et dans l'absence originaire de la non-donation, à la fois ici, au lieu même de l'*Ereignis*, et là-bas, dans l'écart à l'origine de l'*Enteignis*. » (CSP, 241)

⁷⁰ Deux textes seulement, à notre connaissance, s'attachent à considérer l'évolution du second Heidegger : le deuxième chapitre de *Au-delà du renversement copernicien* et l'Introduction à *Phénomènes, temps et êtres*.

Il nous faut donc reprendre toutes ces questions une à une. Comme le note Richir en plusieurs endroits, la question essentielle qui anime toute la pensée de l'*Ereignis* (comme d'ailleurs toute la pensée du second Heidegger, cf. ARC, 38 sqq.) est la question de l'*identité*. C'est particulièrement clair dans le texte intitulé *Identité et différence (Le principe d'identité)*⁷¹ qui comme on le sait, est un des textes majeurs où Heidegger introduit la problématique de l'*Ereignis*. Dans son texte, Heidegger en vient rapidement au célèbre vers de Parménide qu'il aura sans doute médité toute sa vie, et où il est dit que c'est le même que « penser » et « être » ; comme le note Richir (Cf. *Ereignis, temps et phénomènes*, p. 15), il ne s'agit plus ici de l'identité entre ce qui est et ce qui est pensé comme chez Husserl où étaient identifiées les teneurs de sens noétiques et noématiques, mais de l'identité du penser et de l'être ; c'est dire que tant l'être que le penser ont leur place dans un Même, et que par là ils s'entre-appartiennent mutuellement. Il s'agit donc de penser ce Même où s'articulent le lieu de l'être et le lieu du penser. La question est dès lors aussi celle du *rapport* entre l'homme en tant qu'il pense et l'être qui lui correspond et lui répond. Mais à la différence des textes de l'époque de l'ontologie fondamentale, ce rapport ne sera plus pensé dans le cadre d'une herméneutique ; comme le note Richir dans *Au-delà du renversement copernicien* (p. 38 sqq.), il y a chez le second Heidegger une exigence de penser la question du sens de l'être indépendante du cercle herméneutique, c'est-à-dire anthropologique ou copernicien : il ne s'agit plus tant de penser l'être de l'étant en partant de l'homme comme lieu de l'être (*Da-sein*), comme cet étant sur lequel il s'agit de lire les différents sens de l'être, mais de penser ce Même par lequel adviennent être *et* penser – mais aussi, comme nous le verrons, être *et* temps, parole *et* monde ... Plus exactement, il s'agit de penser ce par quoi adviennent être et penser depuis le Même comme en vertu d'un don, selon lequel « il y a » (*Es gibt*; littéralement : « ça donne ») être et « il y a » penser. « Ce par quoi » : c'est-à-dire ce que Heidegger pensera comme *Ereignis*.⁷² Mais pour penser l'*Ereignis*, nous dit encore Heidegger, il faut que la pensée s'accorde au

⁷¹ *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957 ; tr. fr. par A. Préau, in *Question I*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 253-310. Ce texte est commenté brièvement par Richir dans *Ereignis, temps et phénomènes*, pp. 14-16 ; on notera que c'est ce même texte qui sert de support à la méditation inaugurale de Richir dans *Le rien enroulé* (1970).

⁷² « L'être (*Sein*) comme le penser a sa place dans une identité dont l'être (*Wesen*) vient de se laisser s'entr'appartenir (*Zusammengehörenlassen*) que nous nommons *Ereignis*. L'être (*Wesen*) de l'identité est donc une propriété de l'*Ereignis* » (*Identität und Differenz*, op. cit., p. 27 ; tr. fr. p. 73).

mouvement même de la donation ; et cet accord, tous les textes de cette époque le montrent, n'advient que dans le langage (*Sprache*).

Il y a donc une pensée particulière du langage (*Sprache*) relative à la pensée de l'*Ereignis*. Et c'est un point sur lequel Richir s'arrêtera avec insistance, en particulier dans un article de 1988 (*Ereignis, temps et phénomènes*) où il examine certains textes de *Unterwegs zur Sprache*. Il est assez caractéristique que dans son article, Richir tente de saisir l'essence (*Wesen*) de la parole (*Sprache*) chez Heidegger à partir d'un philosophème merleau-pontien : il s'agit de comprendre la parole, écrit-il (*Cf. Ereignis, temps et phénomènes*, p. 17), en tant que « parole opérante » ou « praxis de la parole ». Et par là, il faut comprendre une parole qui se cherche tout en cherchant à dire quelque chose qu'elle ne sait pas d'avance, mais qu'elle est censée reconnaître à mesure de son déploiement. Ce type de parole est caractéristique en ceci qu'elle s'élançait toujours vers quelque chose (vers un sens) dont elle doit avoir une certaine pré-appréhension, mais qu'elle ne peut jamais déjà pleinement connaître ; elle se réfléchit donc, tout au long de son déroulement, en mesurant ce qu'elle est en train de dire à l'aune de ce qu'elle cherche à dire. Et le sens lui paraît dit quand ce qui paraît comme ce qu'elle a dit lui paraît correspondre, plus ou moins heureusement, à ce qu'elle cherchait à dire, quand donc ce qui lui paraît à présent comme son passé, paraît répondre à ce qui a été son projet – et on voit, comme le note Richir, que cette conception de langage ou de la parole entraîne à sa suite une conception de la temporalité sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. Dans ce cadre, toute l'énigme de la parole tient au rapport à ce « quelque chose » qu'elle doit en un sens déjà avoir mis en forme pour qu'il puisse servir de mesure à son déploiement. Et « ce fut le génie de Heidegger, dans *Unterwegs zur Sprache*, d'avoir reconnu cette situation et d'en avoir *rigoureusement* traité : la question de l'essence (*Wesen*) de la parole est la question de son déploiement, de son cheminement (*Unterwegs*) en vue d'elle-même comme en vue du “quelque chose” que Heidegger nomme la *Sage*, que la parole doit entendre pour la dire, à savoir pour se dire » (*Ibid.*, p. 18).

Il faut tout d'abord cerner de plus près ce que Heidegger entend par *die Sage* et que Richir traduit par « le Dit » – malgré le genre féminin du terme allemand. Manifestement, il ne faut pas confondre la *Sage* avec l'exprimé, car celui-ci désigne

toujours ce qui est dit et *reconnu* comme ce qu'il y avait à dire. Richir interprète plutôt le Dit comme le *sens* lui-même comme sens-de-monde ; ou encore, le Dit est ce qu'on appelle classiquement *la pensée*, cela même que la parole articulée (ou l'écriture) est censée « exprimer », ou même la pensée en tant qu'elle se dit dans et hors la parole, entre les lignes et les signes (Cf. *Temps/espace, proto-temps/proto-espace*, p. 139). Toute la problématique tient en ce que Heidegger précise que le Dit est *apophantique*⁷³ ; manière de dire que *le Dit est déjà en lui-même langage*, ce qui nous conduit à une situation extrêmement subtile où il s'agit de saisir le déploiement du Dit en tant que langage en vue et à l'écoute de lui-même, selon un mouvement qui n'est autre que le mouvement même de l'*Ereignis*. Le Dit, précise Heidegger, est un montrer (*Zeigen*) qui laisse apparaître ce qui entre et sort de la présence (Cf. UP, 257 ; AP, 244). Et si ce qui se montre dans le Dit se montre *soi-même*, c'est que ce mouvement du montrer est celui d'un *Ereignis* où le Dit en tant que langage et dans son frayage (ou dans son chemin vers et à l'écoute de lui-même) « ajointe » l'éclaircie (*Lichtung*) « dans son libre » *comme lieu de tout paraître* – ce en quoi d'ailleurs le Dit est bien apophantique sans retomber pour autant dans la structure d'un nominalisme phénoménologique dont Richir avait déjà noté le danger chez Husserl. Heidegger précise encore que c'est aussi l'*Ereignis* qui interpelle l'homme dans son propre, c'est-à-dire dans le chemin de la *Sprache* vers la *Sage* pour amener l'homme à dire ce qui, d'une certaine manière, s'est déjà dit, mais « dans le silence » – selon ce genre de formules typiquement heideggeriennes et passablement insupportables, dont le « vague » est savamment calculé.

Toute la question tient donc dans la mise-en-chemin (*Be-wegung*) de la *Sage* – selon la formule paradigmatique : « *die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen* » (UP, 261 ; AP, 250) – par où, comme l'écrit aussi Heidegger, l'*Ereignis* parle dans la *Sage* (Cf. US, 266 ; AP, 255). Et cette mise en chemin a sa place au sein du monde : on le sait, pour le second Heidegger, la parole tout comme la chose (*Ding*) – on pense à la célèbre conférence de 1951 – s'ancre dans l'abîme de l'origine du monde, c'est-à-dire au milieu et dans le jeu des quatre-de-monde. Comme l'a souvent écrit Richir, on touche ici à un des lieux les plus « énigmatiques » de la pensée heideggerienne par où le

⁷³ *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 252-253 ; tr. fr. *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 239-240. Nous citons désormais par les abréviations suivante : UP et AP.

monde est envisagé comme quadriparti (*Gevierd*). Richir s'explique sur ce point dans un très beau paragraphe qui se passe de tout commentaire : « Le monde, ou la transcendance de monde est donc tenue en elle-même, selon Heidegger, par le jeu des quatre. Qu'est-ce à dire ? Comment faut-il l'interpréter ? Manifestement, les quatre constituent une dualité qui résonne en écho : terre et ciel, hommes et dieux, ou plutôt terre et ciel, mortels et immortels. Inspirée de Hölderlin, cette conception (qui n'est pas un concept) voit le monde dédoublé dans sa phénoménalité : pas de monde, donc pas de phénomène comme phénomène-de-monde, sans l'*horizon* d'une terre qui, comme l'a dit Husserl dans un inédit célèbre, "ne se meut pas" en tant qu'elle constitue le sol inamovible de toute expérience, c'est-à-dire aussi sans l'éther, le ciel, où s'ouvre l'horizon terrestre, là où terre et ciel paraissent se toucher, mais à *distance*. Pas de monde, non plus, sans l'épreuve concrète de la mort, de ce qui nous attache irréductiblement à la glèbe de l'ici-bas, et de ce qui, de là-haut, semble la traverser, comme le lieu inaccessible, immatériel, immuablement calme du céleste, du soleil et des astres, séjour des dieux – comme si l'immatérialité apparente de l'éther était l'invitation permanente à ce que, dans un tout autre contexte, l'on nomme sublimation. Comme si l'immensité du ciel, qu'il soit azur ou constellé d'astres – pensons à Mallarmé – nous permettait de prendre de la distance à l'égard de nos petites misères d'ici-bas, et de la grande misère, mortelle, de notre condition d'hommes [...] » (*Temps/espace, proto-temps/proto-espace*, p. 140).

Il ne fait nul doute, pour Richir, que cette conception du monde joue moins sur la dimension phénoménologique que la dimension symbolique, et ce, parce qu'il manque la médiation de ce que Richir appelle *le sublime* – nous reviendrons longuement sur cette notion. Il suffit pour l'instant de comprendre que c'est *depuis* et *par* les quatre contrées-de-monde qu'il y a mise-en-chemin de la parole, c'est-à-dire que se met en mouvement le frayage du Dit qui met en mouvement la parole en tant qu'écoute et articulation du Dit (*Cf. Ereignis, temps et phénomènes*, p. 21). Les quatre contrées dans leur distance l'une vis-à-vis de l'autre nécessitent donc une mise-en-chemin à l'égard de laquelle elles constituent comme un dehors, dehors par rapport auquel le « sens » (*la Sage*) fraye son chemin, « sens » auquel la parole cherche à s'accorder. Et cette mise-en-chemin est aussi, pour Heidegger, temporalisation/spatialisation, de sorte que le jeu des quatre trace toujours un chemin qui est parcours temporel de l'espace et parcours

spatial du temps (Cf. toute la première partie de *Temps/espace, proto-temps/proto-espace*). Mais revenons à la question initialement posée, qui devient dans ce cadre celle du rapport entre le Dit comme chemin dont le frayage a lieu à même la contrée (dans et par le jeu spatio-temporel des quatre), et la parole comme chemin vers le Dit. La question devient encore un peu plus intraitable lorsque Heidegger ajoute que la mise-en-chemin de la parole est aussi silencieuse et calme que le temps dans sa temporalisation et l'espace dans sa spatialisation (Cf. UP, 215 ; AP, 201-202), et ce, dans la stricte mesure où le Dit, dans la mise en mouvement des quatre-de-monde, « se tient en soi même » et « résonne le calme » (Cf. *ibid.*). Il faut donc dire que si dans le Dit, c'est-à-dire aussi dans le chemin de la parole vers le Dit, « *l'Ereignis parle* », c'est dans la mesure où il s'agit d'une parole de silence, ou plutôt d'une parole qui n'est que de retourner dans le silence – et l'on sait que Heidegger verra dans la poésie le lieu par excellence du déploiement de cette parole. Mais à ce point de la réflexion, on est en droit de se demander en quoi il y a encore une structure unitaire à ce qui est malgré tout un mouvement de manifestation où sont supposés s'articuler être et penser, être et temps. La réponse de Heidegger est simple : s'il s'agit bien d'une structure unitaire, c'est que ce mouvement est celui d'un *Ereignis*, et que donc il *doit* y avoir donation. Mais Heidegger pose plus *l'Ereignis* qu'il ne le justifie. C'est d'ailleurs par là que Richir critiquera Heidegger : « Ici, les questions se pressent en foule. Tout d'abord quant à *l'Ereignis*. Si nous envisageons que la chose n'advient au monde comme Quadriparti que dans *l'Ereignis*, que la parole n'accède à la parole comme parole de monde que dans *l'Ereignis*, qu'il n'y a temps *et* être, et même temps *et* espace que dans *l'Ereignis*, tout comme être *et* penser, donc être et homme, nous nous apercevons que *l'Ereignis* est un peu, chez Heidegger, le “Sésame ouvre-toi” de toute articulation, ou tout au moins, de manière moins ironique, la pointe ultime de sa pensée, qui seule lui permet de garder et d'accéder à la cohérence d'un ensemble où tout, précisément, résonne dans tout, même si c'est en abîme » (*Ereignis, temps et phénomènes*, p. 24).

Il semblerait bien que nous soyons ici devant un point-limite au-delà duquel il n'est pas possible de remonter. Or il est un lieu du penser heideggerien qui permet selon Richir, d'aller encore plus loin ; c'est celui où, dans la conférence *Zeit und Sein*⁷⁴, il en

⁷⁴ *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, 1969, pp. 1-25.

vient à articuler l'*Ereignis* à l'*Enteignis*. Et c'est particulièrement cette articulation qui intéressera Richir depuis *Au-delà du renversement copernicien* (Cf. également l'Introduction de PTE). On sait que cette conférence s'interroge d'abord sur le propre de l'être en s'interrogeant sur le propre de temps : il s'y avère que, tant l'être que le temps ne sont pas, et qu'en vertu de ce non-être, il faut passer au « il y a » (*Es gibt*), lequel est envisagé eu égard au donner et ensuite eu égard au *Es* qui donne, ce dernier étant alors visé comme *Ereignis*. Or, poursuit Heidegger, dans l'*Ereignis* où il y a temps et être (...), quelque chose se retient ou se réserve ; il y a, au creux même de la donation, une non-donation qui lui est constitutive ; et c'est cela seul qui peut expliquer que les trois ek-stases du temps demeurent à l'écart l'une de l'autre, et de même pour l'écart maintenu entre la *Sage* et la *Sprache*. Cette non-donation originaire est ce que Heidegger nomme l'*Enteignis*, irréductiblement articulé à l'*Ereignis* et qui en constitue, pour ainsi dire, la finitude : ce en quoi la donation ne peut jamais s'effectuer dans le libre d'une éclaircie totale, et ce par quoi le donné ne peut jamais s'identifier simplement à un état-de-chose eidétique. C'est là pour Richir la véritable pointe de l'œuvre heideggerienne, le lieu par lequel Heidegger ne tomba jamais dans une pure et simple réinstitution de la métaphysique, et qu'il faut scruter avec le plus grand soin. Mais nous en venons directement quant à nous aux conclusions auxquelles Richir aboutit – parfois déjà un peu au-delà de Heidegger. Et tout d'abord en ce qui concerne la temporalité : « c'est parce qu'il y a de l'*Enteignis* dans l'*Ereignis* qu'il y a de l'espace en lui, que les trois dimensions sont tenues écartées l'une de l'autre, qu'il y a *plus* dans le passé que la rétention du présent, et plus dans le futur que sa protention » (*Ereignis, temps et phénomènes*, p. 26). C'est donc parce qu'il y a non-donation au sein de la donation en présence, que le temps n'est pas continu et uniforme, selon la structure du présent vivant que Husserl lui conférait dans ses *Leçons* de 1905. Les trois dimensions du temps sont tenues à l'écart l'une de l'autre : c'est dire en fait qu'il y a de l'espace au sein même du temps (et du temps au sein de l'espace), ou encore une dimension non temporelle qui distingue radicalement le passé (ou le futur) de la présence, et en vertu de quoi le passé est un passé transcendantal (Schelling) qui n'a jamais eu lieu au présent – et l'on voit que par là, on ne peut plus accepter, non seulement la thèse du § 70 de *Sein und Zeit* en vertu duquel l'espace était « déduit » du temps, mais également la distinction radicale entre le temps en sa temporalisation et l'espace en sa spatialisation

que Heidegger continue de pratiquer tout au long de *Unterwegs zur Sprache*. En ce sens, passé et futur en leur sens transcendantal constituent, eu égard à la présence, une sorte d'absence à l'origine constitutive même de la présence. Et lorsque l'on songe que la présence est en fait temporalisation en langage, c'est-à-dire conscience, on peut dire qu'en vertu de l'*Enteignis*, il y a une part irréductible d'in-conscience ou d'in-nocence irréductible à du langage dans toute donation : il s'agit de cela même que Richir pensera, dans ses propres termes, comme *inconscient phénoménologique*.

On le voit, la lecture richirienne de Heidegger nous engage dans des sentiers fort singuliers, et en tout cas bien éloignés de ceux sur lesquels nous invitaient les heideggeriens. Qu'est-ce que Heidegger nous donne à penser ? Quel est le sens et la tâche de la phénoménologie *après* Heidegger ? Telles sont les questions que Richir préfère poser plutôt que dans rester à des formules toutes faites supposées transmettre l'orthodoxie heideggerienne. Ce sont précisément les questions sur lesquelles Richir clôture son article intitulé *Ereignis, temps et phénomènes* : « quelle est désormais la tâche de la phénoménologie *après* Heidegger ? A nos yeux, certainement pas celle que lui assignait encore Heidegger en 1973, au Séminaire de Zähringen, quand il voyait dans la “pensée tautologique” le “sens originaire de la phénoménologie”. Cela, c'est, pour ainsi dire son sens originel, historique, depuis Husserl, le sens où il s'agit, dans la réinstitution symbolique de la métaphysique au lieu de la tautologie symbolique entre être et penser, de dégager “purement” des états-de-choses *eidétiques*. Or la profondeur de la phénoménologie, tant chez Husserl que chez Heidegger, là où ils nous montrent le chemin le plus bouleversant, réside dans l'épreuve que cette fermeture symbolique de la métaphysique s'avère *impossible*, et ce, encore une fois, tant chez Husserl que chez Heidegger. C'est-à-dire là où l'absence de présuppositions, mise en avant pour accéder à la *Sache selbst* doit aussi porter sur la présupposition de ce qu'il faut pour que “ça marche”, et ce, dans la mesure où “ça marche” toujours quand on le veut, quand on s'en donne les moyens. Quoi qu'on en ait dit, [...] ce qui pousse Heidegger en avant depuis *Sein und Zeit* jusque *Zeit und Sein* en passant par la masse des cours et des textes dont on annonce la publication, c'est l'impossibilité de se fixer, comme l'eussent fait un Descartes ou un Hegel, à la tautologie symbolique instituante de la métaphysique. Si Husserl et Heidegger ont encore tant à nous apprendre, c'est que leur travail acharné, qui a dû constituer le fardeau de leur *Dasein*, a été celui d'échapper à la présupposition

subreptice de la tautologie symbolique. Tenter de penser pour aller à la rencontre de la chose même sans se donner d'avance les moyens d'y parvenir : voilà la tâche de la phénoménologie. » (pp. 34-35).

Chapitre 3.

Sur les traces de Merleau-Ponty

« Il ne me souvient pas qu'une mort ait consterné davantage » écrivait Alphonse de Waelhens en 1961⁷⁵, évoquant Merleau-Ponty brutalement disparu. Et il poursuivait : « Dans l'instant, nous avons perçu qu'une dimension de la vérité nous était retirée, qu'une expression du vrai, longuement attendue, ne serait jamais dite »⁷⁶. Telle était en effet la situation : avec la disparition de l'auteur de la *Phénoménologie de la perception*, une voix prépondérante dans le débat de l'époque s'était éteinte. Mais il faut préciser que cet auteur, bien que unanimement reconnu, était aussi extrêmement méconnu quant à sa pensée propre : on s'en aperçoit aujourd'hui, sa proximité d'avec le père de la phénoménologie entraînait trop souvent une lecture le reléguant au rang d'un commentateur, fût-il brillant. Il faut ajouter à cela que beaucoup de mésinterprétations furent provoquées par l'assimilation de la pensée merleau-pontienne au courant existentialiste représenté alors principalement par Sartre⁷⁷. Et Alphonse de Waelhens, déjà, dans l'article évoqué, ne s'y était pas trompé : il mesurait fort bien la difficulté de circonscrire la « situation de Merleau-Ponty » par rapport au paysage philosophique contemporain, entre Husserl, Heidegger et les existentialistes. C'est dans les années soixante-dix seulement que naîtra une nouvelle vague de commentaires, ayant ceci de caractéristique qu'ils comprennent l'originalité de Merleau-Ponty, non plus à partir de *La phénoménologie de la perception*, comme c'était le cas jusque là, mais à partir de son œuvre ultime qui commençait à être publiée⁷⁸. Et c'est dans ce renouveau de commentaires qu'allait prendre place Richir, alors tout jeune philosophe, aux côtés de

⁷⁵ *Situation de Merleau-Ponty*, in « Temps Modernes » n° 184-185, Paris, octobre 1961, pp. 377. Dans ce numéro consacré à Maurice Merleau-Ponty, on retrouve aussi des articles de J. Hyppolite, J. Lacan, C. Lefort, J.-B. Pontalis, J.-P. Sartre et J. Wahl, tous rendant hommage au grand philosophe français tout juste disparu.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Comme le note Renaud Barbaras (*De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Ed. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1991, p. 10), c'est sans doute la raison pour laquelle les chercheurs italiens comptèrent longtemps parmi les meilleurs commentateurs, moins influencés qu'ils étaient par le courant existentialiste. Cf. par exemple : G. Derossi, G. L. Brenna, E. Paci, E. Caruso.

⁷⁸ Par œuvre ultime, il faut entendre essentiellement : *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964 ; *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1965 ; *Le philosophe et son ombre*, repris dans *Eloge de la philosophie et autres essais* (pp. 241-287), Gallimard, Coll. « Idées », Paris, 1965.

Claude Lefort, de Marcel Gauchet et de bien d'autres encore⁷⁹. Le premier texte de Richir consacré au grand phénoménologue français date de 1971 : *La défenestration*, texte publié dans la revue de « L'arc » à côté des contributions de M. Blanchot, C. Lefort, C. Lévi-Strauss, P. Siméon, C. Castoriadis, B. Pingaud et R. Micha, toutes consacrées de la même manière à l'œuvre merleau-pontienne. Ce même texte sera repris et intégré dans une réflexion plus large dans son article : *Phénoménalisation, distorsion, logologie – Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty* paru dans la revue « Texture » un an après. Dix ans plus tard, en 1982, dans le cadre de la « renaissance » de sa pensée accompagnant la rédaction des *Recherches phénoménologiques*, il offrira une synthèse de sa lecture du *Visible et l'invisible*, dans un article paru dans la revue « Esprit » consacrée à Merleau-Ponty ; et dans l'Introduction à *Phénomène, temps et êtres* (1987), il exprimera une fois encore sa dette en montrant tout ce que sa conception des essences sauvages doivent au chapitre du *Visible et l'invisible* intitulé *Interrogation et intuition*. Les quelques articles ultérieurs consacrés essentiellement à Merleau-Ponty seront des examens de telle ou telle problématique particulière envisagée le plus souvent dans les « notes de travail » rassemblées par Claude Lefort à la fin du *Visible et invisible*⁸⁰.

« Ce n'est donc pas seulement parce que la dernière philosophie de Merleau-Ponty reste une œuvre inachevée qu'elle se présente à nous comme un vaste chantier paraissant à l'abandon : c'est surtout parce que la plupart de nos contemporains, par cette énigme ou cet aveuglement qui constitue notre histoire, l'ont désertée, c'est-à-dire semblent avoir perdu le sens des *questions* qui animaient la recherche du philosophe – en un mot, la recherche des origines et de nos origines, alliées à un extraordinaire sens des analyses *concrètes*, qu'elles portent sur la perception sensible, sur l'expérience d'autrui ou encore sur la pratique de la parole » (SPV, 124)⁸¹. C'est ainsi que s'exprime Richir à la première page de son article de 1982 sur *Le sens de la phénoménologie dans « Le visible et l'invisible »*. Il explique ainsi le sens de sa propre démarche, en tant que

⁷⁹ A l'exception faite de quelques passages des *Méditations phénoménologiques* où il tente de cerner la filiation problématique entre l'œuvre du jeune Fink et les premières œuvres de Merleau-Ponty, Richir s'est toujours concentré sur la dernière œuvre de Merleau-Ponty.

⁸⁰ Cf. essentiellement : *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse* (1989) ; *Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty* (1992) et un article consacré au sensible dans le rêve à paraître chez P.U.F. dans un recueil d'articles consacré à Merleau-Ponty.

⁸¹ *Le sens de la phénoménologie dans « le visible et l'invisible »* (1982). Nous citons désormais dans le corps du texte par ce sigle : SPV suivi du numéro de page.

lecteur de Merleau-Ponty : il s'agit avant tout de renouer avec le *style* propre du philosophe ; style caractéristique, entre autre, par son incessante attention au concret. Il ne s'agit pas tant de « retrouver » l'interrogation même du philosophe, précise Richir, « car il s'agit là d'une grâce native, d'accord heureux avec les choses et les êtres, de jouvence de l'œil et des sens qu'il est seulement possible d'évoquer, dans la mesure où on la sent à la lecture » (SPV, 125). Il s'agit plutôt, peut-être plus humblement, d'en percevoir la dynamique et le mouvement, lequel pourra peut-être *nous* conduire à redéfinir le *sens de la phénoménologie*, et plus globalement, de la philosophie. Et l'article de 1982 que nous allons d'abord examiner, s'attache principalement à montrer que cette redéfinition du sens de la phénoménologie se prépare, dans le *Visible et l'invisible*, par un « mouvement qui fait sens », amenant le lecteur jusqu'au chapitre ultime intitulé « L'entrelacs et le chiasme ». Car comme le notait Claude Lefort, l'éditeur de l'ouvrage, ce dernier chapitre serait bien plutôt le chapitre initial d'une deuxième partie, dans laquelle toute l'interrogation philosophique eût été reprise à nouveaux frais. Reprenons donc les moments principaux de ce mouvement, tels que les dégage très subtilement Richir. Il s'agit là d'un mouvement « très husserlien d'inspiration » (SPV, 127), puisque Merleau-Ponty s'y pose la question de la « foi perceptive », ou, dans les termes de Husserl, de l'*Urdoxa*, et qu'il y critique les démarches philosophiques ayant en commun de prendre leur départ dans l'effacement de la question; c'est le cas du scientisme, de la philosophie de la conscience ou de la réflexion, de la philosophie du négatif, et de la philosophie dialectique (*Cf. ibid.*). Ces démarches sont donc à comprendre comme autant d'*obstacles* à l'ouverture même du questionner philosophique.

Le *premier obstacle* est celui du scientisme. Il ne s'agit pas ici de la démarche scientifique proprement dite – Merleau-Ponty s'y était attaché dans ses *Cours* au Collège de France –, mais plutôt de l'utilisation idéologique de la science, selon laquelle « la » science serait l'ultime explication du problème du monde. Il faut dès lors montrer, comme le fait Merleau-Ponty, que ce « recours se fonde sur une ontologie naïve et implicite d'un vrai en soi corrélatif d'une pure objectivité accessible à un survol absolu » (*Ibid.*, 128). Et c'est précisément cette foi implicite qu'il faut remettre en cause, dans cette tâche paradoxale de dire « comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclue, comment elle reste à chaque instant possible bien que nous soyons

naturellement doués de lumière » (VI⁸², 49). Faire tenir ensemble ces deux possibilités sans qu'elles s'annulent, tel est le projet. Mais le problème ainsi posé se heurte aussitôt à un *deuxième obstacle* : celui de la philosophie réflexive ou de la philosophie de la conscience (Cf. VI, 49-74 et SPV, 128-130). « En elle, pour ainsi dire, la feinte se prend elle-même pour objet pour surgir d'elle-même en transparence en tant que pensée » (SPV, 128). Autrement dit, « la réflexion ouvre une “troisième dimension” (VI, 49) où les deux composantes antinomiques de la foi perceptive s'homogénéisent dans la *pensée* de percevoir et d'imaginer, et ce milieu translucide d'idéalité donne l'illusion de pouvoir maîtriser ce qui relève de l'illusion et ce qui relève de la vérité, en ce qu'il donne l'illusion de trouver les raisons de l'un et de l'autre dans le déploiement supposé sans faille du sujet pensant – lequel ne garde de la foi perceptive que la *conviction* d'aller aux choses dans ce qui n'est jamais que l'illusion d'une pure auto-apparition de l'esprit (VI, 50-53) » (SPV, 128). C'est bien sûr Descartes qui est ici visé, mais également, comme le note Richir, « tout le côté “cartésien” de Husserl » (*Ibid.*). La position de l'attitude réflexive peut paraître « inexpugnable » si l'on ne prend garde à une autre antinomie qu'elle engendre de manière sous-jacente. « Il y a en effet dans la réflexion un nécessaire point aveugle en ce que, d'une part, dans l'homogénéisation qu'elle effectue, elle vient toujours *après coup, a posteriori*, après l'énigme du monde qu'il s'agit d'interroger, et que, d'autre part, dans le même mouvement, elle prétend expliquer *a priori* cette même énigme avec les moyens mêmes que lui offre son institution *a posteriori*, remonter pour ainsi dire en régime de pensée ou d'idéalité la constitution *a priori* du monde qui, toujours déjà, s'est effectuée avant elle et sans elle. » (*Ibid.*, 129) On notera au passage l'étroite parenté avec les analyses du « simulacre ontologique » que Richir élaborait à la même époque dans ses *Recherches phénoménologiques* (premier tome : 1981)⁸³. La conclusion est similaire : l'attitude réflexive ne conduit qu'à une « *fiction de phénoménologie*, à un *artefact* qui convertit le phénomène en pensée de phénomène, qui est censée, par une illusion constitutive, être adéquate au phénomène lui-même » (*Ibid.*, 129). La tâche, encore une fois, est d'assumer l'antinomie, d'oser nous

⁸² Nous citons de la sorte *Le visible et l'invisible* (déjà cité).

