

INTERFACTICITÉ TRANSCENDANTALE, UTOPIE ET POLITIQUE CHEZ MARC RICHIR

JEAN-FRANÇOIS PERRIER

Abstract

The concept of “utopia” appears in Marc Richir’s first article in 1968. Although Richir does not ever explicitly claim it, it nevertheless plays a very fundamental role in his thought, particularly in the political field. By analyzing the different layers of meaning that characterize the human community, from the most established to the most archaic, we would like to defend the idea that what he calls in *Du sublime en politique* “utopian sociality” or even “the utopian community” is in truth the register of transcendental interfacticity. To do this, we will have to explain in what and how the socio-political link differs from the links of transcendental intersubjectivity and interfacticity. We will argue that, for Richir, it is phantasia and affectivity that hold the political community together. We will then explore what role transcendental interfacticity plays in the field of politics, more particularly in its articulation with the declination of absolute transcendence into political transcendence.

Introduction

C’est en 2014 que paraît le dernier livre publié du vivant de Marc Richir : *La contingence du despote*. À bien des égards, ce livre condense d’une magnifique façon la plupart des thèses politiques que Richir défend depuis son jeune âge. Nous voyons en effet à l’œuvre dans ce livre certaines des thèses cosmologiques de jeunesse, une réflexion offrant quelques explications supplémentaires sur le sublime en politique, ainsi qu’une discussion des différents régimes de pensée (archaïque/mythique, mythico-mythologique, mythologique, philosophique, etc.), tout cela sous l’égide de la phénoménologie *nova methodo* qu’il élabore depuis si longtemps

<https://doi.org/10.14712/24646504.2022.9>

© 2022 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

déjà.¹ Derrière l'apparente répétition ou redondance des thèses à l'étude dans ce livre, Richir y propose un véritable approfondissement de sa réflexion sur le politique, qui s'appuie sur les avancées de sa refonte de la phénoménologie. L'analyse des différentes formes de société lui permet de défendre l'idée que la tyrannie est à l'horizon de toute société. Chaque institution symbolique *du politique*, celle qui fait qu'une société est *une* société, revient *toujours* à interroger son rapport à ce qu'il faut nommer la « transcendance du politique ». Cette transcendance est ce par quoi la société se rapporte à elle-même afin de se penser et s'apparaître. Cette manière très particulière pour la société de s'apparaître à elle-même à travers une *origine absente* revêt les traits de la première *division sociale* de la société, celle par laquelle s'*institue* un rapport au réel et à son extériorité, « lequel devient dès lors l'imaginaire social, lui-même divisé en imaginaire “bénéfique” homologue au réel déterminé par le social, et en imaginaire “maléfique”, ayant pouvoir subversif à l'égard du social dans la mesure où il est rejeté comme l'absolument autre ».² Or, en dépit des nombreuses différences entre les régimes de pensée, ce rapport à la transcendance, qui s'institue d'une manière particulière d'une société à l'autre, moyennant des médiations *architectoniques* et *symboliques* radicalement différentes et irréductibles l'une à l'autre, n'en reste pas moins fondamentale pour toute société humaine. Pour Richir, « la *question* même du *politique* [est] cela seul qui permet aux sociétés d'être autre chose que des fourmilères ou des essaims d'abeilles ».³ La question du politique s'articule ainsi à un fait anthropologique fondamental, à savoir que l'expérience humaine est radicalement *non-adhérente* et *non-coïncidente* en raison même de cette transcendance qui échappe à toute institution symbolique. L'interrogation de cette transcendance permet notamment à Richir d'interroger la différence entre « la démocratie telle qu'elle fonctionne effectivement et *l'exigence de démocratie radicale* », cette dernière étant à comprendre comme mise en question de la nature et de la culture dans son double-mouvement de la phénoménalisation.⁴

¹ Richir reprend ce terme de Fichte. À ce sujet : Richir, Marc : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble 2000, p. 20.

² Richir, *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de la phénoménalisation et/ou de son institution*, [inédit], p. 132.

³ Richir, *La contingence du despote*, Payot, Paris 2014, p. 9.

⁴ Richir, *Sur les traces de Jean-Jacques Rousseau. Le social, la question de la phénoménalisation et/ou de son institution*, [inédit], p. 19. Pour Richir, la pensée de Rousseau est non seulement une véritable philosophie politique, mais plus encore une « phénoménologie du socio-politique, en tant qu'elle met en jeu une apparence où se ségrègent et se croisent nature et culture – “lieu” de la nature et “lieu” de la culture –, ouvre un chemin où *peut* (sans que cela doive nécessairement se produire) se dévoiler l'essence de l'ordre socio-politique existant ». Si la phénoménologie désire conserver

Toutefois, que le pouvoir soit coercitif ou non, il semble néanmoins toujours être celui d'un humain, qu'il soit « chef », roi, monarque ou président d'une démocratie.⁵ Richir introduit ainsi une nuance importante par rapport à ses travaux précédents, notamment au sujet des « sociétés contre l'État » : l'institution symbolique des sociétés mythiques n'est pas *contre l'Un*, ni d'ailleurs *contre l'État*, mais plus généralement institution symbolique de sociétés *contre la tyrannie*.⁶ La différence principale étant qu'il faut éviter d'associer comme il le faisait précédemment le pouvoir coercitif à l'Un pour la raison même que certaines sociétés contre l'État ont un chef. D'ailleurs, les travaux de l'ethnologue africaniste Arthur Maurice Hocart le montrent, même la royauté « magico-religieuse » peut être sans *archè*.⁷ Ainsi que l'écrit Lefort, la pensée de Hocart, tout comme celle de Clastres, montre qu'il y a eu sur l'ensemble du globe des sociétés faisant l'économie du pouvoir coercitif. Mais, plus essentiellement, les travaux de Hocart montrent que lorsque que la pensée se penche « sur le cas de formations qui font place à un roi, et délimitent à distance de la communauté le foyer du pouvoir social ou, disons mieux, de l'institution du social, la confirmation interdit de concevoir une discontinuité radicale entre les sociétés primitives et toutes les autres sociétés, entre le temps de la lutte contre l'État et le temps de la lutte pour l'État ». ⁸ Les analyses richiriennes de l'institution mythico-mythologique le montraient déjà, notamment en insistant sur le fait qu'il s'agit de sociétés à l'écart des sociétés mythiques parce qu'elles ont un roi, mais aussi à l'écart des sociétés mythologiques, puisqu'il ne s'agit pas de fonder un ordre du monde à partir d'une généalogie unifiée des dieux.

Quel statut phénoménologique faut-il conférer à cet « un » qui apparaît à cet égard comme une constante, et ce, peu importe la forme de société, qu'elle soit coercitive ou non ? La thèse qu'entend défendre Richir est la suivante : c'est par cet

son pouvoir *critique* vis-à-vis l'ordre existant, elle ne peut choisir exclusivement ni la nature ni la culture, mais doit se tenir dans l'entre-deux, dans le double-mouvement de la phénoménalisation.

⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁶ *Ibid.*, p. 42 et 126. Il s'agit d'une idée pareillement importante dans les travaux d'anthropologie anarchiste, comme celle de James C. Scott. En effet, Scott montre que dans la Zomia – hautes terres birmanes d'environ 2.5 millions de km², passant par le Vietnam, la Chine du Sud, le Cambodge, Laos, Thaïlande et la Birmanie – plusieurs groupes ethniques résistent à l'emprise de la tyrannie, notamment sous sa forme étatique. Groupes de tradition orale, pratiquant une agriculture loin de la monoculture céréalière, ils procèdent davantage à la polyculture du manioc, du pavot, etc., qui échappe plus facilement à la mainmise de l'État. À ce sujet, voir Scott, James C. *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, Paris 2019, p. 768. La Zomia est à son avis toutefois en train de perdre la lutte et s'incorpore tranquillement au sein des différents États selon son territoire.

⁷ Hocart, Arthur Maurice, *Rois et courtisanes*, Seuil, Paris 1978. Voir également la discussion des thèses de Hocart par Claude Lefort dans « L'œuvre de Clastres », dans *L'esprit des lois sauvages*, op. cit., p. 205–208.

⁸ *Ibid.*, p. 208.

« un » que se tisse le rapport entre le pouvoir et le *lien social*, c'est-à-dire que c'est par son entremise que les humains s'aperçoivent comme appartenant à un *même* groupe. Or, il est intéressant de noter que l'articulation phénoménologique de cet « un » et de son aperception se fait dans les termes de la cosmologie, même si Richir ne le dit pas explicitement. Selon lui, chaque humain est animé d'un « désir aveugle » de trouver un *point* à partir duquel il peut s'apercevoir et se reconnaître, ce qui lui permet en même temps d'apercevoir et de reconnaître les autres, de trouver sa place au sein d'un ordre précis et déterminé. Si l'institution symbolique est ce qui fait chaque fois qu'une société tient ensemble, alors cela signifie qu'elle est institution symbolique du social, qu'il faudra distinguer ultérieurement du lien *humain* et du registre le plus archaïque de l'expérience humaine, à savoir celui de l'interfactivité transcendante. En effet, l'institution symbolique de la société politique, peu importe la figure du pouvoir qui s'institue en elle, se confond avec l'institution symbolique de l'*humanité*. L'institution socio-politique est même « l'institution symbolique dans sa plus grande extension [...] ».⁹ Pour Richir, « nous ne pouvons concevoir, et en cela nous rejoignons Lefort, de communauté *humaine* qui ne soit ipso facto *politique*, sans quoi elle serait issue directement de la nature [...] ».¹⁰

La phénoménologie du lien social que Richir déploie dans le chapitre XIII de *La contingence du despote* est absolument fondamentale parce qu'elle rend compte de cette impossibilité que la société provienne directement de la nature. Nous nous proposons dans un premier temps de suivre les analyses richiriennes de trois registres (socio-politique, humain, sauvage), de l'institué à l'archaïque, afin de dégager les différents niveaux architectoniques qui caractérisent l'expérience humaine. Nous pensons que le mouvement allant de l'institué à l'archaïque permet de mettre en évidence le caractère *utopique* de l'interfactivité transcendante et d'en préciser le rôle au sein de la question politique chez Richir.¹¹ S'il n'insiste que très peu – et pas toujours explicitement – sur la dimension utopique de l'expérience humaine, l'utopie joue pourtant un rôle tout à fait décisif dans sa pensée, particulièrement dans le champ politique. *La contingence du despote*, en touchant à la question de la *phantasia* et de l'affectivité, permet justement de donner davantage de concrétude et de profondeur aux analyses politiques. L'interfactivité transcendante permet

⁹ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 50.