⁸³ La critique merleau-pontienne des philosophies réflexives influencera beaucoup Richir dès le début. C'est très clair, déjà, dans ses premiers travaux, où il reprend telle quelle la critique du point de vue de survol et de la « diplopie ontologique » qui en résulte. Mais c'est aussi très clair dans les *Recherches phénoménologiques*, où, même si Richir ne prend plus son point d'entrée dans le paradigme de la vision si cher à Merleau-Ponty, sa critique des philosophies modernes part du même principe.

poser au lieu de la déchirure, et tenter « de ne porter à l'expression philosophique que ce que le monde, *dans son silence*, veut tout de même dire » (*Ibid.*, 130). Mais ici encore, un obstacle surgit. Le *troisième obstacle* est celui constitué par la philosophie du négatif et par la philosophie dialectique. Soit d'abord la philosophie du négatif ou de l'être et du néant, essentiellement représentée par J.-P. Sartre. L'examen de cette philosophie, « curieusement et exceptionnellement long » s'étonne Richir (*Ibid.*, 130), nous montre bien qu'elle procède en fait d'une inversion de la philosophie réflexive : « au lieu de mettre tout le positif au dedans et de traiter tout le dehors comme simple négatif, elle définit l'esprit comme le négatif pur qui ne vit que de son contact avec l'être extérieur, tout à fait positif » (*Ibid.*). On comprend dès lors qu'une solution serait de considérer « le mouvement au sein même duquel se constituent l'être et le néant comme pôle d'une *dialectique* » (*Ibid.*, 131); en effet, précise Richir, c'est cela même vers quoi s'achemine Merleau-Ponty, mais pour préciser qu'il y a, outre la « bonne » dialectique, une « mauvaise » dialectique. Cette dernière est incontestablement représentée par Hegel. La dialectique hégélienne, en effet, « est sans doute le comble de la *fiction* : elle réussit ce tour de force d'*utiliser* les ressources mêmes de la feinte du phénomène en lui-même pour construire, en régime de pure pensée, une onto-théologie positive et stable ne gardant en elle-même que la pure apparence – c'est-à-dire l'illusion – du mouvement, lequel n'y est jamais que la médiation située et en quelque sorte domestiquée devant articuler les concepts, alors même que le système se donne avec l'ambition d'épouser le mouvement même des choses » (*Ibid.*, 131). Reste donc la « bonne dialectique » pour laquelle « toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites » (VI, 129) ; pour laquelle, donc, ce qu'il faut rejeter est cette « idée que le dépassement qui rassemble, aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position » (VI, 129). Et tel est, selon Richir, le nouveau départ qu'annonçait Merleau-Ponty et qui trouve ici « sa première expression fondamentale et fondatrice » (SPV, 132) : « il réside dans *l'inaccomplissement principiel* du monde, des phénomènes et de nous-mêmes, qui constitue en réalité *l'ouverture* elle-même de la foi perceptive au monde, de la foi perceptive à elle-même, de moi à autrui, du sensible à l'intelligible, du monde muet à l'expression, etc. » (*Ibid.*, 132)

On en vient donc à une première conclusion, concernant le sens du questionnement philosophique : la philosophie ne peut être que « la foi perceptive

s'interrogeant sur elle-même » (VI, 139, souligné par Richir) ; « non pas, donc, qu'il s'agisse de réduire notre étonnement devant le monde en le convertissant en univers de raisons, de pensées ou de concepts, mais au contraire, de le *faire parler* depuis son lieu même. » (SPV, 132) ; et ceci exige à son tour un *style* d'interrogation tout à fait propre. Merleau-Ponty invite en fait le philosophe à accomplir ce que Richir avait appelé avec Max Loreau, dans une de ses premières publications (*Phénoménalisation, distorsion, logologie*, 1972)⁸⁴, la *défenestration* : loin de se retrouver comme le penseur classique, clos dans une pièce (ou un poël) pour regarder et juger – par la seule puissance de l'esprit – le monde par la fenêtre⁸⁵, le philosophe est projeté dans le monde, au milieu des choses et des gens, « éclaboussé » de toute part : il est *défenestré*. C'est bien à accomplir ce geste que nous invite Merleau-Ponty : « Notre âme n'a pas de fenêtre : cela veut dire *In der Welt Sein* » (VI, 276). « Être-au-monde », mais dans un sens qui, nous le verrons, n'est plus vraiment heideggerien. La conversion que propose Merleau-Ponty est bien plus radicale, en ce que le voyant (le philosophe) devient lui aussi visible : le voyant, tout en percevant le monde, se perçoit lui-même comme étant du monde – comme un corps-de-chair (*Leib*). Le voyant, tout en enveloppant le monde de ses regards, est en même temps enveloppé par lui (Cf. *Phénoménalisation, distorsion, logologie*, p. 69). Autrement dit, le philosophe comprend qu'il *fait corps* avec le monde qu'il se propose de décrire ; mieux, que tous deux ont *la même chair*. Merleau-Ponty ouvre donc un « champ phénoménal où la chair du corps s'applique à la chair du monde (et inversement) sans que les deux en arrivent à se confondre » (PTE, 73-74) ; et si dès lors « je puis prétendre atteindre au noyau des êtres, c'est parce que mon être, aussi bien qu'eux, se sent émerger d'eux, en les saisissant, “par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair” (VI, 153) » (PTE, 72). La révolution est totale : le « phénomène de la phénoménologie » est désormais à considérer comme un « champ phénoménologique », le lieu de l'Être, si

⁸⁴ Le terme de *défenestration* est emprunté au livre de Max Loreau : *Jean Dubuffet - Délits, déportements, lieux de haut jeu*, Paris, Weber, 1971. Ce livre de Loreau a fait d'ailleurs l'objet d'un article de Richir : *Pour une cosmologie de l'Hourloupe* (1972).

⁸⁵ « [...] si par hasard *je regardais d'une fenêtre* des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes [...], alors que cependant *que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts*, mais je juge que ce sont de vrais hommes; et ainsi *le comprend par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit ce que je croyais voir en mon esprit*. » (Descartes, *Seconde Méditation Métaphysique*, P.U.F., « Quadrige », Paris, 1992, pp. 48-49)

l'on tient à ce mot que Merleau-Ponty ne s'empêche pas d'écrire (Cf. SPV, 140); mais il faut le comprendre comme « chair », c'est-à-dire comme « lieu » où les choses et les hommes en viennent à se confondre, et sont, les uns par rapport aux autres tout comme par rapport à eux-mêmes, entrelacés, mais sans jamais arriver à la pure coïncidence (de soi à soi comme de soi à l'autre) : dans une « structure » d'« entrelacs » et de « chiasme », selon la méditation du chapitre dernier de l'ouvrage.

On comprend *a posteriori* combien, de Richir par rapport à Merleau-Ponty, la dette est grande. On peut même dire qu'il appartient au phénoménologue français d'avoir formulé le projet même de la phénoménologie tel que Richir a tenté et tente de le déployer : il s'agit de penser la chair, qui, comme l'écrit d'ailleurs Merleau-Ponty, est « la dernière notion pensable par elle-même ». Il s'agit donc de déconstruire toutes ces structures de pensée qui font obstacle à l'ouverture de l'homme à son être-au-monde, à la chair de son ek-sistence – à sa *facticité*, écrira aussi Richir à la suite de Heidegger, mais aussi, nous le verrons, à la suite de Merleau-Ponty. Et l'on sait que c'est précisément ce à quoi s'est employé Richir depuis *Le rien enroulé* (1970) : déconstruire ce qu'il appelle d'abord, avec Merleau-Ponty, la « diplopie ontologique » propre à la philosophie moderne, puis le « simulacre ontologique », pour accéder à ce « fond commun », le « champ phénoménologique-transcendantal », ou encore, l'« inconscient phénoménologique », et en décrire la structuration (dès les *Recherches phénoménologiques* : le « schématisation transcendantal de la phénoménalisation »). Mais ce champ ainsi dégagé n'était pas sans amener toute une série des questions à sa suite. Des questions posées par Merleau-Ponty lui-même, ou encore des questions qui se posent par sa lecture. Toujours est-il que l'ensemble du texte, dans sa grande problématique, donne et aide à penser. Mais comme le *Visible et l'invisible* reste un texte inachevé, penser avec le dernier Merleau-Ponty est toujours penser *au-delà* de lui, inexorablement. En ce sens, les longues méditations de Richir sur la dernière pensée merleau-pontienne se situent également *au-delà* de ce que Merleau-Ponty aurait eu le temps de penser lui-même. C'est pourquoi nous resterons concis dans ce qui suit et qui tente de situer les différentes lectures richiriennes sur des questions soulevées par Merleau-Ponty. Nous examinerons seulement les différents lieux de la pensée merleau-pontienne où Richir trouve matière à méditer, et nous signalerons aussi l'orientation ou

la flexion particulière de cette méditation, mais nous gardons l'exposé de la pensée proprement richirienne pour notre deuxième section.

Il est à notre sens une notion qui peut rassembler l'ensemble des méditations richiriennes sur la pensée du dernier Merleau-Ponty : c'est le concept d'existential, selon l'acception qu'en fait Merleau-Ponty. Que faut-il entendre par existential ? On sait que ce terme concentre chez Heidegger, à qui Merleau-Ponty emprunte le philosophème, la cohésion des structures de l'existence, c'est-à-dire les caractères ou les modes d'être du *Dasein*, selon lesquels le *Dasein* humain se rapporte toujours dans son être à cela même qu'il interroge, donc est toujours déjà pris ou jeté, à cela même qu'il questionne en le pro-jetant. Mais le sens que donne Merleau-Ponty à ce terme, bien que pouvant se rapprocher par certains côtés du sens heideggerien, ne peut s'y réduire. Car si l'existential merleau-pontien met bien en jeu une sorte de rapport ek-statique de la chair du corps à la chair du monde, ce rapport n'est pas à comprendre comme un mouvement centrifuge du soi vers l'être (Cf. PTE, 92). Comme l'explique Richir après avoir examiné différents textes traitant de cette notion : « les existentiels sont ces axes ou pivots qui font que le champ phénoménologique est toujours du même coup "notre" champ, c'est-à-dire champ où s'appliquent l'une à l'autre chair du corps et chair de monde : ils constituent les dimensions qui relient ou articulent, comme sur un même rameau où ils s'empiètent et se "ségrégent", le phénomène du corps (sentant/sensible, voyant/visible) et les phénomènes du monde (sensibles/insensibles, visibles/invisibles), comme si la chair était "phénomène de miroir", rapport du corps à son ombre (cf. VI, 309). Ou encore, les existentiels constituent ces niveaux sur lesquels se joue la double intercalation du sentant dans le sensible et du sensible dans le sentant, par suite "l'ensemble des chemins de mon corps", de ces rayons où le sentant (le voyant) s'initie au sensible (au visible) et le sensible (le visible) au sentant (au voyant) » (PTE, 93). Les existentiels sont donc les différents accès possibles au monde, les différents chemins reliant le corps et le monde, ou encore, les différentes voies praticables au sein même de la chair. Or en se bornant à cette caractérisation encore incomplète de l'existential, on s'aperçoit qu'il recouvre la notion d'essence (*Wesen*) telle qu'elle est déployée dans *Le visible et l'invisible*.

On connaît depuis Husserl l'intime complicité supposée entre le phénoménologique et l'eidétique. Et c'est très tôt que Richir interrogea le statut de l'eidétique dans le cadre de la phénoménologie renouvelé par Merleau-Ponty. Cette problématique, qui avait été mise en suspens dans les *Recherches phénoménologiques* (Cf. second tome, p. 11), Richir l'empoigne dans *Phénomènes, temps et êtres* (1987) en offrant en guise de préliminaire une analyse détaillée du chapitre du *Visible et l'invisible* intitulé *Interrogation et intuition*. Resituons d'abord le cadre du texte avant d'en donner l'interprétation de Richir. Ce texte assez dense commence très curieusement par une reprise de la question portant sur l'interrogation philosophique, reprenant les questions soulevées dans les chapitres précédents, et il en vient rapidement à se confronter avec Husserl. S'y pose donc la question de la relation du fait et de l'essence, de la réduction phénoménologique et du rapport qu'entretient celle-ci avec la réduction eidétique. Pour Husserl, écrit Merleau-Ponty, il s'agit, en philosophie, de pratiquer la réduction phénoménologique : non pas donc de se demander comme Descartes si les choses et le monde sont, mais bien plutôt « *comment ils sont*, dans la complicité irréductible que nous avons avec eux » (PTE, 68). « Par là s'ouvre le champ du sens, non seulement du sens attaché au langage, mais encore, et peut-être surtout du “sens universel”, “*ce sans quoi* il n'y aurait ni monde, ni langage, ni quoi que ce soit”, c'est-à-dire le champ de l'essence (VI, 145) » (*Ibid.*). C'est en ce sens que la réduction paraît découvrir une « grammaire impérieuse de l'Être » formée par ces noyaux durs et compacts, tout positifs, comme allant d'eux-mêmes, que sont les essences. Mais Merleau-Ponty, toujours en continuant le mouvement déjà amorcé dans les chapitres précédents, montre qu'il s'agit là d'une illusion, en remarquant que « la positivité des essences reste complice de la positivité des faits » (PTE, 69); bref, que l'essence ainsi comprise n'est que le fruit d'une abstraction supposant un sujet désincarné voyant les choses comme du fond du néant : c'est la critique de la vision de survol que nous avons déjà rencontrée. La démarche de Merleau-Ponty consiste quant à elle à reprendre en considération l'*Urdoxa* husserlienne – le fait qu'on est toujours déjà au monde, partie prenante de ce qui s'y passe, sans pouvoir se retrancher, sinon par abstraction. En un mot, il s'agit de prendre en compte l'expérience, qui, comme le montre tout l'ouvrage, procède d'une extraordinaire diversité, depuis « l'expérience muette » (Husserl) jusqu'à la « praxis de la parole », et où tout n'est pas *eo ipso* déterminé ou déterminable (vu ou

visible). Autrement dit, il faut concevoir un autre sens du spectateur « théoricien » classique, un spectateur « décripé », sans plus aucune crainte de ne plus rien voir d'ontique, et qui ne répond plus à son angoisse en convertissant la facticité de son expérience en la divisant en *Vorhandenheit* des faits et *Vorhandensein* des essences qui enchaînent ces derniers. C'est en ce sens que Merleau-Ponty tente de comprendre le statut des essences. C'est ce qu'explique le philosophe dans quelques pages particulièrement denses : « Les possibilités d'essences peuvent bien envelopper et dominer *les faits*, elles dérivent elles-mêmes d'une autre possibilité, plus fondamentale : celle qui travaille mon expérience, l'ouvre au monde et à l'Être, et qui, certes, ne les trouve pas devant elle comme *des faits*, mais anime et organise *leur facticité*. Quand la philosophie cesse d'être doute pour se faire dévoilement, explication, puisqu'elle s'est détachée des faits et des êtres, le champ qu'elle ouvre est bien fait de significations et d'essences, mais qui ne se suffisent pas, qui, ouvertement, se rapportent à nos actes d'idéations et qui sont prélevées par eux sur un être brut où il s'agit de retrouver à l'état sauvage les répondants de nos essences et de nos significations. » (VI, 148-149). Et plus loin : « les choses ... n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité ... est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante » (VI, 153). Dès lors, « les prétendus faits, les individus spatio-temporels, sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps, et les idées sont donc déjà incrustées à ses jointures » (VI, 154). Dès lors aussi, « il n'est pas un individu qui ne soit représentatif d'une espèce ou d'une famille d'êtres, [qui] n'ait, ne soit, un certain style, une certaine manière de gérer un domaine d'espace et de temps sur lequel il a compétence, de le prononcer, de l'articuler, de rayonner autour d'un centre tout virtuel, bref, une certaine manière d'être, au sens actif, un certain *Wesen*, au sens, dit Heidegger, que le mot a quand il est employé comme verbe. » (*Ibid.*). Dès lors encore, « nous n'avons jamais devant nous des individus purs, des glaciers d'être insécables, ni des essences sans lieu et sans date, ... parce que nous sommes des expériences, c'est-à-dire des pensées, qui... ont autour d'elles un temps et un espace d'empilement, de prolifération, d'empiétement, de promiscuité - perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence

brute, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique » (VI, 154-155) (textes cités par Richir in PTE, 73).

C'est ici que nous entrons dans l'interprétation de Richir. Manifestement, l'essence telle qu'elle est portée dans le langage opérant (l'eidos husserlien) n'est que le fruit d'une abstraction, et en ce sens, il n'y a pas, chez Merleau-Ponty, de *Wesensschauung*. Or Merleau-Ponty écrit en mille et une allusions que nous avons tenté de rendre par les quelques citations ci-dessus, que ces essences (abstraites) sont « prélevées » sur un « être brut et sauvage ». Toute la question est donc de comprendre le statut de ces essences (*Wesen*) à l'état sauvage et de comprendre le rapport qu'elles entretiennent avec les essences classiques. D'après l'interprétation de Richir, il faut distinguer ici trois niveaux. Tout d'abord celui des essences classiques ; ensuite celui des essences ou *Wesen* sauvages ; enfin, le niveau de la chair. Et ces trois niveaux architectoniques jouent l'un dans l'autre : les essences classiques sont abstraites des *Wesen* sauvages, alors que ces dernières sont prélevées sur la chair et peuvent donc être comprises comme autant de plis dans la chair. Le monde de la chair qui n'est pas un *cosmos* (monde ordonné ou organisé), est le lieu d'indistinction (mais pas de coïncidence), d'entrelacs ou de chiasme, entre mon corps et le monde. C'est le lieu de ce que Richir nomme « le phénomène comme rien que phénomène » caractérisé par sa « distorsion originaire ». C'est seulement avec les *Wesen* sauvages que commence à advenir un *cosmos* : « L'essence brute, l'essence à l'état sauvage, est donc ce *Wesen* actif ou opérant en lequel un “il y a” se concrétise et se sédimente, en lequel un *etwas* se donne comme pivot, comme charnière d'une “générativité naturelle” (cf. VI, 228) apparentant, comme au sein de la même dimension qu'elle ouvre, tel ou tel aspect de tel phénomène foncièrement polymorphe – dimension par quoi l'*etwas* comme pivot paraît bien incrusté en les horizons (intérieurs et extérieurs) du phénomène et “este” [ester : terme régulièrement utilisé par Merleau-Ponty pour traduire le terme *Wesen* pris dans son sens verbal ; ce néologisme est en fait repris à G. Kahn, traducteur de Heidegger] comme “rayonnement” (VI, 313-314), comme “autorégulation, cohésion de soi à soi, identité en profondeur (identité dynamique), transcendantale comme être à distance” (VI, 262), “dimensionnalité” (VI, 301) » (PTE, 86). « Eléments », « dimensions », « pivots », « horizons », « charnières », « rayons de monde » : telles seront les différentes expressions utilisées par Merleau-Ponty pour désigner ces *Wesen*.

Illustrons tout ceci à l'aide d'un exemple auquel recourt Merleau-Ponty lui-même. Soit donc une couleur, le rouge par exemple⁸⁶ : « Elle se dépasse d'elle-même : dès qu'elle devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, elle a donc de soi fonction ontologique, elle devient apte à représenter tout chose [...]. » (VI, 271) Il y a donc une sorte de tension, voire de paradoxe, entre la couleur prise comme particulière ou comme universelle : c'est le problème classique bien connu des « qualités secondes ». Or, ajoute Merleau-Ponty, « cette particularité de la couleur [...] et cette universalité ne sont pas contradiction, sont ensemble la sensorialité même : c'est par la même vertu que la couleur [...] à la fois se donne comme un certain être et une dimension, l'expression de tout être possible » (*Ibid.*). Quelle est donc cette « même vertu » par laquelle le rouge peut *varier* comme rouge universel ou *ce* rouge ? C'est tout simplement, comme le donne à penser Merleau-Ponty et comme l'interprète Richir, parce qu'il y a un *Wesen* « rouge » qui est à comprendre comme un existentiel (au sens de Merleau-Ponty), c'est-à-dire comme un passage particulier de mon corps au monde ; c'est, si l'on veut, une manière particulière d'ester (*Wesen*) le monde dont les phénomènes pris sous cet angle paraissent du coup comme autant de variations : ils paraissent comme appartenant à la même famille. Le *Wesen* est donc un « être », une « essence sans concept », qui n'est ni une stase en tant que lieu auto-coïncidant d'une ek-stase, ni encore moins une adéquation à soi, mais un horizon de monde, c'est-à-dire un existentiel incarné. En outre, ce *Wesen*, bien qu'il puisse être nommément désigné, excède, par sa concrétude, toute puissance de nomination : c'est bien plus qu'une « idée » ou une « qualité » qui, abstraitement motiverait l'association. C'est un être, à la fois qualité sensible complexe, bien singulière, et puissance de rayonnement pratiquement autonome, dont l'être au sens actif ou verbal (*Wesen*) ne doit rien au pouvoir symbolique de nomination, car il s'impose au sujet avant même qu'il ne le reconnaisse pris dans les réseaux de la parole (*Cf. Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, pp. 166-167).

Jusqu'ici, les cadres classiques sont déjà fort bouleversés, et ce, déjà, parce qu'en associant les essences et les existentiels, Merleau-Ponty passe outre la stricte distinction heideggerienne entre les existentiels et les catégories (*Cf. PTE*, 94). Mais

⁸⁶ *Cf. également : Prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs* (1993) qui traite de la même problématique, mais à partir de quelques textes de Husserl.

Merleau-Ponty va encore plus loin, lorsqu'il affirme que les existentiels, c'est-à-dire aussi les *Wesen* sauvages, sont de l'ordre de l'inconscient. Richir traite de cette question dans *Phénomène, temps et êtres*, ainsi que dans l'article intitulé *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse* (1989). En effet, Merleau-Ponty répète à plusieurs endroits que l'existential est inconscient, ou même, est l'inconscient : « Qu'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existentiel, et en ce sens, n'est pas perçu. Car on ne perçoit que figures sur niveaux – Et on ne les perçoit que par rapport au niveau, qui donc est imperçu. – La perception du niveau : toujours *entre* les objets, il est ce autour de quoi ... » (VI, 243). La question se pose alors de savoir quel est le rapport de ce type d'inconscient avec l'inconscient mis à jour par la psychanalyse (de type freudien ou lacanien). Richir tente d'élucider cette question en examinant de plus près une « note de travail » que Merleau-Ponty écrivait à propos du texte que Freud publiait en 1915 sur celui que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de « l'homme aux loups »⁸⁷ (Cf. VI, 293-294). On connaît l'histoire sur laquelle travaille Freud : tentant de comprendre le souvenir écran d'un papillon à raies jaunes au contact duquel il tombait systématiquement dans un état de panique, le patient en vient à associer cette image du papillon avec les poires à raies jaunes, ce qui en russe se dit Groucha, alors même que Groucha est le nom d'une bonne qui l'avait fort marqué. Or, écrit Merleau-Ponty, il n'y a pas là trois souvenirs (le papillon, la poire et la bonne) associés : il y a un seul *Wesen* dont les différentes incarnations dans le langage sont autant de variations. Ainsi, « tout le prix de l'«association libre» de la psychanalyse est le passage ou le glissement, littéralement fantastique, à même un seul *phénomène* apparemment individué (mais différemment modulé dans le souvenir-écran : la poire ou la bonne), selon des *Wesen* qui jouent comme des dimensions, des horizons, où le sujet est toujours *pris* dans le *même* rapport à ses origines, dans le même caractère d'être de son être (de son être-là, de son être-*dans-le-monde*) » (PTE, 99). C'est dire donc, un peu au-delà de Merleau-Ponty, que la psychanalyse consiste finalement à susciter une véritable variation eidétique des essences charnelles qui porte alors le nom d'« association libre » (Cf. PTE, 100). C'est dire aussi qu'il y a une véritable dimension phénoménologique de l'inconscient – comme Richir devra aussi le trouver chez Heidegger et Husserl – :

⁸⁷ Cf. *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, Textes réunis et présentés par M. Gardiner, Coll. « Connaissance de l'inconscient », Gallimard, Paris, 1981. Le texte de Freud se trouve aux pp. 172-267.

quelque chose comme un « inconscient phénoménologique », alors que, comme on le sait depuis Lacan, la psychanalyse travaille essentiellement sur l'inconscient en tant que symbolique. Tout le problème est donc celui de l'articulation entre ces deux dimensions, phénoménologique et symbolique : c'est le redoutable problème que Richir traitera dès *Phénoménologie et institution symbolique* (1988) comme problème du « marquage signifiant » des « existentiels incarnés » par quoi il faut aussi concevoir quelque chose comme des « existentiels symboliques ».. Nous y reviendrons longuement dans notre deuxième section.

Il reste une dernière problématique à aborder brièvement. Dans une note de travail datée de février 1959, Merleau-Ponty écrit : « En réalité, ce qui est à comprendre, c'est, par-delà les "personnes", les existentiels selon lesquels nous les comprenons, et qui sont les sens sédimentés de toutes nos expériences volontaires et involontaires » (VI, 233). Richir analysera cette note dans un article intitulé *Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty* (1992). Car l'affirmation de Merleau-Ponty est pour le moins étrange et déroutante, puisqu'en définissant les existentiels comme « les sens sédimentés de nos expériences volontaires et involontaires », il associe le concept heideggerien d'existential (et dont nous avons déjà vu la réappropriation qu'il en effectuait) et la notion typiquement husserlienne de « sédimentation », relevant chez ce dernier de la passivité de la conscience. Comme le note Richir, « dès lors, ce qui apparaît très riche chez Merleau-Ponty, c'est que la "facticité" heideggerienne est comprise, par la sédimentation, au moins comme *historique*, alors même que, chez Heidegger, l'historicité du *Dasein* ne pouvait proprement se dévoiler que comme "destin" (*Schicksal*) dans l'ouverture de la résolution. Par surcroît, en apparaissant comme historique, la facticité devient *communautaire*, puisqu'elle est le dépôt sédimenté où le sens de l'expérience humaine s'est pour ainsi dire enfermé, et cela, tant dans le cours de l'expérience individuelle que collective » (*Ibid.*, p. 10). Cela signifie donc que l'expérience humaine prise dans sa facticité, est toujours prise dans des existentiels particuliers qui sont tributaires de mon histoire individuelle et de l'histoire collective. Et si l'on songe que l'existential est ce par quoi j'ai accès à un monde qui paraît comme *mon* monde, c'est parce que les existentiels sont de l'ordre historique et collectif que le monde que je perçois n'est jamais un monde isolé des autres et de la tradition. Le monde que je perçois à travers ces chemins de mon corps au monde que

sont les existentiels est toujours un monde commun, en lequel je m'incarne dans une « communauté phénoménologique ». Or cette communauté phénoménologique et cette historicité pareillement phénoménologique, en tant que découlant de la dimension communautaire et historique des existentiels, doivent être aussi inconscientes, puisque comme on l'a vu, l'existential est de l'ordre de l'inconscient (phénoménologique). Il y aurait donc à distinguer proprement l'historicité et la communauté consciente, c'est-à-dire symbolique, de l'historicité et de la communauté inconsciente et phénoménologique. Et c'est précisément ce que Merleau-Ponty, d'après Richir, ne fait pas ! Malgré son extrême vigilance architectonique dans sa distinction rigoureuse entre les essences sauvages (phénoménologiques) et les essences de langage (symboliques), il y a sur le point de l'historicité et de la communauté une véritable aporie. C'est pourquoi nous ne nous attarderons pas plus loin sur cette problématique, en réservant l'exposé de la théorie proprement richirienne de la communauté et de l'historicité pour notre deuxième section.

.

Chapitre 4.

Lecture des inédits de Husserl

Après Heidegger et Merleau-Ponty, nous en revenons à Husserl. En effet, si d'un côté, comme nous l'avons déjà montré⁸⁸, Richir s'est attaché à montrer que dans une bonne partie de son œuvre (essentiellement dans l'œuvre publiée), Husserl est resté prisonnier du cercle métaphysique dans sa conception logico-eidétique du langage complice de son « cartésianisme », il a aussi très tôt reconnu qu'*autre chose se jouait* dans la pensée du père de la phénoménologie. Pour ce faire, il fallait passer outre l'accusation de Heidegger qui ne voyait chez Husserl qu'une pensée théoricienne (enfermée dans le cadre de la *Vorhandenheit*) (Cf. MP, 35), et s'attacher plutôt à suivre les pas de Merleau-Ponty, lequel avait su bien retrouver, derrière l'apparent dogmatisme, la vivacité des questions husserliennes – en ce sens, Merleau-Ponty fut véritablement, pour Richir, l'initiateur à la lecture de Husserl. Il fallait donc se confronter avec la masse d'inédits qu'avait légué Husserl à sa postérité. Car comme l'écrivait Richir en 1990, alors même qu'il s'engageait dans cette deuxième lecture de Husserl : « Il y a, dans l'océan des manuscrits, tel ou tel détour qui montre qu'il [Husserl] s'efforçait de penser autre chose [i.e. autre chose qu'une métaphysique de la subjectivité], et ce dans la mesure même où langage et concept n'y fonctionnaient pas "mécaniquement". Bref, il y a chez Husserl, quand il est inspiré, un génie naïf de la *question* phénoménologique qui l'amène sans broncher au paradoxe ou à l'aporie : et là, sous les mots, il faut *penser* des choses différentes, c'est-à-dire aussi *interpréter* » (*Monadologie transcendantale et temporalisation*, 1990, p. 153).

On s'en aperçoit aujourd'hui, cette deuxième lecture de Richir s'est diffractée en trois fronts solidaires mais distincts. Tout d'abord, il a tenté de montrer que très tôt déjà, la problématique de l'Autre a joué un rôle particulier chez Husserl ; un rôle qui devait l'amener à penser autrement le phénomène. Ensuite, Richir s'est attaché à montrer qu'historiquement, après les premières systématisations des *Ideen* (qui entrent dans le

⁸⁸ Cf. chap. 1.

cadre de la première lecture richirienne), Husserl en est venu à reprendre les questions déjà amorcées en 1905⁸⁹, non pas de la constitution d'idéalités ou d'objets sensibles (temporels ou spatiaux), mais la constitution passive de la conscience elle-même, comme auto-engendrement⁹⁰. Comme le notent Bruce Bégout et Natalie Depraz, « ceci ne suppose rien de moins qu'un déplacement du thème de l'investigation, puisque [...] c'est la conscience comme flux de vécus et le problème de son auto-constitution passive qui devient le thème vecteur des analyses. La constitution de l'objectité, qu'elle soit spatiale ou temporelle, se trouve par conséquent elle-même repensée à la lumière de la constitution passive de la conscience comme auto-engendrement »⁹¹. C'est la naissance de ce qu'on a nommé, à côté de la *phénoménologie statique*, la *phénoménologie génétique* (Cf. EP, section IV, §1 : « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique chez Husserl »). Le second front de lecture consistera donc à prendre en compte cette percée de la phénoménologie génétique et d'y considérer, dans ce cadre renouvelé, la constitution des phénomènes. Cette lecture s'attachera essentiellement aux textes réunis dans le volume XI des *Husserliana*⁹² récemment traduits en français⁹³. Enfin, comme on le sait, la phénoménologie génétique se déploiera et donnera lieu, dans le courant des années trente, à une philosophie de l'Histoire représentée paradigmatiquement par la *Krisis* et les écrits connexes. Nous traiterons de ce troisième front ultérieurement, nous attachant ici à considérer les deux premiers.

§ 1. *Analyses sur les synthèses passives.*

Dès ses premières publications, Richir fait mention de la problématique complexe des synthèses passives. Dans *Au-delà du renversement copernicien*, s'attachant à expliquer la doctrine husserlienne de la perception (« la perception par esquisses »), Richir précise (Cf. ARC, 2) qu'elle n'est jamais la simple réception d'un profil (d'une

⁸⁹ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, den Haag, M. Nijhoff, 1966, tr. fr. par H. Dussort, P.U.F., Paris, 1964.

⁹⁰ Cf. B. Bégout et N. Depraz dans leur Introduction à Husserl, *De la synthèse passive*, tr. fr. par B. Bégout et J. Kessler, J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1998, p. 6.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Analysen zur passiven Synthesis*, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926, hrsg. von M. Fleischer, *Husserliana*, Bd. XI, La Haye, Nijhoff, 1966. (Nous citons désormais dans le corps du texte par le sigle APS)

⁹³ *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, tr. fr. par B. Bégout et J. Kessler (avec la collaboration de M. Richir et N. Depraz), Ed. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1998.

esquisse, d'une silhouette, d'une adombration), mais un enchaînement temporel d'impressions; « par suite, poursuit-il, la sensibilité opère la *synthèse passive* des impressions – ce qui implique très curieusement que la sensibilité soit en même temps active, comme le laisse entendre le concept même de *syn-thèse* » (*Ibid.*); et il ajoute: « telle est la problématique husserlienne de la synthèse passive dans laquelle nous n'entrerons pas ici » (*Ibid.*) – il faudra attendre presque vingt ans pour qu'il s'explique sur cette question, dans un texte prononcé en octobre 1988 et publié un an après: *Synthèse passive et temporalisation/spatialisation*, 1989⁹⁴. Toujours est-il que nous avons dans le premier texte extrait de *Au-delà du renversement copernicien*, l'énoncé de la problématique quant à l'essentiel. Par « synthèse passive », il faut entendre une *activité* de l'esprit, en vertu de laquelle des choses diverses sont rassemblées les unes avec (*syn-*) les autres et posée (*-thesis*) comme unité; il s'agit aussi de *synthèse passive*, car cette activité de l'esprit n'est pas directement consciente: Richir ira même jusqu'à dire qu'elle procède de l'inconscient. Et c'est bien ce qui se passe dans la constitution d'une chose spatiale; les diverses impressions sensibles sont rassemblées et subsumées inconsciemment sous un concept: ce ne sont pas les différents profils de la table que je perçois, mais bien *la* table. Mais il faut préciser que cette définition générale de la synthèse passive ne correspond pas exactement à ce que Husserl entend lui-même par là. Les synthèses passives dont il sera question dans *Hua XI*, bien que répondant à la même caractérisation générale, sont d'un autre ordre. C'est la raison pour laquelle Richir, dans ses *Méditations phénoménologiques*, distinguera différents degrés dans les synthèses passives – et corrélativement, nous le verrons, différents degrés dans l'Inconscient.

Qu'en est-il donc maintenant des synthèses passives dont traite Husserl dans *Hua XI*⁹⁵? Comme l'indique Richir (SPT, 9-10), cette problématique a été soulevée très tôt dans l'œuvre de Husserl. En fait dès la *Philosophie de l'arithmétique*⁹⁶ où il tente de comprendre ces unités phénoménologiques qu'il subsume sous l'exemple « allée d'arbres »; car il y va, dans ces exemples que Husserl appelle alors des « multiplicités sensibles », de l'appréhension d'une unité phénoménologique qui n'est pas logique et

⁹⁴ Désormais cité dans le corps du texte par l'abréviation suivante: SPT suivi du n° de page.

⁹⁵ Il s'agit, nous le verrons, des synthèses passives de deuxième degré.

⁹⁶ On retrouvera cette même problématique dans les *Recherches logiques* – entre autre dans le §4 de la première *Recherche*.

qui est antéprédicative. Il en va donc dans la constitution de ces unités, d'une synthèse qui précède le découpage logico-eidétique : ce qui donnerait déjà à comprendre que les choses même à penser, les phénomènes, ne sont peut-être pas toujours des états-de-choses logico-eidétiques, relevant des concepts, mais parfois aussi d'un autre ordre plus « primitif » – même si ces unités phénoménologiques pourront toujours être reprises *après coup* par le découpage logique. Quel est donc le statut de ces « unités phénoménologiques » (de ces phénomènes) ainsi que des synthèses passives en lesquelles elles sont constituées ? C'est la question à laquelle Richir tente de répondre en s'appuyant sur les textes de *Hua XI* où Husserl aborde plus explicitement ces questions.