¹⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹¹ Le mouvement inverse allant de l'archaïque à l'institué permet au contraire de mettre en évidence les structures transcendantales de la tyrannie, c'est-à-dire de comprendre les subreptions à l'œuvre dans la constitution d'une communauté humaine. À ce sujet, voir Perrier, Jean-François. « Politique du Malin Génie. *Épochè* hyperbolique et tyrannie originaire », dans *Annales de phénoménologie*, Dixmont 2021, [à paraître].

en effet de mieux saisir ce qui était davantage *dit* que *décrit* dans *Du sublime en politique*, à savoir qu'une « communauté [utopique] de singularités radicales incarnées »¹² au lieu du sublime vient travailler *toute* institution symbolique du politique. Nous explorerons ensuite quel rôle joue l'interfactivité transcendantale dans le champ du politique, plus particulièrement dans son articulation avec la déclinaison de la transcendance absolue en transcendance du politique.

§1 Qu'est-ce que le lien social ?

Le « trait structural » qu'ont en commun les différents régimes de pensée, institués de multiples manières, est « l'existence d'un "personnage" qui est censé assurer l'unité d'un groupe ou d'une pluralité de groupes ».¹³ Richir choisit sans doute le mot de « personnage » afin d'insister sur le rôle social qu'il joue, mais aussi pour neutraliser toute caractéristique positive ou négative le caractérisant. Le « personnage » peut ainsi s'instituer comme « chef », comme patriarche, comme matriarche, comme roi ou comme corps de magistrats. Dans tous les cas, la fonction de ce personnage est toujours celle de créer ou de recréer du lien social en faisant fonctionner l'institution symbolique dont il est le porte-parole, le garant ou, illusoirement, le détenteur. Ainsi, il « est d'abord, semble-t-il, une sorte d'agent de la socialisation, en l'occurrence celui auquel on s'en remet pour assurer ou garantir la pérennité des lois non écrites, la régularité et la stabilité des mœurs ».¹⁴ Son rôle est à cet égard d'éviter à tout prix la dispersion du groupe ou de la société, que ce soit par sa parole (sociétés mythiques) ou par la force (société coercitive), tout en apaisant les tensions conflictuelles pouvant surgir à tout moment. Nous comprenons ainsi que le maintien de l'« unité » du groupe ne passe pas nécessairement par la coercition, c'est-à-dire qu'elle peut se faire sans que l'oppression soit à l'œuvre. Mais comment, justement, ce personnage est-il garant de l'unité de la société ?

Pour répondre à cette question, il apparaît nécessaire de s'interroger sur la *spatialisation* du lien social. Ainsi que le souligne Richir, « il faut bien qu'il y ait quelqu'un pour *poser le point*, c'est-à-dire un centre, fût-il mobile, et son voisinage de points où tout un chacun peut lui aussi se poser ».¹⁵ Le personnage apparaît ainsi comme le « centre » ou le « point » à partir duquel tout un chacun peut s'apercevoir depuis son lieu, à savoir à sa périphérie. Cette spatialisation de

¹² Richir, *Du sublime en politique*, Payot, Paris 1991, p. 64.

¹³ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴ *Ibid.*, p. 209.

¹⁵ *Ibid.*

l'espace social à partir du centre et de sa périphérie est pour Richir la condition de possibilité *a priori* de ce que l'on désigne généralement par l'« association » en un sens général, que l'institution symbolique du lien social peut coder de différentes façons. En effet, cette spatialisation n'est pas unique, elle peut donner lieu à des « configurations topologiques » extrêmement différentes, c'est-à-dire à des topologies multiples de l'habitat où vit l'homme. Cela signifie que « dès qu'il y a espace, il y a possibilité de se grouper, d'occuper le sol – fût-ce de manière provisoire, comme dans le nomadisme – par une *même* société, et tout autant, de se fragmenter en groupes pluriels, isolés les uns des autres ou ressemblés, comme dans les sociétés classiques (où émerge un roi pour régler les conflits entre les clans) ». ¹⁶ Sans cette spatialisation de l'espace social, il ne saurait y avoir ni nomadisation ni sédentarisation, ni d'ailleurs aucun regroupement humain possible.

Si le personnage est le centre ou le point à partir duquel s'appréhendent les autres, c'est qu'il est avant tout la position d'un « dedans » et d'un « dehors ». Il est un « dedans » dans la mesure où son *Leibkörper*, situé au centre de l'espace, possède une intimité propre qui est ouverte « par structure à d'autres dedans, ceux qui sont situés par rapport aux autres *Leibkörper* du groupe, de telle manière que ceux-ci se rapportent à eux-mêmes et entre eux par référence au "personnage" chargé en quelque sorte de la position du point, qui est auto-position ou auto-aperception ». ¹⁷ Par l'entremise du point ou du centre que représente le personnage, chacun est en mesure de s'auto-apercevoir en son lieu propre. C'est pourquoi ce rapport « règle les *Einfühlungen* des uns et des autres selon les mœurs en vigueur, à savoir selon le lien dès lors social ». ¹⁸ D'une certaine manière, le « dedans » du personnage en vient à polariser, positivement ou négativement, l'ensemble de la société en réglant les rapports mutuels des membres, de telle sorte qu'il se constitue par son entremise un « dedans spatial du social, c'est-à-dire un voisinage des membres du groupe en ce dedans même [...] ». ¹⁹ S'il y a institution d'un voisinage spatial au dedans du groupe en question, cela entraîne nécessairement une relation au voisinage *du dehors*, pouvant elle aussi être heureuse comme belliqueuse. En effet, cette spatialisation peut entraîner une dispersion géographique ou, comme aujourd'hui, le désir de l'abolir dans une forme d'universalité. Mais c'est dire surtout que « le premier voisinage, pour être stable, requiert le codage propre de ses mœurs, en particulier ses règles de parenté et de lignage, alors que le second, plus

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 210.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

“anarchique”, peut se régler par des traités ou par la guerre, selon la plus ou moins grande hostilité du groupe ou de l’“étranger” ». ²⁰

Soulignons cependant que le premier voisinage, relativement stable, ne signifie justement pas que l’équilibre soit définitif. Au contraire, comme le soulignait Clastres, il est constamment à conquérir, il doit trouver son équilibre dans « la dualité du périphérique et du focal » et ne saurait se réduire à une quelconque « homogénéité du tout » qui rappellerait l’illusion par exemple « de la belle simplicité des sociétés archaïques ». ²¹ Toute société s’institue avec son horizon interne et externe de contestation. Le lien social se définit ainsi comme le rapport des humains entre eux, rapport par lequel chaque membre du groupe se sait appartenir à une *même* société, où chacun peut appréhender sa place et celle des autres. Selon Richir, cela serait strictement impossible si le personnage comme centre ou point ne représentait pas « l’autre comme lieu de reconnaissance du même ». ²² Cela ne signifie pas que le personnage *incorpore* en lui la transcendance du politique, comme c’est le cas par exemple dans le théologico-politique, mais bien que par sa centration il se situe à la fois au sein de la société et en dehors d’elle, selon une indéfinité de configurations possibles. En effet, dans les sociétés non coercitives, le « chef » est le lieu social de la négativité puisqu’il est surveillé par tous, qu’il n’a aucun pouvoir coercitif sur les autres membres, ces derniers n’ayant en revanche pas plus de pouvoir coercitif sur lui. Parce que la transcendance du politique reste en creux (dans sa négativité) dans la figure du « chef », chacun peut s’apercevoir comme faisant partie de la même société comme *tous uns*, pour reprendre l’expression d’Abensour. ²³

C’est tout autrement que, dans les sociétés coercitives, s’articule le lien social. Machiavel a magistralement décrit ce trait universel des sociétés coercitives qui consiste à opérer une seconde division sociale entre les Grands et les dominés, c’est-à-dire plus précisément une division entre deux « “humeurs” antagonistes et irréconciliables ». ²⁴ Ce qui caractérise les Grands c’est bien sûr le fait qu’ils aient pu, à un moment ou à un autre, acquérir des honneurs, des charges publiques ou la possibilité d’accumuler de la richesse. Mais, plus fondamentalement, derrière ces « objets » convoités, le véritable objet de convoitise des Grands est le pouvoir et la domination. Au contraire, si la classe des dominés peut bien évidemment convoiter le même prestige et la même richesse, « l’objet de leur désir est d’échapper à cette oppression, de ne pas être dominé, nous venons de le dire, c’est-à-dire

²⁰ *Ibid.*

²¹ Clastres, Pierre, *La société contre l’État*, Éditions de Minuit, Paris 2011, p. 52–53.

²² Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 211.

²³ Abensour, Miguel, *La communauté politique des « tous uns »*, Les belles lettres, Paris 2014.

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

est sans objet déterminé ou déterminable, parce qu'indéfini, négatif et, en ce sens, insatiable et infini – sans doute la quintessence du désir ». ²⁵ Devant ces deux humeurs antagonistes, le lien social serait destiné à l'impossibilité de s'instituer comme société, si ce n'était la figure du Prince qui vient médiatiser la relation entre les Grands et les dominés. Afin d'éviter l'oppression brute et violente des Grands, la classe des dominés est amenée à *souhaiter* et à *désirer* l'oppression du prince, qui apparaît à tous égards plus douce et plus souhaitable :

C'est par là que, institué en quelque sorte comme centre médiateur, le prince est aussi celui qui, de l'abîme de la division, assure (ou est censé assurer) l'unité de la société, non pas qu'il la « soude » à elle-même, mais que l'indétermination de sa place, les infinies difficultés des médiations qu'il se doit d'effectuer entre les deux classes en sautant, pour ainsi dire, par-dessus la division, en font, dans les instabilités changeantes des jeux politiques, le lieu de passage entre la négativité pure et les déterminations qui ne doivent manquer de s'accomplir pour assurer quelque consistance aux rapports sociaux, chaque fois (selon les circonstances) à définir dans le champ politique. ²⁶

La structuration du champ politique des sociétés coercitives est ainsi profondément paradoxale, dans la mesure où le désir d'échapper à la domination absolue des Grands conduit les dominés à accepter le pouvoir irréductiblement coercitif du prince, délaissant une domination pour une autre, de même que les Grands passeront par le prince afin d'atteindre la négativité pure (parce que sans contenu) du peuple. La logique de la dette qui en ressort se voit ainsi disséminée à l'infini, « dont la figure empirique peut tout aussi bien être, classiquement, le roi ou le Despote (plus ou moins "légitime"), le tyran (illégitime) que, dans des temps plus récents, le monarque républicain (le président ou le premier ministre dans nos "démocraties") ». ²⁷ Insistons toutefois sur le fait qu'il ne s'agit pas pour Richir d'un trait d'essence de l'essence humaine, mais bien d'un trait d'essence des sociétés coercitives.