Il nous faut d'abord comprendre que la prise en considération de ces unités phénoménologiques remet en question toute la conception husserlienne du temps telle que nous l'avons déjà présentée (la temporalisation en présence munie de ses rétentions et de ses protentions). Car c'est sur ce chemin que Husserl va rencontrer ce que Richir appelle « l'aporie du présent stratifié » (*Ibid.*, p. 14). Que faut-il entendre par là ? Pour expliquer cela, Richir part d'une situation travaillée par Husserl lui-même, dans la *Beilage XIII*, afférente au § 27 du texte principal (APS, 387-389 ; tr. fr., 372-373). Husserl y décrit d'abord la « sphère du présent », c'est-à-dire ce « lieu » constitué d'une multiplicité d'impressions originaires possédant chacune leur queue rétentionnelle (et, Husserl n'en parle pas, mais Richir ajoute : leur queue protentionnelle). Cette situation est bien connue, et reprend presque les descriptions des *Leçons* sur le temps de 1905 ; à ceci près qu'ici, Husserl envisage la coexistence simultanée de plusieurs apparitions : et c'est de là, nous le verrons, que toute la problématique va surgir. Cette sphère du présent telle que l'envisage Husserl (le « présent stratifié » écrit Richir, où la métaphore de la strate désigne chaque apparition constitutive de la sphère du présent, composée chaque fois de son impression originale et de ses queues rétentionnelle et protentionnelle) décrit, par exemple, un orchestre jouant *un* accord – chaque instrument jouant un et un seul son. Il y a donc dans ce présent une multiplicité de sons, mais un seul accord, c'est-à-dire, aucun changement. Richir note déjà à ce point (SPT, 14) que si les différentes apparitions jouent dans *un* présent, c'est qu'il s'y joue « une certaine “organisation” des multiplicités qui est déjà l'œuvre de la synthèse passive (ASP, 387) [tr.fr., 372] » (*Ibid.*). Autrement dit, pour reprendre notre exemple, si la multiplicité des

sons joués par les instruments de l'orchestre joue précisément comme *un accord* (dissonant ou consonant, peu importe ici), c'est qu'il procède déjà d'une synthèse passive. Mais l'aporie que va rencontrer Husserl survient seulement lorsqu'il en vient à considérer l'apparition de nouvelles impressions originaires dans la sphère du présent – l'intervention de nouveaux instruments ou de nouvelles notes – et la disparition d'autres. « Toute nouveauté dans le flux stratifié du présent originaire est immédiatement suivie de sa queue rétentionnelle [et de sa queue protentionnelle, même si Husserl n'en fait pas mention dans ce texte] (série transversale, attachée à ce qui apparaît, et qui s'enfouit dans le passé immédiat), alors même que toute disparition est précédée de son écho persistant dans des rétentions (séries transversales) ayant perdu leur tête, leur impression originaire, avant que cet écho disparaisse lui-même dans la nullité. Et tout cela fusionne (*verschmelzen*) dans le présent originaire, c'est-à-dire, par ailleurs, dans l'ordre *local*, qui est donc celui d'un lieu, d'une *spatialisation* mettant en continuité le non-identique, dans la co-appartenance ou la coexistence » (*Ibid.*) La situation est donc telle que à côté de ce que Richir appelle les « séries transversales » (toutes les apparitions munies de leur impressions originaires ainsi que de leurs queues rétentionnelle et protentionnelle), jouant dans le temps, il y aurait aussi des « séries longitudinales » associant des moments de différentes « séries transversales » pour former d'autres « unités phénoménologiques » ; et Richir d'ajouter que ces « séries transversales » ne joueraient plus dans le temps (comme pour les « séries transversales »), mais dans l'espace. Cette situation donnerait donc à penser qu'il y aurait, corrélativement à la temporalisation originaire, une spatialisation tout aussi originaire, procédant de la synthèse passive.

Mais quelle est donc maintenant l'aporie aux yeux de Husserl ? Précisément dans le fait que ces associations longitudinales procèdent en fait de ce qu'il faut bien appeler une « *transgression intentionnelle* » (*Ibid.*, 16), en vertu de laquelle des flux temporels supposés être hétérogènes sont associés les uns avec les autres : des associations, non seulement d'éléments supposés hétérogènes d'un même flux, mais aussi et surtout, des associations d'éléments de flux eux-mêmes hétérogènes. Il y a bien à première vue aporie, puisque cette situation semble en contradiction avec l'homogénéité supposée par Husserl du temps. L'aporie est telle que la situation mise en place par Husserl l'amène à penser quelque chose comme une « ubiquité du maintenant » (*Ibid.*, 18) ; à moins de

penser que ces unités phénoménologiques constituées par les séries transversales ne soient pas elles-mêmes temporelles. Et c'est ce que Husserl pense en effet dans toute une partie de son texte, alors que d'un autre côté, il semblait bien tenter de penser autre chose. Reprenons donc les indications données par Husserl lui-même. Dans la Beilage XVIII, il écrit qu'il ne pourrait exister aucun monde sans le travail de la synthèse passive (Cf. APS, 406 ; tr. fr., 392) ; dans la Beilage XIV, il indique que les associations originaires (i.e. les synthèses passives) ne se fonde pas dans l'essence (*im Wesen*) » (APS, 390 ; tr. fr., 375) ; et dans cette même Beilage, il précise que ces associations ou synthèses jouent comme des « résonances », c'est-à-dire par « harmonie », expressions très parlantes sur lesquelles Richir va s'arrêter longuement. Dire que ces associations sont des résonances, cela signifie, selon Richir, qu'elles sont « des accords entre “éléments” qui les font résonner à l'unisson, les font s'amplifier l'un l'autre, dans un recouvrement les tenant à distance, voire même, qui font que la vibration “ontologique” de l'un des “éléments” est propre à éveiller celle d'un autre » (SPT, 21) Toute la question reste donc de comprendre le statut énigmatique de ces résonances ou harmonies ; surtout lorsque Husserl explique (Cf. APS, 407 ; tr. fr., 393) que l'élément éveillé dans l'harmonie est *déjà* en rapport avec celui qu'il éveille *avant même* qu'il ne soit rendu présent (*vergegenwärtig*) (Cf. SPT, 22). Husserl, évidemment, ne nous donne ici que des indications succinctes ; mais la thèse de Richir est bien claire : l'harmonie ou la résonance en jeu dans la synthèse passive se joue en fait à l'insu de la temporalisation en présence, dans une autre dimension qu'il nomme *l'inconscient phénoménologique* (Cf. *ibid.*) – cela même qu'il avait déjà rencontré chez Heidegger et Merleau-Ponty. Dès lors : « La passivité de la synthèse passive n'est telle que parce qu'elle est bien, pour ainsi dire, l'“activité” inconsciente et in-nocente de l'inconscient phénoménologique. Ce qui est en résonance n'est pas tout entier constitué dans la phase de présence munie de ses rétentions et de ses protentions, mais s'est déjà constitué derrière elle comme en sa matrice transcendante [...] » (*Ibid.*). Et Husserl accrédi-tera *en un certain sens* cette thèse, lorsque dans la Beilage XIX (Cf. APS, 411-416 ; tr. fr., 397-402), il distinguera dans la sphère du présent un arrière-fond affectif qu'il rattache à la limite à l'inconscient (*das « Unbewusste »*). Il ajoute aussi (Cf. *ibid.*) que ces cohésions affectives (i.e. unités phénoménologiques) procèdent d'une certaine rythmique ; d'une rythmique, donc, qui pour tenir ensemble ces unités ne peut être

rythmique *du* ou *dans* le temps, puisqu'elle est supposée enjamber des éléments hétérogènes des phases de présence – et on verra que Richir trouvera dans cette rythmique ce qu'il appelle le schématisme transcendantal de la phénoménalisation.

Mais il faut surtout retenir de tout ceci que c'est bien la temporalité comme phénoménalité des phénomènes qui est remise en cause. C'est dans des textes tels que ceux qu'étudie Richir dans son article que l'on peut mesurer combien Husserl a pu osciller entre deux conceptions du temps : « Tels sont, peut-on dire, les pôles d'oscillation de la pensée husserlienne qui l'ont véritablement obnubilée : *d'une part* l'imminence d'une importante découverte phénoménologique qui eût conduit Husserl, ainsi qu'il le présentait, à abandonner sa doctrine du temps intime, et à envisager la spatialisation *dans* la temporalisation, c'est-à-dire la spatialisation/temporalisation comme *rythmique* [...] ; et *d'autre part* une véritable *métaphysique* du temps interne dont il n'a jamais voulu se détacher » (SPT, 29). D'une part, donc, cette conception du temps fort bien connue depuis les *Leçons* de 1905 et dont Husserl mesure lui-même les apories en étudiant la problématique de la synthèse passive ; et d'autre part, cette nouvelle conception de la temporalisation vers laquelle pointe Husserl dans certains textes. A suivre comme Richir Husserl dans cette dernière voie, on s'aperçoit que ce n'est rien moins qu'une nouvelle conception de la « phase de présence » qui est alors requise : la phase de présence doit pouvoir s'élargir à un poème entier ou à une symphonie entière (Cf. *ibid.*, 30-32) ; car comme tout qui en fait l'expérience en écoutant une mélodie, cette dernière est d'une certaine manière « présente » tout entière dans chacun de ses moments : comme l'écrit Husserl lui-même (APS, 421 ; tr. fr., 408), alors que je chante la fin d'un *Lied*, le morceau se trouve tout entier devant moi, sans que cette présence soit de l'ordre de la rétention ni du resouvenir (*Wiederinnerung*), mais d'une dimension spatialisante en revers de la phase de présence (au sens de Husserl) propre à la synthèse passive.

Telle est donc la conclusion à laquelle arrive Richir : « le temps n'est pas ultimement, ce qui, tout d'abord et le plus souvent inapparent, est constitutif de la phénoménalité des phénomènes, ni même, peut-être, à un second degré, de l'étantité de ce qui est. » (*Ibid.*, 34) Mais si comme Richir l'a montré, il y a, chez Husserl – comme chez Heidegger du reste – une propension à l'incapacité à penser la spatialisation

concomitante à la temporalisation originale, il y a, çà et là, une multitude de textes qui offrent à penser une conception de la phénoménalité des phénomènes moins « métaphysique ». Ce à quoi va s'efforcer Richir en reprenant la question de bout en bout⁹⁷.

§ 2. *L'Intersubjectivité.*

Le deuxième pan de l'œuvre husserlienne sur lequel Richir s'est arrêté est donc le problème d'autrui. Mais comme le note Richir (*Monadologie transcendantale et temporalisation*, 1990, p. 151), la doctrine de l'intersubjectivité a surtout été étudiée à partir de la *V^e Méditation cartésienne*, et ce, surtout en France. C'est en effet le seul texte publié par Husserl de son vivant qui s'attaque au problème crucial du rapport phénoménologique entre deux subjectivités. Mais on sait aujourd'hui, depuis l'impressionnant travail d'édition réalisé par Iso Kern⁹⁸, que non seulement, le problème de l'intersubjectivité fut depuis le début une préoccupation constante du père de la phénoménologie, mais aussi que la réflexion proposée dans la cinquième *Méditation cartésienne* ne représente qu'un moment provisoire dans sa méditation – un moment si provisoire note Richir (*Cf. Ibid.*), que Husserl a renoncé à le publier en allemand de son vivant. Beaucoup de commentaires ont été publiés sur la cinquième *Méditation cartésienne*, et tous ont cerné d'une manière ou d'une autre l'ambiguïté fondamentale qui traverse le texte. Rappelons d'abord les termes du texte lui-même. L'idée centrale de la doctrine de l'intersubjectivité chez Husserl – non seulement dans la cinquième *Méditation* mais aussi dans les autres textes qui traitent de la question – est que la relation phénoménologique de deux sujets, l'empathie (*Einfühlung*), passe par une expérience corporelle. C'est-à-dire que selon Husserl, il ne peut y avoir de donation directe de la conscience d'autrui à ma propre conscience ; autrui ne peut jamais que

⁹⁷ Le § 4 de l'article ici étudié : « Présence et rythme » (SPT., 34-41) met précisément en place les prolégomènes à une telle pensée du phénomène où trouvent place, en rapport avec les méditations husserliennes, les termes-clefs de la pensée richirienne : schématisation transcendantale de la phénoménalisation, inconscient phénoménologique, *Wesen* sauvages, phénomène-de-monde, etc. Mais nous reprendrons toute la question dans notre deuxième section.

⁹⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, Texte aus dem Nachlass, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd. XII, XIV, XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973. Nous notons désormais : Hua, suivi de l'indication de tome et de page.

m'être *apprésenté*, c'est-à-dire présenté indirectement à travers ou *via* la présentation alors directe d'autre chose. En l'occurrence, pour Husserl, ce qui est effectivement présenté et par quoi autrui m'est apprésumé, c'est son « corps vivant » (*Leib*)⁹⁹ ; car le *Leib* d'autrui, quand il m'est présenté, a ceci de caractéristique d'être *immédiatement* perçu comme un *Leib similaire* au mien, sans que cette perception doivent passer par un quelconque raisonnement. C'est par ce phénomène que Husserl nomme *Paarung*, « accouplement » (tr. Lévinas) ou « appariement » (tr. Ricoeur) de mon *Leib* au *Leib* d'autrui, que m'est indiquée immédiatement l'âme ou la conscience de l'autre sans que celle-ci soit pour autant présentée comme telle.

C'est donc dans ce cadre conceptuel que Husserl, dans la cinquième *Méditation cartésienne* butera sur les apories que les commentateurs ont maintes fois soulignées ; car dans ce texte, la considération du *Leib* est comprise comme résultant d'une option méthodologique tout aussi précise qu'audacieuse : pour comprendre le sens phénoménologique d'autrui, dit en substance Husserl, il faut procéder à une ultime réduction : la réduction à la « sphère du propre » (*Eigenheitssphäre*)¹⁰⁰. Par là, comme le dit si bien Paul Ricoeur¹⁰¹, Husserl tente de transformer l'objection du solipsisme qu'il avait rencontré à la fin de la quatrième *Méditation*, en argument. Il s'agit donc de ne plus considérer que *das mir eigene*, « ce qui m'est propre », faisant par là même abstraction de tout le reste pour comprendre la filiation de sens selon laquelle le sens « autrui » est emprunté au sens « moi ». Et c'est cette réduction ou abstraction dont le fruit est précisément mon *Leib* propre qui fait problème dans la cinquième *Méditation cartésienne*. Beaucoup de critiques ont été formulées, mais Richir, suivant I. Kern, les résume de la façon suivante : « poussé par l'esprit cartésien de la fondation apodictique de la connaissance, Husserl poursuit la réduction jusqu'à la "sphère primordiale" [scil.

⁹⁹ Rappelons que l'allemand distingue deux mots très courant : le *Leib*, terme par lequel il faut entendre un corps en tant qu'il est animé ou vivant (ou y retrouve la racine *Leben*, vie), et le *Körper*, terme par lequel il faut entendre un corps inerte ou inanimé. Le français est obligé de recourir ici à des pis-aller, en usant de néologismes pompeux pour traduire des termes allemands courants. Nous traduirons *Leib* par « corps vivant » ou « corps de chair », suivant en cela les traductions pratiquées par Richir.

¹⁰⁰ La réduction à la « sphère du propre » que l'on retrouve dans les *Méditations cartésiennes* est ce qui donnera lieu dans les années trente à « *die Originale Sphäre* » et « *die primordiale Sphäre* », ce qu'il ne faut toutefois pas confondre avec ce que Husserl nomme dans les années 1916-1920 la réduction à la « normalité solipsiste » ou « le stade solipsiste d'aperception ». Cf. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi* chez Husserl, Vrin, Paris, 1995, pp. 105-106.

¹⁰¹ Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1993, p. 200.

la sphère du propre], dont on ne sait jamais très clairement si elle joue le rôle d'un fondement épistémologique permettant de dériver l'expérience de l'Autre – auquel cas celui-ci sortirait du Même comme Ève de la côte d'Adam – ou le rôle d'un fondement de motivation, à élucider par l'analyse constitutive, dans la mesure où l'Autre y serait, précisément, *toujours déjà* inscrit, au moins en creux » (*Ibid.*)¹⁰². Et Richir de commenter : « Ce serait donc, encore une fois, l'intérêt, dominant chez Husserl, pour une théorie de la connaissance, et pour la phénoménologie transcendantale en tant que devant constituer une telle théorie comme science, qui aurait, dans la cinquième *Méditation*, obnubilé la véritable problématique phénoménologique : le solipsisme transcendantal, sur lequel on a tant glosé, serait plutôt méthodique (cartésien) ou épistémologique que lié aux ressources propres de la phénoménologie, même s'il ne peut faire de doute, à lire la masse de manuscrits publiés par I. Kern, que Husserl se soit d'une certaine manière laissé enfermer dans cette difficulté » (*Ibid.*)

Mais on le devine, même si Husserl n'est sans doute jamais venu à bout de ces apories, on retrouve dans l'océan de manuscrits qu'il nous a légué de quoi penser autre chose. C'est du moins ainsi que l'entend Richir. Car il semblerait bien qu'en méditant sur le rapport phénoménologique à l'Autre, Husserl ait touché, latéralement au moins, ce que Richir cherche comme phénomène dans sa phénoménalité. C'est dire que par d'autres biais que la réflexion sur la synthèse passive, Husserl en vient également à remettre en question sa « métaphysique du temps ». Il suffira de se souvenir que pour Husserl, ce qui constitue la structure de détermination *du* phénomène par excellence, la subjectivité transcendantale, est la forme pure du temps muni de ses rétentions et protentions, dans sa temporalisation en présence corollaire de la conception logico-eidétique des essences. Il s'agit bien d'une structure, précise Richir, puisqu'elle « est uniforme et unilinéaire et se répète continûment et sans rupture dans un flux ou un courant (*Strom*) : c'est la structure du présent vivant en écoulement, qui déjà, est difficilement conciliable avec les phases temporelles de telle ou telle perception, mais qui se révèle tout à fait abstraite quand nous voyons Husserl induire à penser que le temps recommence, inlassable, dans le ressouvenir (*Wiederinnerung*), comme si nous

¹⁰² Cf. également l'introduction de I. Kern à *Husserliana* XV, *op. cit.*, en particulier pp. XVIII-XXI. Cf. en outre le commentaire (qui est aussi une critique) désormais classique de la V^e *Méditation cartésienne* par Paul Ricoeur, in *A l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 197-225.

étions capables, à la limite, de revivre sans perte ou lacune tout notre passé, de proche en proche, dans une sorte de reconstitution à la fois active et passive qui a tous les traits d'une reconstruction » (*ibid.*, p. 154). C'est dire là, en fait, ce que chacun sait depuis les critiques heideggerienne et derridienne : que pour Husserl, le présent vivant est absolu, ce pourquoi on a pu parler à son propos de « métaphysique de la présence » (*Cf. ibid.*). Or que se passe-t-il dans la relation phénoménologique que je peux avoir avec autrui ? Il s'y agit à chaque fois « du passage, par une appréhension qui n'est pas de l'ordre du souvenir, d'un courant du présent vivant à un autre courant, donc de la coexistence de plusieurs flux temporels [...] dans ce qui ne peut être qu'une *latéralité* où doit se trouver, au moins en creux, quelque chose comme de la spatialité – un recouvrement (*Deckung*) ou un empiètement (*Schiebung*) où le *Leib* joue un rôle tout aussi crucial, et où, peut-être, se constitue quelque chose comme une spatialisation originaire *dans* la temporalisation. Il suffit en effet de se rappeler que l'*Einfühlung* ne procède, en fait, d'aucun raisonnement (dérivatif ou déductif), que l'appréhension est originaire, et qu'en elle, c'est un autre Moi et un autre temps qui est *immédiatement* présent quoiqu'à distance, pour commencer à penser que là, c'est du temps (du présent) qui peut commencer de paraître, tout au moins, à *l'écart* de lui-même. » (*Ibid.*) Le phénomène dans sa phénoménalisation procéderait-il donc d'une telle « temporalisation spatialisante » que l'on peut retrouver exemplairement dans l'*Einfühlung* ? Et si oui, quelle en est la « structure » ? On remarque que ce sont les mêmes questions que celles posées à propos des synthèses passives, même si, nous le verrons, il s'agit en fait de deux niveaux architectoniques distincts.

Nous tenterons de reprendre ici brièvement les grandes lignes des lectures effectuées par Richir de ces textes sur l'intersubjectivité¹⁰³. Il s'agit d'abord de considérer la situation qui est celle du sujet en rapport avec le monde (en lequel nous incluons en première approximation autrui) alors qu'il est précisé que ce sujet est incarné et que son rapport au monde est tributaire de quelque chose comme d'une expérience corporelle. C'est ce qu'envisage Richir dans différents commentaires d'un

¹⁰³ On retrouve des traces d'une réflexion sur l'intersubjectivité chez Husserl dès *Phénomène, temps et êtres* (*Cf.*, p. 41). Mais c'est seulement dans le début des années quatre-vingt dix que Richir livrera au public le fruit de son travail. Nous mentionnons ici les articles directement attachés à la question : *Le problème de l'incarnation en phénoménologie* (1990) ; *Monadologie transcendantale et temporalisation* (1990) ; *Altérité et incarnation* (1992) ; *Intentionnalité et intersubjectivité* (1995). Cette réflexion sera bien évidemment omniprésente dans *Du Sublime en politique* et dans les *Méditations phénoménologiques*.

texte de 1924 : le texte n° 16 dans *Hua XIV*. Réfléchissant sur le Moi incarné dans un *Leib* et en rapport avec un « monde environnant » (*Umwelt*), Husserl écrit : « Doit-il [scil. l'*Umwelt*] être monde de l'expérience externe, monde de perception, alors il doit être monde en rapport à une couche nucléaire centrale, le corps de chair interne (*Innenleib*), qui s'extériorise (*veräusserlicht*) pour moi-même. Cette extériorisation est un concept d'expression (*Ausdruck*), et voir un autre charnellement (*leiblich*), comme il est trait pour trait, c'est comprendre (*verstehen*) cette "expression", c'est "accomplir" l'appréhension ici motivée : ce qui est aperception, mais non pas un accomplissement d'acte ... de juger »¹⁰⁴. Ce passage qui résume bien l'ensemble de la problématique traitée dans ce texte nous fait entrer directement au cœur du débat. Husserl montre bien ici ce qui fait selon lui la structure de notre être-au-monde (c'est-à-dire, aussi, de notre être-avec-autrui) : l'intimité de la vie du Moi est ici pensée comme « corps de chair interne », en lequel, note Richir, on peut reconnaître la « sphère primordiale » (Cf. *ibid.*, p. 156). Celui-ci s'extériorise en un « corps de chair externe », dans un mouvement du dedans vers le dehors propre à l'intentionnalité, mais qui est aussi une « expression ». Dès lors, faire du sens (pour moi-même comme pour autrui), c'est accomplir cette extériorisation, et, en retour, « voir » un autre dans sa *Leibhaftigkeit*, « en chair et en os » (selon la traduction de Ricoeur), c'est « comprendre » cette expression. Comme le note Husserl, nous sommes ici à l'origine du langage¹⁰⁵. Mais Richir nous amène tout d'abord à comprendre qu'ici, tout le problème de l'irréductibilité de l'incarnation – le fait que, quoi qu'on puisse en dire, « je vis ma vie » et pas celle d'un autre¹⁰⁶ – tient en ce que ma vie est inséparable d'un « corps de chair interne » en lequel il faut voir l'origine de l'ipséité. Ce « corps de chair interne » est donc déjà un phénomène, et, comme le montrent les analyses husserliennes de la « sphère primordiale », déjà, en quelque sorte, un monde – « le phénomène du monde dans la débâcle » commentera Richir (*Ibid.*, 156) ; un monde d'où est censé jaillir la source pure du temps ou du présent, mais donc, un monde qui n'est pas encore vraiment humain, puisqu'il lui manque toute dimension d'extériorité ou de latéralité. Richir

¹⁰⁴ *Hua XIV*, p. 331, tr. Richir.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 332. Ce que Richir ne manque évidemment pas de souligner. Cf. MP, 36 et *Monadologie transcendante et temporalisation*, 155.

¹⁰⁶ Bref, que je ne suis pas fou ! Il est à noter que l'appendice XLII, afférent à ce même texte n° 24, fait extrêmement rare, Husserl en vient à s'expliquer avec le phénomène des psychoses (à partir d'une objection de Becker). Richir commente ce texte dans MP, 35-40.

commente : « Monde plongé dans la monotonie de sa diversité, où il est caractéristique que Husserl va chercher, dans le présent jaillissant sans cesse dans son écoulement, la racine de l'égoïté, c'est-à-dire ici l'ipséité – l'ipse n'étant rien d'autre, finalement, conformément à toute la tradition, que l'abîme de cet acte pur de jaillir qui fait le présent pur sans latéralité, l'élément nouveau, proprement husserlien, étant que ce jaillissement pur emporte dans son courant, tel un fleuve en crue, toutes les apparences du monde, et que, source ultime du sens, il fasse de cette débâcle du monde une sorte de proto-sens de proto-monde » (*Ibid.*). Il s'agit dès lors de comprendre comment ce phénomène – le « corps de chair interne », la sphère primordiale, le phénomène du « monde dans sa débâcle » – en vient à s'extérioriser, à s'exprimer ; et inversement, comment du sens spécifique de monde (ou d'autrui) peut y être reçu. Tout tient, écrit Husserl¹⁰⁷, en ce qu'il y a, entre l'*Innenleib* et l'*Aussenleib*, un rapport de *Verflechtung* – de « chiasme » eût dit Merleau-Ponty. Il s'agit d'abord de comprendre, selon Richir, qu'il ne peut y avoir de sens donnable ou recevable que s'il y a *mise à distance* de celui-ci par rapport à la crue. Je ne puis recevoir le sens spécifique d'autrui que s'il est médiatisé par son *Aussenleib*, sans quoi je serais littéralement absorbé par cette autre crue, celle de cet autre *Innenleib*, là devant moi. Le sens d'autrui n'est jamais qu'aperçu au lieu précis où jouent la *Verflechtung* entre l'*Innenleib* et l'*Aussenleib*, là où le Moi se donne, mais *dans une certaine absence*. Et pareillement, je ne puis faire sens pour autrui que si ce sens est médiatisé par mon *Aussenleib*, de sorte que l'autre puisse m'apercevoir au lieu du chiasme entre mes « corporités-de-chair » interne et externe. Comme l'écrit Richir, « dans la rencontre ou l'expérience de l'autre, c'est donc la *Verflechtung* du dedans et du dehors qui, pour ainsi dire, se rencontre elle-même, c'est ce chiasme qui entre en chiasme avec lui-même pour constituer, précisément, le *sens-de-langage comme tel* – un sens qui renvoie à une intériorité comme extériorité, sens qui est celui d'un “en-soi” (on ne peut s'empêcher de penser au nouménal kantien), tant celui de l'autre en son ipséité que celui de moi-même en mon ipséité, et par lequel les choses elles-mêmes, comme “en-soi” extérieurs, indépendants de la perception actuelle que j'en ai, commencent à exister [...] » (*Ibid.*, 158).

¹⁰⁷ Dans l'Appendice XLII, afférent au texte principal.

S'il est vrai que le cadre ainsi établi permet de comprendre pas mal de choses, certaines questions restent en suspens. On a pu d'abord noter que cette expression de moi-même pour autrui dont il a été question, est déjà langage ; c'est même, écrit Husserl, le « lieu-même » de l'origine du langage. Cela donne à déjà penser que pour Husserl, tout phénomène-de-langage, c'est-à-dire tout « faire-sens » relèverait essentiellement de l'appréhension, et non pas de la « logique pure » telle qu'elle était présentée inauguralement dans les *Recherches logiques*. C'est en tout cas ce que pense Richir avec Husserl, ce qui l'amènera à reprendre à neuf la question de l'essence du langage. Ensuite, si en effet il n'y a d'intimité de l'*Innenleib* que s'il y a, de manière strictement corrélatrice, chiasme entre les deux corporités-de-chair (interne et externe), c'est-à-dire, comme on l'a vu, si cette division s'apparaît à elle-même dans l'appréhension d'autrui à travers le même chiasme qui a lieu là-bas, on peut dire que mon incarnation est corrélatrice ou tributaire de mon rapport à autrui : *je* ne suis qu'en tant que je suis avec autrui. Mais le problème reste ici que pour reprendre l'image de Richir, avec cette dérive du torrent temporel et avec l'extériorisation qui en est coextensive, l'intériorité en vient à se centrer, voire à s'enfermer ou s'emmurer : c'est tout le problème du solipsisme qui à ce niveau, est encore loin d'être conjuré.

Tout tient, explique Richir, en une distinction architectonique à laquelle, il est vrai, Husserl n'a pas été suffisamment attentif. Il s'agit de distinguer rigoureusement *le Moi transcendantal* en tant que *constituant* le monde, et *le Moi constitué* ou le Moi en tant qu'âme, comme faisant partie du phénomène-de-monde constitué. C'est ce « deuxième » Moi dont Husserl parle dans son texte de 1924 que nous venons d'examiner ainsi que dans la cinquième *Méditation cartésienne* ; et c'est seulement à ce niveau que quelque chose comme la « sphère primordiale » où semble régner le solipsisme peut être envisagé (en fait : envisagé par abstraction). Or il est un texte où peut se mesurer cette différence et où peut aussi se donner à comprendre la structure même du transcendantal : le texte n° 31 dans *Hua XV* datant de fin février 1933 sur lequel Richir revient souvent (Cf. SP, 394 sqq. et MP, 191 sqq.). Dans ce texte, Husserl en vient à considérer que dans le « monde naturel », nous vivons toujours avec une « idée de monde » (*Weltidee*). Mais en tant que dans mon monde de connaissance, j'inclus l'Autre, il faut dire aussi que j'y inclus son idée de monde, alors que de son côté, l'autre inclut aussi mon idée de monde. Autrement dit, l'idée de monde a une bien

étrange structure, puisqu'elle inclut en elle-même une infinité d'idées : c'est, si l'on veut, le paradoxe de l'infini, puisque chaque partie du tout de telle idée égale le tout (Cf. MP, 192). Tout le problème est bien de saisir la structuration de ce « monde » qui, on l'aura compris, est cela même que Husserl désigne par Subjectivité transcendante qui est aussi intersubjectivité transcendante qu'il faut se garder de confondre avec l'âme.

Reprenons ce mouvement. La Subjectivité transcendante n'est pas ce lieu sur lequel se retranche *l'Innenleib* (il s'agit alors de l'âme), mais cette communauté phénoménologique où les âmes ou les monades en viennent à s'articuler originellement – ce par quoi, d'ailleurs, *l'Einfühlung* est rendue possible, alors même que cette possibilité reste incompréhensible si l'on prend l'âme comme point de départ méthodologique. Et la question reste de comprendre l'articulation de cette multiplicité de monades au sein du transcendantal, cela même que Husserl pense comme « monadisation ». Il est assez caractéristique que Husserl pensera cette coexistence des monades comme coexistence au sein d'*un* monde omnicentré où les différents flux temporels constitutifs de chaque monade s'articulent en ce qui est encore un flux temporel qui garde la forme du présent vivant, cette conception n'étant qu'un écho à la cosmologie classique que l'on connaît depuis G. Bruno (Cf. ARC, premier chapitre) selon laquelle l'espace est une sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nul part. C'est là la « métaphysique du temps » que Husserl ne se résolut jamais à abandonner alors même qu'il était sur le point de penser autre chose, comme ne cesse de le répéter Richir. Il suffit de considérer que la communauté monadique, de par empiétements mutuels des différentes monades, ne peut constituer un infini mathématique, mais ne peut former qu'un *apeiron* dont l'invariant structurel, si l'on peut encore parler de la sorte, est ce que Richir pense comme « distorsion originnaire » par laquelle s'articulent une multiplicité originnaire de mondes. Les monades sont donc à considérer comme autant de facticités prises chaque fois dans leur *Jemeinigkeit*, à partir de leur fond commun, interfacticiel et originnaire. C'est là, nous le verrons, le point de départ pour la refonte richirienne de la phénoménologie transcendante par où doivent être repensées toutes les notions phénoménologiques plus classiques (subjectivité, intentionnalité, essence, etc.).

III. La refonte richirienne de la phénoménologie transcendantale

Introduction

Comme on le sait, c'est dans *Phénomènes, temps et êtres* (1987) que Richir expose pour la première fois son projet philosophique dans les termes qui sont aujourd'hui les siens. Et ce projet tient au départ en une *question* : « Après plus de trois quarts de siècle de tradition phénoménologique, inaugurée, on le sait, par Husserl dans 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 ?* » (PTE, 17) Question redoutable, s'il en est, et qui directement en suscite d'autres à sa suite : « Peut-on dire qu'un phénomène "est" ("*Wesit*" ou "*ist*") ? Un phénomène se confond-il avec son essence (*Wesen*) ? Est-il ou n'est-il pas 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 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 ? » (*Ibid.*) Questions abyssales, certes, mais qui n'interrogent rien moins que la possibilité et le statut de la phénoménologie : peut-on raisonnablement parler de phénoménologie en tant que rien que phénoménologie, et si c'est le cas, cette dernière peut-elle s'assurer du statut, sinon de science, de doctrine rigoureuse ? Tout le pari qui constitue l'œuvre de Richir, peut-on déjà dire, consiste à répondre par l'affirmative à ces deux questions : la phénoménologie qu'il nomme transcendantale (nous verrons ultérieurement pourquoi) et dont il se propose d'établir les linéaments est bien une phénoménologie s'enracinant dans la question du phénomène en tant que rien que phénomène. Mais que faut-il entendre par là ?

Penser le phénomène comme rien que phénomène : le projet pourrait bien paraître au premier abord absurde. Pas vraiment, cependant, si l'on songe que pour Richir, la question du phénomène en tant que rien que phénomène se rencontre en fait au cœur même des œuvres husserliennes et heideggeriennes, ainsi que nous l'avons montré dans notre première section. Or, nous l'avons aussi constaté, l'accès aux phénomènes se targue d'une méthode d'approche subtile et complexe, cela même que Husserl baptisait dès 1905, la *réduction phénoménologique*. C'est très tôt (Cf. PTE, 18), dans le parcours tel qu'il se déploie dans *Phénomènes, temps et êtres*, que l'on se voit confronté à ce qui paraît bien être la thèse centrale de Richir, et où il va en fait de sa propre version de la réduction phénoménologique : *pour accéder au phénomène*, dit en substance Richir, *il faut mettre hors-circuit toute détermination et toute positivité* – tout concept déjà disponible ou *a priori* – *et ce, dans la mesure même où ces dernières sont extrinsèques au phénomène lui-même*, dans la mesure, donc, où elles sont données au phénomène par ailleurs – et nous verrons que cet « ailleurs » n'est autre que l'« institution symbolique ». Ou encore, pour reprendre le langage kantien, on pourrait dire que le problème phénoménologique ultime consiste en ce que la pensée du phénomène « se doit d'éviter toute pensée judicative déterminante qui pré-déterminerait d'avance la quiddité du phénomène en général. » (PTE, 20). On mesure combien cette réappropriation richirienne de la réduction phénoménologique, pour garder l'esprit de son initiateur, s'en distingue nettement : il n'est plus question ici de mettre hors circuit (par l'*epochè*) la structure sujet-objet empirique pour mettre à jour la structure sujet-objet transcendantale ; il s'agit en fait de continuer ce mouvement amorcé par Husserl pour mettre en suspens la structure transcendantale elle-même (au sens husserlien), et de considérer le phénomène rapporté exclusivement à sa phénoménalité. Et cela demande rien moins que de sortir du régime classique de penser de la philosophie – de l'institution symbolique de la philosophie – qui, on le sait, identifie et détermine les phénomènes au lieu de la tautologie symbolique entre être et penser.

Le paradoxe qui surgit aussitôt que l'on tente d'entrer dans un tel régime de penser sous l'indice de la réduction phénoménologique ainsi comprise, est que le phénomène est dès lors à penser comme une foncière non-identité à soi. C'est dire, donc, que « comme Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty en ont fait l'épreuve concrète, le phénomène comme rien que phénomène est bien ce qu'il y a de plus insaisissable et

de plus inapparent. Si les apparences [i.e. les phénomènes] 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 phénomènes, quelque chose d'irréductible, qui défie les pouvoirs de la Raison (de l'identification non-contradictoire), ou quelque chose qui n'est jamais que circulairement réductible, dans l'implosion interne des paradoxes logiques » (*La vérité de l'apparence*, 1991, p. 230). Le phénomène est tel qu'il apparaît toujours sans se réduire à son apparition, gardant une part irréductible d'absence, par quoi il n'est jamais identifié et déterminé. Peut-on dire, dès lors, que nous sommes ici au plus près de la théologie négative, puisque les phénomènes restent inexorablement indéterminés ? Non répond Richir, car il n'y a pas de négativité dans les phénomènes : « Il y a donc tout un « passage », qu'il faudrait étudier de près, et qui est sans doute un *hiatus*, entre ce qui paraît comme l'*indéterminité* foncière des phénomènes et leur *négativité*, qui ne peut prendre de statut que liée à la positivité de la tautologie symbolique entre être et penser. Hiatus parce qu'il n'y a rien de tauto-logique dans les phénomènes comme rien que phénomènes, et parce que, d'autre part, la négativité, comme c'est manifeste chez Platon ou chez Hegel, ne communique avec la négation que par la *détermination* en creux, en cette dernière, de l'indéterminité, depuis le "système" symboliquement institué des déterminités » (*Ibid.*, p. 232). Ainsi, la théologie négative, bien que se refusant à toute assertion positive sur la divinité, prend néanmoins appui sur base de déterminations. Or le champ des phénomènes ne contient pas de négativité, mais de la différence (Cf. PTE,).

Comment apparaît donc le phénomène ? Il apparaît toujours, depuis le cadre de penser classique à partir duquel nous le voyons, comme traversé d'illusions, de ruses et de distorsions : il apparaît toujours comme multiplicité originaire, par ses étranges pouvoirs de duplicité, d'ubiquité, de multi-localité, qui font son insaisissabilité : on ne sait jamais très bien quand un menteur ment ou ne ment pas, c'est là toute sa force ! Il s'agit en tout cas d'une insaisissabilité dans la stase d'une présence, puisque le phénomène apparaît toujours comme troué ou miné par une dimension d'absence qui fait son indéterminité même. Mais sous l'indice d'une telle hyperbole, y a-t-il encore place pour une quelconque pensée ? Est-ce encore le lieu d'une réflexion philosophique ? Telle est en effet la question qui vient à l'esprit. Richir s'en est lui-

même formulé l'objection : « L'affaire est-elle close pour autant, et le reste, tout le reste, doit-il sortir tout simplement des pouvoirs de la philosophie pour entrer dans ce que nous avons chacun à connaître dans les multiples vicissitudes de la vie ? » (*Ibid.*, p. 231). Mais il poursuit : « Cette solution est toujours possible, et rien n'autorise personne à dire qu'elle ne soit pas souhaitable. C'est ici l'affaire de la responsabilité de chacun quant au sens qui lui paraît devoir être donné, mais surtout fait, de sa vie. Mais cette "solution" est-elle la seule ? N'est-elle pas, pour un philosophe, "solution de paresse" ? Ne reste-t-il pas à tenir le fragile point d'entrée de la phénoménologie comme "pensée" (entre guillemets phénoménologiques, puisqu'il s'agit d'un régime, si l'expression est encore possible, non-tautologique du penser) du phénomène comme *rien que* phénomène ? » (*Ibid.*, p. 231) Si en effet, sous la réduction phénoménologique radicalisée, nous ne nous trouvons devant *rien*, il s'agit de comprendre que ce rien n'est pas néant : c'est un « rien d'étant », comme le disait déjà Heidegger, c'est-à-dire, rien de déterminé, mais aussi, et ce, à l'encontre de Heidegger, rien de déterminant (l'être comme déterminant l'étant, qui est, pour Heidegger, le « phénomène de la phénoménologie ») ; il s'agit plutôt, pour reprendre l'expression même de Richir, du « rien » du « phénomène comme *rien que* phénomène ». Et toute l'œuvre de Richir tente de montrer que ce rien peut se donner à l'homme dans les différentes strates de son existence. C'est déjà le cas dans le domaine de l'art, ainsi qu'en témoigne la conception kantienne des jugements esthétiques réfléchissants ; on le sait, le propre de tels « jugements », qui ne sont pas des jugements au sens logique du terme, mais qui portent sur le « beau » ou le « sublime », est qu'ils révèlent, tout aussi bien et dans le même mouvement, moi-même ainsi que ce qui est « jugé », comme « plus grand », « plus vaste » (...) que je ne pouvais l'imaginer (*Cf. MP, 53*)¹⁰⁸.

Etrange pensée que celle portant sur le phénomène ; pensée peut-être plus proche de l'affectivité que la pensée philosophique ; elle met en tout cas en jeu une dimension encore *immémoriale* ou *sauvage* du penser, toute la difficulté consistant à savoir si la pensée philosophique, avec ses ressources propres, peut atteindre un tel « régime » de penser. Car enfin, qu'est-ce que penser ? « Bien entendu, nous ne pouvons, sous peine de tautologie, répondre à cette question de manière univoque. Et pourtant, qu'il y ait une

¹⁰⁸ *Cf. en outre* : F. Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Ed. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1990.

sauvagerie immémoriale et immature du penser nous met sur un chemin qui, par-delà ce qui s'en est pensé à travers son institution symbolique, est celui de la philosophie. Non pas, on s'en doute, que la philosophie soit la seule à penser – ce qui serait aussi outrecaidant que naïf –, mais qu'il y ait dans la philosophie un certain exercice de la sauvagerie qui la met tout à la fois avec les hommes et à leur écart. Sauvagerie immémoriale, dans l'ardent désir philosophique de trouver, pour l'immémorial, des chemins d'accès, quitte, s'il le faut, à bouleverser sauvagement les pensées et les pratiques humaines du moment – il y a, dans le langage (pas la langue !) philosophique, quelque chose d'irréductiblement barbare – ; mais aussi sauvagerie immature, puisque jamais une œuvre philosophique n'arrive à s'accomplir, puisque toujours elle repart sur les ruines des autres en feignant de les ignorer, et comme sans se douter que fatalement, à son tour, elle sera, comme les autres, ouverte à tous les vents comme une nouvelle ruine parmi les ruines » (MP, 56).

Chapitre 1.

Du phénomène et de la phénoménalisation.

§ 1. *Le jeu du simulacre ontologique dans la pensée moderne (Descartes et Heidegger)*

Comme nous l'avons déjà dit, le premier geste à accomplir en vue de l'accès au champ phénoménologique est de pratiquer une réduction phénoménologique radicale. Or une chose est claire depuis le premier tome des *Recherches phénoménologiques* au moins : cette réduction phénoménologique est à comprendre comme *réduction du simulacre ontologique*. Or le simulacre ontologique est une structure de pensée « difficile à déconstruire » (Cf. MP, 32), et si l'on peut envisager cette structure dans sa plus grande généralité, comme le tente Richir inauguralement dans ses deux premières *Recherches phénoménologiques*, il est sans doute préférable de commencer par un examen plus concret de la problématique, en envisageant le jeu du simulacre ontologique dans la pensée moderne, ainsi que le fera Richir lui-même dans sa troisième *Méditations phénoménologiques*. Il s'agit dès lors d'interroger tout d'abord Descartes, qui reste le véritable père de la modernité philosophique. Sur ce dernier, Richir ne s'est arrêté, en tant que tel, que peu souvent¹⁰⁹. Mais il nous faut être extrêmement attentif à ses indications.

Comme on le sait, le but que s'assigne Descartes est d' « établir quelque chose de ferme et constant dans les sciences »¹¹⁰ ; et comme le note Richir, le point de départ ou l' « énigme » (MP, 78) de Descartes est en son principe proche de celle de Husserl, puisque dans un cas comme dans l'autre, tout ce qui paraît affecté de sensibilité se voit soupçonné d'irréalité : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompé » (MM, 27). C'est là ce qui met en jeu le doute dit « méthodique » par lequel Descartes sera amené, dans un premier temps, à considérer les mathématiques

¹⁰⁹ Essentiellement dans quelques pages particulièrement denses des *Méditations phénoménologiques* et dans son article : *Doute hyperbolique et "machiaélisme" : l'institution du sujet moderne chez Descartes*, 1997 (nous citons désormais dans le corps du texte par le sigle DHM suivi du n° de page).

¹¹⁰ Descartes, *Méditations métaphysiques*, P.U.F., coll. "+Quadrige", 1992, p. 26. Nous citons désormais dans le corps du texte : MM, 26.

comme « contenant quelque chose de certain et d'indubitable » (MM, 30). Mais il est remarquable, dans le parcours des *Méditations métaphysiques*, que le doute devra être poussé jusqu'à l'hyperbole, « comme ne le fera jamais Husserl, si ce n'est en de fugitifs moments des *Méditations cartésiennes* » (MP, 78) ; car pour pouvoir arriver à la « feinte » que tout cela – « le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures » (MM, 33-34) – *pourrait* être une « illusion » ou une « tromperie », il faut supposer « un certain mauvais génie » qui « a employé toute son industrie à me tromper » (MM, 34). Mouvement de pensée subtil et complexe, qui amorce ce qu'il convient d'entendre par « doute hyperbolique », et que Richir commente en ces termes : « C'est dans ce mouvement très étonnant, d'une audace encore propre à nous surprendre, de dissolution de tous les repères symboliquement institués de la connaissance – dans cette fiction d'un sol qui se dérobe dans l'abîme –, que Descartes introduit, de façon très remarquable, le *recul* du “sujet”. Comme si la fiction, en effet, était inconsistante, contradictoire, fuyante, comme si, en un sens, elle n'engageait à rien, puisque, si l'on en restait là (“Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir”), tout ce qui a été révoqué en doute, surtout dans l'hyperbole, ne tardera pas aussitôt à reprendre ses droits : il me faut donc, pour me tenir à la hauteur de l'hyperbole, prendre “un parti contraire”, employer “tous mes soins à me tromper moi-même, *feignant* que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires” (nous [Richir] soulignons). La fable ou la fiction ne se soutient que d'une feinte, qui est un faire *semblant* actif, un faire *comme si*, qui est déjà tout différent du suspens sceptique. C'est donc à *moi* qu'il revient de faire la supposition d' “un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper”. Il revient à “*ma* puissance de suspendre mon jugement”, et c'est par là que je “préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne pourra jamais rien imposer”. » (DHM, 113) Il faut donc insister que tout le mouvement du doute hyperbolique tient finalement à la liberté du sujet ; et celle-ci « apparaît tout d'abord comme la liberté de l'*epochè*, de la suspension de mon jugement » (DHM, 114). On peut peut-être rappeler, dans le même sens, et même si Richir ne cite pas ce texte, que la liberté est une notion inaugurale dans les *Méditations métaphysiques* ; dès la deuxième page, en effet, alors que Descartes formule son projet, on peut lire : « [...] je

m'appliquerai sérieusement et *avec liberté* à détruire généralement toutes mes anciennes opinions » (nous soulignons) (MM, 26).

C'est dans ce cadre que Descartes enchaînera dans la deuxième *Méditation* pour trouver le *cogito* comme « point d'Archimède » (Cf. MM, 36-37). Rappelons le passage où tout semble se jouer et qui a déjà été commenté pour ainsi dire à l'infini : « Ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe : et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » (MM, 37-38). Comme le note Richir, c'est dans ce texte que se joue « l'institution moderne du sujet » (DHM, 114). Il s'agit donc de comprendre ce à quoi nous ouvre le doute hyperbolique. Et Richir de répondre à cette question avec une rigueur remarquable, en s'en tenant à la stricte lettre du texte (Cf. DHM, 115-116) : sous l'indice du doute hyperbolique, dans le *cogito*, nous accédons à la certitude du *fait* que je suis et que j'existe, ces deux faits, irréductibles et indissociables, faisant sens ; en termes plus contemporains : nous accédons à la *facticité*, tout à la fois celle de ma pensée et celle de mon être, indissociablement ; c'est-à-dire que si je sais, et avec certitude, que je suis, je ne sais pas encore qui je suis. Certes, Descartes écrit bien que je suis une *res cogitans*, mais il ne faudrait pas trop vite s'arrêter au terme *res*, comme le faisait Heidegger (Cf. DHM, 115) : il faut y insister, « à la pointe du cogito, le "je" n'est pas une substance » (DHM, 115) ! Car il faut lire Descartes de très près, à la limite, mot par mot : « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, *qui imagine aussi et qui sent* » (souligné par Richir) (MM, 43). La pensée enchevêtrée à l'être dans sa facticité est donc envisagée ici dans son état sauvage, c'est-à-dire, déjà, dans l'indistinction de la vérité et de la tromperie, de la connaissance et de l'illusion : « Avec le cogito, dans cette première partie de la deuxième *Méditation*, Descartes rencontre, peut-être pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la pensée dans *toute* son inchoativité,

dans l'infinité *comme telle* [i.e. infinité non mathématique] de ce qu'il va nommer sa "confusion", qui est à prendre ici au sens littéral. Si je puis feindre, c'est qu'il y a de multiples feintes dans la pensée elle-même, dans la mienne comme dans celle supposée du Malin Génie [...] » (DHM, 116). Mais bien plus encore, dans la mesure même où la pensée est comprise par Descartes dans l'indistinction du sentir et du connaître (« une chose ...qui imagine aussi et qui sent »), il faut dire que le sujet cartésien, à la pointe du cogito, en tant que *res cogitans*, est envisagé dans toute sa contingence qui est aussi celle de sa *chair*. C'est pourquoi Richir notera dans ses *Méditations phénoménologiques* que « pour avoir beaucoup glosé sur le dualisme cartésien, on n'a peut-être pas assez souligné que le cogito est, chez Descartes, le moment impensable de l'*incarnation*, dont on retrouve la facticité dans la contingence incompréhensible de l' "union substantielle" de l'âme et du corps, et auquel est forcément inadéquate la reconstruction véritablement métaphysique de la "glande pinéale". » (MP, 80-81). Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que cette rencontre de la facticité de l'existence (incarnée) est bien, pour Richir, une véritable *rencontre phénoménologique* dans ce qu'il nommera l'expérience du sublime ; et c'est là que Descartes reste encore pour nous un guide précieux.

Dans le cadre de cette lecture, il faut bien dire que la seconde partie de la deuxième *Méditation*, la fameuse analyse du morceau de cire, est en « rupture radicale » (DHM, 117) avec ce qui précède ; car il s'y agit bien de retrouver, sur fond de la certitude de la facticité du *Je suis*, l'évidence des contenus de pensée dont il n'a pas encore été question jusqu'ici. Pour le dire d'un mot, on passe de la *pensée* (dans sa facticité) à la *connaissance*, qui est connaissance *objective*, et par laquelle je reconnais ce que je vois comme étant (Cf. DHM, 117). Richir ne s'arrête pas longuement sur ce passage, mais remarque seulement que toute l'analyse « est profondément biaisée par l'usage quasiment naïf de la langue et des concepts philosophiques » (DHM, 117) ; donc qu'il ne s'agit plus ici d'une rencontre phénoménologique, mais d'une reconnaissance des termes symboliquement institués. Cela sera confirmé par la troisième *Méditation* où, pour s'assurer cette fois, non plus de la netteté de la pensée quant à ses contenus, mais de leur *vérité*, Descartes aura recours à l'argument ontologique : pour m'assurer de ce que je pense *vraiment* lorsque je pense, j'en viens à considérer « l'idée de l'infini », qui n'est plus l'infini indéterminé auquel donnait accès l'hyperbole, mais

ce que Richir appelle un « *infini symbolique* » (DHM, 119), et c'est cela qui constitue la nouveauté radicale et profondément moderne de Descartes par rapport à l'argument de St Anselme : « L'Idée par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui : celle-là, dis-je a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées » ; et ce Dieu ne peut être trompeur « puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut » (MM, 79). Et Richir de commenter : « Dieu m'accueille donc en ma facticité en tant que porteur en lui-même, dans et par la structure de l'argument ontologique, de l'excès même de la tautologie symbolique entre teneur de sens de pensée et teneur de sens d'être. Les deux teneurs de sens ne s'identifient symboliquement en Dieu que *par l'excès* même qui rend leur identité *inconcevable* : telle est sans doute, pour toujours, l'énigme de l'argument ontologique, et tout à la fois de sa nature tautologique qui, si elle est prise d'un point de vue strictement logique, n'est rien d'autre, Kant l'a montré sans retour possible, qu'une faute ou une illusion transcendantale » (MP, 83). Ainsi, si je peux être certain que ce que je pense, lorsque je pense *vraiment*, est *vraiment*, c'est que les étants (ce qui est) et les Idées (ce qui est pensé) trouvent leur identité et leur correspondance en Dieu, alors que l'Idée même de Dieu m'excède et m'est donc inconcevable. Que faut-il retenir de tout ceci ? Déjà que « le cogito ne peut assurer de quoi que ce soit de certain ou d'absolu quant aux “contenus” des “vécus” (de la pensée) » (MP, 84). Également, que le « Je », à la pointe du cogito, n'est pas une substance : « la subjectivité, tout au moins transcendantale, n'a pas d'essence, elle n'est plus une “région” du monde – ou une “lisière” du monde –, mais ce lieu énigmatique d'articulation entre aperception de soi dans le cogito et aperception de monde [...] » (MP, 85). Mais aussi, que l'accès à la vérité, tout aussi bien vérité de mon Moi – le savoir vrai de qui je suis – que du monde ne se soutient que d'un argument tautologique, l'argument ontologique, par lequel s'«atteste» la vérité de l'être et de la pensée.

Mais il y a plus. Il s'agit de comprendre ce qui, en profondeur, est en jeu de ce mouvement de pensée qui cependant nous apparaît désormais comme allant de soi. Il va, dans le cogito, du problème de l'*origine* (le rapport entre constituant et constitué, entre fondement et fondé) qui se donne comme *étant*, voire comme *l'être même*, et de

celui de l'*ipséité*. La figure complexe du cogito est en effet celle-ci où, ayant mis en suspens toute dimension « mondaine », c'est-à-dire aussi, ce qui me paraît être la consistance de mon moi, apparaît encore *un* phénomène, une *ispéité* (chez Descartes : ma facticité) qui paraît du coup comme l'origine de tout phénomène, c'est-à-dire comme *la* facticité. Toute la problématique est donc celle du passage entre le soi comme phénomène et le phénomène en général (entre la facticité et cette facticité) le premier étant ici supposé engendrer le second et faire même office de phénoménalité encore identifiée à l'être. Marquons ces traits d'une pierre blanche, et avant de nous expliquer sur ce qui y fait problème, remarquons avec Richir que c'est rigoureusement le même schéma de pensée que l'on retrouve chez Heidegger – et l'on peut comprendre par là en quoi Richir écrivait sur la quatrième de couverture que sa deuxième *Recherche phénoménologique* est une confrontation implicite avec la pensée de Heidegger. En effet, avec les analyses heideggeriennes du *Umwelt* et de la quotidienneté avec lesquelles s'ouvre *Sein und Zeit*, le *Dasein* n'est pas renvoyé à son « soi » dans les profondeurs, mais à un « soi anonyme », coextensif du « on » ; c'est seulement avec la mise en suspens de cette couche mondaine inauthentique dans l'être-pour-la-mort que l'analytique est relancée « vraiment » : « l'être-pour-la-mort est bien, du point de vue architectonique, le “malin génie” heideggerien – avec, peut-être le même argument ontologique, fort subtilement dissimulé, qui fait passer de la mort comme possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein* à la mort comme possibilité de la possibilité *la plus propre*, et en ce sens, irréductiblement mienne, où c'est soi-même, avec son énigme radicale, que le *Dasein* doit en quelque sorte accueillir, comme la facticité de son destin, passé à travers le cercle de feu de la “résolution”. C'est donc soi-même, dans son abîme, individué par la mort et cette mutation de la pure et simple impossibilité en possibilité la plus propre, qui est chargé d'accueillir le soi-même factice, toujours déjà jeté au monde mais en défaut d'être. C'est lui qui joue, dans son irréductible surplomb, le rôle de Dieu. Et c'est dans cette distance que le soi *peut* vraiment exister le monde, c'est-à-dire le constituer en le chargeant de sa concrétude ontologique, s'y retrouver avec son sens d'être qui est tout à la fois, sous diverses modalités, sens d'être du monde et des choses du monde, mais sens d'être tenu comme question par la question de la possibilité la plus propre » (MP, 87-88).

Le même schéma se joue donc chez Descartes et Heidegger. Schéma qui sera celui du simulacre ontologique et dont nous avons vu qu'il s'y agit toujours d'un soi qui renaît de ses propres cendres sous l'horizon de sa propre mort, paraissant du coup comme immuable et à l'origine quant au sens au moins des autres phénomènes. Or nous l'avons laissé entendre, cette situation est hautement problématique, et il s'agit pour Richir de déceler dans ces articulations complexes le lieu de l'aporie. Disons déjà que même s'il est vrai que dans le cogito cartésien la certitude ne porte pas dans un premier temps sur les contenus de pensée, il n'en reste pas moins que tout le mouvement est secrètement guidé par une pré-compréhension de l'être et de la pensée : toujours, le « je pense » surveille malignement le « je pense », pour s'assurer enfin que « je pense vraiment ». On l'a vu, chez Descartes, le « vraiment » sera « attesté » par l'aperception claire et distincte des idées, et ultimement, en ce qui concerne les teneurs de sens elles-mêmes, par l'argument ontologique ; mais dans la mesure où ces deux éléments ne sont pas encore pris en compte, suivant « l'ordre des raisons », dans le moment du cogito, il faut dire que ce dernier est une figure circulaire, ou procède en fait d'une tautologie. Quelle est plus exactement la forme de cette figure qui n'est autre, on l'aura compris, que celle du simulacre ontologique ? Richir s'explique comme suit : cette figure est celle d'une « précedence à soi qui, pour n'être pas strictement temporelle, met néanmoins en jeu, il est vrai de manière problématique, la temporalisation/spatialisation. Il s'agit en effet tout à la fois d'une précedence à soi de la pensée et de l'exister, et d'une précedence de l'un sur l'autre. Mais cette précedence est de l'ordre du *simulacre*, et dans la mesure où ce simulacre met en jeu la pensée et l'exister (l'être comme tel), ce simulacre est *ontologique* » (MP, 90). Plus concrètement : « pour savoir que je pense, il faut que je sache déjà ce que c'est que penser, ou il faut tout au moins, ainsi que Descartes le suggère, que je m'arrête de penser pour me reconnaître comme réintégrant, "à chaque fois", la pensée. De même, pour savoir que j'existe, il faut que je sache déjà ce que c'est qu'exister, ou il faut tout au moins que je cesse, par instants, ou par périodes (par exemple le sommeil), d'exister, pour me reconnaître comme existant. Enfin, pour savoir que pensant, j'existe, il faut – ce qui donne l'apparence d'un syllogisme que Descartes a dénoncé – que je sache déjà que je ne puis penser sans exister de quelque manière, c'est-à-dire que la facticité du "je suis, j'existe" se soit abandonnée pour se retrouver. Le simulacre est dans le fait que je ne puis pas savoir *ce*

qu'est penser et exister sans avoir, d'une manière ou d'une autre, cessé de penser et d'exister pour me placer en dehors d'eux, alors même que si je me reconnais comme pensant et existant, c'est que, précisément, j'y suis » (*Ibid.*). C'est cette structure de pensée complexe qu'il faut scruter plus en avant. Car elle recèle, au moins en creux, les possibilités d'une phénoménologie.

§ 2. *Phénoménologie transcendantale du simulacre ontologique*

Après cette première approche du problème, nous sommes en mesure d'aborder les deux premières *Recherches phénoménologiques*, texte extrêmement complexe et ardu, s'il en est, mais dont nous ne pouvons faire l'économie, puisque s'y voit introduite inauguralement la notion même de « simulacre ontologique ». Ainsi que nous l'avons déjà signalé, la première *Recherche* s'ouvre sur un examen de la phénoménologie husserlienne, et Richir en vient rapidement à examiner, dans le cadre de la « voie cartésienne », les tenants et aboutissants de ce que Husserl pense alors comme « *phénoménologie transcendantale* ». Richir rappelle donc que le champ phénoménologique y est conçu comme une pure sphère d'immanence, celle de la subjectivité transcendantale, définie par la réflexivité pure du *cogito*, et que l'aporie principale de cette voie pratiquée par Husserl tient en ce que le *cogito* ne peut assurer une ouverture au champ phénoménologique que par une *illusion* ou un *simulacre*, ce que Husserl avait du reste lui-même déjà fort bien vu, en s'attachant à la problématique du psychologisme transcendantal qui le hantera jusque dans la *Krisis* ; en effet, comme nous l'avons déjà signalé dans notre précédente section et ainsi que Husserl s'en est expliqué lui-même¹¹¹, la sphère transcendantale et la sphère psychologique sont à concevoir comme deux champs parallèles, séparés tout aussi bien par un « *rien* » que par un « *abîme* » ; distinguer ces deux sphères relève donc d'un « art de la nuance » (*Nuancierung*) qui n'est autre que la phénoménologie, et les confondre revient précisément à tomber dans le piège du psychologisme transcendantal. Dès lors, il faut bien dire que « le *cogito* n'est jamais saisie pure de l'ego transcendantal, mais d'une saisie où s'entremêlent le moi transcendantal et le moi psychologique » (RP I, 22), et que c'est par une illusion ou un simulacre que l'on croit accéder à la pure sphère phénoménale par la réflexivité du *cogito*. C'est dans la cadre de cette lecture

¹¹¹ Par exemple dans la conférence d'Amsterdam (1928) que Richir cite et commente in RP I, 19-22.

problématisante de la phénoménologie husserlienne qu'est faite mention pour la première du simulacre ontologique, dans un paragraphe qu'il nous faut citer intégralement – car s'il est bien une page qu'il ne faut pas rater, c'est celle-là :

« Bref, tout indique que le *cogito* fonctionne finalement comme un *simulacre d'ouverture* au champ phénoménologique transcendantal : la subtilité insaisissable du *rien* liant/séparant les deux parallèles – la sphère psychologique et la sphère transcendantale – paraît bien être la subtilité d'une *illusion* insaisissable tout autant qu'incontournable et nécessaire. Bien plus, dans la mesure où c'est par cette illusion même que le moi transcendantal se voit conféré un *être* qui le rend indiscernable du moi psychologique – du moi d'une psyché qui “est” au même titre que tous les objets du monde –, cette illusion prend tous les caractères de ce que nous nommerons un *simulacre ontologique*. De même qu'à l'inverse, dans la mesure même où le moi transcendantal n'est jamais qu'une *illusion*, qui apparaît toujours masquée (*persona* : masque), confondue, *insaisissable en tant que pure apparition*, toujours recouverte dans son apparaître par le moi-qui-est de l'aperception psychologique, nous pouvons dire que le “répondant” transcendantal de ce simulacre ontologique est une sorte de pure *illusion transcendantale*, ou plutôt une *pure apparence transcendantale*, dont la réflexion, dans le *cogito*, serait constitutive de cette énigmatique dualité entre simulacre ontologique coextensif de l'être et illusion transcendantale, coextensive d'une pure apparence (représentation) » (RP I, 22) . Que d'éléments contenus dans ce paragraphe ! Et il s'agit tout d'abord de l'articulation entre le phénoménologique, le transcendantal et l'ontologique. Pour démêler ces fils inextricablement liés, il faudrait commencer par remarquer que le phénoménologique semble bien, tant chez Husserl que dans ce texte de Richir, étroitement associé, même s'il est vrai, de manière encore problématique ; et que cette sphère phénoménologique-transcendantale semble se distinguer de l'ontologique, le passage de l'une à l'autre sphère se réalisant précisément de par le simulacre ontologique. Il nous faut donc considérer ces trois sphères une à une pour tenter d'en saisir les articulations mutuelles – et ce n'est rien d'autre que cela que tente Richir au moins dans ses deux premières *Recherches*.

1) On sait que le simulacre ontologique est quand à son fond une « figuration » ou apparence de l'origine : dans la pensée moderne, il prend la forme concrète du cogito, et dans la pensée ancienne, celle de Dieu ou de l'Un. Mais que faut-il comprendre exactement par « origine » ? Il s'agit dans l'origine du mouvement d'advenue de ce qui apparaît, c'est à dire son apparition ou sa phénoménalisation. Il s'en suit que le simulacre ontologique est en fait l'apparence de l'apparition de l'apparence; ou, si l'on préfère « le mythe que se fabrique l'apparence de sa propre apparition » (RP I, 61). La figure du simulacre ontologique est donc amphibologique, puisqu'elle désigne tout à la fois apparence de l'apparition et l'apparition de l'apparence; ou encore, ce qui revient au même, le phénomène de la phénoménalisation et la phénoménalisation du phénomène. C'est en vertu de cette amphibologie que le simulacre ontologique paraît du même coup comme une monade auto-suffisante (il est sa propre origine) et l'origine de tout autre phénomène. C'est bien le cas du cogito husserlien qui, dans son auto-réflexivité en vient à constituer les phénomènes mondains. Il va donc falloir montrer que cette amphibologie est induite, et qu'elle n'est le signe que d'une illusion transcendantale. Pour cela il faut envisager le champ transcendantal pour lui-même.

2) Commençons par la dimension transcendantale. Pour comprendre ce que Richir entend par là, il faut, pensons-nous, le lire en contrepoint des penseurs de l'idéalisme allemand, lesquels peuvent d'ailleurs offrir un matrice d'intelligibilité pour l'ensemble de la pensée richirienne ; et il faut tout d'abord en revenir à Kant¹¹² qui, comme le signale Richir lui-même, est le véritable fondateur de la philosophie transcendantale en tant que telle (Cf. MP, 44). Rappelons donc que la profonde nouveauté de Kant dans l'histoire de la philosophie, ce qu'il a appelé lui-même le « renversement » ou la « révolution copernicienne » – sur laquelle, rappelons-le, Richir s'était particulièrement arrêté lors de ses premiers travaux –, consiste en sa conception *architectonique* de la pensée, « c'est-à-dire en ce que les termes (concepts) et les choses (*Sachen*) de la pensée dépendent, dans leur pouvoir de signifier, de l'orientation préliminaire de la pensée au

¹¹² Mais aussi, essentiellement Fichte et Schelling. Mais pas Hegel ! Signalons aussi l'omniprésence du néoplatonisme dans ces *Recherches*.

sein du champ symbolique des concepts et de la langue dans et avec lesquels elle travaille » (*Affectivité*, 1993, p. 2). Ainsi, toutes les définitions que donne Kant des différents éléments de la connaissance ne trouvent leur détermination, dans son entreprise critique, que par une visée architectonique, c'est-à-dire par la visée d'un système d'orientation pour la pensée vis-à-vis d'elle-même¹¹³ ; toutes ces définitions perdent donc leur statut ontologique ou métaphysique, pour être comprises exclusivement dans leur statut architectonique ou transcendantal : dire que l'Homme est un être raisonnable, c'est dire en fait que la langue philosophique est amenée à distinguer, en l'homme, une sensibilité et une raison, cette distinction des facultés de l'esprit (*Gemüt*) n'étant pas métaphysique, mais topique – il ne s'agit pas de dire que la sensibilité et la raison « existent » comme « entités » en l'Homme (par exemple : la *psuchè* comme « partie » de l'homme accueillant les formes (*eidè*) et le *noûs* comme « partie » produisant ces mêmes formes), mais que la pensée se comprend elle-même comme connaissant les choses en vertu de différentes facultés (*Cf. ibid.*). Comment maintenant la philosophie transcendantale procède-t-elle concrètement ? C'est ce que Richir explique dans le courant de sa deuxième *Recherche*. Citons le texte :

« [...] la philosophie transcendantale kantienne est toujours recherche des conditions de possibilité *a priori* d'un *fait* (la connaissance humaine, la moralité¹¹⁴, le sentiment esthétique, l'impression d'une finalité naturelle) qui est cependant mis en suspens dans la recherche : si un tel fait est possible, alors il faut que ... En outre, selon l'esprit du renversement copernicien, comme un tel fait est toujours un fait humain, et comme les conditions de possibilité *a priori* ne peuvent être recherchées qu'en l'esprit humain, la recherche de ces conditions de possibilité est en quelque sorte immanente à l'esprit humain, ou plus précisément au fait modalisé par le comme si : il s'agit toujours de rechercher dans le "creux" du fait ses propres conditions de possibilité *a priori*, et cela

¹¹³ Lire la première *Critique* en comprenant la détermination des éléments de la connaissance (exposée par Kant dans la *Théorie transcendantale des éléments*, première section de la *Critique*) par l'*architectonique de la raison pure* (exposée par Kant dans la *Théorie transcendantale de la méthode*, seconde section de la *Critique*), c'est ce qu'a fait Franck Pierobon dans son ouvrage, remarquable : *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (J. Millon, coll. "Krisis", Grenoble, 1990); on pourra lire la préface que Richir a écrit pour cet ouvrage.