Autrement dit, affirmer que c'est par nature que l'homme se dote d'un chef pour organiser la société, que c'est par nature que l'homme se soumet à un dirigeant, que c'est par nature que l'homme préfère la servitude volontaire, c'est

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 17. Ainsi que le souligne René Girard, « le système judiciaire et le sacrifice ont donc en fin de compte la même fonction mais le système judiciaire est infiniment plus efficace. Il ne peut exister qu'associé à un pouvoir politique fort. Comme tous les progrès techniques, il constitue une arme à double tranchant, d'oppression aussi bien que de libération, et c'est bien ainsi qu'il apparaît aux primitifs dont le regard, sur ce point, est sans doute plus objectif que le nôtre ». Girard, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, p. 41.

oublier le « fait » architectonique irréductible que « la “nature” ne se duplique pas tout simplement dans la “culture” ». ²⁸ Le personnage représente ainsi « l'écart comme la pointe qui permet aux membres de la société de se voir eux-mêmes et de se voir mutuellement, dans le moment même où ils voient la pointe ». ²⁹ Ce qu'il s'agit désormais de comprendre, c'est en quoi et comment justement ce lien social est en fait institution symbolique de l'intersubjectivité transcendante, au sens où Richir entend ce terme. C'est qu'il apparaît que le lien social se trouve à instituer « par une nuance » ³⁰ le *lien humain* en général. Or, contrairement à ce que peut laisser penser la phénoménologie de Husserl, l'intersubjectivité transcendante est certes « la base de la société, mais elle n'en est pas le fondement ». ³¹ Qu'est-ce donc que l'intersubjectivité transcendante au sens où l'entend Richir et pourquoi, sans la présence d'un personnage par qui se fait le lien social, « l'intersubjectivité transcendante prendrait une apparence toute négative, parce que sans cesse constitutive de décentrement, de multipolarité errante et, à terme, de dispersion » ? ³² En d'autres termes, en quoi et comment le « soi social » est la part architectoniquement transposée de l'institution symbolique du social ? Comment et en quoi trouve-t-il sa base au sein de l'intersubjectivité transcendante et, ultimement, de l'interfacitivité transcendante ?

§2 Le lien social comme institution de l'intersubjectivité transcendante

La spatialisation du champ politique par l'entremise d'un point ou d'un centre est ce qui permet d'articuler une périphérie, celle à partir de laquelle les humains s'aperçoivent comme appartenant mutuellement à une même société. C'est par le centre que les humains s'auto-aperçoivent, qu'ils se savent appartenir à cette société et non pas à une autre, soit comme « tous uns » ou comme catégorie déterminée au sein de la société (classe, caste, rang, etc.), du moins selon une déclinaison quasi infinie de possibilités. Le paradoxe d'une telle compréhension est « qu'il y a pour ainsi dire autant de social dans *un* soi concret entier que dans plusieurs. Chacun porte en soi le rapport à soi du social, tout comme chacun porte en soi l'Histoire. » ³³ C'est dire, non sans quelque apparence banalité, que tout un chacun est un être (*Wesen*)

²⁸ *Ibid.*, p. 42, note 1.

²⁹ *Ibid.*, p. 211

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 52.

proprement politique, qu'il le veuille ou non, qu'il s'occupe ou non des enjeux de la politique. Cette compréhension du « soi social » chez Richir rend ainsi difficile l'appréhension d'une « conscience collective » ou encore d'un « inconscient collectif », dans la mesure où la société ne s'institue pas par une agrégation d'individus, « c'est de son sein que se dégagent, potentiellement ou actuellement, des individus, tel ou tel individu, et il n'y a pas, on le sait, un seul mode pour ce "dégagement" ». ³⁴ À ce registre donc, celui du lien social, l'institution du social est corrélativement institution du soi social, avec ses déterminationes propres. C'est dire que le soi social ne peut être l'objet d'une visée intentionnelle, « sinon par l'abstraction que doit effectuer le sociologue ». ³⁵ Or, si tout un chacun est un être (*Wesen*) politique au sens propre, « il ne l'est cependant pas intégralement ni toujours [...] » ³⁶, car il y a une « intimité » en lui qui lui permet de répondre de soi devant les autres. Cette intimité est à proprement parler « incommunicable » aux autres et reste, pour le soi lui-même, profondément énigmatique. Le soi social est ainsi divisé (*gespalten*) entre sa part intime et la relative extériorité qu'il représente pour les autres. Cependant, pour Richir, la dissociation n'est jamais complète entre le soi intime et le soi social – mais nous aurons à voir qu'elle peut l'être pathologiquement chez le tyran –, car il y a une irréductible porosité entre les deux. Pour mieux comprendre cette intimité du soi social, irréductible à l'institution socio-politique, il est nécessaire de se tourner vers ce que Richir nomme l'intersubjectivité transcendantale, qui constitue la « base » et non le fondement de l'institution socio-politique. Celle-ci caractérise non pas le lien social, mais le *lien humain*.

La raison pour laquelle l'intersubjectivité transcendantale constitue la *base*, et non pas le fondement du lien social, s'explique par le fait, architectonique, qu'elle se trouve nécessairement structurée autrement dès lors que l'on passe du lien humain au lien social – tout comme l'interfactivité transcendantale est la base de l'intersubjectivité transcendantale. Chez Richir, l'institution symbolique de la société politique se confond ainsi avec l'institution symbolique de l'humanité, c'est-à-dire que l'institution symbolique du socio-politique l'est de l'intersubjectivité transcendantale. Cela signifie qu'au moment où il y a institution symbolique de la société, il y a « exhibition, actuelle et potentielle, au visible *lato sensu* » ³⁷, qui rend l'intersubjectivité transcendantale « originaire et vraiment concrète ». ³⁸ Le registre architectonique de l'intersubjectivité transcendantale correspond à ce que

³⁴ *Ibid.*, p. 51.

³⁵ *Ibid.*, p. 52.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 101.

³⁸ *Ibid.*, p. 50.

l'on comprend habituellement sous le concept d'« incarnation », à savoir le passage en hiatus du *Leib* au *Leibkörper*.³⁹ Pour le dire rapidement, avant d'y revenir sous peu, les *Leiber* appartiennent au registre de l'interfactivité transcendante, registre où se déploie l'affectivité avec ses modulations les plus archaïques, où jouent les *phantasiai* et les *phantasiai* « perceptives ». C'est notamment à ce registre que s'atteste la singularité absolue du soi et sa radicale infigurabilité caractérisant chaque *Leib*, singularité qui apparaît au moment du sublime en politique ou encore par l'entremise de l'*epochè* phénoménologique hyperbolique.

Ce qui caractérise le passage de l'interfactivité à l'intersubjectivité, c'est le fait que le *Leib* devient *Leibkörper*, passage « au "corps" en effigie muni d'une enveloppe figurée et de viscères, d'un corps matériel (*Körper*) qui, lui, est spatial et est même dans l'espace, et dont la corporéité a pour effet premier d'introduire de l'opacité factuelle dans la "transparence" toute relative de l'interfactivité transcendante ». ⁴⁰ Cette opacité est également celle du somatique (*körperlich*) et du psychique (*leiblich*), où les affections archaïques se transposent en « passions » ou en « affects ». Le registre de l'intersubjectivité transcendante désigne ainsi le moment où chaque *Leib* s'insularise au sein d'un *Leibkörper*, créant ainsi « de multiples aires d'opacité » et une apparente dispersion. Cependant, à ce registre, il n'y a encore à proprement parler aucun « espace » institué puisque celui-ci requiert, comme nous l'avons vu, la position d'un point considéré comme centre autour duquel se spatiale la communauté dès lors socio-politique. L'« espace » dont il est question ici est déjà *périphérique*, il est celui à partir duquel, justement, la genèse du personnage comme point ou centre peut se déployer. Or, selon Richir, « la pluralité des affects, chacun étant plus ou moins exclusif l'un de l'autre, engendre une multiplicité de *conflits*, à la fois internes à l'intimité de chaque *Leibkörper*, et externes, entre intimités tendant chacune à l'exclusivité, de la pluralité des *Leibkörper* de l'intersubjectivité transcendante ». ⁴¹ Ce qui caractérise ainsi proprement le *lien humain* est cette pluralité des affects dont la dispersion, « coextensive de conflits, potentiels et actuels, en chaque membre, et parmi les membres de l'intersubjectivité transcendante » ⁴², en fait la spécificité. À s'en tenir qu'à ce registre, le lien humain serait inévitablement un agrégat instable, constitué d'attractions et de répulsions, conduisant à des regroupements éphémères et à leur dissolution.

³⁹ Pour une discussion incontournable des concepts de *Körper*, *Leibkörper* et *Leib* chez Richir, mettant notamment l'accent sur ses origines merleau-pontiennes, voir Schnell, Alexander, *Le sens se faisant*, Ousia, Bruxelles 2011, p. 149–181.

⁴⁰ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 206–207.

⁴¹ *Ibid.*, p. 207.

⁴² *Ibid.*

Pour Richir, l'erreur de Husserl est d'avoir effectué l'analyse de l'intersubjectivité en présupposant non seulement une rationalité eidétique à l'œuvre au sein de celle-ci, mais aussi une axiologie *a priori* qui règle les rapports entre les sujets. Tout se passe donc comme si, chez Husserl, pour reprendre les passions que Richir étudie chez Rousseau, l'alliance des hommes se faisait nécessairement avec l'amour de soi et la pitié, sans qu'entre en scène l'amour propre, « c'est-à-dire le démon de la comparaison qui est aussi celui de l'envie [...], celui de l'auto-affirmation sans limite, seulement possible par l'assujettissement des autres ». ⁴³ Cette erreur fait de l'intersubjectivité non pas une description utopique de celle-ci, mais *idéale*. Nous voyons ainsi que la pluralité des affects caractérise le lien humain, sans que l'on puisse dire que ce lien est *ipso facto* irénique : il peut être, dans son caractère éphémère, heureux comme malencontreux. En ce sens, Richir se distingue radicalement de toute entreprise visant à placer l'angoisse (Heidegger), la culpabilité (Lévinas), etc., à l'origine, afin de défendre à la manière de Nietzsche une « innocence originnaire ». ⁴⁴ Cela est absolument fondamental puisque l'aspect conflictuel qui apparaîtrait lors d'époques en crise – comme la nôtre selon Richir – est précisément cette intersubjectivité transcendante qui introduit du « sauvage » et du « non civil »

⁴³ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 207.

⁴⁴ Richir, *L'Écart et le rien*, Jérôme Millon, Grenoble 2015, p. 22. Richir oppose l'innocence du devenir à toute pensée de la dette et de l'être en dette. « La responsabilité pour autrui va jusqu'à la substitution, sur ce point, je ne peux pas suivre. Non : la substitution par rapport au bourreau, je ne suis pas : le bourreau, je le tue, et c'est tout, sans état d'âme, puisqu'il est sorti de l'humanité à laquelle je ne me sens pas requis de le ramener. Personnellement, je crois au contraire – je suis à cet égard nietzschéen – à l'innocence originnaire. Non pas la culpabilité originnaire comme chez Levinas, mais à l'innocence originnaire, qui est aussi utopie ». Levinas aurait sans doute reproché à Richir la même chose qu'à Merleau-Ponty, c'est-à-dire de ne pas prendre au sérieux la séparation radicale de la relation éthique. À ce sujet, Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987, p. 150 et sq, ainsi que Giovannangeli, Daniel, *La passion de l'origine*, Galilée, Paris 1995, p. 62. Dans un article datant de 1991, intitulé « Phénomène et Infini », Richir récuise en effet l'idée d'une asymétrie originnaire qui présuppose un être en dette originnaire. Il oppose cette asymétrie à l'innocence du devenir chez Nietzsche. Richir écrit : « et la dette n'apparaît-elle pas comme infinie à la mesure de cette imminence, elle-même infinie, de la mort du soi qui pense se trouver dans le face-à-face avec soi et avec l'autre ? Il est caractéristique que Levinas ne s'interroge pas sur ce côté "négatif" de la rencontre et de la proximité. » Richir souligne ensuite que c'est en prenant compte de cette dette, dans sa déconstruction, qu'il peut y avoir quelque chose de vraiment sublime, c'est-à-dire délié de toute dette. En effet, « cet infini, qui est aussi transcendence d'une absence radicale, originnaire, à la présence, est lui aussi au-delà de l'essence, ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais : en ce sens, *il n'ordonne rien et ne m'ordonne rien*, il est seulement la part infinie d'*apeiron* qui travaille toute limite du dedans en l'infinissant [...] ». À ce sujet, voir Richir, « Phénomène et Infini », dans *Levinas*, Éditions de l'Herne, Paris 1991, p. 257. Voir également, Schnell, *Phénoménalisation et transcendence*, Mémoires des Annales de phénoménologie, Dixmont 2020, p. 121-140. Voir également, Fazakas, István. *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Mémoires des Annales de phénoménologie, Dixmont 2020, p. 65-124.

au sein de l'institution symbolique, cette dernière devant justement stabiliser les instabilités fugaces de l'intersubjectivité. Ce qui fait néanmoins que le lien humain n'implose pas et qu'il ne se disperse pas définitivement, c'est en raison du registre l'interfactivité transcendante, registre le plus archaïque de l'expérience humaine.

§3 Du lien humain à l'interfactivité transcendante

Le registre de l'interfactivité transcendante est le plus archaïque de l'expérience « humaine », mais il est aussi le plus important : « la socialité phénoménologique comme condition de possibilité de la socialité symbolique ». ⁴⁵ Il caractérise en réalité le passage de la relative animalité du nourrisson à un « proto-soi » humain qui s'ouvre au langage (avant la langue) et à l'institution symbolique. Même si Richir n'utilise pas ce concept dans *Du sublime en politique* – qu'il commencera à mobiliser plus systématiquement en 1992 dans ses *Méditations phénoménologiques* –, c'est pourtant selon nous exactement ce registre qu'il vise en parlant de la communauté utopique énigmatiquement incarnée au lieu du sublime. Cette communauté originaire est constituée de singularités irréductibles et dans laquelle plus aucun signe de reconnaissance donné par l'institution symbolique n'a cours. Si ultimement tant l'intersubjectivité transcendante que l'interfactivité transcendante échappent à l'eidétique, c'est précisément dans la mesure où la *facticité échappe irréductiblement à toute saisie d'essence*. ⁴⁶ Le soi est dit *factice*, d'une part, car il échappe au factuel, à savoir au fait ou à l'état de fait, qui relève toujours de l'historicité propre à l'institution symbolique ; et, d'autre part, puisque sa singularité ne se réduit pas à l'essence, il est absolu et non répétable. Chez Richir, « l'interfactivité transcendante est le rapport originaire ou archaïque de telles singularités, mais encore anonymes ». ⁴⁷ Or, si chaque soi social est un être politique, sans qu'il ne s'y réduise pleinement, c'est que le moment du sublime en politique révèle le « soi non social du social ». ⁴⁸ Qu'est-ce que cela signifie un « soi non social du social », dans lequel, rappelons-le, viennent clignoter la pluralité phénoménologique des mondes, et ce, par l'enchâssement indéfini des phénomènes-de-monde ? S'il est toujours possible pour l'humain d'élaborer le sens, de remettre en question l'institution symbolique afin de la garder « vivante », c'est qu'il « est le seul être vivant à ne pas adhérer com-

⁴⁵ Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble 1990, p. 94.

⁴⁶ Schnell, *Le sens se faisant*, Ousia, Bruxelles 2011, p. 176.

⁴⁷ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 76.

⁴⁸ *Ibid.*

plètement à sa vie et à son expérience ». ⁴⁹ L'énigme de l'humain est précisément de se tenir à la lisière entre le phénoménologique et le symbolique. Afin d'expliquer ce « fait anthropologique » présupposé par l'ensemble de la démarche phénoménologique (et politique) de Richir – sinon comment pourrait-il y avoir *sens se faisant* du politique ou de l'institution symbolique ? –, il apparaît nécessaire de décrire ce qui se passe dès les premiers âges de la vie humaine.

Selon Richir, les premiers moments de la vie du nourrisson sont transis d'une affectivité extrêmement fluente et désordonnée, qui varie perpétuellement en intensité. Cette affectivité est accompagnée de certains comportements réflexes (mais pas exclusivement, nous y reviendrons), ce qui fait dire à Richir qu'elle est à ce registre presque purement animale, affectivité « *sur laquelle on ne peut qu'énoncer des conjectures vraisemblables, depuis les travaux de l'éthologie* ». ⁵⁰ Néanmoins, l'affectivité désigne la « strate » d'un vivre infini qui ignore tout de sa naissance et de sa mort, fluctuant aveuglément entre elle-même et certaines affections, sans qu'aucune de ces dernières puissent prendre le dessus sur une autre. S'il faut insister sur le caractère « aveugle » de l'affectivité, c'est qu'elle n'est pas de l'ordre de la conscience, elle est « inchoativement et virtuellement, hors temps et hors espace, sans accord et sans autres discord que celui, éventuellement, imposé par les circonstances – les "accidents" de l'*Umwelt* auxquels ne peut répondre immédiatement aucun comportement ». ⁵¹ Les premiers linéaments de l'affectivité du nourrisson sont alors *adhérence à soi* du vivre animal.

Ce mouvement de l'affectivité peut à ce point devenir aussi dense et surabondant qu'il tombe en un état « hyperdense » qu'aucune homéostasie biologique ne parvient à contrôler, ce que Richir désigne sous le concept de « systole de l'affectivité ». ⁵² Au moment de la systole, l'« afflux infini de l'affectivité est tel qu'il "bute" sur un "ressaut" qui détache l'affectivité d'elle-même, qui y creuse un écart non temporel et non spatial entre elle-même et "quelque chose" qui échappe à l'infini avec une "vitesse" infinie ». ⁵³ Ce quelque chose qui échappe à l'infini désigne un *excès (hybris)* au cœur même de l'affectivité et conduit le nourrisson au moment primitif du sublime. Ce moment où la systole de l'affectivité se bute à quelque chose qui lui échappe désigne le moment « primitif » du sublime, car l'affectivité en vient à sentir quelque chose qui lui est irréductiblement transcendant, à savoir la *transcendance absolue*. C'est dire que la transcendance absolue rompt l'adhérence

⁴⁹ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁰ Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble 2014, p. 137.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 76.

⁵³ *Ibid.*

à soi animale du nourrisson en faisant passer l'affectivité animale à l'affectivité humaine.⁵⁴ Ce n'est que par la fuite infinie de la transcendance absolue que l'affectivité peut se sentir par un écart dit « non temporel et non spatial », entrer en *contact* avec elle-même, par l'entremise non pas de l'*altérité*, mais de l'*autreté*.⁵⁵ Bien que l'*autreté* soit là dès le départ de la vie « humaine », elle ne relève toutefois pas d'une expérience vécue, elle échappe aux phénomènes de langage (en présence) ainsi qu'au présent intentionnel de la conscience. Elle est irréductiblement inimaginable et incompréhensible, bien qu'elle puisse être *conçue* à l'instar de l'infini au sens où l'entend Descartes, sans toutefois pouvoir s'assimiler à Dieu.

La fuite de la transcendance absolue engage alors l'affectivité dans ce que Richir nomme une « diastole de l'affectivité ». La diastole permet à l'affectivité d'entrer en contact avec elle-même, donnant naissance aux *affections*, et ce, en raison de l'écart creusé par la fuite de la transcendance absolue. Bien qu'il ne s'agisse à ce moment pas de la naissance de la « conscience » ni de la « conscience de soi », la systole et la diastole de l'affectivité amorcent une *économie de l'excès* donnant lieu « à une temporalisation au moins embryonnaire en ce qu'elle est celle d'une présence (ou d'une amorce de présence) sans présent assignable qui serait l'illumination du soi par soi ».⁵⁶ Du contact de l'affectivité en sa systole et diastole émerge le *soi*, mais un soi qui ne s'est encore ni réfléchi ni posé. Ce soi n'est ni purement animal ni purement humain, dans la mesure où la modulation des affections hors langage désigne cette part animale en l'homme, qui constitue la part obscure des affections humaines. Or si, pour revenir brièvement aux analyses richiriennes de Rousseau, l'homme est un animal cosmique, c'est parce que les affections humaines paraissent relever d'une dimension immémoriale. Selon Richir,

Indiscernables pour nous, humains, sinon par ce fond d'immémorialité et d'immaturation, elles constituent pour ainsi dire le *fond cosmique* des affections du langage, bien qu'elles soient comme les échos, et que ces échos les attestent précisément, de façon indirecte, du point de vue phénoménologique ; et cela, de proche en proche, jusqu'à la transcendance physico-cosmique.⁵⁷

⁵⁴ Richir, *De la négativité en phénoménologie*, op. cit., p. 140.

⁵⁵ L'« *autreté* » (*otredad* en espagnol) est un concept que Richir emprunte à Antonio Machado et qui désigne un registre architectonique plus archaïque que celui de l'altérité, ce dernier étant corrélatif de l'intersubjectivité transcendantale. Ainsi que le souligne Victor Martinez dans sa présentation du livre de Machado, « l'*autreté* n'est pas l'altérité : elle ne se pose pas après la constitution de la sphère du moi, elle est agissante dès le départ ». Machado, Antonio, *De l'essentielle hétérogénéité de l'être*, tr. et présentation de Victor Martinez, Rivages, Paris 2003, p. 11.

⁵⁶ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 200.

⁵⁷ Richir, *De la négativité en phénoménologie*, op. cit., p. 144.