¹¹⁴ Remarquons que l'entreprise critique kantienne part *toujours* d'un *fait*, et c'est aussi le cas de la deuxième *critique* où, de la même manière que dans la *Critique de la raison pure*, la physique de Newton était le fait à "justifier", Kant par du fait acquis de la moralité de l'homme, en cherchant seulement à le fonder. Alexis Philonenko avait raison de souligner que Kant n'avait pas inventé les formulations de l'impératif catégorique : on le retrouve dans tous les traités de Droit naturel de l'époque, et plus particulièrement chez Pufendorf et Achenwall; le projet de Kant est bien de trouver la justification critique à de telles assertions. *Cf.* A. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, tome second, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993, pp. 95 sqq.

n'est effectivement possible que si le fait n'est plus considéré comme fait brut et positif, mais comme fait existant sur le mode du *comme si* – comme si ce fait pouvait aussi bien être possible qu'impossible, par où s'ouvre le champ possible de l'impossibilité du fait, d'où se détache le champ de ses conditions de possibilité, mais ce champ, également possible *a priori*, ne s'avère réel que dans la mesure où le fait est aussi fait réel. De la sorte, il y a dans cette démarche transcendantale une insurmontable *circularité* : globalement, la méthode est toujours la suivante : *si* un tel fait est possible, alors il faut telle ou telle condition de possibilité ; *or* un tel fait est non seulement possible, mais effectif ; *donc* ces conditions de possibilités sont véritablement conditions de possibilité, autre chose que jeu de l'esprit. Mais ceci n'est encore que caractérisation extérieure, méthodologique au sens formel. Car cette circularité transcendantale ne se fonde vraiment, n'est autre chose que pur et simple cercle vicieux, que par ce que Kant nomme le principe suprême de tous les jugements synthétiques *a priori* : les conditions de possibilité transcendantales de l'expérience des *objets* de l'expérience sont *en même temps* les conditions de possibilité transcendantales des *objets* de l'expérience. C'est dire qu'il se passe *quelque chose de plus*, dans la démarche de fondation transcendantale, que la circularité dont nous venons simplement de retracer le schéma : ce quelque chose de plus, cet *excès transcendantal*, c'est la *production absolue de l'apparition transcendantale dans et à partir du transcendantal, à savoir dans et à partir de l'imagination transcendantale* ; chez Kant, dans la *Critique de la raison pure*, on sait que c'est la production absolue des schèmes transcendantsaux par l'imagination transcendantale. » (RP I, 69-70)

Reprenons les différents éléments contenus dans ce texte. Tout d'abord, la démarche transcendantale est toujours recherche des conditions de possibilité d'un fait ; le transcendantal se rapporte donc toujours à l'*a priori* ou à l'*origine* d'un fait considéré dès lors comme *a posteriori*. Ensuite, la légitimation du fait *a posteriori* par son origine *a priori* se modalise toujours par un *comme si*, c'est-à-dire, par un simulacre : il faut faire *comme si* l'*a posteriori* (le fait) était aussi bien possible qu'impossible, pour que, depuis le « champ possible de son impossibilité », l'*a priori* puisse apparaître comme sa condition de possibilité ; mais il ne le peut que si l'*a posteriori* est *quand même* là, alors même qu'il ne peut apparaître comme *a priori* que si l'*a posteriori* est mis en suspens : c'est toute la circularité dont parle Richir dans le texte cité et qui est strictement coextensive du *simulacre* ouvrant le champ transcendantal. Et si, comme y insiste Richir, ce cercle n'est pas vicieux, c'est qu'il n'y a pas de position d'être dans le champ transcendantal : si en effet, dans une circularité qui est temporelle, je pose l'*a priori* seulement *a posteriori*, posant par là même l'*a posteriori* comme *a priori* – Richir écrira aussi : si je « rétrojette » l'*a priori* depuis l'*a posteriori* –, je ne pose pas, dans la démarche transcendantale, l'*a priori* comme *étant* (ni comme être, nous allons y venir), mais précisément, comme *a priori* transcendantal, c'est-à-dire, comme condition de

possibilité d'un fait (de ma pensée), pour et à partir de ma pensée, ayant seulement une « validité » architectonique. Par là, la temporalité en jeu dans la circularité de la démarche de fondation transcendantale n'est pas « mondaine », mais pareillement, transcendantale.

La question reste maintenant de savoir comment l'*a priori* (en tant que rétrojeté depuis l'*a posteriori*) se donne à nous, c'est-à-dire, toujours *a posteriori*. Réponse : quant à sa forme, il se donne comme *illusion transcendantale a priori* du Rien – le Rien représentant ici le *pur a priori* à jamais insaisissable ; quand à son fond, il se donne comme l'origine, la condition de possibilité, la *matrice transcendantale* de tous les phénomènes (tout à fait généralement : de toutes les apparences) ; et c'est ce que vise en fait *d'une certaine manière* le cogito husserlien. Ceci nous amène à considérer la dimension phénoménologique comme telle.

3) Comme on le sait, la dimension phénoménologique se caractérise, en première approximation, par une dimension d'apparaître qui lui est constitutive. Mais à cela, il faut ajouter que cet apparaître n'est pas spontané : il s'agit toujours, en phénoménologie, de reconduire le regard vers l'originaire, selon ce que Husserl a pensé sous le titre de la réduction phénoménologique. Et c'est de cette dernière notion que part Richir dans ses *Recherches* pour réinterpréter le problème de la phénoménologie. Il rappelle donc : « par celle-ci [i.e. la réduction phénoménologique] il s'agit [...] de “réduire”, de “mettre entre parenthèse” ou “hors circuit” (hors du circuit de la pensée du phénoménologue, hors circuit de la description phénoménologique) toute objectivité positive – qu'elle soit mondaine ou logico-mathématique –, et de là également, toute subjectivité positive en tant que liée à une objectivité fermée sur soi, pour *laisser apparaître*, au lieu de la corrélation factice sujet/objet, les phénomènes dans leur pureté. La réduction phénoménologique constitue donc l'ouverture à une sphère purement phénoménale, qui l'est, en ce sens que la corrélation intentionnelle sujet-objet se mue, du fait de la réduction, en corrélation entre apparition et apparaissant [...] » (RP I, 29) lequel, rappelons-le, consiste en une « Idée » au sens kantien, ainsi que l'écrit Husserl dans *Ideen I*. Mais Richir s'attache essentiellement à montrer que la réduction phénoménologique est également modalisée par un *simulacre* ou un *comme si* : il s'agit

toujours, en régime d'*epochè*, de faire *comme si* le fait ontique n'était pas là, pour laisser se manifester la chose elle-même, c'est-à-dire l'originare, que Husserl interprète comme la genèse ou la condition de possibilité de l'intentionnalité en tant que structure sujet-objet. On le comprend donc, c'est en toute rigueur de terme que l'on peut parler de « phénoménologie transcendante » et de « réduction phénoménologique-transcendante » ainsi que Husserl le fait. Il reste cependant encore un point à interroger. Richir s'en explique dans une importante page :

« [...] il reste à comprendre *comment* le phénomène en tant que tel peut constituer la condition de possibilité *a priori*, le principe transcendantal de la structure (*a posteriori*) sujet-objet : cela ne se peut que si l'on comprend le phénomène comme seul point de départ rigoureux de la réflexion, donc comme traversé d'une *réflexivité* interne – qui lui est strictement intrinsèque –, *constitutive*, d'une part, du pôle « sujet » et du pôle « objet », et d'autre part, *du même coup*, de la stricte autonomie transcendante du phénomène *en tant que tel*, ou le phénomène, se réfléchissant comme pure apparence, se phénoménalise par lui-même comme illusion ou *simulacre*, c'est-à-dire aussi comme la condition de possibilité *a priori* de la *simulation* en quoi consiste, très profondément, la réduction phénoménologique. Que le phénomène soit traversé par une réflexivité interne, c'est-à-dire transcendante, dont il est le principe, cela veut dire [...] qu'il se phénoménalise *a posteriori* comme l'apparence ou l'illusion d'une apparence ou d'une illusion *a priori* – que nous désignons par *illusion transcendante* pour la démarquer de toute emprise ontologique –, qui, elle, ne se phénoménalise jamais comme telle, c'est-à-dire *a priori*, mais seulement après coup, *a posteriori*, comme ce dont l'apparence apparaît après coup comme l'apparence dans sa réflexion : de la sorte, l'apparence ne se phénoménalise en tant que telle que si elle s'apparaît comme l'apparence *a posteriori* d'une illusion *a priori* qui ne prend justement apparence qu'*a posteriori*, dans et par l'apparence *a posteriori*. » (RP I, 31-32)

Ainsi, le phénomène semble n'avoir de statut que transcendantal ; c'est-à-dire qu'il se phénoménalise (prend apparence, en vient à apparaître, même si, nous allons le voir, cet apparaître ne se réduit pas à de l'apparition) comme l'*a priori* transcendantal ; ce dernier, nous l'avons vu, est une illusion transcendante en tant qu'*a priori* retrojeté depuis l'*a posteriori* ; ou encore, dans le phénomène, se phénoménalise l'origine en tant qu'illusion transcendante. La question que traite d'abord Richir dans son texte cité ci-dessus est en fait la suivante : si le phénomène se phénoménalise comme illusion transcendante *a priori*, si donc, le champ phénoménal n'a de statut que d'être manifestation (ou phénoménalisation) du champ transcendantal, il faut dire que le

phénomène se phénoménalise toujours en vertu de la structure propre au champ transcendantal. Il faut dire donc, que le phénomène se phénoménalise au lieu du *simulacre* (du *comme si*) par lequel, dans le champ que l'on dira désormais phénoménologique-transcendantal, sont présents, tout à la fois, le *fait* que l'on cherche à fonder transcendentale et sa justification transcendantale, les deux s'imbriquant et se présupposant l'un l'autre dans une sorte de scintillement en vertu duquel, le regard (la pensée) ne peut se poser sur l'un ou l'autre pôle : le fait paraît toujours tout à la fois comme l'*a priori* de sa justification transcendantale dès lors *a posteriori*, alors même que cette dernière paraît toujours comme l'*a priori* transcendantal du fait alors compris comme l'*a posteriori* de ce même *a priori*.

Comme le signale Richir, cette réflexivité interne du phénomène (le clignotement ou le scintillement entre les deux pôles de son apparition) est en fait, sans doute au niveau le plus primitif, le « moteur » de ce que dès ses premières publications, il tentait de penser comme « distorsion originaire » de l'apparence. En effet, cette dernière consiste très profondément en la *fracture* ou le *hiatus* infranchissable entre le phénomène *a posteriori* et l'illusion transcendantale *a priori* dont le phénomène apparaît toujours déjà comme la réflexion après coup. « Il s'agit bien de la distorsion originaire du phénomène dans la mesure même où ce *hiatus* irréductible signifie bien l'impossibilité de principe, pour le phénomène, de se clore sur soi, de se rendre adéquat à l'illusion transcendantale qu'il réprojette après coup comme l'ayant toujours déjà précédé, donc dans la mesure où ce *hiatus* signifie qu'il y a irréductiblement, dans le phénomène lui-même, une part *non-apparente* qui tout à la fois conditionne sa réflexivité et en rend impossible l'accomplissement total – qui donc exhibe la phénoménalité tout en l'ancrant dans de la non phénoménalité, laquelle, jouant au dedans du phénomène comme sa différence interne, le renvoie au dehors, à tout autre phénomène possible, comme si cette non-phénoménalité interne ou intrinsèque se donnait comme pouvant être comblée, indéfiniment, par de la phénoménalité venant du dehors (selon le mouvement mis en évidence par Merleau-Ponty dans sa dernière œuvre » (RP I, 34). Reprenons ce mouvement qui est d'une importance capitale. L'*a priori* transcendantal comme condition de possibilité d'un fait, est toujours une illusion transcendantale *a priori* se phénoménalisant toujours *a posteriori* comme l'*a priori* de cet *a posteriori* ; mais le phénomène de l'illusion transcendantale se phénoménalisant *a*

posteriori, il ne peut rendre toutes ses lettres de noblesse à l'*a priori* en tant qu'*a priori* : l'illusion transcendantale *a priori* ne se phénoménalise jamais dans un phénomène adéquat à elle-même en tant qu'*a priori*, puisque le phénomène ne se finalise jamais qu'*a posteriori*. A moins de « croire » en la possibilité d'un *a priori* se donnant sans reste dans une pure apparition, donc en un « phénomène pur » rendant compte *ex juris* du pur *a priori* dans l'*a priori* – c'est en vertu de cette « croyance » que l'on peut parler d'évidence ! –, il faut dire que l'illusion transcendantale *a priori* ne se phénoménalise que partiellement : cela, toujours en vertu de la fracture qu'il y a entre le statut *a posteriori* du phénomène et le statut *a priori* de l'illusion transcendantale qui tend à se phénoménaliser. Par suite, si le phénomène n'est jamais qu'une phénoménalisation *a posteriori*, mais *partielle*, de l'illusion transcendantale, il faut dire qu'il y a une part non phénoménale au sein du phénomène lui-même, cette dernière étant l'indice de cette part de l'illusion transcendantale qui ne parvient à se phénoménaliser *a posteriori*. Cela implique en outre que le phénomène, de par cette non-phénoménalité qui lui est constitutive, est à jamais in-fini, non-achevé, irréalisé et im-mature. Bien plus, il faut dire que le mouvement même de la phénoménalisation du phénomène, en tant que miné ou carrié par le jeu en elle de la non phénoménalité, est comparable à un double mouvement de déploiement du phénomène : déploiement du phénomène vers son centre (l'illusion transcendantale *a priori* phénoménalisée *a posteriori*), par où il tente d'être phénomène pur *a priori* de l'*a priori* ; et déploiement du phénomène vers l'autre que lui-même, par où il tente de combler sa non-phénoménalité par la phénoménalité des autres phénomènes. Il faut cependant comprendre que les deux pôles de l'oscillation du phénomène en sa réflexivité interne ne sont que des illusions (transcendantales).

Tout ce que nous venons d'avancer dans les termes (complexes !) qui sont ceux des *Recherches phénoménologiques* nous permet maintenant de donner un caractérisation globale du champ-phénoménologique transcendantal. Tout d'abord, en vertu de la distorsion originaire du phénomène qui, nous venons de le voir, communique avec la réflexivité interne au phénomène, il faut dire que le phénomène est à concevoir comme une « *non-positivité essentielle* » ; dans le même mouvement, il faut dire également, que le phénomène est à lui même son ouverture à de l'autre que lui-même (c'est-à-dire aussi, nous allons le voir, à la pensée phénoménologique de sa

phénoménalisation qui est aussi à comprendre en sa teneur phénoménale), et que sa limitation à soi n'est jamais que provisoire, c'est-à-dire un moment inappréhensible de son oscillation qui n'est autre qu'une illusion transcendantale. « Cela signifie que le phénomène paraît du même coup comme prolifération in-finie du phénomène ou de phénomènes, comme coextensif de la cohésion *sans concept* [Cf. Merleau-Ponty] de ce que nous nommons, en le voyant ainsi s'ouvrir à nous, le champ phénoménologique, où chaque fois, tel phénomène paraît d'un seul coup dans son autarcie et sa dépendance à l'égard de tels autres phénomènes » (PTE, 23). Le phénomène, qui n'apparaît donc que d'« être solidaire » d'autres phénomènes ne se phénoménalise donc *que* dans le bougé qui lui est constitutif : l'étoffe du phénomène, sa phénoménalité, est ce que Richir appelle le *double mouvement de la phénoménalisation*, qui est à comprendre comme un clignotement in-fini entre l'union et la dispersion, le rassemblement et la dissémination, la concentration et l'excentration, la fixation et la mobilité, l'enroulement et le déroulement.

§ 3. *De la topologie du champ phénoménologique-transcendantal : la problématique de la cosmologie philosophique.*

Dans le courant de sa deuxième *Recherche phénoménologique*, Richir en vient à comprendre le champ transcendantal dégagé comme périphérie infinie de l'infini (RP1,81). Mais cette interrogation fait en fait écho à une problématique inaugurale chez Richir : le problème de la cosmologie philosophique. Reprenons les différentes étapes de cette réflexion. Le premier texte qui aborde frontalement cette problématique date de 1971 : *Pour une cosmologie de l'Hourloupe*. En écho à un ouvrage de Max Loreau¹¹⁵,

¹¹⁵ Max Loreau, *Jean Dubuffet. Délits, déportement, lieux de haut jeu*, Weber, 1971. C'est l'occasion de signaler combien ce dernier influença Richir dans sa jeunesse. Déjà et plus particulièrement sans doute par le cours qu'il donna à l'Université Libre de Bruxelles en 1967-68 consacré à *l'Introduction de la Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, cours que Richir mentionne régulièrement dans ses premiers écrits. Mais il faut aussi ajouter que c'est essentiellement l'œuvre poétique de Loreau qui marqua Richir. *Le rien enroulé* (1970), texte qui comme on l'a dit, constitue le premier acte de naissance de la pensée richirienne, est d'ailleurs dédié à Loreau ; ce sur quoi Richir s'explique dans une note fort instructive : « Je pense surtout à la poésie de Max LOREAU sans laquelle cet essai n'aurait peut-être jamais vu le jour. En ce sens, ce texte peut servir d'introduction à *Cerceaux 'sorcellent* (Paris, éd. Galerie Jeanne Bucher, 1967) et sans doute aussi à ses deux autres textes poétiques parus jusqu'ici : *Gnette vaguant Mouette* ("Texture" n°1, avril 1968 : Son appartenance d'alors à l'Université de Bruxelles l'avait incité à se cacher derrière un pseudonyme. Sa démission récente de l'Université rend désormais superflu le déguisement) et *Phos o phos Euphorie* ("Phantomas" 78/82, décembre 1968)" (p. 24, note 26). Dans le texte que nous examinons ici, la caractérisation de l'ouvrage de Loreau est également fort parlante : "D'une certaine manière, pourtant, le livre de Loreau met fin aux genres littéraires, tant il les bouscule et les dénature, les

Richir en vient à méditer inauguralement l'œuvre picturale de Jean Dubuffet, œuvre qu'en vérité, il n'aura cessé de méditer depuis lors. La démarche de Richir est assez claire dans son projet : il entend se situer après le créateur (le peintre), et après même l'œuvre du poète qui, à sa manière, dans son œuvre cosmogonique, tente déjà de dire la création : « Il faut délibérément prendre parti, et le mien sera celui du philosophe. Après la naissance d'un monde, la cosmogonie ; et après la cosmogonie, la *cosmologie*, qui est *philosophique*, si l'on entend toutefois par philosophie, non pas amour de la sagesse – s'il y a une sagesse ici, elle est si loin de l'habituelle qu'elle ferait plutôt figure d'anti-sagesse –, mais interrogation, aménagement d'un creux où c'est le monde *lui-même* qui doit nourrir le discours, y loger son énigme, forcer la pensée philosophique traditionnelle à ruiner ses imaginations et à s'ouvrir ainsi au "réel" – ce "réel" étant en l'occurrence la *chose* même qui est en question, la "création" que Dubuffet a fait éclater au point d'en faire une *cause* à débattre, l'objet d'un *litige* » (*Pour une cosmologie de l'Hourloupe*, 229-230).

Sur le démiurge lui-même (Dubuffet), Richir ne dit pas grand chose ; mais l'énigme qui l'amena à créer ce « monde *concurrent* de celui qu'on connaît » (*Ibid.*, 230) mérite d'être relevée. Dubuffet est loin d'être un créateur absolu, une sorte de *deus ex machina* ; il lui fallut, durant sa « préhistoire », de nombreuses années de patience durant lesquelles il était douloureusement confronté au désir d'être artiste et à l'impossibilité d'être à la hauteur de ce même désir. C'est seulement à l'âge de quarante ans qu'il trouve finalement « l'étincelle qu'il n'attendait plus » (*Ibid.*, 231) : *Les gardes du corps* (1943). « Le tableau qu'il a peint sans y faire attention, suscite son attention *après coup*, quand il le *regarde*. Quelque chose – quoi au juste, il ne le sait – a jailli, a pris apparence, s'est *phénoménalisé* ; un feu s'est allumé qui ne s'éteindra plus » (*Ibid.*). Richir énonce encore cette situation paradoxale en termes de culture et d'anti-culture. On pourrait dire de ce monde créé qu'il est « culturel » en ce sens qu'il n'est pas « réel », mais simplement création ; mais dans la mesure où le monde qui surgit ici fait

mêlant indéfiniment l'un l'autre. [...] mais il est encore et peut-être surtout un long poème cosmogonique ou épique traversé d'humeurs propres à désorienter la pensée, à la mettre en effervescence, à y semer le doute et des germinations folles, la dévoyant pour la faire entrer *presque* malgré elle dans l'œuvre patiente de la "création" [...]" (*Pour une cosmologie de l'Hourloupe*, pp. 228-229). En ce qui concerne l'œuvre proprement philosophique de Loreau, il suffira de lire *La Genèse du phénomène* (éd. de Minuit, 1989) pour s'apercevoir que, bien que résonnant çà et là d'avec la pensée richirienne, elle en diverge nettement.

éclater les cadres établis, c'est-à-dire culturels de la représentation, il faut dire que le monde de Dubuffet est *anti-culturel*, en ce sens précis qu'il est constitutif d'un certain « relâchement » des contraintes culturelles (le cadre classique de la représentation), mais en même temps qu'il se manifeste encore au sein de la culture, en l'occurrence, dans les contraintes qui sont celles de la peinture (*Cf. ibid.*). Qu'est-ce que Dubuffet nous donne à voir à travers son œuvre ? Il nous montre une figuration particulière – celle rendue possible par la peinture – « du monde » dans sa teneur phénoménologique. Et le philosophe, s'il lit et traduit l'espace pictural ainsi déployé pour le traduire dans ses termes propres, peut comprendre quelque chose de la phénoménalité du monde. C'est la tâche de la cosmologie philosophique qui ici, est déjà phénoméno-logique¹¹⁶.

La première tâche de la cosmologie philosophique est d'élucider le cadre de la représentation classique. Pour cela, il faut partir de la sphère infinie qui constitue en fait l'étoffe première tant de l'espace classique que de l'espace phénoménologique. La propriété principale de cette sphère est d'être *en même temps* centre et périphérie, étant donné qu'entre les deux, il y a une distance infinie. Il faut donc, pour considérer cette sphère, partir d'un des deux termes (*Cf. ibid.*, 233). Or on le sait, la modernité, de manière strictement corollaire à l'institution de l'infinité actuelle absolument (mathématiquement) déterminée avec Nicolas de Cues (*Cf. PIS*, 29 sqq.), est en quête d'un centre, d'une référence, d'un pôle ou d'un « point fixe ». Qu'il nous soit permis de rappeler ici, à titre exemplatif, une belle page qu'écrivait naguère Michel Serres dans sa thèse sur Leibniz : « Pôle, site, appui, origine, centre ... tous points d'ancrage et de *référence* ; et l'on découvre que, s'il existe, en quelque région que ce soit, ordre ou organisation, ils ne sont concevables qu'autour d'un tel ancrage : l'objet s'organise autour de son centre de gravité, la perception autour d'un site, le mouvement autour d'un pôle, l'action autour d'un appui, la mesure et la proportion à partir d'une origine, le monde autour d'un soleil. Surprenez les philosophes classiques à cette interrogation fondamentale, et vous obtiendrez un très bon indice de la nature de leur réflexion, de leur but et de leur espoir ; Descartes : “Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa

¹¹⁶ Tout ceci montre bien que le monde dans sa teneur phénoménale est, comme l'écrivait Merleau-Ponty, “à multiples entrées”. Le phénoménologue y a un certain accès, certes, mais aussi l'artiste par exemple – et peut-être, ajoutons-*nous* l'amoureux et le mystique. C'est la raison pour laquelle Richir dialoguera souvent avec les peintres et les poètes. Notons que le poète de prédilection est, pour Richir, Jacques Garelli qui, à travers son œuvre philosophique *et* poétique, a souvent offert à Richir un support de méditation. *Cf.* par exemple son article : *L'énigme du monde : le plus gai savoir*, 1987.

place et le transporter en un autre lieu, ne demandait *rien qu'un point qui fût fixe et assuré*. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable" [...]. Pascal : "Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre ; comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. *Il faut avoir un point fixe* pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans le vaisseau ; mais où prendrons-nous un port dans la morale ? ". Ici, l'espoir est de trouver le lieu de notre destin, et le repos de nos désordres. Leibniz : "Ces vérités éternelles *sont le point fixe et immuable*, sur lequel tout roule" »¹¹⁷.

La pensée classique privilégie donc le centre sur la circonférence. Qu'obtient-on dès lors ? Une sphère infinie de *rayon infini*, dont la périphérie est située à l'infini par rapport au centre : « comme le rayon est infini, le centre est non seulement au centre mais aussi sur la périphérie, c'est-à-dire que la périphérie est aussi bien le lieu géométrique de tout centre possible de la sphère, ce qui abolit la possibilité de privilégier un point quelconque de l'espace en le considérant comme centre, mais fait en même temps de tout point de l'espace un centre possible » (*Ibid.*) ; on l'aura compris, l'espace classique se définit donc par la formule de la *sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part* : c'est un espace centré et isotrope qui est en fait, de par la répétition infinie du centre en chaque lieu de l'espace, un ensemble homogène et continu de points. « Dans un tel espace, les choses *finies* sont caractérisées par le fait que leur surface (leur périphérie) ne coïncide pas avec leur centre. Elles sont figures douées de profondeur dans la mesure où la distance entre leur surface et leur centre est finie. Par là même, elles occupent un lieu, c'est-à-dire enveloppent une portion finie d'espace, que leur surface dérobe à un regard qui opère de l'extérieur, depuis un point situé *au dehors* et à *distance infinie*. Il n'y a donc de choses finies et visibles qu'en tant qu'elles sont formes centrées enveloppant un dedans qu'elles dérobent au dehors. Mais en tant que cet espace est isotrope et qu'aucune direction n'y est privilégiée, il n'a pas de profondeur *en soi*, sinon sous la forme géométrique et abstraite d'une dimension calculable et idéale, à savoir la *distance* de la surface au centre » (*Ibid.*). Dans un tel

¹¹⁷ M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., coll. "Epiméthée", Paris, 1982 (2ème éd.), pp. 659-660.

espace, la profondeur n'est qu'un fait constaté, et dans la mesure où ce fait *fait sens* pour nous, on peut dire qu'elle relève de la *facticité*. Une telle conception de l'espace a dominé la culture philosophique pendant des siècles, et on la retrouve chez Husserl, dans sa conception de la « perception par esquisses » qui implique encore une telle cosmologie ; c'est ce dont s'explique Richir dans le chapitre premier de *Au-delà du renversement copernicien*, et c'est ce qui peut aussi montrer en retour que cette cosmologie classique implique une suprématie du temps sur l'espace : le cosmos, c'est-à-dire l'organisation de l'espace et du temps, est essentiellement une métaphysique du temps, dont l'espace découlerait de manière secondaire.

Si maintenant l'on considère la sphère infinie depuis sa périphérie, on obtient l'espace phénoménologique, celui-là même que tente de figurer Dubuffet, et qui constitue la topique transcendantale de l'apparence. Richir s'explique sur ce « cosmos » en un paragraphe d'une grande clarté : « [...] la sphère devient une sphère de périphérie infinie dont le centre est situé à l'infini *par rapport à la périphérie*. Et comme la périphérie est infinie, le centre est situé sur elle, c'est-à-dire que la périphérie passe par le centre. Si bien qu'à proprement parler, il n'y a pas là de centre, mais seulement une périphérie, et qu'on a donc affaire à un "espace" *exclusivement périphérique*, pouvant être défini sans référence à aucun *point* » (*Ibid.*, 234) ; on le comprend déjà, cet espace est l'antithèse de l'espace classique, mais toute la question reste de savoir si un tel cosmos est encore « praticable » ; les points de repères y étant absents, peut-on y cheminer autrement que dans l'errance ? Et qu'est-ce que précisément « errer » ? « Un tel espace est nécessairement sans dedans ni dehors puisque le dedans, d'une part, y serait fonction d'un centre situé lui-même sur la périphérie, et que le dehors, d'autre part, n'y aurait de sens que si la périphérie était finie. Toute "portion" de cet espace est donc "portion" de la périphérie, et, n'ayant ni dedans ni dehors, elle n'a pas non plus ni avant ni arrière, ni gauche ni droite. En outre, de par sa nature périphérique, cet "espace" est indéfiniment *trajet périphérique, mouvement d'errer sans commencement ni fin* (puisque l'espace ne comporte ni point ni centre à proprement parler), nappe houleuse an-archique et non finalisée, donc insituable en termes de "dimensions", ni plane ni courbe, indéfiniment bosselée et ondoyante, se détournant sans cesse d'elle-même, de toute forme et de tout centre, ne faisant que s'épancher elle-même à l'infini » (*Ibid.*). C'est encore ce « cosmos » que décrira Richir dans sa thèse de 1973, alors qu'il décrit

l'espace coextensif de l'au-delà du renversement copernicien, c'est-à-dire aussi, de la chair au sens de Merleau-Ponty : « *alors qu'il n'y avait, dans le cosmos classique, que du centre, omniprésent et situé partout, il n'y a, dans le cosmos nouveau qui émerge dans la phénoménologie comme constellation d'apparences, que de la périphérie "située" partout, ou plutôt, s'épanchant partout, constituant, par son épanchement ou par son charriage universel de soi avec soi, "l'élément de l'être" qui tient ensemble dans un "ordre" (cosmos), "l'ordre" de la distorsion universelle et des rapports qu'elle engendre, tous ces lambeaux de chair que sont les apparences* » (ARC, 84, italiques de Richir).

La question est donc : comment un tel cosmos est-il praticable pour nous les hommes ? C'est-à-dire, comment est-il figurable, comment est-il visible, comment est-il pensable ? Dans l'article *Pour une cosmologie de l'Hourloupe*, Richir ébauche déjà une réponse. « La vision qu'on peut prendre d'une telle périphérie n'a pas lieu à distance [...], puisque l'œil lui aussi est situé dans cette périphérie même et que le voyant est, de ce fait, situé sur elle. Sa visibilité n'est donc qu'un *écart* qu'elle engendre d'elle-même ; autrement dit, la vision s'effectue *en elle*, dans la chair même de son tissu. Le voyant est "projeté" en elle en même temps qu'elle est "introjetée" par lui. Et la profondeur qui s'ouvre en elle est la visibilité qu'elle suscite au sein d'elle-même, l'écart qu'elle engendre en sa chair pour un regard *incarné*, c'est-à-dire susceptible de se renverser de voyant en visible et d'être vu à son tour dans l'infinité de cette même houle périphérique » (*Ibid.* 234-235). Il n'en point besoin se souligner la trace de Merleau-Ponty dans ces quelques phrases. Et l'on remarque fort bien qu'il s'agit là de premières amorces de ce qui sera repris par la suite, et, entre autre, lorsqu'il sera question du schématisme, et plus particulièrement de la différence entre le schème et son opération. Cela peut au moins nous faire comprendre combien la phénoménologie transcendantale déployée dans les *Recherches phénoménologiques* doit encore à Merleau-Ponty.

Une question se pose maintenant, après avoir survolé ces réflexions inaugurales de Richir. Quel est le statut de ce cosmos que Richir subsume sous la formule de la « sphère infinie dont la circonférence est partout et le centre nulle part » ? Nous l'avons mentionné, Richir comprend ce « cosmos » comme « espace phénoménologique » ou comme monde comme phénomène-de-monde ; c'est-à-dire donc, qu'il ne s'agit pas

d'une simple *représentation* de l'espace ou du monde ayant seulement ceci de caractéristique d'être radicalement différente voire opposée à la représentation classique. Il en va, dans cette approche du monde, de la « choses elle-même »: de « l'espace lui-même », du monde en tant que monde, ou du « phénomène en tant que (rien que) phénomène » comme phénomène-de-monde, qui se fait jour (se phénoménalise) sous l'indice de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, et qui constitue le fond commun ou la matrice transcendantale de toutes ses représentations. C'est ce qui appert tout au moins des analyses de la « topologie transcendantale de l'apparence » telle qu'elle est abordée dans les *Recherches phénoménologiques* - texte duquel nous étions partis dans ce paragraphe. Mais avant d'y venir, il convient de noter que l'expérience de l'espace phénoménologique n'est pas l'apanage des seules élaborations savantes, phénoménologie transcendantale ou art (pictural ou autre) ; on en peut faire l'expérience dans le plus quotidien : dans la rencontre du paysage, par exemple. « Quand [...] nous y [i.e. dans le paysage] voyons sur l'horizon telles dentelles rocheuses éclairées par le soleil du matin - dentelles que nous savons proches -, et qu'elles nous paraissent, malgré le savoir que nous avons aussi de leur petitesse, comme pouvant être aussi bien la masse d'un énorme massif situé aux confins - l'impression pouvant être renforcée si les reflets de la lumière sur la blancheur du calcaire paraissent vaciller comme reflets sur de la neige. Là, subitement, la montagne prend chair, s'irréalise en phénomène, et le jeu ensemble du proche et du lointain fait surgir quelque chose comme les hésitations de l'espace lui-même, pas encore capté dans sa représentation » (*L'espace lui-même : libres variations phénoménologiques*, 1994, p. 160). « Quand, autre exemple, je vois, du sommet d'une colline ou d'une montagne le paysage étalé sous moi, j'ai subitement l'impression que son immensité n'est qu'une miniature de tout ce qui existe, me rappelant les jeux enfantins où, dans le bac à sable, je dessinais des routes, disposais des maisons, faisais circuler des petites voitures, comme si la vie que je vois se dérouler sous mes yeux allait à nouveau pouvoir obéir aux caprices de ma fantaisie. Même plus, et peut-être de façon plus archaïque encore, les montagnes, les collines, les vallées que je vois m'apparaissent, dans cette vacillation de l'échelle, comme des dos, des ventres, des creux d'un corps complexe mais étalé qui pourrait aussi bien être le mien que celui d'un autre. La terre est un corps, peut-être celui de la mère, et, pris en son sein, je m'y amenuise ou m'y agrandis avec

ravissement. Car là, à nouveau, dans le jeu ensemble du grand et du petit, la terre, le paysage prend chair, la végétation est comme de la pilosité, et l'espace hésite, ne surgissant comme l'espace lui-même que parce qu'il est en train de se faire » (*Ibid.*). Le terme-clef de ces deux beaux textes est la *désorientation* : je puis faire l'expérience de l'espace phénoménologique dans mon quotidien quand mes repères en viennent à vasciller, quand je perds mes références, lorsque les « points fixes » dont parlait Michel Serres se mettent à bouger et à trembler ; alors, dans cette expérience que Richir nomme aussi expérience du *sublime* - nous y reviendrons -, le monde *m'apparaît* comme un lieu complexe et pluriel, chatoyant et ravissant, comme une matrice, lieu de tous les possibles, de laquelle je proviens, et vers laquelle je peux toujours revenir. La Terre-mère, si l'on veut : Hésiode la disait « aux larges flancs »; mais l'énigme qui reste à élaborer, est que si elle possède des « bords », ceux-ci restent à jamais *insituables* ; car il n'y a en fait en elle que périphérie ; elle n'est que très partiellement habitable : nous y sommes toujours dans l'imminence de retourner au chaos. Et pourtant, comme dans le poème théogonique d'Hésiode, c'est elle qui « engendre » le ciel étoilé.

Revenons-en maintenant aux *Recherches phénoménologiques* où Richir en vient à esquisser ce qu'il appelle alors une « *topologie transcendantale* de l'apparence » (RP I, 82), expression qui s'éclairera si l'on lit en contrepoint ce passage de la deuxième *Recherche* et les textes plus anciens que nous venons d'évoquer. Richir écrit donc que « l'apparence, toute apparence, délimite un "lieu" singulier de la périphérie infinie, en sorte qu'on peut dire également de celle-ci [i.e. la périphérie infinie] qu'elle est *lieu* de tous les « lieux » singuliers délimités par les apparences, ou qu'elle est, par excellence, le lieu de l'apparence transcendantale réduite [...], limite illimitée de l'Un où l'Un s'enveloppe sans s'envelopper et sans se laisser déborder par l'Un, où donc l'Un s'excède sans se réfléchir en cet excès qui serait sa limite, périphérie infinie, par conséquent, qui est à la fois partout et nulle part, et qu'aucun centre ne peut venir limiter, et par rapport à laquelle, par suite, ce n'est pas tant l'apparence en tant que telle qui est en excès, puisque la périphérie « passe » *en* toute apparence, que le *fait* qu'il y a apparence [...] » (RP I, 82). Ce texte s'éclaire sensiblement si on le met en parallèle des textes déjà cités sur le problème de la cosmologie philosophique : la « typologie transcendantale », c'est-à-dire ce que Richir appelait la « cosmologie », propre au champ phénoménologique transcendantal se définit donc suivant la formule de la

« sphère infinie dont la circonférence est partout et le centre nulle part ». Mais le statut exact du « cosmos » phénoménologique que Richir explicitait déjà dans sa thèse de 1973 s'éclaire aussi par la lecture de ce texte des *Recherches phénoménologiques* : l'espace phénoménologique ainsi décrit est un champ transcendantal, c'est-à-dire architectonique, et dans la mesure où se champ nous apparaît, il s'agit d'un champ phénoménologique-transcendantal d'apparences. La pure périphérie peut donc être comprise comme l'étoffe dans laquelle viennent se loger les phénomènes. L'image est parlante ; elle nous permet même de retrouver par un autre biais que celui de la philosophie transcendantale, les caractères fondamentaux que nous trouvons pour les phénomènes. Le monde est à multiples entrées comme le disait Merleau-ponty et il n'est pas un chemin qui surpasse l'autre.

« Qu'est- ce donc qu'un phénomène ? Les peintres, par exemple le savent depuis longtemps. Et Constable le savait déjà, qui un jour a noté : “ce n'est pas une maison, c'est un matin d'été où il y a une maison”. » (PTE, 292) Car un phénomène, c'est, dirons-nous, une phase de monde.

Chapitre 2.

Phénoménologie et institution symbolique

§ 1. *Qu'est-ce qu'une institution symbolique – le sublime phénoménologique.*

Nous l'avons vu dans toute la section précédente, la phénoménalité est étroitement liée à la liberté phénoménologique. Comme le rappelle Richir en ouverture de son ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, c'est ce que montre déjà la conception kantienne du jugement esthétique réfléchissant, puisque les phénomènes s'y individuent toujours sans concept disponibles ou prédéterminé, dans un schématisme *libre* et productif. Par là, les hommes s'adonnent à la liberté et à la phénoménalité. « Sorte d'utopie esthétique, dira-t-on avec droit, puisque nous, les hommes, sommes toujours déjà pris dans l'institution culturelle, à savoir, en toute première approximation, dans le champ de la détermination des concepts. » (PIS, 16) Dès lors se pose la question suivante : « Qu'est-ce qui empêche cette utopie d'une communauté esthétique et libre des hommes de se réaliser en fait ? Question, en un sens, déjà politique, mais aussi, fondamentalement, anthropologique : serait-ce que l'institution de la culture, ait quelque chose à voir avec *l'irruption de la non-phénoménalité* dans la phénoménalité des phénomènes ? Retrouverions-nous, par ce biais, la question déjà ancienne de Rousseau d'une différence, en quelque sorte fatale pour la liberté, entre le rien d'une nature - du champ phénoménologique sauvage en un sens qui n'est peut-être pas tout à fait étranger au sens où Rousseau envisageait la sauvagerie de l'homme - et le quelque chose d'une culture - qui, par la détermination qu'elle requiert ou implique, insinuerait de l'opacité ou de l'aveuglement dans la phénoménalité des phénomènes ? Mais l'homme sans institution est-il encore un homme ? Qu'est-ce donc que l'homme ? » Il nous faut maintenant répondre à ces questions. Disons-le d'un mot : le procès de phénoménalisation au cours des synthèses de troisième et de second degré, se voit interrompu et repris par les synthèses passives de premier degré, lesquelles ne mettent plus en jeu, de manière essentielle, la dimension phénoménale, mais la dimension instituée. Il va dans les synthèses passives de premier degré du processus primaire dont parlent les psychanalystes; l'homme y trouve ses assises au sein de ce que Richir appelle une institution symbolique. Mais qu'est-ce qu'une institution symbolique.

« En première approximation, nous proposons le terme d'institution symbolique pour remplacer celui de "culture", parce que celui-ci a toujours été opposé, classiquement, à "nature", et que parce que les cultures dites "archaïques" - c'est-à-dire en fait non marquées par l'institution de la philosophie - n'ont pas pensé ou élaboré cette opposition comme telle. [...] Par institution symbolique, nous entendons donc tout d'abord, dans sa plus grande généralité, l'ensemble, qui a sa cohésion, , des "systèmes" symboliques (langues, pratiques, techniques, représentations) qui "quadrillent" ou codent l'être, l'agir, les croyances et le penser des hommes, et sans que ceux-ci en aient jamais "décidé" (délibérément), ce pourquoi nous utilisons le terme, *anonyme*, d'institution, nécessaire pour comprendre ce qui, par l'institution, paraît comme toujours déjà "donné" d'ailleurs. Son paradoxe fondamental est donc de paraître *toujours déjà constituée*, tout d'abord et le plus souvent inaperçue *comme telle*, ne se livrant jamais avec son origine, et d'être en même temps l'objet de multiples apprentissages, au demeurant jamais exhaustifs – c'est ce qui fait le nerf de l'éducation humaine, dont on sait qu'elle est infinie et qu'elle ne peut jamais conduire à l'omniscience et à l'omni-sapience. En ce sens aussi, l'institution symbolique, qui fait, chaque fois, qu'une humanité (une ethnie, une société) tient ensemble et se reconnaît, n'est pas un "système" qui serait clos – selon l'illusion qu'en donne le structuralisme." (EP, 14).

Est-ce que cela signifie que l'institution symbolique dont les hommes reconnaissent les termes en vertu des synthèses passives de premier degré soit sans rapport avec le champ phénoménologique ? Quel est donc le passage entre le symbolique et le phénoménologique ? La réponse de Richir est très claire à ce sujet : oui, les hommes peuvent s'adonner au champ phénoménologique au sein de leur institution symbolique; ils le font dans l'expérience du sublime. Le moment du sublime – qui, notons-le, est avant tout vécu par les hommes avant d'être reconnu comme possible par les penseurs – est celui où, depuis le lieu même de l'institution symbolique qui est toujours déjà le lieu où nous nous trouvons, les termes institués, donc en droit reconnaissables, deviennent inopérants. C'est ce que montrent quelques très belles pages de Michelet, que Richir cite et commente longuement dans *Du Sublime en politique*. Evoquant les Fêtes de la fédération, de juillet 1798 à Juillet 1790, Michelet écrit : « Les lieux ouverts, les campagnes, les vallées immenses où généralement se

faisaient ces fêtes, semblaient ouvrir encore les coeurs. L'homme ne s'était pas seulement reconquis lui-même, il entra 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 »¹¹⁸. On le comprend bien, ce sont toujours les mêmes lieux, et aucune modification effective ne leur a été apportée; seulement, les anciens cadres et repères symboliques (culturels) semblent ne plus fonctionner : « Le temps a péri, l'espace a péri, ces deux conditions matérielles auxquelles la vie de l'homme est soumise ... » Les anciens repères semblent soudain inopérants ; les anciens découpages qui scandaient l'espace et le temps, organisant le monde en ses rituels, célébrations, coutumes et traditions paraissent désormais insensés : « tout cela aujourd'hui ou pâlit ou disparaît ». Cela même qui naguère réglait la vie des hommes selon une marche obvie semblant sans origine et éternelle, tout cela se voit comme pour la première fois interrogé quant à son sens et à sa légitimité. « Etrange *vita nuova* qui commence pour la France, éminemment spirituelle, et qui fait de sa Révolution *une sorte de rêve, tantôt ravissant, tantôt terrible* ... Elle a ignoré l'espace et le temps »

Le sublime nous montre que l'institution symbolique peut aussi s'ouvrir à la contingence. C'est d'ailleurs ce qui fait sa vie, car c'est se confrontant à ce qui paraît ne pas aller de soi, au mystérieux, c'est-à-dire en fait, à ce qui se trouve en échec de schématisation¹¹⁹, elle entre dans son mouvement de fondation, à savoir dans la réélaboration d'elle-même afin d'intégrer l'élément faisant non-sens. En vertu du sublime et de l'économie qu'en a l'institution, *l'institution symbolique est toujours se faisant*. Du moins devrait-elle l'être, car il peut toujours exister des pathologies sociales par où l'institution se referme sur elle-même, refuse sa problématicité et en vient à dépérir dans son immobilité. Cette structure pathologique de l'institution symbolique, Richir l'appelle *Gestell* symbolique, se réappropriant le fameux philosophème heideggerien en en détournant le sens : « Dans le *Gestell* symbolique, l'institution

¹¹⁸ Nous tirons les citations de SP, 13-20.

¹¹⁹ Nous avons ici une difficulté de compréhension des termes richiriens. Le plus souvent, Richir parle du sublime comme procédant d'un échec de schématisation en langage; mais parfois aussi en tant que reconduction de la langue (instituée) au langage (phénoménologique). Toujours est-il que le sublime procède toujours d'un tel échec : qu'il s'agisse de l'échec de schématiser en langue ou en langage.

devient machinale (ce qui ne veut pas dire mécanique), pathologique, en ce qu'elle semble "penser" et "agir" à la place des hommes » (EP, 16). Mais il ne faudrait pas non plus penser que les hommes soient les « instituteurs » de l'institution symbolique. L'institution symbolique trouve son origine dans l'instituant symbolique, lieu véritablement insondable que l'homme peut apercevoir dans l'expérience du sublime.

Tenter de comprendre l'économie du sublime au sein d'une institution symbolique, c'est là la tâche de ce que Richir entend par « réduction architectonique ». Et c'est ce qu'il nous faut à présent examiner si nous voulons saisir de plus près l'articulation propre des institutions symboliques.

§ 2. *De la phénoménologie comme pratique de la réduction architectonique*

Nous touchons petit à petit au terme de notre parcours, et une question se pose avec insistance : qu'en est-il dès lors, pour Richir, de la tâche de la phénoménologie ? Nous avons déjà montré longuement qu'il ne s'agit plus, comme le croyait encore Heidegger à la fin de sa vie (*cf.* le séminaire de Zäringen), d'exhiber une pensée tautologique. Deux voies sont en fait praticables dans le cadre de la phénoménologie richirienne. La première voie, nous l'avons vu, consiste à scruter, sous l'indice d'une *epochè* phénoménologique hyperbolique, les couches les plus primitives du champ phénoménologique qui nous sont accessibles, dans l'expérience du sublime, par le biais du schématisme transcendantal de la phénoménalisation (hors langage) relevant des synthèses passives de troisième degré, et à accompagner la pensée dans sa marche au concret, vers sa phénoménalisation en concrétudes phénoménologiques (les *Wesen* sauvages, hors langage, mais aussi, déjà plus proche de nous, de langage) relevant des synthèses passives de second degré, puis vers son état symboliquement institué, relevant des synthèses passives de premier degré¹²⁰. Mais il est aussi possible de procéder en sens inverse, et c'est la seconde voie que Richir a, en fait, également pratiquée dans toute son œuvre en contrepoint de la première : il s'agit alors de scruter ce qui se donne « tout d'abord et le plus souvent » à la pensée, c'est-à-dire ce qui se donne comme « aperception » et qui relève des synthèses passives de premier degré, donc de la langue

¹²⁰ Nous reviendrons sur la problématique des synthèses passives ultérieurement, disons déjà que les synthèses passives de troisième degré articulent le champ phénoménologique-transcendantal tel que nous l'avons jusqu'à présent décrit, alors que les synthèses passives de second degré articulent un terme médiant entre ce même champ et l'institution symbolique (il s'agit des fameux *Wesen* sauvages).

ou de l'institution symbolique ; il s'agit de scruter ces aperceptions de langue, donc, et d'en saisir la genèse, c'est-à-dire, de saisir les traces phénoménologiques qui subsistent en elles, lesquelles paraissent comme les traces du langage (phénoménologique) dans la langue (symboliquement instituée). Cette deuxième voie pour la phénoménologie revient en fait à pratiquer ce que Richir nomme depuis peu la « réduction architectonique » (Cf. *L'expérience du penser*), ce qui renoue, on le voit, avec ce que Husserl entendait par « phénoménologie génétique », mais qui n'est plus réglée par l'eidétique telle que le pensait encore Husserl.

Expliquons-nous sur ce dernier point. La problématique de la phénoménologie conçue comme exercice de la réduction architectonique, est le problème de la genèse des « choses » que nous percevons, c'est-à-dire, nous le savons, le problème du rapport qu'entretiennent les aperceptions de langue, non pas avec leur commencement, mais avec leur origine (transcendantale), laquelle paraît tout d'abord comme phénomène de langage. Mais ce rapport entre ces deux états A (phénoménologique) et B (institué) de la pensée, est aussi la question du *passage* de A à B ; « passage qui n'est pas simple, puisqu'il ne les pas entre deux "états" A et B qui seraient définis. Passage qui n'est donc pas transition entre deux "états", mais *institution* d'un "état" B, celui de la langue, depuis un pseudo "état" A, celui du langage, qui est celui d'une masse fuyante, fluente et inchoative, comportant une part (la plus importante) de *radicale* indétermination, puisqu'elle est masse d'amorces et d'avortons de sens, de sens désamorçés, et de lambeaux de sens mutuellement transpassibles. » (EP, 251) Ce passage, Richir y a insisté dans toute son œuvre, n'est donc pas à comprendre en terme de déduction ou de dérivation ; il procède de la contingence de l'institution symbolique, ou, pour parler comme Fichte, il constitue un passage « par hiatum irrationalem » (Cf. *ibid.*). Or comment, dans notre institution symbolique qui est celle de la philosophie, avons-nous pensé ce passage ? Telle est bien la question qu'il faut d'abord poser dans le cadre de la réduction architectonique, qui est dès lors réduction de notre propre institution symbolique à son architectonique. Comme on le sait, la pensée philosophique a le plus souvent traité ce passage en occultant son hiatus constitutif, tentant, par une sorte de « saltum mortale » (toujours Fichte), de combler l'abîme qui sépare les deux pôles : les choses perçues ou pensées (les aperceptions de langue) y sont envisagées, comme de droit, identifiables à leur origine. La pensée philosophique pose donc la tautologie entre

le sens de l'origine et le sens institué, c'est-à-dire, dans les termes même de la philosophie, entre l'être et la pensée, dans un mouvement qui n'est autre que celui de son institution : la philosophie s'institue au lieu de la tautologie, dès lors symbolique, entre être et penser. C'est ce même mouvement que l'on retrouve inauguralement chez Platon qui est sans doute le véritable père de la philosophie. Richir s'est souvent arrêté sur l'œuvre platonicienne ; elle est en effet paradigmatique pour toute la pensée philosophique, jusqu'à Husserl et Heidegger au moins. Et nous pouvons ici au moins rassembler les indications qu'en a donné Richir dans toute son œuvre¹²¹.

Sur le statut de la vie et de l'œuvre de Platon, Richir s'est expliqué dans *La naissance des dieux* en une très belle page : « Bien des choses ont été dites sur la vie et l'œuvre de Platon, et il est étrange qu'on ait pas toujours remarqué que le philosophe s'est voulu sans doute, avant tout, un *fondateur*, c'est-à-dire un personnage qui, à travers la remise en cause de la culture grecque dans son ensemble, avait l'ambition, non seulement de la repenser autrement, mais de faire repartir son histoire sur des bases toutes nouvelles, celles de la philosophie. Il suffit de jeter un regard sur sa vie pour s'apercevoir qu'elle a été très profondément marquée, d'une part par la dégénérescence de la démocratie athénienne, qui avait conduit à la mort scandaleuse de Socrate, d'autre part par un projet de révolution politique, dont témoigne la *permanence* de l'aventure syracusaine [...]. La fondation platonicienne est double. Fondation de la philosophie, comme fondation d'un nouveau savoir : d'un commerce répété avec sa matière même, “soudainement comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans l'âme et, désormais, s'y nourrit tout seul lui-même” (*Lettre VII*, 341 c-d) ; fondation de la royauté philosophique comme seule royauté véritable et légitime, en opposition à la tyrannie, c'est-à-dire comme seul régime susceptible d'assurer la paix et

¹²¹ Richir est évidemment bien conscient que le schéma d'interprétation qu'il propose ne se calque pas à l'œuvre platonicienne jusque dans ses plus profondes subtilités. Dans *Le rien et son apparence*, déjà, il précisait de l'œuvre de Platon que “comme toute œuvre véritablement philosophique, [elle] est ouverte à de multiples difficultés et apories, [elle] n'arrive pas à se clore sur elle-même en la transparence seulement imaginaire d'une signification [...]” (RA, 7-8). Dans les *Méditations phénoménologiques*, il ajoutera que c'est abusivement que Heidegger a réduit la “théorie” platonicienne à une vue unilatérale des étants – et il cite le très beau livre de Danielle Montet, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Ed. J. Millon, coll. “Krisis”, Grenoble, 1990.

la prospérité publique » (ND, 105-106). Nous nous arrêterons ici à la seule fondation du savoir philosophique¹²².

Comme Richir s'en est expliqué en diverses occurrences dans son œuvre, la métaphysique platonicienne est en fait institution de l'*identité* ; et cette institution prend chez Platon la forme d'un double caractère : d'une part, la croyance en une « réalité » (*ousia*), « ce qui est vraiment », de droit indépendante de la langue, c'est-à-dire en fait, identique à soi ; ce qui implique, d'autre part, puisqu'il n'y a d'autre accès à la réalité que la langue elle-même, que la philosophie institue dans le même mouvement sa langue par division de la langue par rapport à elle-même en langue commune et en langue philosophique, cette dernière censée être identique *quant au sens* à la réalité (Cf. EP, 58) ; ou encore, « la foi symbolique de la philosophie réside dans la croyance que penser vraiment, c'est penser l'être (identité) *tel* qu'il est en dehors de la pensée, et que l'être vrai, tel qu'il est hors de la pensée, n'est accessible qu'à une pensée "vraie", c'est-à-dire une pensée identique de l'identique » (MP, 272-273) ; croyance, donc, en la distinction principielle entre le langage et la langue, et, dans le même mouvement, à la transparence de l'une à l'autre : *la philosophie s'institue au lieu de la tautologie entre être et penser*. Reprenons ce mouvement tel qu'il s'articule plus concrètement dans l'œuvre de Platon. Comme on le sait, pour Platon, « ce qui est vraiment » ne réside pas dans le monde commun, entaché d'illusion, mais dans les *idées* ; il s'en suit que l'idée, comme foyer donateur de sens, doit être accessible à un langage, le langage philosophique ou idéal, dont le caractère principal est d'être *apophansis*, transparent à ce qu'il dit, c'est-à-dire à ce qui est. L'aporie principale de cette fondation est dès lors celle du rapport entre l'idéal et le commun, entre le langage philosophique et le langage commun d'une part, entre les idées et les apparences d'autres part, au fil de ce que Platon pense comme le problème de la « participation ». Le problème est en effet que comme Platon le découvre dans *Le Sophiste*, s'il y a du non-être au sein même de « ce qui est vraiment », ce non-être permettant de penser l'identité et l'altérité mutuelle des idées (leur « valeur diacritique »), on ne voit plus très bien ce qui sépare encore l'idéal du réel (Cf. CSP, 16 sqq.). Comme le note Richir, « ce double ajustement réciproque ne

¹²² Richir s'est aussi arrêté à l'œuvre politique de Platon ; essentiellement dans deux textes : un chapitre de *La naissance des dieux* : "Platon et la question de la tyrannie" (pp. 105- 130) et dans *Affectivité sauvage, affectivité humaine : animalité et tyrannie* (1996).

peut avoir lieu, dans l'élaboration symbolique de la langue philosophique, qu'au fil de ce que Henri Maldiney a fort bien nommé un *logos* harmonique. Mais filtré par l'identité et la non-contradiction, ce *logos*, s'il est toujours, comme dans le *Parménide* de Platon, un véritable scandale pour la logique [...] [il] n'en est pas moins un *logos* qui "manipule" des "abstracta", des sortes d'êtres de langue de second degré, Un, être, non-être, autre, semblable, dissemblable, etc., par rapport aux êtres de langue mis en jeu par les aperceptions de langue, et censés élucider toutes les relations possibles de ces dernières. *Le contact avec le langage et avec ses concrétudes paraît bien, en tout cas, avoir été perdu* [nos italiques] » (EP, 59)¹²³. Mais il n'est sans doute pas tout à fait perdu, et Richir scrutera au long de son œuvre les « monuments » de l'institution de la philosophie pour y déceler les traces du langage. Signalons par exemple que l'une des thèses défendue dans *L'expérience du penser* consiste à lire le *Parménide* de Platon en considérant que le langage phénoménologique s'est condensé d'un seul coup dans l'Un – l'Un étant donc aperception de langage – et dispersé dans l'être.

§ 3. *De l'architecture des pensées en concrétion*

Dans le texte liminaire à *L'expérience du penser*, on peut lire le texte suivant : « Après la mise au point ultime, durant l'été 1992, de nos *Méditations phénoménologiques*, nous avons entrepris de comprendre de plus près la pensée mythologique comme pensée à part entière, qui s'articule dans un autre "système" symbolique que le nôtre, dans une autre institution symbolique de la langue que la nôtre. C'est que, suite aux Vème et VIème *Méditations*, s'ouvrait à nous une double possibilité. D'abord, celle d'une explication phénoménologique de l'institution symbolique (de la "culture"), et en particulier de l'institution symbolique de la langue, par exemple de la langue philosophique et de la langue mythologique. Ensuite et corrélativement, celle de poser rigoureusement, dans les termes d'une architecture générale, sans aucune implication métaphysique, les problèmes et questions. Cela nous fit ouvrir deux fronts pour nos travaux : l'étude de la mythologie, tout d'abord à partir de et à travers la dernière philosophie de Schelling, et la relecture, à nouveaux frais, des "manuscrits de recherche" (aujourd'hui publiés dans les *Husserliana*) de Husserl, où la

¹²³ Le livre de Maldiney auquel fait référence Richir est le suivant : *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975. Notons qu'il s'agit là d'un ouvrage auquel Richir se réfère régulièrement depuis *La crise du sens et la phénoménologie*.

pensée du fondateur de la phénoménologie est au plus près de la vivacité de ces questions » (EP, 7)¹²⁴. Ce texte montre très clairement que l'approche richirienne des pensées mythiques et mythologiques se situe dans le cadre d'une exploration d'autres institutions symboliques que celle de la philosophie. Mais pourquoi les mythes et la mythologie, c'est-à-dire, cela même que Richir subsume sous le terme de « pensées en concrétion ». Richir répond on ne peut plus clairement à cette question ; dans une note très instructive de *L'expérience du penser*, il précise en effet : « Nous ne recourons, dans tout cet ouvrage, à la pensée mythique et mythologique que parce qu'elles témoignent d'autres institutions symboliques du penser (et de l'«être», et du «pratiquer») que l'institution de la philosophie. Il s'agit tout d'abord de nous «familiariser» avec un *dépaysement symbolique radical* [nous soulignons] » (EP, 53, note 1). Le choix des pensées en concrétion se comprend donc de par le

¹²⁴ Signalons que la première amorce que nous ayons relevée d'une réflexion sur la pensée mythique est un article publié en 1987 (*Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'Etat*). Cet article très instructif pour notre présent propos se situe dans la foulée de l'élaboration des notions fondamentales de l'oeuvre richirienne ; en effet, en 1987, *Phénomène, temps et êtres* vient d'être publié et Richir travaille à l'élaboration de *Phénoménologie et institution symbolique*. C'est donc très tôt, dès les premières recherches sur l'organisation symbolique du champ phénoménologique que, à côté de l'élucidation de l'institution de la philosophie elle-même, Richir a été attentif à l'existence d'autres institutions symboliques. Mais il faut remarquer qu'à l'époque, cet intérêt n'était pas sans s'accompagner de réserves et circonspections, trop conscient sans doute qu'il était de l'énormité des difficultés méthodologiques corrélatives d'une telle démarche. Ainsi, dans l'article de 1987 qui part d'une considération de l'oeuvre de Pierre Clastre, Richir ne manque pas de souligner combien toute pensée s'enquérant de scruter des horizons symboliques différents du nôtre – et la pensée de Clastre en particulier – est difficile et exigeante ; et la difficulté la plus patente tient sans doute en ce qu'il s'y agit toujours de ne pas ramener les autres régimes de pensée à des formes déficitaires du nôtre. Le mérite de Pierre Clastre, écrit-il, reste incontestablement d'avoir pu gérer une telle démarche avec rigueur, affrontant «avec un constant bonheur, les difficultés, les paradoxes vivants, (...) ces sortes de scandales logiques de la chose même» (p. 62) : «[...] la pensée de Clastre n'est authentiquement philosophique que dans la mesure même où elle est authentiquement ethnologique : en elle s'effectue la rencontre d'une autre planète sociologique que la nôtre, et donc s'éprouve la nécessité de décentrer les repères de notre planète, non pas pour les recentrer sur les repères de cette autre planète, ce qui serait aussi absurde qu'impossible, mais pour aménager, et construire, comme le disait Merleau-Ponty à propos de Levi-Strauss, «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 hommes d'un autre pays et d'un autre temps » (« De Mauss à Claude Levi-Strauss » in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1965, p. 157) selon cela même que Clastre désignait comme une révolution copernicienne en anthropologie [...]» (pp. 61-62). La difficulté est donc bien méthodologique : comment aborder une autre institution symbolique *en tant que telle*, c'est-à-dire non pas sur un mode *déficitaire*? Le procès méthodologique proposé par Clastre est ce qu'il appelle le « renversement copernicien en anthropologie »; cela correspond en fait à ce que Richir entendait comme mode d'accès à *l'au-delà du renversement copernicien* dans ses premières publications; mais pour qu'une telle méthodologie puisse être réellement élaborée, il faudra attendre les *Méditations phénoménologiques* avec la mise au point de *l'épochè* phénoménologique hyperbolique, puis *L'expérience du penser* avec l'arrivée sur scène de la réduction architectonique.

« dépaysement » qu'elles provoquent ; ou, comme l'écrira encore Richir : « La prise en considération de la pensée relevant du mythe nous *contraint*, pour ainsi dire, à l'*époque* phénoménologique hyperbolique et à la réduction architectonique. C'est la raison essentielle pour laquelle, loin de tout souci antiquaire ou idéologique, cette prise en compte est pour nous, *méthodologiquement*, un *passage obligé* » (RP, 277).

Mais il faudrait remarquer, avant de nous engager dans la lecture proprement richirienne des pensées en concrétion, que d'autres phénoménologues avaient déjà porté leur attention sur de tels types de pensées ; et c'est le cas, déjà, de Heidegger qui, par sa lecture caractéristique, peut nous permettre de mieux situer la lecture de Richir. Comme on le sait, Heidegger s'est arrêté sur la pensée mythique dans une recension qu'il propose en 1928 de l'ouvrage de Ernst Cassirer : *Das mythische Denken* (1925)¹²⁵. Le texte de Cassirer, rappelle Heidegger, s'attache à dévoiler le mythe comme possibilité originale de l'existence humaine, possédant sa vérité propre ; en ce sens, comme le rappelle très justement Heidegger, Cassirer se situe dans le sillage de Schelling et de sa fameuse conception « tautégorique » de la mythologie

Or, la démarche de Cassirer, refusant toute interprétation psychologisante des mythes, se situe évidemment dans le cadre d'une « philosophie des formes symboliques », c'est-à-dire, dans une démarche qui, à partir d'une reprise de la problématique transcendantale (néo-) kantienne (à partir de l'interprétation de Cohen), tente de saisir l'unité de la « culture » mythique comme une « loi » de l'esprit : l'« objectivité » du mythe se trouve donc dans sa « subjectivité » bien comprise, et que Cassirer scrute tout au long de son ouvrage, proposant une interprétation du mythe comme « forme de pensée », « forme d'intuition » et « forme de vie », mettant ainsi à jour la « dialectique de la conscience mythique ». Heidegger, dans sa condescendance habituelle, salue la qualité de l'ouvrage ; il souligne également que l'interprétation de Cassirer apporte une précieuse contribution en ce qui concerne la fondation et la direction des sciences positives du *Dasein* mythique (ethnologie et histoire des

¹²⁵Cf. E.Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das Mythische Denken*, Berlin, (Darmstadt, 1994). La recension d'Heidegger a été publiée pour la première fois dans *Deutsche Literaturzeitung* 5 (1928) 100-1012 ; elle a été reprise dans M.Heidegger, *Gesamtausgabe*, Francfort, 1991, 255-270. E. Brito a donné un assez bon résumé de ces textes dans *Heidegger et l'expérience mythique*, in « EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES », ANNUS LXXIII-FASCICULUS 1, Avril 1997, pp. 5-31.

religions). Mais le compliment ne se poursuit pas ; en ce qui concerne le contenu proprement philosophique de l'interprétation, Heidegger pose la question suivante : la détermination du mythe comme forme de fonctionnement de la conscience créatrice est-elle suffisamment fondée ? Où résident les assises d'une telle fondation ? Et Heidegger de répondre lui-même à la question : l'interprétation du mythe comme possibilité du *Dasein* reste fortuite tant qu'on ne l'aura pas fondée dans une ontologie radicale du *Dasein*, à la lumière du problème de l'être en général. Dans sa recension, Heidegger n'entend pas élaborer une analytique du *Dasein* mythique exhaustive; mais les indications qu'ils donnent sont précieuses : reprenant les analyses de *Sein und Zeit*, il écrit qu'en vertu des analyses proposées par Cassirer, le *Dasein* mythique se détermine originairement et essentiellement dans l'être-jeté (*Geworfenheit*). Il y a quelque chose de puissant dans cette lecture - comme presque toujours chez Heidegger; mais il faut rappeler la complicité que voit Heidegger de l'être-jeté avec l'inauthenticité : dans *Sein und Zeit*, la facticité que le *Dasein* découvre dans son être-jeté sera toujours reprise par l'existentialité, par laquelle le *Dasein* peut se rassembler dans le tout de ses possibilités, et moyennant la résolution, exister authentiquement. Il faut donc dire que Heidegger envisage la pensée mythique sous un mode déficitaire - comme relevant de la facticité à laquelle il manque *encore* l'existentialité : Hegel n'est pas loin !