La diastole de l'affectivité permet ainsi au soi de moduler son affectivité en *affections*, elle est « schématisation de ces affections en présence », par laquelle « le soi lui-même obscur qui en émerge se découvre lui-même, peu ou prou, dans la *surprise*, qui est aussi sur-prise eu égard à la transcendance absolue lui échappant toujours déjà et toujours encore, et qui deviendra la surprise d'«être là» sans rime ni raison, libre de tout rime et de toute raison, origine phénoménologique du *thaumazein* [...] ». ⁵⁸ Cette modulation schématique de l'affectivité en affections signifie que ce n'est pas le soi qui crée (le schématisme est transcendant au soi), même si cette modulation est temporalisation en présence sans présent assignable, c'est-à-dire temporalisation du sens, ce que nous connaissons comme *phénomènes de langage*. Il y a dans la systole et la diastole de l'affectivité un type de *réflexivité* qui n'est pourtant pas *réflexion*. ⁵⁹ C'est par là que nous comprenons que le sens n'est jamais sens de lui-même, qu'il requiert dès sa mise en œuvre « l'ouverture sans cesse enjambée de l'autreté de la transcendance absolue ». ⁶⁰ Toutefois, l'émergence du soi et la phénoménalisation des phénomènes de langage entraînent la transposition architectonique de la transcendance absolue en transcendance « physico-cosmique », absolue elle aussi, comme *trace* ou *résidu* de la transcendance absolue. C'est pourquoi le sens n'est, encore une fois, jamais purement immanent, car son déploiement entraîne la transposition architectonique de la transcendance absolue en transcendance physico-cosmique, cette dernière étant comprise comme « le “dehors” absolu non spatial et non temporel eu égard à la diastole, le “référént” absolu de tout phénomène de langage, de tout sens en train de se faire, à la recherche infinie de lui-même ». ⁶¹ Or, si cette transcendance est nommée « physico-cosmique », c'est qu'elle est sens de la *physis* et du monde, ce qui signifie que la phénoménalisation des *phénomènes de monde* (hors langage) s'accompagne toujours d'une *dimension sauvage*, car « au creux de sa phénoménalisation, le phénomène reste un abîme : je ne l'ai pas fait, il se fait sans moi ». ⁶²

⁵⁸ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 200.

⁵⁹ Schnell, *Le sens se faisant*, op. cit., p. 181. Ainsi que l'écrit Richir, « l'énigme que constitue ce “moment” est que cet excès se réfléchit, non pas par et en concept, mais par rapport à un radical dehors –, radical, donc non spatial et non temporel – qui, constituant de la sorte ce que nous nommerons ici une transcendance absolue, joue comme un impossible introduisant l'écart (lui aussi hors espace et hors temps) dans l'affectivité, l'empêche pour ainsi dire de coïncider avec elle-même, mais comme ouvrant du même coup à l'horizon du sens dans ce qui est déjà schématisme de cet écart, c'est-à-dire aussi au “milieu” du sens dans le schématisme phénoménologique du langage ». À ce sujet, Richir, *Variations sur le sublime et le soi I*, Jérôme Millon, Grenoble 2010, p. 13.

⁶⁰ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 201.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Forestier, Florian, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, Cham 2014, p. 190.

Richir dira métaphoriquement que le soi assiste au schématisme comme une sage-femme assiste à l'accouchement.⁶³

La constitution du « proto-soi » s'effectue ainsi à partir de deux schématismes, celui hors langage dont la référence est la transcendance absolue et celui du schématisme de langage, dont la référence est la transcendance physico-cosmique. Tout le problème de la description de ces schématismes réside dans le fait qu'ils sont radicalement inaccessibles, sinon indirectement, et que nous ne pouvons jamais tout à fait savoir dans quelle mesure leur réflexivité propre déforme le registre antécédent. Quoi qu'il en soit, selon Richir, le schématisme de langage dont le référent est la transcendance physico-cosmique, celui qui effectue le passage de l'affectivité aux affections, désigne la strate « obscure » du *vivre*. C'est à partir d'elle que « des "signaux" (par exemple des formes et des couleurs) qui seraient purement chaotiques s'ils n'étaient toujours déjà schématiquement distribués »⁶⁴, peuvent être « aperçus » par le proto-soi. Ce « percevoir » n'est toutefois pas de l'ordre de la perception au sens de la *Wahrnehmung*, mais bien plutôt de la perception au sens de la *Perzeption*, c'est-à-dire d'une perception radicalement non intentionnelle, qu'il faut dès lors associer au registre des « *phantasiai* "perceptives" ». Pour Richir, « il en résulte que toute *phantasia* "perceptive" est animée du dedans par telle ou telle affection (modulation de l'affectivité) qui lui donne, selon sa plus ou moins grande intensité, plus ou moins de relief ».⁶⁵ Au sein de la refonte de la phénoménologie richirienne, la question du *sens se faisant* doit ainsi se comprendre à partir de cette articulation des « *phantasiai*-affection "perceptives" » qui constituent le « fil rouge » qui circule parmi les proto-soi, chacune d'elles étant un relais « où le sens à la recherche de lui-même, au lieu d'avorter, reprend l'élan de se rechercher ».⁶⁶

C'est pourquoi, pour le dire d'une façon extrêmement générale, il est nécessaire de distinguer la question de la *phantasia* de la question de l'imagination, cette dernière n'étant active qu'au registre de l'intentionnalité. Ainsi, pour Richir, la *phantasia* n'est pas intentionnelle, bien qu'elle puisse être transposée en imagination pour un soi qui désire la saisir. C'est pourquoi également elle n'est, tout au plus, que figurable. Le paradoxe de la *phantasia* « perceptive » est en ce sens qu'elle « perçoit », « sans intentionnalité, quelque chose (une ombre) qui n'est même pas figurable comme tel puisqu'il échappe lui-même au registre de la *phantasia*, donc quelque chose d'*infigurable* ».⁶⁷ Chaque *phantasia* « perceptive » possède en elle

⁶³ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 205.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

une part figurable et une part infigurable, cette dernière renvoyant aux *phantasiai* pures. Afin de mieux comprendre son fonctionnement, essayons de comprendre dans ses grandes lignes le « paradigme » de ce registre, à savoir la question extrêmement difficile du *regard* qui se produit au registre de l'interfactivité transcendante, dans lequel se déploient les premiers linéaments des rapports *humains* du nourrisson. Pour ce faire, il faut se tourner vers la lecture richirienne des travaux du psychanalyste américain Donald Woods Winnicott.

Selon Winnicott, le babil infantin doit être compris comme un « objet transitionnel », à l'instar de plusieurs objets comme sa « petite corde », son « toutou » ou son « doudou ». ⁶⁸ Si le doudou est un objet transitionnel, c'est dans la mesure où celle-ci n'a aucune relation *thématique* à la mère, bien qu'elle soit mise en fonction par elle. Cela signifie que, même en l'absence de la mère, l'objet conserve son lien affectif avec celle-ci, qu'« à même le doudou, la mère est présente pour l'enfant, indépendamment de son absence effective ». ⁶⁹ Or, si l'objet transitionnel a quelque rapport à la question de la *phantasia* « perceptive », c'est que « la figuration de l'objet transitionnel n'a rien d'intentionnel – ou de sémiotique – et elle ménage un accès à l'infigurable qu'elle implique non intentionnellement, en s'effaçant devant celui-ci qui est, proprement et paradoxalement ce qui est “perçu” ». ⁷⁰ L'objet transitionnel ouvre ainsi un espace lui aussi « transitionnel » échappant tant à l'ordre de l'intériorité subjective qu'à l'espace objectif. La particularité de l'objet transitionnel est ainsi de mettre le proto-soi en rapport avec autrui, et ce, par l'entremise de la *phantasia* « perceptive ». Les premiers contacts du nourrisson avec autrui (sa mère) ne sauraient s'effectuer pour cette raison comme contact entre deux ici absolus ayant chacun leur lieu de spatialisation. Il s'agit davantage d'un rapport « proto-spatial » que Richir identifie à la *chôra* platonicienne. En effet, « la *chôra*, la *Leiblichkeit* du *Leib* primordial, ne “retient” rien de “ce qui” pourrait être objet de *doxa*, elle est aussi, selon des termes que nous utilisons il y a bientôt trente ans, *périphérie infinie et non centrée* – l'ici absolu n'étant, Husserl le souligne, ni point ni centre –, où tout *glisse* indéfiniment puisque ce tout est constitué d'apparences ou de fantômes, comme dans le rêve ». ⁷¹ Au registre de l'interfactivité, Richir le soutenait déjà dans ses premiers travaux, le *Leib*, ainsi dissocié de son incorporation dans un *Körper*, désigne une nappe purement périphérique en laquelle ne parvient à se fixer aucun « ce que » susceptible d'une visée doxique.

⁶⁸ Winnicott, Donald Woods, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Gallimard, Paris 1975, p. 27 et sq.

⁶⁹ Coignard, Anne, « Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir », dans *Eikasia. Revista de filosofia*, N° 47, Espagne Janvier 2013, p. 183.

⁷⁰ Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Jérôme Millon, Grenoble 2008, p. 39.

⁷¹ Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, Grenoble 2006, p. 270.

Le nourrisson forme ainsi avec sa mère un « Tout concret », celui-ci n'impliquant ni fusion ni transparence de l'un à l'autre, que Richir nomme le « giron transcendantal ». Or, si une mère agitée a un bébé agité, qu'une mère calme a un bébé calme, etc., c'est qu'il en va tant pour le nourrisson que pour la mère de leur « impressionnalité affective » (*Leibhaftigkeit*) et de leur *Leiblichkeit*. Richir comprend la *Leibhaftigkeit* comme ce que Heidegger désigne de façon générale comme les *Stimmungen*, bien qu'il en emprunte la notion à Ludwig Binswanger.⁷² Ainsi que le souligne Schnell, « dans les psychoses, la *Leibhaftigkeit* “en sécession” correspond aux profondeurs affectives qui relèvent aussi du *Leib* (par exemple la nausée ou la joie, le bonheur, etc.) et qui ne sont pas purement intellectuelles ».⁷³ Le « *leibhaft* » renvoie ainsi à la facticité affective du soi, au caractère irréductiblement factice et affectif de la « chair » du soi. D'une manière certes paradoxale, c'est que le *Leib*, qui doit à ce registre être distingué du *Leibkörper* parce que relatif de l'intersubjectivité transcendantale, se définit comme le « siège de l'affectivité ».⁷⁴ Si le *Leib* est le siège de l'affectivité, c'est qu'en lui viennent clignoter deux processus : « d'un côté, la modulation de l'affectivité par le *Leib* agence une sorte de spatialisation “interne” de l'affectivité. L'affectivité, concrétisée par la résistance qu'oppose le poids du *Leib* à son flux, est spatialisée en proto-intériorité et devient alors, par effet de condensation, susceptible de recevoir des affects, c'est-à-dire de rencontrer une extériorité. »⁷⁵ Le *Leib* a besoin de cette double dimension où le soi est en contact en soi et ouvert pareillement à l'autre.

Ce qu'il convient ainsi de nommer le *Leib* primordial désigne un *ressentir* (*Empfindnis*) accompagné de ses kinesthèses propres. C'est pour cette raison que Richir soutient que :

La mère elle-même, tout comme la *chôra* qu'elle “est” aussi, ne peut faire, primitivement, l'objet de la *doxa*, car précisément, elle n'est pas un *ce que* (un *was* ou un *quid*), mais un *qui*, un *quis* seulement, tout d'abord, “perçu” en *phantasia*, et “perçu” comme

⁷² Schnell, « Temporalité et affectivité », dans *L'œuvre du phénomène*, Ousia, Bruxelles 2009, p. 127.