En regard de cette lecture heideggerienne de la pensée mythique, il est une note discrète de *L'expérience du penser* qui mérite la plus grande attention. Richir écrit en effet dans le corps de son texte : « [...] il n'y a donc, ni dans les "êtres" mythiques, ni dans les dieux, quelque sens d'être que ce soit » (EP, 79); à quoi il faut ajouter la note afférente : « Tout y est, pour ainsi dire, dans le "pré-être", donc, par rapport au point de vue heideggerien, "avant" la structure ontologique-existentialité du souci. Dans les mythes et les récits mythologiques, il n'y va pas, pour le *Dasein*, de son être en tant qu'être-en-souci. C'est dans les cadres et à partir de l'institution symbolique de la philosophie que ce souci peut naître et s'articuler, car, précisément, l'institution ne procède pas du souci, mais le rend possible. C'est d'ailleurs en ce sens que l'analytique existentialité est irréductiblement herméneutique » (*Ibid.*, note 16). Même si à notre connaissance Richir ne s'est jamais expliqué avec le texte de Heidegger évoqué plus haut, il est clair qu'une telle interprétation est *irrecevable* pour Richir : la réduction architectonique des pensées en concrétion demande véritablement l'époque

phénoménologique hyperbolique, c'est-à-dire aussi, la mise en suspens de toute lecture ontologisante. Alors seulement on peut avoir une chance de comprendre « quelque chose » de ce régime de pensée.

Dans le cadre de ce paragraphe, nous ne pouvons reprendre les longues analyses que propose Richir dans *L'expérience du penser* où il est question à proprement parler de l'*architectonique* des mythes et de la mythologie, c'est-à-dire du rapport qu'il y a dans leur structuration propre, entre langage et langue. Nous procéderons à une brève présentation de l'ouvrage sur *La naissance des dieux* qui, malgré sa taille modeste, reste un véritable petit bijou ; et sa lecture, malgré le fait que la question de l'architectonique n'y soit pas traitée en tant que telle, offre une belle introduction aux analyses plus complexes que donne par ailleurs Richir.

Richir s'explique sur son projet dans quelques pages d'une extrême densité, et qu'il nous faudrait pouvoir citer en entier. On peut dire que l'ouvrage tente avant tout de répondre à une question anthropologique précise : il s'agit de comprendre l'apparition ou l'institution de l'état et, corrélativement, du roi, dans l'histoire des hommes. Cette institution peut évidemment prendre des formes multiples et complexes, mais implique toujours, pour le dire d'un mot, « une *division* de la société entre dominants – le roi, sa cour, ses « fonctionnaires » et ses soldats – et dominés – tous les autres, en général, à l'origine, agriculteurs » (ND, 179). Cette institution implique en outre que « la partie dominée de la société travaille, paradoxalement, à pourvoir à la subsistance de la partie dominante, donc qu'elle produise des *surplus* qui, sous la forme d'impôts, constitueront la richesse des puissants, et permettront éventuellement à l'appareil du pouvoir d'asseoir son emprise sur les autres par son appareil. A l'inverse, le roi et son entourage sont censés (mais ne le font jamais durablement) assurer l'équilibre social, par l'administration du pays et la justice, en principe destinés à trancher les conflits entre particuliers ou groupes de particuliers » (*Ibid.*). Il va sans dire que cette question anthropologique est d'une actualité brûlante, puisque depuis plus de deux millénaires, nous pensons comme allant de soi « qu'il n'y a pas de société possible sans pouvoir

coercitif – l'anarchie étant synonyme de chaos » (ND, 10) et nous rabattons spontanément le champ du politique sur celui du pouvoir – « très souvent avec un certain désenchantement » (*Ibid.*) – ce qui est fort heureusement remis en question par les travaux anthropologiques exhibant des « société contre l'État » (P. Clastre).

Devant ce type de problématique, le travail du philosophe consiste d'abord à examiner comment les hommes, dans leur histoire, ont pu légitimer ce type de systèmes. Or, cette légitimation s'effectue, inauguralement et de manière magistrale dans et par la pensée mythologique qu'il ne faut pas confondre avec la pensée mythique¹²⁶ ; en effet, « 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, c'est-à-dire tout d'abord du roi ou du despote exerçant un pouvoir coercitif sur la société » (ND, 9). Mais cette « naissance des dieux » dans la pensée humaine, c'est-à-dire, nous le verrons, la naissance de la mythologie, si du moins on ne la relègue pas *a priori* au statut de pensée « primitive » donc naïve, apparaît comme d'une extrême complexité ; ce qui montre déjà « que cette institution [i.e. de l'Etat] ne va pas de soi, la figure royale étant affectée d'une instabilité immaîtrisable, entre le sage et juste gouvernement, d'une part, et la tyrannie arbitraire, destructrice de la société, d'autre part. Le pouvoir coercitif est toujours lourd de menaces, toujours plus ou moins coextensif d'une catastrophe symbolique qu'il est pourtant censé tenir en lisière [...] : qu'un pouvoir s'institue d'un despote sur les autres hommes, avec le scandale de la servitude volontaire, cela reste à jamais une énigme – l'énigme même de son institution symbolique, qui distribue en termes reconnaissables toute la sphère du pensable, du vivable et du praticable –, et c'est cette énigme même qu'il reste à *élaborer*, dans les cadres de cette distribution elle-même, c'est-à-dire dans les termes livrés par cette institution symbolique elle-même, au sein d'une fondation qui est fondation de la "légitimité" du "système" despotique, de sa viabilité quant au sens ». (ND, 9-10) C'est à ce travail complexe de *fondation*, eu égard à l'*institution* de l'État,

¹²⁶ «Comme en témoignent de nombreux textes philosophiques (jusqu'à Schelling et Cassirer) et anthropologiques, on a très longtemps confondu mythologie et mythe. Depuis les travaux de Cl. Lévi-Strauss (en particuliers les *Mythologiques*) et de P. Clastre dans le domaine amérindien, c'est ce qu'il n'est plus possible de faire aujourd'hui" (*Qu'est-ce qu'un dieu ? Mythologie et question de la pensée*, 1994, 7)

que s'attache la pensée mythologique.

Scruter et examiner une telle pensée revient donc à explorer un continent ! Dans le cadre de son ouvrage sur *La naissance des dieux*, Richir ne prétend évidemment pas à un travail exhaustif ; le projet est plutôt d'exhiber les lignes directrices du mouvement d'institution de la mythologie ; plus particulièrement, il s'agit d'envisager le corpus grec archaïque qui est d'un intérêt immense, en ce qu'il « présente, sur une aire géographique limitée, et sur une profondeur de temps de quelques siècles, plusieurs “strates” en évolution et en interaction mutuelles » (ND, 17). Dans ce cadre, il faut distinguer plusieurs « couches » que Richir étudie successivement : 1) la pensée mythique dont la mythologie reprend le matériau pour le réélaborer 2) les récits de fondations lesquels consistent en de premières lectures mythologisantes des mythes 3) le corpus épique qui fait un pas supplémentaire vers la mythologie 4) la mythologie proprement dite, que l'on retrouve essentiellement chez Hésiode 5) la Tragédie qui peut être lue comme un retour critique sur la mythologie.

1) La pensée mythique. Richir commence son examen de la pensée mythique par une remarque qui a toute son importance : « de même qu'on ne trouve pas, dans le corpus grec, de récits de fondations à l'état pur et stable, on ne trouvera pas, à l'intérieur de ceux-ci, de mythes à l'état pur. Cela s'explique à la fois par le fait que le corpus mythique, essentiellement oral, est soumis à d'infinies variations, que les récits mythiques peuvent être, selon le récitant, “ornementés” de nouveaux épisodes ou amputés de péripéties jugées inutiles, et par le fait que le même corpus devait, depuis des temps immémoriaux, avoir été intégré et retransformé au sein d'autres récits de fondation de la royauté. On en trouve cependant, çà et là, des traces incontestables, repérables par le fait que l'intrigue de la fondation de la royauté n'y joue pas de rôle directeur » (ND, 25). Richir reprend donc pour les commenter le récit de certains mythes tels qu'ils nous sont transmis par les recueils, il est vrai tardifs, de Boïos et d'Antonius Liberalis.

Au terme de son analyse, Richir en vient à caractériser la pensée mythique selon

les traits déjà exhibés par Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques*¹²⁷. La mise en mouvement de la pensée mythique advient toujours par « quelque chose » qui, au sein de l'institution symbolique où tout est donné comme allant de soi, pose problème, fait non-sens et apparaît donc comme n'allant pas de soi ; mais c'est là en fait la problématique (la vie) de toute institution symbolique, selon le mouvement de ce que Richir appelait *l'institution symbolique* se faisant. Or, de manière caractéristique, dans la pensée mythique ce problème symbolique est en toujours local, c'est-à-dire qu'il ne remet pas en question l'institution symbolique dans son ensemble ; il faut ajouter aussi que la résolution du problème ne se joue pas par négativité, comme dans la pensée philosophique, mais par métamorphoses, ce qui constitue la seule manière pour la pensée mythique d'apporter du « changement » ou du « mouvement » ; ces intrigues qui, en outre, sont supposées se dérouler dans un passé immémorial ou transcendantal (un passé qui n'a jamais eu lieu au présent) et où les métamorphoses jouent un rôle directeur, ont donc en charge de rétablir l'ordre du monde (*cosmos*), mais d'un monde qui est le monde mythique, selon sa structuration propre ; un monde, donc, où « les êtres, *sans intériorité propre, n'ont de signification que symbolique*, dans la “logique” de leur enchaînement au fil d'une intrigue, et sont par conséquent *dépourvus de tout ce que nous nommons aujourd'hui psychologie*, ce qui ne veut pas dire dépourvu de tout désir et de toute passion [...] » (ND, 37). C'est la raison pour laquelle on n'observe pas, dans ce monde, de polarisations ou de centrations par des personnages « principaux » qui rassembleraient autour de leur nom des groupes d'intrigues mythiques (Cf. *Qu'est-ce qu'un dieu ?*, p. 8) ; la pensée mythique est bien la pensée d'humains qui pensent contre l'« Un » ou « contre l'État » : « l'Un (et le pouvoir coercitif) constituant pour eux le risque de l'imposition de l'institution symbolique en le “trou noir” d'un chaos d'où l'on risque de ne plus jamais pouvoir revenir, c'est contre ce risque que la pensée mythique ne cesse de se reprendre, en droit à l'infini, en multipliant ses “expériences de pensée” où chaque fois, à l'occasion d'un problème particulier, elle fait *comme si* l'institution symbolique se précédait elle-même pour se réengendrer, en se recodant à l'intérieur d'elle-même [...] » (*Ibid.*). L'idée d'un Etat ou d'un pouvoir coercitif est, dans l'institution symbolique de la pensée mythique, aussi dangereuse et absurde que ce

¹²⁷ Cf. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 4 vol., Plon, Paris. Il va de soi que si Richir reprend les analyses de Lévi-Strauss quant à la structure des mythes, il met entre parenthèses la métaphysique propre de l'auteur. Cf. PIS,

que consisterait pour nous, *mutatis mutandis*, une société sans pouvoir et sans autorité, le plus souvent synonyme de l'horreur ou de l'anarchie. Si donc la pensée mythique, au fil de son intrigue, justifie toujours la société, et est donc pensée politique, elle ne justifie jamais une autorité sur la société.

2) Les récits de fondations. Entre la pensée mythique et la pensée mythologique à proprement parlé, il y a plusieurs étapes transitoires qui constituent comme différents degrés dans le processus de mythologisation. Le premier pas vers la mythologie est constitué par les récits de fondations, qui sont toujours fondations de royauté : « conglomérat situé *déjà* à l'écart de l'univers des mythes, et cela depuis le temps immémorial où il y eut des rois (ce qui est le cas des premiers Grecs), et *encore* à distance. La caractéristique fondamentale de ce type de récit est de reprendre le matériau (les intrigues les personnages, etc.) à la pensée mythique, mais pour en changer radicalement le sens ; c'est pourquoi Richir appelle aussi ces récits : *récits mythico-mythologiques*. Par rapport aux mythes, le sens est radicalement changé, car il s'agit ici de fonder la légitimité du roi qu'il est censé détenir de la puissance symbolique des dieux; et dans la mesure où ces récits tiennent un projet de fondation du pouvoir *politique*, et que cette fondation est corrélative d'une dimension religieuse, les récits mythico-mythologiques sont bien *théologico-politiques*.

« Avant toute chose, il faut bien être conscient de ce que, en dehors des documents archéologiques, nous ne disposons par d'autres éléments que ces récits pour comprendre la réalité socio-politique sous-jacente à leur élaboration. Ils nous permettent tout au moins de deviner l'extrême complexité du jeu politique auquel devait s'adonner le roi pour assurer son pouvoir. Ce que nous nommons "réalité" et qui ne prendra, comme tel, de consistance qu'à l'époque historique, et en particulier avec l'émergence de la démocratie grecque et de la philosophie, était, à l'époque proto-historique de ces royautés archaïques, immédiatement recodé en termes mythico-mythologiques, d'où leur caractérisation globale par le terme équivoque de "magico-religieux". Ce jeu politique devait à la fois se concilier, par la sage justice, les groupes humains (*genoi*) constitutifs de la cité et les puissances divines (par exemple Poséidon, Héra, Athéna, Dionysos) qui étaient censées administrer l'ordre du monde. » (ND, 59) La conception

grecque de la royauté est fort subtile : le roi trouve sa légitimité des dieux, garants du *cosmos*; il est donc le moyen terme entre hommes et dieux, manifestant le corps de la société vis-à-vis des dieux, et représentant les dieux pour les hommes. Toute la difficulté, on l'aura compris, consiste en la conciliation de ces deux pôles : le roi n'est ni homme ni dieu, et s'il en vient à paraître comme l'un ou l'autre, il tombe dans la tyrannie; la conception grecque de la tyrannie est à cet égard assez éloquente. Un tyran peut être un « bon roi », sa tyrannie résidant seulement en son *hubris*, c'est-à-dire en ce qu'il cherche à trouver sa légitimation par lui-même - que ce soit en ne reconnaissant pas la puissance des dieux, ou en se prenant lui-même pour un dieu. Dans les récits de fondations, la *tentative* de conciliation se fait par généalogisation, par où le roi essaie de tirer sa légitimité en tant que « descendant » des dieux; mais il est caractéristique que ces tentatives n'aboutissent pas, sans doute par la trop grande complexité des généalogies et des lignées mises en jeu.

3) Les récits épiques. On connaît les problèmes relatifs à la datation et à la composition de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* : problèmes très anciens, qui avait retenu inauguralement l'attention de l'abbé d'Aubignac et que l'on connaît aujourd'hui sous le titre de « question homérique ». Sans ignorer les débats des philologues et historiens, Richir précise que « pour nous, le plus important est de repérer les caractéristiques par lesquelles la poésie homérique prend déjà de la distance par rapport aux récits de fondations qui, pour une bonne part, sont supposés connus » (ND, 69). Mais la problématique reste en un sens identique : il s'agit toujours d'ajuster les puissances symboliques divines et humaines; et dans la poésie épique, cet ajustement trouve son lieu dans la figure complexe du héros.

Plusieurs facteurs sont à prendre en jeu. Tout d'abord, « la sublimisation accomplie des dieux par la mise en jeu de ce que les Anciens, déjà, reconnaissaient comme le *sublime* » (ND, 70) - ce qui indique aussi la distance par rapport aux récits de fondations. Et Richir de citer les quelques exemples tirés de l'*Illiade* cités par Longin (III^e siècle ap. J.-C.) pour commenter ensuite : « absolument grands et absolument puissants » (ND, 71), les dieux portent bien les caractères du sublime selon Kant, en ce qu'ils restent proprement inconcevables mais pas unimaginables. Ensuite, et dans le

même mouvement, il faut aussi souligner « les épiphanies divines représentées de manière anthropomorphe » (ND, 70); ce qui montre que les dieux, bien que en un sens nous dépassant absolument, sont néanmoins ancrés dans nos affaires humaines; ainsi que l'écrit Longin dans un fort beau texte que cite Richir, « Homère a fait des hommes, des dieux, et des dieux, des hommes. Mais nous, dans notre malheur, il nous reste un refuge à nos maux; tandis que, pour les dieux, ce n'est pas tant leur nature que leur misère qu'Homère a faite éternelle » (in ND, 72). Autrement dit, il y a chez Homère une propension à représenter l'irreprésentable : les dieux nous dépassant absolument prennent la forme humaine, et dans ce mouvement même, « 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 » (ND, 72). Enfin, la rencontre du héros et de la divinité se fait en vertu du « caractère héroïque » qui n'a rien de « psychologique », « parce que ses traits sont précisément *ce qui noue ensemble les intrigues divines aux intrigues héroïques* » (ND, 73). Richir circonscrit ce caractère par trois vocables qu'il reprend à Eric Robertson Dodds¹²⁸ : l'*âtè*, « sorte d'erreur fatale mais irrésistible qui vous pousse à faire “cette chose qu'il ne faudrait pas faire” » ; le *menos* ou « mystérieux accès d'énergie »; le *daimon* ou « les possibles que le héros n'avait pas de lui-même mais d'un autre, d'un “quelque chose” qui les a “fait entrer subitement dans la tête” » (ND, 74-75)¹²⁹. Il y a en outre, toujours en vertu de ce « caractère héroïque », deux rencontres possibles des dieux : « la rencontre sublime, réussie, et qui porte à l'illimité, exaltée par le poète » (ND, 78); et le *malencontre*, où « le héros, littéralement *hypnotisé* par la divinité [...] en est l'agent plus ou moins aveugle, selon la courbe fatale de son destin, qui, de toute façon, le dépasse » (ND, 78). Signalons aussi, comme le remarque Richir, qu'il n'est presque pas question des hommes dans les épopées homériques : compagnons anonymes des héros, sans avoir droit à la parole, ils sont toujours relégués en deuxième plan (Cf ND, 78).

¹²⁸ Cf. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, tr. fr. par M. Gibson, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, chap. I.

¹²⁹ Notons que Stanislas Breton, commentant ces trois termes, faisait remarquer que l'on retrouve ces trois traits, “poétiques et platoniciens” dans la théologie chrétienne sous la rubrique “dons du Saint Esprit”. Cf. S. Breton, *La naissance des dieux* in *L'animal politique*, “Epokhè” n° 6, Ed. J. Millon, Grenoble, 1996, p. 242.

4) Hésiode et l'institution de la mythologie. « Avec la *Théogonie* comme mise en ordre du “maquis” mythico-mythologique par mise en ordre préalable des dieux, on assiste en réalité à un *second travail d'élaboration symbolique* : le panthéon mythologique est censé se tenir de lui-même par des généalogies divines cohérentes aboutissant à l'intronisation de Zeus et se tenir dans sa distance par rapport aux hommes » (ND, 79-80) Le récit hésiodique reprend donc à son compte *toute* la question de la fondation, dans un récit *unique*, avec cette visée particulière d'attribuer cette tâche aux seuls dieux, « comme si les dieux avaient d'avance épargné aux hommes la tâche de régler cette question insoluble » (ND, 80); et la question est tout d'abord celle-ci : « où commence donc l'humanité à proprement parler ? Dans les mythes, en effet, hommes – héros culturels ou civilisateurs – et animaux sont intimement liés, au gré de métamorphoses, dans la trame du même récit. Il en va de même, nous l'avons vu, dans les récits de fondations, même si les “héros” mythiques se sont partagés ou scindés en dieux et en “héros” fondateurs. Tout commence toujours par une compagnie des “hommes” et des dieux, et la scission entre eux n'arrive que très difficilement à s'établir, même dans l'épopée, puisque les intrigues entre héros épiques sont toujours à la fois des intrigues entre divinités » (ND, 80). Nous ne pouvons reprendre ici les analyses de Richir en ce qui concerne le déploiement du texte de la théogonie, et en particulier du « mythe des races » : Richir s'en explique dans quelques pages de *La naissance des dieux*, mais aussi et surtout, dans un long et dense chapitre de *L'expérience du penser*. En ce qui nous concerne, signalons seulement qu'il est caractéristique que cette question, celle de *l'origine de l'homme*, soit intrinsèquement liée, chez Hésiode, au problème de *l'origine des dieux* (Cf. ND, 101) : la pensée mythologique est bien une tentative de *fondation théologico-politique*, ce qui revient à dire que *l'essence de l'humain est quelque chose de sur-humain*; ou encore, comme l'écrivait si bien Stanislas Breton pastichant une formule célèbre de Heidegger, « l'essence de l'humain - autrement dit : le principe ou ce par quoi l'homme est ce qu'il est - n'est rien de ce qu'il est »¹³⁰.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 243.

5) La tragédie. Une question à traiter encore : celle de tragédie; car si la tragédie ne prend pas part au processus de mythologisation des récits mythiques et mythico-mythologiques (à la « réduction mythologique » (ND, 82) des mythes, écrira aussi Richir), elle peut être comprise comme une mise en question de la mythologie elle-même qui désormais pose question : une lecture « théâtralisante » de la mythologie, et « dont l'effet est à la fois critique (analytique) et ironique (ironie tragique), le tout se jouant dans le jeu révélateur, et cathartique, de l'illusion produite » (ND, 133). Expliquons-nous en quelques mots. La Tragédie met en scène les récits mythico-mythologiques ainsi que des récits tirés de la mythologie. Sans s'arrêter aux nombreux problèmes anthropologiques liés à la tragédie, et parmi lesquels, en premier lieu, celui si cher à Nietzsche de son origine, Richir s'interroge sur le statut de la « mise-en-scène », ce qu'il appelle aussi la « magie du théâtre » (Cf. ND, 131) : comment faut-il comprendre le sens d'une intrigue qui, par la mise-en-scène, n'est que *simulacre* ou ne se déroule que par la modalisation d'un *comme si* - comme si nous, les spectateurs, étions les témoins originels du drame - et en lequel consiste sans doute la fameuse *mimèsis* tant décrite par Platon ? On s'en aperçoit, il s'agit d'une problématique proche de la philosophie transcendantale telle que la décrivait Richir. Le *comme si*, explique Richir, est celui de la *distance* par rapport à la puissance symbolique des éléments mis en scène; en l'occurrence, cette distance est celle « réfléchie, et mise en abîme, entre les hommes et les dieux - ou, pour être plus exact, entre les héros, *prenant dimension humaine*, et les dieux » (ND, 137). Ou encore, la mise à distance corrélatrice du simulacre est celle séparant progressivement le divin auquel, peut-être, on ne croit plus - ou qui, tout au moins, en tant quel tel, *ne fait plus sens* - et l'humain qui lui, pose question. Les Grecs croyaient-ils à leur dieux ? La question est à la mode et Richir s'en explique en évoquant une belle page de Dodds (Cf. ND, 140 sqq.) : les spectateurs des tragédies étaient bien conscients de l'archaïsme du langage mythico-mythologique; mais si les noms des dieux et des puissances sublimes cessaient d'être surnaturel pour eux, ils n'en restaient pas moins mystérieux et terrifiants; et c'est précisément ce mystère et cette terreur qu'interroge la tragédie, et dans la stricte mesure où cette dimension ne peut plus y être attribuée au monde divin, c'est l'homme dans son énigme qui y est interrogé. La tragédie, pourrait-on dire, conduit à ce que l'on appellerait aujourd'hui *psychologie*, en tant que pour la première fois, elle interroge pour elles-

mêmes les *passions* (pathè) *humaines* (Cf. ND, 137). Et dans le même mouvement, Richir après d'autres en formule l'hypothèse, s'est peut-être ouvert un champ politique autonome, ce que l'on appelle aujourd'hui encore *démocratie*.

Après ce parcours de l'évolution des pensées en concrétions dans le cadre de la pensée grecque, parcours forcément bref et succinct dans le cadre de ce chapitre, nous en revenons à la question de laquelle nous étions parti : qu'en est-il du *rapport* ou du *passage* entre le langage (phénoménologique) et la langue (instituée) dans le cadre des pensées mythiques et mythologiques ? Sans entrer dans les détails des longues analyses proposées par Richir dans *L'expérience du penser*, on peut déjà donner quelques éléments de réponse. On l'a dit, Richir subsume les pensées mythiques et mythologiques sous le terme de « pensée en concrétion ». Mais qu'est-ce qu'une pensée en concrétion ? Dans son ouvrage intitulé *Langage et mythe*¹³¹, Ernst Cassirer s'étonnait que le mythe joue sur la polysémie des mots pour dire le sens de son intrigue ; c'est là en fait un caractère propre des pensées en concrétion. Evidemment, cette sorte de « cratylisme » (EP, 53) qu'il y a dans le fait d'assimiler en une seule *Sache* les deux sens d'un même nom ou d'un même mot, nous paraît franchement arbitraire et tributaire de la contingence de telle ou telle langue. C'est que en fait, tant la *langue* mythique que la *langue* mythologique « fonctionnent », non pas avec des « identités de pensée » (comme en philosophie), mais avec des *concrétudes* (Cf. EP, 54) : « états du monde, des êtres et des choses, êtres et choses eux-mêmes s'y mêlent inextricablement au fil d'un récit, ou plutôt de récits, sans qu'entre eux soient délimitées des différences de statuts, et c'est d'ailleurs ce qui nous les rend si étranges, voire si étrangers. Plutôt donc que de parler d'"états" du "monde", des "êtres" et des "choses", voire même des "êtres" et des "choses" eux-mêmes, tous concepts qui nous viennent de la philosophie, il vaut mieux parler de "concrétudes" qui, en tant qu'elles sont pensées et pensables, mais aussi en tant qu'elles ne s'identifient pas purement aux signes de la langue, "disent" ce que nous nommons des concrétudes ou des "êtres" (*Wesen*) de langage qui ne sont pas des étants – mis en jeu et en mouvement dans les temporalisations/spatialisations des sens en

¹³¹ E. Cassirer, *Langage et mythe, à propos du nom des dieux*, tr. fr. par O Hansen-Love, Ed. de Minuit, coll. "Le sens commun", Paris, 1973, pp. 12-13. Ouvrage évoqué par Richir dans EP, 53.

phases de présence ou en *phénomènes de langage* » (EP, 54). On comprend donc bien toute la distance qui sépare, d'un point de vue architectonique les pensées en concrétion des pensées en abstraction : alors que la philosophie (pensée en abstraction) postule dans le même mouvement, l'extériorité absolue du langage par rapport à la langue et la transparence de l'un à l'autre, les pensées en concrétions paraissent mêler langue et langage dans le mouvement de leur déploiement; ou encore, que la langue y paraît « *empâtée de langage* » (EP, 55)¹³², ce qui implique donc que les aperceptions de langue ne peuvent avoir le même statut que dans la philosophie.

Considérons les choses d'un peu plus près. Les pensées en concrétion se disent à travers des concrétudes ; et, comme nous l'avons vu, ces concrétudes se disent et se recodent symboliquement à travers des métamorphoses pour la pensée mythique, et en généalogies pour la pensée mythologique. Et nous en arrivons à ce caractère majeur des pensées en concrétions : dans la stricte mesure où l'identité n'y joue pas un rôle directeur, la négativité qui n'est que l'antithèse de la première, n'y trouve pas de place non plus : c'est comme si ces pensées ne pouvaient se « corriger », non pas en niant leurs éléments, mais en les métamorphosant (mythes) ou en s'engendrant (mythologie); « autrement dit, c'est comme si, dans ce « régime » de pensée qui ne nous est pas familier, la seule reprise critique possible de la pensée par elle-même était, comme « correction », dans le mythe, la métamorphose des concrétudes déjà sédimentées, dans la mythologie, l'engendrement d'autres concrétudes à partir de concrétudes déjà sédimentées, *comme si* la langue adhérait au langage, comme si les aperceptions de langue (ouvertes par les signes de la langue) étaient sans distance par rapport au langage [...] » (EP, 55). Toujours est-il que cela ne signifie pas, loin s'en faut, que les pensées en concrétion soient plus phénoménologiques (plus authentiques !) que les pensées en abstraction - ce ne serait que renverser le problème de l'ethno-centrisme -, car la « vie » de ces institutions symboliques consiste toujours, comme pour toute institution symbolique, à « résoudre » un problème symbolique, quelque chose qui ne va pas de soi (rappelons-le : problème ou discours local pour la pensée mythique, et discours global pour la pensée mythologique) en vue de rétablir l'ordre du monde institué. Ce discours

¹³² C'est l'occasion de citer un ouvrage, il est vrai remarquable, qui accompagne Richir tout au long de *L'expérience du penser*. Il s'agit du livre de M.C. Leclerc, *La parole chez Hésiode*, Les Belles Lettres, Paris, 1993. L'auteur parle d'"engluement" du langage chez Hésiode (Cf. pp. 300-301).

qui est en fait un moment de sublime phénoménologique, survient comme un « moment » qui laisse « sans voix », qui dépasse le sens commun, qui suspend donc la langue dans son pouvoir de signifier et qui par là même laisse jaillir le langage. « Dans tout cela, il faut remettre de l'ordre (local dans le mythe, global dans la mythologie) en re-temporalisant/re-spatialisant le langage en sens depuis des prémisses qui soient repérables, au moins relativement, dans le cadre de l'institution symbolique elle-même » (EP, 56). Il faut donc y insister, mythes et mythologies ne sont pas en eux-mêmes sublimes, mais en sont plutôt « l'élaboration » ou « l'économie » (Cf. EP, 57).

Mais il reste encore dans ceci une dimension architectonique qu'il ne faut pas négliger. Dans cette économie du sublime, certes, le langage jaillit et est recodé dans les termes mêmes de la langue, mais il faut noter que *par là même*, la langue en vient aussi à se recoder : l'institution de la pensée mythique (ou mythologique) est bien une *institution symbolique se faisant*. « C'est donc l'institution symbolique de la langue qui est aussi remise en jeu, non pas de manière telle que du langage à la langue le passage serait pensable [...], mais de telle sorte au contraire que le *hiatus* entre langage et langue s'ouvre comme un abîme au fond duquel vient poindre l'*instituant* symbolique, comme ce qui, dans le cas de la langue, ferait adhérer l'un à l'autre signe et sens, depuis son enfouissement illimité en tant qu'impossible *archè* » (EP, 57). Dans le mouvement architectonique par lequel le langage en vient à se recoder en langue, et par lequel, dans le même mouvement, la langue se recode eu égard au langage qui surgit au sein de son économie, apparaît l'instituant symbolique, comme ce qui, en abîme, réconcilie langage et langue : dans le cas du monothéisme, nous l'avons vu, il s'agit de Dieu (monothéisme juif ou chrétien) ou de l'Un (monothéisme philosophique); dans le cas des pensées en concrétion, il s'agira, pour la mythologie, du « monde » autoconsistant des dieux - en effet, l'ordre symbolique des hommes dépend de la puissance symbolique des dieux -, pour les mythes, mais comme le reconnaît Richir, de manière plus problématique « l'innommable » (Cf. EP, 57).

Toujours est-il qu'après ce bref parcours, on mesure combien il est difficile, pour la philosophie, de comprendre les pensées mythiques et mythologiques de l'intérieur. Par rapport aux concrétudes mises en jeu dans de telles pensées, notre pensée propre paraît bien comme instituée selon un schéma radicalement divergent. Il ne faut donc pas

trop vite croire que l'on comprend, ce type de démarche tendant le plus souvent à reléguer le « différent » au statut de « primitif », mais plutôt nous affronter à l'*époque* phénoménologique hyperbolique, pour tenter de saisir les motifs architectoniques de telle ou telle institution symbolique, en gardant à l'esprit qu'elles nous resteront toujours, pour une part importante, incompréhensibles et mystérieuses.

Il convient, pour clôturer notre texte, de laisser la parole à Richir : : « Les malheurs de nos temps nous ont réveillés d'une autre "hypnose transcendantal" : celle engendrée par la Raison, qui peut être, elle aussi, « aliénante » et pervertie, dévorante et génératrice de non-sens. De la raison aussi, il faut user avec circonspection et intelligence. La raison seule tourne folle, il lui faut une *mesure*. C'est quelque chose de cette mesure qu'elle peut retrouver, pensons-nous, fût-ce au second degré, en s'éprouvant pour elle-même au contact de ce qu'elle a toujours rejeté jusqu'ici de manière trop triomphante : ces "obscurés" aventures de l'esprit tentées par nos ancêtres et consignées dans le corpus mythico-mythologique, où se pense l'énigme de la vie, de la mort et de l'affectivité humaine. Puissions-nous, dans ce qui est corrélativement un exercice *mesuré* de la philosophie - et si cette mesure est la "chose même" à penser, la philosophie devient phénoménologie -, y retrouver tout à la fois un sens de la relativité de nos modes de vivre et de penser, et par là, à tout le moins de sagesse. » (ND, 177-178)

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE RICHIR

A. Monographies

-*Au-delà du renversement copernicien; la question de la phénoménologie et de son fondement*, Éd. Martinus Nijhoff, coll. «Phaenomenologica», La Haye, 1976 – 184 pp.

F.W. SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* – « Introduction » (pp. 9-73), Traduction (pp. 75-164), Notes et essai de Commentaire intitulé : « Schelling et l'utopie métaphysique » (pp. 165-339) –, Éd. Payot, coll. « Critique de la politique », Paris, 1977.