⁷³ Schnell, *Ibid.* Toujours selon Schnell, « Heidegger n'a pas prêté suffisamment attention au concept de *Leib* [...]. La disposition affective ne se distingue pas seulement de la “sensibilité” par le fait qu'elle n'est pas une “souche de la connaissance” opposée à l'entendement, mais, dans la mesure où elle exprime toujours déjà une disposition à la fois sensible et spatiale, elle se rapporte encore à la *situation* propre à l'être-là existant – un concept qui renvoie au *Leib*, à son “orientation”, à sa “spatialité”, à sa “temporalité”, etc. »

⁷⁴ Carlson, Sacha, « De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », Thèse, Louvain-La-Neuve 2014, p. 169.

⁷⁵ *Ibid.*

un ici absolu qui ne donne mon ici absolu, celui que je ne puis quitter pour aller “là-bas”, sans *me* quitter, c’est-à-dire aussi sans quitter du même coup l’*autre* ici absolu.⁷⁶

Le *Leib* primordial n’est alors pas localisable dans l’espace, comme c’est le cas dans l’intersubjectivité transcendante et l’institution du *Leibkörper*. Il ne peut donc pas être question, ici, en raison de la nature même de la *phantasia* « perceptive », pour le nourrisson, de se transposer *par l’imagination* afin de se mettre dans la peau de sa mère. Nous comprenons de cette manière que les *phantasiai* « perceptives » sont des figurations d’ombres irréductiblement non positionnelles, que ce soit celles de la mère, du doudou, etc. Par conséquent, les *phantasiai* « perceptives » sont dites *virtuelles*, c’est-à-dire « comme ce qui, à l’écart d’un champ de possibles et de réels, y est “agissant” ou “influent” de cela même qu’il ne se “réalise” ni comme possible ni comme réel ». ⁷⁷ Reprenons les choses brièvement afin de comprendre comment vient ici fonctionner le regard.

Au « moment » primitif du sublime, l’excès de l’affectivité sur elle-même vient se buter sur la transcendance absolue, qui paraît dès lors toujours en fuite. C’est le moment, pourrait-on dire, « de l’éveil de ce qui *devient* regard pour le regard autre, au registre archaïque, celui de la mère, dans le rapport originnaire mère-nourrisson ». ⁷⁸ Ce réveil s’effectue selon Winnicott sous l’égide indicible de la détresse ou de l’angoisse, d’où s’origine le contact *par écart* de soi à soi de l’affectivité, ce contact faisant en sorte « que le sentant est toujours “autre” que le senti, en non-coïncidence et en inadéquation, mais aussi sans gain ni perte, ce qui veut dire qu’il est suspens (*époché*) de toute position [...] ». ⁷⁹ Il est possible de penser que, d’un strict point de vue génétique, la transcendance absolue est antérieure aux échanges des regards avec la mère, ce qui revient à dire que le soi du nourrisson est d’abord purement animal, car c’est la transcendance qui lui *donnerait* son sens, lui permettant ensuite de s’humaniser. Si cela n’est pas faux en tant que tel, il n’en reste pas moins que c’est le croisement des regards qui ouvre la dimension de la *phantasia* « perceptive », toujours « en action » au sein de l’interfactivité transcendante, ce qui signifie que le nourrisson est toujours aussi vie « humaine ». Il s’agit ainsi pour Richir de maintenir cette position en apparence antinomique, où en viennent à cli-gnoter l’animalité et l’humanité, notamment parce que la transcendance absolue à elle seule ne fait aucun sens, qu’il est ce faisant requis (du moins virtuellement)

⁷⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁷⁷ Richir, *Variations sur le sublime et le soi I*, op. cit., p. 9.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

l'échange des regards au sein de l'interfacéité transcendantale (sa schématisation en langage). Plus concrètement, selon Richir, ce double moment s'articule lorsque

La soif de nourriture devient demande d'amour. C'est du dehors, à savoir depuis la séparation physique de la mère et du nourrisson que nous interprétons comme détresse et angoisse l'excès de l'affectivité qu'il y a dans la soif de nourriture, qui relève du besoin, car là, tout à fait à l'origine, il n'y a pas de soi, sinon « biologique », quasi-animal, et c'est par les soins prodigués par la mère que le nourrisson devient humain. Cela signifie aussi qu'une fois ce devenir engagé, il y a toujours quelque chose de somatique dans l'affectivité, depuis l'insu du proto-soi quasi-animal le plus archaïque jusqu'au soi constitué comme ici absolu par le regard autre de la mère.⁸⁰

La position de Richir est à cet égard extrêmement intéressante, car elle refuse tant la thèse heideggérienne selon laquelle l'homme *n'a jamais été animal*⁸¹, que la thèse merleau-pontienne selon laquelle le nourrisson est *toujours déjà* humain puisqu'il vit toujours déjà dans un monde d'objets humains.⁸²

C'est dire que, d'une certaine manière, la mère ressent (*fühft*) chez le nourrisson quelque chose qui ne relève toujours pas de l'appel, « mais qu'en prenant soin du nourrisson, elle *prend* comme appel, et cela, non pas par *Deutung*, dotation de sens, intentionnelle, mais par "substitution" au sens de Lévinas [...] ».⁸³ Le croisement des regards, dans lequel circulent les *phantasiai* « perceptives », conduisent ainsi à une *Einführung* tout à fait particulière, car le bébé pourra lui aussi ressentir comme appel ce qui lui apparaît durant ses premiers jours comme de l'excès (affectif) indifférencié. Pour Richir, « il y a là une sorte de "transvasement" de l'affectivité où, contre l'effondrement toujours imminent par l'excès, le soi du nourrisson, pour ainsi dire, passe par une "résurrection" comme autre, c'est-à-dire cette fois, comme soi humain, ou comme soi toujours un peu plus humain ». Ce qu'il importe de souligner, c'est qu'il s'agit ici pour Richir de la *véritable Einführung*, celle en laquelle le soi parvient à se sentir (*föhlen*) « dans » et « en une fois » dans l'autre comme autre un, c'est-à-dire « à l'écart du narcissisme où entre en jeu l'intentionnalité de l'imagination, où autrui, comme dit Husserl, est "apprésenté", "présentifié", c'est-à-dire représenté ».⁸⁴ C'est cette *Einführung* de l'interfacéité transcendantale qui anime véritablement l'intersubjectivité transcendantale, elle en constitue sa *base*. S'il y a quelque chose de profondément infigurable dans le

⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁸¹ Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, Paris 1992.

⁸² Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris 1963.

⁸³ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁴ Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 101, note 16.

regard d'autrui, c'est qu'il est animé pour une part de *phantasiai* « perceptives », tout comme le nôtre. Or, si chaque *phantasia* « perceptives » est pareillement animée d'affectivité, cela signifie que par son entremise s'échangent des *affections*, et ce, en dehors de toute visée intentionnelle. C'est pourquoi, dit Richir, « fixer autrui des yeux est le figer en statut au regard vide ». ⁸⁵ L'échange des regards constitue ainsi une « danse » au cours de laquelle s'effectue le passage de l'*autreté* (transcendance absolue) à l'*altérité* (les autres regards), dans laquelle chaque soi conserve sa radicale singularité, son énigme et celle de l'autre, radicalement non positionnel et sans essence (anonyme). Et s'il n'y a à ce registre aucune forme de solipsisme, c'est parce que l'espace interfacticiel (transitionnel) contient une pluralité (réelle et virtuelle) de soi « phantastiques » – une « pluralité originaire des “un” ». ⁸⁶

54 Interfactivité transcendantale, utopie et transcendance du politique

Il ne fait pas de doute que, comme le soutient Carlson avec raison, Richir élabore par l'interfactivité transcendantale et l'« architectonique » du sublime une version phénoménologique des trois Idées régulatrices kantiennees que sont le Moi, le Monde et Dieu, « par où se marquent aussi son profond ancrage kantien ». ⁸⁷ Toutefois, selon Richir,

S'il faut se garder absolument de donner un nom à cette transcendance, c'est parce que, radicalement hors langage et même hors possible, la nommer (par exemple : Dieu) serait la trahir ou à tout le moins entrer dans les “logiques” de l'institution symbolique (les religions nous paraissent chaque fois trop “humaines”, traversées d'intrigues et de rituels qui sont bien en dessous de ce qui est requis, donc toujours déjà témoins de la “corruption” ou de la “dégénérescence” de la transcendance absolue). De la sorte encore, il nous paraît *absurde* de penser à un « progrès symbolique » (comme si nous étions les seuls à en posséder, ou à devoir en posséder la « vérité ») ; seule la pensée d'une « dérive » de l'institution symbolique nous paraît tenable : c'est elle qui fait l'Histoire, tendue, quand elle est à son tour réfléchie dans une institution symbolique, entre l'*utopie* et l'*eschatologie*. ⁸⁸

La trahison à laquelle procède les religions est précisément celle de confondre la transcendance absolue avec celle de Dieu comme instituant symbolique. Mais cela

⁸⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁸⁶ Richir, *De la négativité en phénoménologie*, *op. cit.*, p. 30.

⁸⁷ Carlson, « De la composition phénoménologique », *op. cit.*, p. 508.

⁸⁸ À ce sujet : Richir, *Variations sur le sublime et le soi I*, *op. cit.*, p. 15.

n'est possible, comme nous l'avons vu, que si le sublime *en politique* ouvre quelque chose comme une expérience « religieuse » et une expérience « politique » (par exemple dans le christianisme et la Révolution française). Or, si tant la religion que la politique sont complices du despotisme, c'est précisément dans la mesure où la transcendance (de Dieu ou du politique) s'insère comme un écart au sein du contact de soi à soi. À cet égard, *il faut marquer d'un fer rouge que la transcendance du politique est elle aussi une modalité de la transcendance absolue*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas toute la transcendance, mais surtout que « c'est par la médiation de son élaboration plus ou moins réussie ou manquée, que le groupe humain se fait plus ou moins bien société, que l'intersubjectivité phénoménologique originaire s'enrichit d'un nouveau registre ». ⁸⁹ Les humains ne peuvent bien faire société que par l'*élaboration des médiations architectoniques* qui rendent possible (ou impossible) les liens humains et sociaux, et ce, à partir du registre le plus archaïque de l'expérience humaine qu'est l'interfactivité transcendantale. C'est dire que la *structure transcendantale de la tyrannie* réside dans cette médiation entre la transcendance absolue et sa déclinaison en transcendance religieuse et politique, celle qui fait précisément l'institution de la société (politique). Mais avant d'y venir, ce qui supposera une remontée du plus archaïque à l'institué, essayons de préciser enfin le caractère *utopique* de l'interfactivité transcendantale, *que Richir associe à la démocratie*.

Si Richir insiste peu dans ses travaux de phénoménologie « pure » sur cette dimension utopique « au sens fort »⁹⁰, elle n'en constitue pas moins le fil directeur des travaux proprement politiques. Dans ses conversations avec Carlson, revenant sur ses premières réflexions sur le politique lors de sa participation à la revue *Textures*, il dit :

Je dirais aujourd'hui que la transparence sociale, c'est une chose concevable, mais irréalisable – pour parler comme Descartes à propos de l'infini. Si quelqu'un pense avoir réalisé la transparence sociale, c'est extrêmement dangereux. Car dans toute société et dans toute humanité, il y a nécessairement de l'opacité. Et s'il n'y a plus d'opacité, c'est

⁸⁹ Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 70.

⁹⁰ Par exemple, dans *VSS II*, il écrit en prenant ses distances de la dialectique hégélienne : « en ce sens, pourrait-on dire, mais nous y reviendrons, que l'architectonique est pour nous l'équivalent transposé de la dialectique, le "Moteur" n'étant certes pas l'*Aufhebung*, mais la *Fundierung* qui fait passer d'un registre architectonique à un autre sans qu'il y ait, pour autant, progression ("dépassement"), enchaînement réglé par des enrichissements successifs en contenus. Et cela, principalement, parce que le soi qui ressort de l'*epochè* hyperbolique n'est à vrai dire plus proprement celui de l'esprit – et cet esprit est divin – mais relève d'une *multiplicité originaire* qui est celle de l'interfactivité transcendantale, laquelle est en fait, au sens fort, *utopique*. »

affreux, car c'est l'omnivoyance de tous par tous. L'Homme-Dieu qui scrute le fond des consciences.⁹¹

Il ne peut n'y avoir de transparence sociale que si et seulement si nous oublions que l'homme se phénoménalise à partir d'une *origine absente* (transcendance absolue), profondément *sauvage* et *inhumaine*, et que cette absence se creuse et se modifie comme trace ou résidu au fur et à mesure de la *Fundierung*. Un humain pleinement transparent n'est plus un homme, il est à cet égard ou bien un ange ou bien un démon.

Une société sans ses zones d'opacité propres n'est plus une société humaine, c'est pourquoi la société ne peut être vivante qu'en vertu de son *horizon utopique*, qui désigne d'une manière générale le *phénomène lui-même comme rien que phénomène*. Chez Richir,

Les phénomènes sont "utopiques", car d'eux-mêmes, il n'y a pas, par rapport aux lieux du monde où nous *sommes*, de "lieu" assignable : de leurs enchaînements schématiques, il n'y a pas de "topologie" possible parce qu'il n'y a *en eux* ni point (centre) ni voisinage, quoique ce qui s'ouvre *chaque fois* en eux, dans leur phénoménalisation, est chaque fois l'imminence d'un monde, mais d'un *autre* monde que le monde où nous sommes toujours déjà.⁹²

Tout le problème de l'interfacticité transcendantale tient au fait qu'en se transposant architectoniquement, en lien proprement humain (intersubjectivité transcendantale) d'abord, et, par suite, en lien social (institution socio-politique), elle en vient à s'« effacer » ou à « disparaître », ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit plus « en fonction », bien que cela puisse aussi être le cas, comme nous le verrons. L'institution socio-politique, qui institue « par nuance » l'intersubjectivité transcendantale, « rend pouvoir à la vision (l'imagination) qui ne voit rien que des simulacres, mixtes de vérité et d'illusion où l'imagination des autres l'emporte malencontreusement, dans les échanges actuels et potentiels des regards, sur la *phantasia* "perceptive" propre à la véritable *Einfühlung* ».⁹³ Nous comprenons mieux

⁹¹ Richir, *L'Écart et le rien*, op. cit., p. 21.

⁹² Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Jérôme Millon, Grenoble 2000, pp. 482-483.

⁹³ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 101. Il faut ainsi distinguer la virtualité de l'interfacticité transcendantale de l'être-en-puissance au sens qu'Aristote confère à ce concept, dans la mesure où chez ce dernier la puissance est nécessairement corrélée à la possibilité de sa mise en acte. Si elle n'est alors ni « image » ni « idée », elle n'en reste pas moins ce qu'il y a selon Richir de plus *concret*, bien que sa « *Sachlichkeit* caractéristique [s'évanouisse] en néant dès qu'elle est imaginée (mise en images de l'imagination), n'y donnant lieu qu'à des simulacres, et qui est tout aussi irréductiblement manquée par l'illusion transcendantale qu'elle serait réductible aux idées d'un "monde idéal" (p. 80) ».

pourquoi la question du sublime en politique trouve son « fil directeur » au sein de l'articulation entre l'incarnation et l'incorporation : le registre de l'interfactivité transcendantale désigne le véritable moment de l'incarnation humaine, avant toute incorporation. D'une manière extrêmement cohérente, même si Richir n'en avait pas toujours le « concept », c'est ce registre qu'il a cherché à élaborer depuis le début en lien avec la question du politique. Mais qu'est-ce qui fait que l'institution (imaginaire) socio-politique l'emporte malencontreusement sur la *phantasia* « *perceptive* » ? La réponse à cette question est extrêmement importante pour bien saisir le sens de la pensée politique de Richir.

L'interfactivité transcendantale « échappe » à l'institution symbolique pour au moins deux raisons : elle est à la fois *utopique* et *virtuelle*. Elle est *utopique* puisqu'elle est « une “réalité” absolument non chosale, invisible, par quelque moyen que ce soit (imagination ou perception) parce que radicalement infigurable ». ⁹⁴ Elle relève en ce sens de l'*eu-topia* et de l'*a-topia*. Elle est dite *virtuelle* que « de n'exercer des effets réels que depuis sa virtualité même, ne “passant jamais à l'acte” en tant que telle sans se modifier. ⁹⁵ Ce que Richir nomme ainsi « l'*utopie du social* » n'est rien d'autre que le *Leib* social qui se constitue au registre même de l'interfactivité transcendantale. Encore faut-il souligner que ce n'est que par *extension* et *métaphoriquement* que Richir parle de *Leib* social, comme il le précise lui-même, « dont les parties concrètes, tenues ensemble par sa *Leiblichkeit*, seraient les *Leiber*, singularités absolues de l'interfactivité transcendantale, concrétudes ultimes de ce que seront les membres de l'intersubjectivité transcendantale et sociale ». ⁹⁶ Ce qui tient ensemble, à vrai dire, la pluralité *concrète* des *Leiber* est précisément cette dernière, à savoir le lien humain de l'intersubjectivité transcendantale que l'institution socio-politique institue « par nuance ». La thèse de Richir est alors que « la *Leiblichkeit* de ce *Leib* commence à se perdre, ou à se gâter (au sens fort du terme), quand s'y mêlera l'imagination transmuant l'*utopique*, le “phantastique”, en néant dont les images seront autant de simulacres, insinuant dans la société, dès l'*origine*, la tromperie, le mensonge, la méfiance et la ruse ». ⁹⁷ L'illusion transcendantale consistant ici à prendre comme horizon l'interfactivité transcendantale comme origine *en vue de laquelle* l'homme doit se diriger (version eschatologique), ou encore comme horizon d'où vient l'homme et qu'il a *toujours déjà* quitté (version d'un état de nature, bon ou mauvais). La

⁹⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁷ *Ibid.*

condition de possibilité même de l'utopie, comme le suggère Carlson, est de se soustraite à toute mise en image.⁹⁸

Cette condition de possibilité est par ailleurs ce qui distingue l'« horizon utopique du social » de sa compréhension comme Idéal transcendantal au sens que Kant confère à cet Idéal. Pourquoi ? Parce que « l'utopie n'est pas rationnellement nécessaire, elle peut disparaître de la vie sociale en laissant la société dégénérer en barbarie ». ⁹⁹ S'il est nécessaire pour le physicien de poser l'univers comme un tout, comme il est nécessaire à l'action morale de poser un « royaume des fins » sans quoi l'action morale n'a aucun sens, chacune étant une « illusion nécessaire », ce n'est pas le cas pour l'utopie. Elle n'est pas une idée régulatrice en tant que celle-ci n'est pas « nécessaire pour progresser à l'infini selon les mêmes règles dans un champ illimité »¹⁰⁰, ce qui reviendrait à faire de l'utopie un *horizon idéal* de la société. Pour Richir, « les exemples abondent, dans l'Histoire, pour faire la preuve, au moins négative, de ce que nous avançons », ce qu'il désigne comme le court-circuit du sublime.¹⁰¹ Le court-circuit du sublime montre également qu'une société peut bel et bien fonctionner sans utopie, du moins pour un moment, sans *horizon*.¹⁰²

Cela nous ramène en réalité à la thèse principale de Richir que le sublime *en politique* est la *mesure* de la *démésure*. C'est le moment du sublime, où vient à *clignoter* l'utopie du social, qui permet d'« évaluer » si une société est en santé, c'est-à-dire que l'écart avec la transcendance est maintenu, ou malade, puisque l'écart est aboli et que le pouvoir s'identifie sans reste avec la transcendance. Le sublime est dit négatif lorsque la transcendance absolue se décline et s'identifie à la transcendance du pouvoir et du politique. Le sublime est dit positif lorsqu'il y a suspension de tout pouvoir, que la transcendance absolue reste absolue tout en rendant sensible la déclinaison du pouvoir, mais aussi celle de l'utopie, « comme s'il y avait rétroaction de l'institution du politique sur l'utopie de la société ». ¹⁰³ Autrement dit, c'est l'émergence du tyran qui différencie le sublime négatif du positif, qui introduit la menace de mort au sein du lien humain. Contre le tyran, la société peut ou bien neutraliser complètement le pouvoir et ses effets dévastateurs, celui-ci étant rejeté dans une transcendance infigurable (sociétés contre la tyrannie) ; ou bien légitimer son pouvoir en introduisant autant de médiatisations nécessaires afin que son exercice soit « doux », perversion du lien humain selon la

⁹⁸ Richir, *L'Écart et le rien*, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰¹ À ce sujet, voir Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, pp. 49-50.

¹⁰² Richir, *L'Écart et le rien*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰³ Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 94.

logique de la servitude volontaire et de la dette. Dans ce dernier cas, si les médiations disparaissent alors le tyran s'identifie à nouveau à la transcendance absolue et la société est menacée de dissolution. Pour Richir,

Le soi du social, qui n'est rien de réel, mais, tout en virtualité, l'*utopie du social*, est-il lui-même *en circulation*, qu'il soit bénéfique ou maléfique, au point qu'on peut dire d'une société entière qu'elle est saine ou malade, et que cela concerne *presque* tous ses membres – presque, parce que autrement, il n'en serait plus question comme d'une société humaine, saine ou malade, mais comme d'une société de fourmis, effet mécanique de la santé ou de la maladie.¹⁰⁴

Il est important de souligner que la circulation de l'utopie du social n'est pas *ipso facto* synonyme de « santé », celle-ci pouvant être bénéfique comme maléfique, d'où la nécessité de l'hypothèse du Malin Génie. Qu'il nous suffise seulement pour le moment de noter que l'utopie ne peut donc pas se réduire chez Richir à la figure d'une « société réconciliée », c'est-à-dire, pour reprendre un concept de Castoriadis, à l'« auto-institution de la société ».¹⁰⁵ Richir considère cette idée comme une fantasmagorie, « car, justement, c'est faire se réaliser (au sens fort du mot : passer au *real*) l'imaginaire ».¹⁰⁶ C'est, pour le dire autrement, manquer plusieurs médiations architectoniques, notamment celle entre la *phantasia* et imagination. Tout au plus peut-elle servir de « fonction critique eu égard à la société existante, dont on peut alors exhiber les défauts, les défaillances, les injustices ou les opacités ».¹⁰⁷ C'est précisément pour cette raison que Richir voit en Rousseau le propre d'un penseur véritablement politique, dont la pensée « est profondément *subversive*, puisque tout pouvoir coercitif sur la société, dans la mesure où il implique une hétéronomie de la Souveraineté qui détruit la Souveraineté légitime, est usurpation ou imposture dont l'effet est de réduire le peuple au sommeil de la servitude ».¹⁰⁸ C'est une manière de dire que la *critique subversive* relève toujours d'un autre ordre que la société instituée.