- Le rien et son apparence. Fondement pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95)*, Éd. Ousia, Bruxelles, 1979 – 379 pp.
- Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Éd. Ousia n° 5, Bruxelles, 1981 – 278 pp.
- Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Éd. Ousia n° 9, Bruxelles, 1983 – 300 pp.
- Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, février 1987 – 349 pp.
- Phénoménologie et institution symbolique. (Phénomènes, temps et êtres II)*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, mars 1988 – 383 pp.
- La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl – suivi de Commentaire de L'Origine de la géométrie*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», février 1990 – 363 pp.
- Du sublime en politique*, Éd. Payot, coll. «Critique de la politique», Paris, février 1991 – 485 pp.
- Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, novembre 1992 – 393 pp.
- Le corps. Essai sur l'intériorité*, Éd. Hatier, coll. «Optiques philosophie», Paris, octobre 1993 – 77 pp.
- La naissance des dieux*, Éd. Hachette, coll. «Essais du Xxe siècle», Paris, mars 1995 – 191 pp.
- Melville. Les assises du monde*, Éd. Hachette, coll. «Coup double», Paris, octobre 1996 – 127 pp.
- L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, octobre 1996 – 473 pp.

B. Direction d'ouvrages

- J.G. Fichte, *Considérations sur la Révolution française*, Éd. Payot, coll. «Critique de la politique», Paris, 1974 – 277 pp.
- Philosophie et sciences*, «Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Sociales», U.L.B., 1986 – 139 pp.
- Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, «La liberté de l'esprit» n° 14, Éd. Hachette, Paris, janvier 1987 – 157 pp.
- Husserl*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, février 1989 – 207 pp. (avec Eliane Escoubas)
- Le statut du phénoménologique*, «Epokhè» n° 1, Éd. J. Millon, Grenoble, septembre 1990 – 285 pp.
- Jan Patočka : Philosophie, Phénoménologie, Politique*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, février 1992 – 254 pp. (avec Etienne Tassin)
- Phénoménologie et pathologies mentales*, «Etudes phénoménologiques» n° 15, Éd. Ousia, Bruxelles, 1992 – 117 pp.

C. Traductions

- F.W. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, Éd. Payot, coll. «Critique de la politique», Paris, 1977.
- E. Fink, *Sur le concept phénoménologique de Monde*, 1930 et 1934 – inédit.

- E. Fink, *Esquisses pour l'écrit*: «*Monde et concept de monde, une recherche théorique du problème*» (1935), «*Les cahiers de Philosophie*» n° 15/16: «*Le Monde, de la phénoménologie à la politique*», hiver 1992/93, Lille, novembre 1992, pp. 71-88.
- E. Husserl, *Intentionnalité et être-au-monde*, Husserliana XV texte 31, pp. 549-556 (Kluwer Academie Publisher), in D. Janicaud (dir.), *L'intentionnalité en question*, Ed. Vrin, Paris, mars 1995, pp. 132-144.

D. Etudes et articles

- Faye et les Impasses de la poésie classique*, «*Textures*» n° 1, Bruxelles, Printemps 1968, pp. 30-40.
- "Grand" jeu et petits "jeux"*, «*Textures*» n° 3-4: «*Révolutions*», Bruxelles, hiver 1968, pp. 5-35.
- Prolégomènes à une théorie de la lecture*, «*Textures*» n° 5: «*Fictions*», Bruxelles, printemps 1969, pp. 35-53.
- Husserl: une pensée sans mesure*, «*Critique*» n° 267-268, Paris, août/septembre 1969, pp. 778-808.
- Le problème du psychologisme: quelques réflexions préliminaires*, «*Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*», Bruxelles, 1969, pp. 109-137. (texte d'une conférence prononcée le 14 décembre 1968)
- La fin de l'Histoire. Notes préliminaires sur la pensée politique de Georges Bataille*, «*Textures*» n° 6: «*Politique de Bataille*», Bruxelles, 1970, pp. 31-47.
- Le Rien Enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation*, «*Textures*» n° 7-8: «*Distorsions*», Bruxelles, 1970, pp. 3-24.
- La Défenestration*, L'ARC n° 46: «*Merleau-Ponty*», Aix en Provence, 1971, pp. 31-42.
- Pour une cosmologie de l'Hourloupe*, «*Critique*» n° 298, Paris, mars 1972, pp. 228-253.
- Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty*, «*Textures*» 72/4-5 (nouvelle série), Bruxelles/Paris, 1972, pp. 63-114.
- La question du renversement copernicien: Introduction pour une phénoménologie*, «*Textures*» 73/6-7, Bruxelles/Paris, 1973, pp. 113-160.
- Révolution et transparence sociale*, présentation et notes de: J.G. FICHTE, *Considérations sur la Révolution française*, Éd. Payot, coll. «*Critique de la politique*», Paris, 1974, pp. 7-74 et 265-276.
- Un «Enfant moyen de la seconde moitié du XXème siècle*», «*Textures*» 75/10-11, Bruxelles, 1975, pp. 39-44. (avec France Grenier)
- La vision et son imaginaire. Fragment pour une philosophie de l'institution*, «*Textures*» 75/10-11, Bruxelles, 1975, pp. 87-144 et 75/12-13, Bruxelles, 1975, pp. 135-164.
- L'aporie révolutionnaire*, «*Esprit*» n° 9: «*Révolution et totalitarisme*», Paris, septembre 1976, pp. 179-186.
- Le statut de la philosophie première face à la crise des fondements et des sciences positives* (journée portes ouvertes en mars 77), «*Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.L.B.*», 1977, pp. 185-187.

- Le sens de la phénoménologie dans "Le visible et l'invisible"*, «Esprit» n° 6, Paris, Juin 1982.
- Barbarie et Civilisation*, «Réseaux» n° 41-42-43, Mons, juin 1982, pp. 21-43.
- De l'individu et du voyage philosophique*, «Passé Présent» n° 1, Éd. Ramsay, Paris, décembre 1982, pp. 84-98.
- L'Hérédité et les nombres. Pour une fondation transcendantale de l'arithmétique (à propos de l'œuvre de Frege : Die Grundundlage der Arithmetik)*, «La Liberté de l'esprit» n° 4 : « Qu'est-ce qu'un père ? », Éd. Balland, Paris, octobre 1983, pp. 77-137.
- Au coeur des ténèbres*, «Esprit», n° 5, Paris, mai 1984, pp. 135-149.
- L'origine phénoménologique de la pensée*, «La Liberté de l'esprit» n° 7 : « le Cogito », Éd. Balland, Paris, 1984, pp. 63-107.
- Le problème de la logique pure. De Husserl à une nouvelle position phénoménologique*, in «Revue philosophique de Louvain» n° 56, Tome 82, Louvain-la-Neuve, novembre 1984, pp. 500-522.
- Maurice Wyckaert : L'orée du monde*, «La part de l'œil» n° 1 : « Arts Plastiques et Psychanalyse », Bruxelles, mars 1985, pp. 139-148.
- Mécanique quantique et philosophie transcendantale*, «La Liberté de l'esprit» n° 9-10 : « Krisis », septembre 1985, Éd. Hachette, Paris, pp. 167-212.
- L'orée du monde : Maurice Wyckaert*, «Esprit» n° 2 : « Parler peinture », Paris, février 1986, pp. 52-60.
- De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles*, «Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.L.B.», Bruxelles, 1986, pp. 93-118.
- Une antinomie quasi-kantienne dans la théorie cantorienne des ensembles*, «Etudes phénoménologiques» n° 3 : « Phénoménologie et sciences exactes », Éd. Ousia, Bruxelles, 1986, pp. 83-115.
- Der Sinn der Phänomenologie in « das Sichtbare und das Unsichtbare », « Leibhaftige Vernunft »*, W. Fink, München, 1986, pp. 86-109.
- Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, « La liberté de l'esprit » n° 14 : « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », Éd. Hachette, Paris, janvier 1987, pp. 7-12.
- Métaphysique et Phénoménologie; sur le sens du renversement critique kantien*, «La Liberté de l'esprit», n° 14 : « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », Éd. Hachette, Paris, 1987, pp. 99-155.
- Phénoménologie, métaphysique et poïétique*, «Etudes phénoménologiques», Éd. Ousia, Bruxelles, 1987, pp. 75-109.
- Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de société contre l'État* in M. Abensour (éd.), *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastre ou une nouvelle anthropologie politique*, Éd. du Seuil, Paris, octobre 1987, pp. 61-71.
- L'énigme du Monde : le plus gai savoir*, « Critique » n° 486, Paris, novembre 1987, pp. 991-1008.
- Sens et non-sens de la Nature* in « Modélisation et fondements métaphysiques en sciences », Actes du colloque de philosophie de l'U.L.B. des 20, 21 mars 1987, Éd. Cercle de philosophie de Bruxelles, décembre 1987, pp. 53-71.
- La trahison des apparences*, « Le Genre humain » n°16/17, Éd. du Seuil, Paris, février 1988, pp. 139-156.
- Sauvagerie et utopie métaphysique*, préface à Schelling, *Les âges du monde*, versions premières de 1811 et 1813), tr. fr. par B. Vancamp, Éd. Ousia, 1988, pp. 5-34.

- Ereignis, temps, phénomènes* in *Heidegger, Question ouvertes*, «collège international de Philosophie», Éd. Osiris, Paris, mars/ avril 1988, pp. 13-36.
- D'un ton mégalomane adopté en philosophie*, «Esprit» n° 5 : «Les modes, les médias, la culture», Paris, mai 1988, pp. 74-90.
- Relire la Krisis de Husserl. Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux*, «Esprit» n° 7-8 : «Paul Ricoeur», Juillet-Août 1988, pp. 129-151.
- Préface* à Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1988, PP. 7-15.
- Lieu et non-lieu de la philosophie*, «Autrement» n° 102 : «A quoi pensent les Philosophes ?», Paris, novembre 1988, pp. 18-22.
- Et Dieu se fit espace*, Postface au *Livre des XXIV philosophes* (Anonyme), Texte établi et traduit par F. Hudry, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, janvier 1989, pp. 183-196.
- Temps et Devenir* in «Le Temps», Actes du colloque de philosophie des sciences, U.L.B. 29, 30 janvier 1988, Éd. du Cercle de Philosophie de Bruxelles, 1989, pp. 4-19.
- Le temps, porte-à-faux originare* in «L'expérience du temps», Mélanges offerts à J. Paumen, Éd. Ousia, coll. «Recueil» n° 1, Bruxelles, 1989, pp. 7-40.
- Du sublime en politique* in «Phénoménologie et politique», Mélanges offerts à J. Taminaux, Éd. Ousia, coll. «Recueil» n° 2, Bruxelles, mars 1989, pp. 445-478.
- Billaud-Varenne conventionnel législateur : La vertu égalitaire et l'équilibre symbolique des simulacres*, «Le cahier du Collège International de Philosophie» n° 7, Éd. Osiris, Paris, avril 1989, pp. 93-110.
- Phénoménologie et temporalité (séminaire 1988/89)*, «Le cahier du Collège International de Philosophie» n° 7, Éd. Osiris, Paris, avril 1989.
- The Betrayal of Appearances : The terror and the sublime* in «Art and text» n° 33, Sydney, 1988, pp. 42-54.
- The phenomenological Status of the Lacanian Signifier* in «Analysis» n° 1, Melbourne, 1989, pp. 150-164.
- Merleau-Ponty, un tout nouveau rapport à la psychanalyse* in «Les cahiers de philosophie» n° 7 : «Actualité de Merleau-Ponty», Lille III, mai 1989, pp. 155-187.
- Synthèses passives et temporalisation/spatialisation* in «Husserl» (Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir), Éd. J. Millon, coll. «Krisis», septembre 1989, pp. 9-41.
- Nous sommes au monde* in «Le temps de la réflexion» n° 10 : «Le Monde», Éd. Gallimard, Paris, septembre 1989, pp. 237-258.
- Fichte et la terreur* in «The French Revolution and the creation of modern political culture» volume 3 : «The Transformation of Political Culture : 1789-1848», Ed. by F. Furet and M. Ozouf, Ed. Pergamon Press, 1989, pp. 233-252.
- Du sublime en politique* in «Synthesis philosophica», Zagreb, 1990.4, 2, pp. 411-430.
- Per una reabilitazione della «Lebenswelt» : tempo, storicita, Storia della fenomenologia* in «Filosofia 89», Laterza, Roma-Bari, 1990, 163-185 – traduction partielle d'un texte inédit.

- Le problème de l'incarnation en phénoménologie* in «L'âme et le corps : Philosophie et psychiatrie» (sous la dir. de M. P. Haroche), Éd. Plon, Paris, août 1990, pp. 163-184.
- Science et Monde de la Vie. La question de l'«éthique» de la science* in «Futur antérieur» n° 3, Automne 1990, Ed. L'Harmattan, Paris, août 1990, pp. 17-34.
- De la crise du principe au(x) «principe(s)» de la crise* in «Philosopher par passion et par raison : Stanislas Breton» (coll. Sous la direction de L. Girard), Éd. J. Millon, Grenoble, septembre 1990, pp. 61-96.
- Préface à Frank Pierobon, Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, septembre 1990, pp. 5-9.
- Poésie et cosmogonie : Jacques Garelli et la folie de la nuit* in «Œuvres et critiques» XV.1, Sedes, Paris 1990, pp. 71-87.
- La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie*, in «Epokhe» n° 1 : «Le statut du phénoménologique», Éd. J. Millon, Grenoble, septembre 1990, pp. 91-125.
- EPOKHE : un espace de travail* in «Epokhé» n° 1, Éd. J. Millon, Grenoble, septembre 1990, pp. 7-8 et 279-285 – avec R. Legros et P. Loraux
- La mélancolie des philosophes* in «Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles : L'affect philosophe», Éd. Vrin, Paris, décembre 1990, pp. 11-34.
- Monadologie transcendantale et temporalisation* in Samuel Ijsseling (Hrsg.) «Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung», 1990, pp. 151-172.
- La communauté asubjective. Incorporation et incarnation* in «Les cahiers de philosophie» n° 11/12 : «Jan Patocka : le soin de l'âme», Lille, janvier 1991, pp. 163-191.
- Aperception de l'individu et être-au-monde* in «Kairos» n° 2 : «L'individu», P.U. du Mirail, Toulouse, février 1991, pp. 151-186.
- La vérité de l'apparence*, in «La part de l'œil», n° 7 : «Art et phénoménologie», Bruxelles, février 1991, pp. 229-236.
- Paul Ricoeur : soi-même comme un autre* in «Annuaire philosophique 1989-1990», Éd. du Seuil, Paris, mars 1991, pp. 41-63.
- Phénomène et infini*, «Cahier de l'Herne» n° 60 : «Lévinas», Paris, mars 1991, pp. 224-256.
- Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes* in «Epokhé» n° 2 : «Affectivité et pensée», Éd. J. Million, Grenoble, octobre 1991, pp. 113-173.
- Sens et parole : pour une approche phénoménologique du langage* in «Etudes d'anthropologie philosophique» n° IV : «Figure de la rationalité», Éd. Vrin, Peeters, Paris, Louvain-la-Neuve, 1991, pp. 228-246.
- Temps/espace, proto-temps/proto-espace* in «Le Temps et l'Espace», Actes du congrès de la «Société belge de philosophie» (décembre 87), Éd. Ousia, Bruxelles, janvier 1991, pp. 135-164.
- Sens et histoire* in «Kairos» n° 3 : «l'Histoire», P.U. du Mirail, Toulouse, janvier 1992, pp. 121-151.
- Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective*, in «Jan Patocka, philosophie, phénoménologie, politique» (textes réunis par E. Tassin et M. Richir), Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, février 1992, pp. 101-120.

- Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty*, in « Merleau-ponty, phénoménologie et expériences » (textes réunis par M. Richir et E. Tassin), Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, février 1992, pp. 7-25.
- Science et phénoménologie* in H. Declève (éd.), « Profils de Jan Patočka. Hommages et documents », Publications des Facultés Universitaires St. Louis, coll. « Travaux et Recherches », Bruxelles, février 1992, pp. 103-109.
- Altérité et incarnation : Phénoménologie de Husserl* in « Revue de médecine psychosomatique » n° 30/31 : « Incarnation – La pensée sauvage », Grenoble, juin-septembre 1992, pp. 63-74.
- Réflexions pour une philosophie de l'Histoire. Filiations et infidélités* in « Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques » n° 1-2/ 1992, Académie Royale de Belgique, 1992, pp. 33-49.
- De l'analyse phénoménologique comme démarche en zig-zag* in « La notion d'analyse », Actes du colloque franco-péruvien d'octobre/novembre 1991, Éd. P.U. du Mirail, coll. « Philosophica », Toulouse, octobre 1992, pp. 141-160.
- La république des philosophes* in « Le Débat » n° 72 : « La philosophie qui vient : parcours, bilans, projets », Éd. Gallimard, Paris, novembre 1992, pp. 218-230.
- Monde et phénomènes* in « Les Cahiers de Philosophie » n° 15/16 : « Le Monde. De la phénoménologie à la politique », Lille, novembre 1992, pp. 111-137.
- Phénoménologie et psychiatrie : d'une division interne à la Stimmung* in « Etudes phénoménologiques », n° 15 : « Phénoménologie et pathologies mentales », Éd. Ousia, 1992, pp. 81-117.
- Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs* in L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger, « La couleur », Éd. Ousia, coll. « Recueil » n° 4, Bruxelles, février 1993, pp. 165-188.
- L'Expérience du sublime* in « Magazine littéraire » n° 309 : « Kant et la modernité », Paris, avril 1993, pp. 35-37.
- Affectivité* in « Encyclopédia Universalis », volume 1, Paris, mai 1993, pp. 347-353.
- L'espace lui-même : libres variations phénoménologiques* in « Epokhé » n° 4 : « L'espace lui-même », Éd. J. Millon, 1994, pp. 159-174.
- Qu'est-ce qu'un dieu? Mythologie et question de la pensée*, Préface à F.W. Schelling, « Philosophie de la mythologie », tr. fr. par Alain Pernet, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, mars 1994, pp. 7-85.
- La question du vécu en phénoménologie* in « Césure » n° 6 : « De la Loi (II) », Paris, juin 1994.
- Merleau-Ponty et Marx : un rapport vivant* in « Magazine littéraire » n° 324 : « Marx après le marxisme », Paris, septembre 1994, pp. 333-365.
- Vie et mort en phénoménologie* in « Alter » n°2 : « Temporalité et affection », Fontenay-aux-Roses, octobre 1994, pp. 333-365.
- Phénoménologie et politique* in « Les cahiers de Philosophie » n° 18 : « Les choses politiques », Lille, novembre 1994, pp. 9-39.
- Ethics of Geometry and Genealogy of Modernity* in « Graduate Faculty Philosophy Journal », vol. 17, 1.2.1994, pp. 137-173.
- La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux* in *La démesure*, « Epokhe » n° 5, Éd. J. Millon, janvier 1995, pp. 137-174.
- Intentionnalité et intersubjectivité (commentaire de Husserliana, XV, pp. 549-556)* in Dominique Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question*, Éd. Vrin, Paris, mars 1995, pp. 147-162.

- La psychologie comme phénoménologie transcendantale : Husserl et au-delà de Husserl* in *La voix des phénomènes*, Recueil d'articles offerts à G. Florival, Publication des Facultés universitaires St Louis, Bruxelles, 1995, pp. 359-379.
- Les animaux et les dieux* in « Champs psychosomatiques » n° 4, Grenoble, 1995, pp. 61-73.
- Phénoménologie et architecture* in C. Younès et M. Mangematin (dir.), « Le philosophe chez l'architecte », Éd. Descartes et Cie, Paris, février 1996, pp. 43-57.
- Discontinuité et rythmes des durées : Abstraction et concrétion de la conscience du temps* in P. Sauvanet et J.J. Wunenburger (dir.) « Rythmes et philosophie », Éd. Kimée, Paris, mars 1996, pp. 93-110.
- Affectivité sauvage, affectivité humaine : animalité et tyrannie* in « Epokhe » n° 6 : « L'animal politique », Éd. J. Millon, Grenoble, 1996, pp. 75-115.
- Platon, le « Mythe » du politique et la question de la tyrannie* in « Poliphilie » n° 3/4 : « Multiplicité et infini », Éd. Aldines, Paris, juillet 1996, pp. 15-19.
- Le sens de la phénoménologie dans le Visible et l'Invisible* in « Moralia » n° 3, Sendai, 1996, pp. 80-110 – traduction japonaise.
- La question de l'hominisation*, Préface à « Leroi-Gourhan : essence et contingence dans la destinée humaine », Éd. De Boek université, coll. «Le point philosophique», 1996, pp. III-XIV.
- Historicité et temporalité en cosmologie : quelques remarques* in « Annales de l'institut de Philosophie de l'U.L.B. » : « Temps cosmique, Historicité humaine », Éd. Vrin, Paris, décembre 1996, pp. 41-61.
- Le travail de l'artiste à l'œuvre : visible ou invisible ?* in « Ratures et repentirs », Éd. de l'Université de Pan, décembre 1996, pp. 83-92.
- L'événement dans la création* in J. Greich et G. Florival (éd.), *Création et événement*, pp. 123-144.
- Doute hyperbolique et « machiavélisme » : l'institution du sujet moderne chez Descartes* in « Archives de la philosophie », tome 60, janvier-mars 1997, cahier 1, pp. 109-122.

II. Autres documents cités ou consultés

- ARENDE H., *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, tr. fr. par P. Lévy, Éd. Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1972.
- BARBARAS R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1991.
- BEAUFFRET J., *Dialogue avec Heidegger (***)*. *Approche de Heidegger*, Éd. de Minit, coll. « Arguments », Paris, 1974.
- BENOIST J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la traduction logique autrichienne*, P.U.F., coll. « Épiméthée », Paris, 1997.
- BENOIST J., *Qu'est-ce qui est donné ? La pensée et l'événement* in « Archives de la philosophie », 1996/4.
- BERNET R., *Différence ontologique et conscience transcendantale* in *Husserl* (Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir), Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1989, pp. 89-116.
- BERNET R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, P.U.F., coll. « Epiméthée », Paris, 1994.

- BINSWANGER L., *Introduction à l'analyse existentielle*, tr. fr. par J. Verdeaux et R. Khun, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », Paris, 1971.
- BOUCKAERT B., *Geistiger Verkehr et Für wer immer Geltung ; figures de l'intersubjectivité dans les Recherches logiques de Edmund Husserl*, « Etudes phénoménologiques » n° 25, 1997, pp. 77-104.
- BREHIER E., *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, in «Revue de métaphysique et de Morale», t. XXVI, 1919, pp. 443-475.
- CASSIRER E., *La philosophie des lumières*, tr. fr. par P. Quillet, Éd. Fayard, Presses pocket, coll. « Agora », Paris, 1966.
- CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Éd. du Seuil, Paris, 1975.
- CASTORIADIS C., *La société bureaucratique 1. Les rapports de production en Russie*, 10/18, inédit, Paris, 1973.
- COMBES J., *Etudes néoplatoniciennes*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1989.
- COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Éd. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», Paris, 1990.
- COURTINE J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, P.U.F., coll. « Épiméthée », Paris, 1990.
- DASTUR F., *Réduction et intersubjectivité in Husserl* (collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir), Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1989, pp. 43-64.
- DASTUR F., *Heidegger et la question du temps*, P.U.F., coll. «Philosophies», Paris, 1990.
- DASTUR F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, P.U.F., coll. «Philosophies», Paris, 1995.
- DAVAL R., *La métaphysique de Kant*, P.U.F., coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, 1951.
- DE LIBERA A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin de Moyen Age*, Éd. du Seuil, coll. «Des travaux», Paris, 1996.
- DEPRAZ N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'altérité à soi chez Husserl*, Éd. Vrin, coll. «Histoire de la philosophie», Paris, 1995.
- DEPRAZ N., *Y a-t-il une donation de l'infini* in « ÉPOKHÈ » n°5, La démesure, Éd. J. Millon, Grenoble, 1995, pp. 175-201.
- DERRIDA J., *Introduction à HUSSERL, L'origine de la géométrie*, P.U.F., coll. «Epiméthée», 1962. pp. 147-155.
- DERRIDA J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., coll. «Quadrige», Paris, 1993.
- DERRIDA J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., coll. « Épiméthée », Paris, 1990.
- DERRIDA J., *Heidegger et la question*, Éd. Flammarion, coll. « Champs Flammarion », Paris, 1990.
- DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Éd. du Seuil, coll. «Points/Essais», Paris, 1972.
- DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, P.U.F., coll. « Quadrige », Paris, 1956.
- DESCOMBES V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éd. de Minuit, coll. «Critique», Paris, 1979.

- DE WAELHENS A., *L'idée phénoménologique d'intentionnalité* in *Husserl et la pensée moderne*, Éd. M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» n° 2, 1959, pp. 115-129.
- DE WAELHENS A., *Situation de Merleau-Ponty*, in « Temps Modernes » n° 184-185 consacré à Maurice Merleau-Ponty, Paris, octobre 1961, pp. 377-398.
- DOSSE F., *Histoire du structuralisme*, 2 tomes, Éd. La découverte, coll. « biblio essais », Paris, 1992.
- ECO U., *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, tr. fr. par J.-P. Manganaro, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », Paris, 1994.
- FEDIDA P. et SCHOTTE J., *Psychiatrie et existence*, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1991.
- FERON E., *De l'idée de la transcendance à la question du langage*, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1992.
- FINK E., *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Tr. fr. par N. Depraz, Éd. J. Millon, Grenoble, 1994.
- GARELLI J., *Le recel et la dispersion*, Éd. Gallimard, Paris, 1977.
- GARRELI J., *Rythmes et mondes. Au revers de l'identité et de l'altérité*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1991.
- GAUCHET M., *Le lieu de la pensée*, in «L'Arc», n° 46, 1971, pp. 19-30.
- GAUCHET M., *Freud, une psychanalyse ontologique*, in «Textures» 72/4-5 et 73/6-7.
- GAUCHET M., *Figures de la souveraineté*, in «Textures» 71/2-3, pp. 131-157.
- GRANEL G., *Le sens du temps et la perception chez E. Husserl*, Éd. Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», Paris, 1968.
- GREISCH J., *L'herméneutique dans la « phénoménologie comme telle »* in « Revue de métaphysique et de morale », 1991, n°1.
- HAAR M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1990.
- HEIDEGGER M., *Acheminement vers la parole*, tr. fr. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Éd. Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1976.
- HEIDEGGER M., *Être et temps*, tr. fr. par F. Vezin, Éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1986.
- HEIDEGGER M., *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. par G. Kahn, Éd. Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1967.
- HEIDEGGER M., *Qu'est-ce qu'une chose*, tr. fr. par J. Reboul et J. Taminioux, Éd. Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1971.
- HENRY M., *L'essence de la manifestation*, 2 tomes, P.U.F., coll. «Epiméthée», Paris, 1963.
- HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., coll. «Epiméthée», Paris, 1990.
- HENRY M., *Quatre principes de la phénoménologie* in « Revue de métaphysique et de morale », 1991, n°1.
- HUSSERL E., *De la synthèse passive*, tr.fr. par B. Bégout et J. Kessler avec la collaboration de N. Depraz et M. Richir, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1998.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Niemeyer, Halle, 3. Auflage, 1928; tr. fr. par P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, Éd. Gallimard, coll. «Tel», Saint Amand, 1993.

- HUSSERL E., *L'idée de la phénoménologie*, tr. fr. par A. Lowit, P.U.F., coll. «Épiméthée», Paris, 1970.
- HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Tübingen, 2. Auflage, 1913; tr. fr. par H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer, P.U.F., coll. «Épiméthée», Paris, 1959-1963.
- HUSSERL E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tr. fr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Éd. Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», Paris, 1992.
- HUSSERL E., *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. par J. English, P.U.F., coll. «Épiméthée», Paris, 1991.
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française* in «Combas», 1991.
- KANT E., *Critique de la faculté de juger*, tr. fr. par A. Philonenko, Éd. Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», Paris, 1993.
- KANT E., *Critique de la raison pure*, tr. fr. par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Éd. Gallimard, coll. «Folio/Essais», Paris, 1980.
- KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. par V. Delbos revue par A. Philonenko, Éd. Vrin, coll. «Bibliothèque de textes philosophiques», Paris, 1992.
- KANT E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, tr. fr. par L. Guillermit, Éd. Vrin, coll. «Bibliothèque de textes philosophiques», Paris, 1993.
- KANTOROWICZ E., *Les deux corps du roi*, tr. fr. par J. P. Genet et N. Genet, Éd. Gallimard, «Bibl. des Histoires», Paris, 1989.
- KOYRE A., *La révolution astronomique*, Éd. Hermann, Paris, 1961.
- KOYRE A., *Etudes galiléennes*, Éd. Hermann, Paris, 1966.
- KOYRE A., *Le vide et l'espace infini au XIV^{ème} siècle*, in «Etudes d'histoire de la pensée philosophique», Éd. Gallimard, Paris, 1971.
- LACAN J. *Le séminaire. Livre 11, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éd. du Seuil, coll. «Points», Paris, 1973.
- LARUELLE D., *L'Appel et le Phénomène* in «Revue de métaphysique et de morale», 1991, n°1.
- LEFORT C., *Le travail dans l'œuvre de Machiavel*, Éd. Gallimard, Paris, 1972.
- LEFORT C., *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, in «Textures» 74/8-9, pp. 3-54.
- LEFORT C., *Sociétés sans histoire et historicité*, in «Les formes de l'histoire», Éd. Gallimard, Paris, 1978.
- LEFORT C., GAUCHET M., *Sur la démocratie : le politique et institution du social*, in «Textures» 71/2-3, pp. 7-78.
- LEVINAS E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Éd. Kluwer academic, coll. «biblio essais», Paris, 1996.
- LEVINAS E., *Totalité et infini*, Éd. Kluwer academic, coll. «biblio essais», Paris, 1992.
- LEVI-STRAUSS, *Mythologiques*, 4 vol., Éd. Plon, Paris.
- LOREAU M., *Jean Dubuffet - Délits, déportements, lieux de haut jeu*, Éd. Weber, Paris, 1971.
- LOREAU M., *La genèse du phénomène*, Éd. de Minuit, coll. «Arguments», Paris, 1989.
- LOREAU M., *Le peintre dans la trame de la toile*, in «Textures» 72/4-5.

- LOREAU M., *Lecture de l'Introduction à la Phénoménologie de l'Esprit*, in *Fiction*, in «Textures», n° 5, Bruxelles, 1969, pp. 3-34.
- LOREAU M., *Cris, Eclats, Phases*, Éd. Gallimard, Paris, 1974.
- MALDINEY H., *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Éd. L'Age d'Homme, Lausanne, 1975.
- MALDINEY H., *Penser l'homme et la folie*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1991.
- MALDINEY H., *Regard Parole Espace*, Éd. L'Age d'Homme, coll. «Amers», Lausanne, 1973.
- MARCUSE H., *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Éd. de Minuit, 1968.
- MARCUSE H., *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Éd. de Minuit, coll. «Arguments», Paris, 1972.
- MARION J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., coll. «Épiméthée», Paris, 1997.
- MARION J.-L., *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie.*, P.U.F., coll. «Épiméthée», Paris, 1989.
- MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Éd. Gallimard, coll. «Tel», Paris, 1964.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Éd. Gallimard, coll. «Tel», Paris, 1945.
- MONGIN O., *Paul Ricoeur*, Éd. du Seuil, coll. «Point/Essais», Paris, 1994.
- MONTET D., *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1990.
- NAUDIN J., *Phénoménologie et psychiatrie. Les voix et la chose*, Éd. Presse universitaire du Mirail, coll. «philosophica», Toulouse, 1997.
- PATOCKA J., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. par E. Abrams, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1992.
- PATOCKA J., *Kacirské eseje o filosofii dejin*, Éd. Academia, Praha, 1990.
- PATOCKA J., *Platon et l'Europe*, tr. fr. par E. Abrams, Verdier, Lagrasse, 1983.
- PATOCKA J., *Prirozeny svet jako filosoficky problem*, Éd. edice orientace, Praha, 1992.
- PATOCKA J., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. par E. Abrams, Éd. J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1988.
- PHILONENKO A., *Le transcendantal et la pensée moderne. Etudes d'histoire de la philosophie*, P.U.F., coll. «Épiméthée», Paris, 1990.
- PHILONENKO A., *L'œuvre de Kant*, 2 tomes, Éd. Vrin, coll. «A la recherche de la vérité», Paris 1993.
- PIEROBON F., *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure*, Éd. J. Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1993.
- PRIEUR, *Kant et la philosophie transcendantale du rien*, in «Annales de la faculté des Lettres et de sciences humaines de Nice», n°1, 1967, pp. 95-114.
- RICOEUR P., *A l'école de la phénoménologie*, Éd. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
- RICOEUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éd. du Seuil, Coll. «Points/Essais», Paris, 1965.
- RICOEUR P., *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris, 1995.

- RICOEUR P., *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, coll. « Points/Essais », Paris, 1975.
- RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », Paris, 1990.
- RICOEUR P., *Temps et récits*. 3 tomes, Éd. du Seuil, coll. « Points/Essais », Paris, 1984.
- RODRIGO P., *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1995.
- SERRES M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., coll. «Epiméthée», Paris, 1968. (T. II, pp. 713-810)
- STRAUS E., *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, tr.fr. par G. Thines et J.-P. Legrand, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1989.
- TAMINIAUX J., *La fille de Trace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Éd. Payot, coll. « Critique de la politique Payot », Paris 1992.
- TAMINIAUX J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand*, Éd. Nijhoff, La Haye, 1967.
- TAMINIAUX J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1989.
- TAMINIAUX J., *Le théâtre des philosophes*, Éd. J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1995.
- TAMINIAUX J., *Heidegger et la phénoménologie de la perception*, in *Etudes d'anthropologie philosophique*, Bibliothèque philosophique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 221-263.
- TAMINIAUX J., *Recoupements*, Éd. Ousia, Bruxelles, 1982.
- TILLIETTE X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, P.U.F., coll. «Epiméthée», Paris, 1987.
- TILLIETTE X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Éd. Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », Paris, 1995.
- TOUSSAINT DESANTI J., *Introduction à la phénoménologie*, Éd. Gallimard, coll. «Folio/Essais», Saint Amand, 1994.