C'est pourquoi Carlson écrit, commentant l'article de Richir « Grand “jeu”, petits “jeux” » datant de 1968, « que le sens de la contestation ne relève pas de la *Realpolitik*, mais [qu']elle ouvre à ce que Richir appelle ici une idée, mais qu'il va bientôt appeler une *utopie* : utopie d'une société d'égaux, qui n'est certes pas une idée disponible, réalisable dans la réalité, mais qui donne par contre tout son sens

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁵ Castoriadis, Cornelius, *La société bureaucratique*, Éditions du Sandre, Paris 2015, p. 53.

¹⁰⁶ Richir, *L'Écart et le rien*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 24.

¹⁰⁸ Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 108.

et sa vie à tout projet politique réel (*real*) ». ¹⁰⁹ Ainsi, souligne-t-il, la pensée de Richir se distingue de la tradition marxiste : elle ne réduit pas l'utopie à l'idéologie, n'oppose pas la *praxis* à l'utopie, ne réduit pas l'utopie à l'imagination, etc. Au risque de nous répéter, l'utopie désigne le *sauvage* qui affleure et s'atteste lors des moments révolutionnaires (sublimes), où vient à clignoter *virtuellement* la communauté utopique et incarnée (phantastique) de singularités absolues en rapport à une *transcendance* qui n'est ni de l'ordre du religieux ni de l'ordre d'aucun pouvoir (transcendance absolue). Elle est, dans l'écart qu'elle représente par rapport à toute institution socio-politique, le *Leib* ou la *Leiblichkeit* qui permet à la société d'être autre chose qu'une société close sur elle-même. Elle n'est localisée nulle part, d'où son caractère *a-topique*, de même qu'elle contribue à tenir ensemble les *Leibkörper* distribués dans l'espace au sein d'une unité non-fusionnelle et profondément *plurielle*, d'où son caractère *eu-topique* (*chôra*). L'utopie est ainsi toujours *ailleurs* et pourtant radicalement insituable, elle est ce faisant « rebelle à tout concept ». ¹¹⁰

C'est dire « qu'elle n'est temporalisée ni dans le passé (transcendental) de la mythologie, ni dans le futur (transcendental) de l'eschatologie, ni même dans cette sorte de présent-futur où l'on peut situer l'idéologie [...] ». ¹¹¹ Sa temporalisation et sa spatialisation font d'elle quelque chose de profondément infigurable, d'où l'impossibilité de s'y référer par l'imagination qui contribue nécessairement à la transformer en simulacre. La transformer en simulacre en la croyant réalisable revient, pour Richir, à entrer dans ce qu'il nomme « les enfers de la religion du politique, productrice de simulacres, à l'infini, et d'un renforcement de la servitude ». ¹¹² De cette manière, l'utopie change nécessairement de « forme » à la mesure même de l'institution symbolique qui la « filtre ». En effet, si Richir parle d'une *utopie du social*, et non pas par exemple d'un « peuple utopique », c'est pour marquer que le peuple entre en scène seulement dans les sociétés coercitives, c'est-à-dire dans les sociétés qui opposent les Grands aux dominés. Confondre l'utopie du social avec le peuple utopique reviendrait ainsi à commettre une faute architectonique. S'il n'y a pas dans les sociétés contre l'État de « peuple utopique », il y a néanmoins une utopie du social. Or, si l'utopie échappe radicalement à toute visée intentionnelle et à tout présent, elle « n'en contribue pas moins, fût-ce par son indétermination, à la détermination toute relative de ce qui constitue les "instances" du champ phénoménologique étudié ». ¹¹³

¹⁰⁹ Carlson, « De la composition phénoménologique », *op. cit.*, p. 58.

¹¹⁰ Richir, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 77.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 77.

Ajoutons que si la question de la rencontre et du malencontre puise sa racine au sein de l'affectivité (amour, haine, peur, angoisse, crainte respectueuse, etc.) par rapport à la transcendance absolue, c'est précisément dans la mesure où c'est l'interfactivité transcendantale qui est la source utopique de tout vivre-ensemble. Le moment du sublime est ainsi tout à la fois

Extrême condensation de toute l'affectivité humaine, compénétration hyperdense de ses affections, que celles-ci soient « positives » ou « négatives », et ce, donc, jusqu'à l'*excès* incommensurable, et détachement ou décollement de cet excès lui-même dans la fuite infinie de ce que nous nommons la transcendance absolue, dehors absolu impensable et unimaginable de ce que l'utopie du social semble rassembler et qui fait qu'il y a dans le lien humain lui-même quelque chose d'utopique, sans caractère social assignable, et, par ce caractère utopique, quelque chose qui *fait* et qui *a* du *sens*, ou à tout le moins peut le faire et l'avoir. « Moment » d'ébranlement fondamental de toute société instituée, le sublime en politique est donc bien coextensif du suspens de tout pouvoir – qu'il soit non coercitif ou coercitif – et de l'ouverture en éclipses à la transcendance absolue qui n'est donc pas originellement celle du politique ou du pouvoir.¹¹⁴

C'est dire que la *déclinaison* de la transcendance absolue en transcendance du politique et du pouvoir entraîne nécessairement le fait que, dans le passage de l'utopique sauvage à l'institution symbolique, s'institue un « affect » qui en vient à déterminer l'ensemble (ou presque) de l'institution symbolique du socio-politique. Le problème étant que si l'institution socio-politique est ce qui fait qu'une société tient ensemble, il nous est strictement impossible d'interroger cette déclinaison pour elle-même. Pour Richir, « ce dernier passage nous échappera toujours puisque nous pensons et parlons toujours depuis une institution symbolique ».¹¹⁵ Il n'en reste pas moins que le sublime ouvre au *Leib* utopique dans l'écart entre le phénoménologique et le symbolique, d'où vient à se « sentir » l'humanité de l'homme.

Conclusion

En bref, nous comprenons que cette « humanité » ne peut se comprendre ni comme un ensemble, ni comme une totalité ou encore une association d'individus, « car l'individu n'y est pas premier ».¹¹⁶ D'un point de vue métaphorique, elle fonctionne comme l'« esprit » d'une communauté au sens où l'esprit d'un texte est

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

irréductible à sa lettre, elle est ce par quoi s’amorce du sens « dans une sorte de bouillonnement et de fermentation qui fait, en quelque manière, le *phénomène* de l’humanité, du “soi” social en quête de lui-même, tout pouvoir, même en sa transcendance, étant mis en suspens ». ¹¹⁷ Conformément à la « nature » même de l’interfactivité transcendante, ce phénomène de l’humanité n’a aucun *télos* ni aucune *archè*, si ce ne sont ceux que lui confère illusoirement l’institution symbolique du socio-politique de telle ou telle société. Ce phénomène est selon nous ce que nous pouvons nommer l’expérience phénoménologique d’autrui, si l’on comprend autrui comme un soi singulier et égal, en-deçà de ses déterminités empiriques. C’est cette expérience que Legros situe à l’origine de l’institution symbolique de la démocratie moderne, sans qu’il y ait recoupement coïncidant entre la démocratie et l’interfactivité transcendante. ¹¹⁸

Cette irréductibilité de l’une à l’autre est précisément ce qui permet de distinguer l’*exigence de démocratie radicale* de la démocratie comme régime institué, cette dernière étant toujours déjà *démo-cratie*. En effet, « il reste, malgré tout ce que nous pouvons en dire, que c’est encore une injonction, cela seul qui peut rendre l’espérance comme dimension, ou plutôt comme affection fondamentale des sociétés libres, par-delà la démocratie comme *démo-cratie*, mais fondée sur l’inconnu et l’inconnaissable de ce qui, dans le temps vécu des présents, échappe, par principe, même à la protention. Interruption de ce temps qui est l’étincelle de l’*utopie* (W. Benjamin). » ¹¹⁹ Il est important de souligner cette injonction, car l’expérience phénoménologique d’autrui n’est pas réductible à la démocratie, elle parcourt en droit *toute institution symbolique du politique*. Si nous avons pu dire précédemment que c’est l’institution symbolique elle-même qui fait qu’une société tient ensemble, c’est-à-dire à partir d’un *point/centre* à partir duquel « tourne » la société, ce n’est qu’illusoirement. Au contraire, « la tyrannie n’est pas l’établissement d’un ordre, mais l’engendrement du chaos » ¹²⁰, auquel nous tentons tant bien que mal de pallier. C’est ainsi que, « tout compte fait, et malgré des apparences encore contraires, c’est bien cette utopie, plutôt que toute autre chose, qui rassemble les hommes et les tient ensemble. Car ce ne peut être ni la contrainte anonyme de la loi, ni la coercition exercée par le tyran, le despote ou quelque *archè* transcendant, ni même les “lois” de la nature (notre faiblesse nous portant à nous rassembler pour la pallier), abstraitement reconduites ». Ce qui fait donc qu’une société tient ensemble n’est pas la société elle-même – et ce, peu importe les formes

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Legros, Robert, *L’avènement de la démocratie*, Grasset, Paris 1999, p. 383.

¹¹⁹ Richir, *La contingence du despote*, op. cit., p. 89.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 179.

particulières que revêt cette institution, que celle-ci soit manifestement despotique ou « douce » parce que « démocratique » – mais l’utopie en quoi consiste l’interfactivité transcendante. L’utopie apparaît ainsi comme « constituante mais non législative »¹²¹ de toute vie humaine. Pour Richir, « peut-être est-ce une réminiscence transcendante de cette différence légère par nuance, enfouie dans la nuit des temps, qui, pour une part tout au moins (car il y a aussi bien autre chose), a fait vivre et fait toujours vivre la démocratie dans tout régime politique ».¹²²

Jean-François Perrier est docteur en Philosophie de l’Université Laval. Il est chercheur au Marc-Richir-Archiv et membre du *Laboratoire de philosophie continentale*. Ses domaines de recherche sont la phénoménologie, la philosophie politique et l’éthique animale. Après avoir consacré son mémoire de maîtrise à la pensée de Jacques Derrida, il poursuit actuellement ses recherches sur la phénoménologie de Marc Richir. Il est aussi rédacteur des comptes rendus en français pour la revue *Symposium* de la Société canadienne de philosophie continentale. E-mail: jfperrier@cegearneau.ca

¹²¹ *Ibid.*, p. 185, note 6.

¹²² *Ibid.*, p. 211.