

## L'hyperplatonisme de Richir à l'époque des *Recherches phénoménologiques*

SACHA CARLSON

### INTRODUCTION

Comme on le sait, la phénoménologie déployée par Marc Richir (1943-2015) dans son œuvre<sup>1</sup>, impressionnante et polymorphe, a d'emblée été conçue par son auteur comme une réélaboration et une répétition de la tradition phénoménologique inaugurée par Husserl. Répétition complexe, au sens quasi musical du terme, puisqu'il s'agit tout aussi bien d'une refondation et d'une refonte, qui recourt à bien d'autres sources que la seule œuvre husserlienne – une œuvre que Richir n'a cependant cessé de méditer depuis son mémoire de 1968 consacré aux *Ideen I*. C'est ce qui se reflète de manière exemplaire dans les *Recherches phénoménologiques*<sup>2</sup> : une œuvre en deux tomes publiés au début des années 1980, et que Richir a toujours considéré comme l'un des « actes de naissance » de sa pensée. C'est dans ce texte énigmatique et complexe, mais également fascinant et puissamment inspiré, que Richir cherche en quelque sorte à retrouver l'inspiration proprement phénoménologique de Husserl, mais à partir d'une interprétation de l'œuvre critique kantienne (et de ses prolongements dans l'idéalisme allemand), tout en se confrontant parallèlement à la tradition platonicienne – *comme s'il cherchait à retrouver l'enfance même du questionnement philosophique*. C'est ce qui le conduit à proposer une réinterprétation profonde de la perspective phénoménologique, qui se déploie dès lors à partir de deux axes inédits que je commencerai par

---

<sup>1</sup> Pour une présentation globale de l'œuvre de Marc Richir en français, on peut se rapporter aux textes suivants : Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Jérôme Million, Grenoble, 2015 ; Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011 ; Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, J. Millon, Grenoble, 2013 ; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. « Phaenomenologica », 2014 ; Sacha Carlson, « L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », in *Eikasia. Revista de Filosofia* n° 34, 2010, p. 199-360.

<sup>2</sup> Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (I. II. III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruxelles ; *Recherches phénoménologiques (IV. V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Ousia, Bruxelles, 1983. Je cite désormais les premier et deuxième tomes, respectivement, par les abréviations suivantes : « RP/1 » et « RP/2 ».

rappeler brièvement<sup>3</sup>.

En premier lieu, le phénomène qu'il s'agit de décrire et d'analyser n'est plus considéré par Richir comme un vécu intentionnel – comme un vécu qui renvoie en lui-même à son objet intentionnel –, mais il est pensé – d'une manière qui témoigne aussi d'une certaine inspiration nietzschéenne – comme une *pure apparence*, c'est-à-dire non pas comme une apparence d'entrée interprétée comme image ou reflet d'un objet, à savoir de quelque chose d'autre que soi-même, mais comme apparence qui renvoie seulement, en elle-même, à son apparaître : une apparence qui ne peut donc pas être conçue comme étant *a priori* individuée et bien découpée en vue de l'objet qu'elle est supposée figurer, mais qui doit être pensée comme indéterminée et inchoative dans son émergence première au champ phénoménologique du corps et du monde.

C'est en ce sens que Richir se propose également, en deuxième lieu, de prolonger le versant *transcendental* de la phénoménologie : le phénomène y est en effet considéré comme la source ou l'origine du monde et du corps tels que nous les voyons et expérimentons dans la plupart des cas. Il ne s'agit évidemment pas d'une origine réelle (ontologique ou ontogénétique) du corps et de l'*ego*, mais bien plutôt d'une sorte de *matrice transcendantale*<sup>4</sup>, ou de *matière transcendantale* (Bergson<sup>5</sup>), qui ne cesse, en quelque sorte, de nous « coller aux semelles », c'est-à-dire de rester *fungierend*, en fonction (Husserl), dans la pensée conçue comme égoïté et ipséité.

Tel est donc le contexte dans lequel Richir se confronte à la tradition platonicienne – c'est-à-dire à l'œuvre de Platon lui-même et à la tradition néoplatonicienne – lorsqu'il affronte ses propres questions comme au creux du texte (néo-)platonicien, en contrepoint d'une lecture de Kant et de Fichte, aussi précise qu'« hérétique » : une lecture que je me propose de reprendre dans ce qui suit, afin d'en clarifier la portée et les articulations<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Pour plus de détails sur la phénoménologie richirienne telle qu'elle *émerge* littéralement des deux tomes des *Recherches*, on pourra lire : Sacha Carlson, « La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las *Investigaciones fenomenológicas* », traduction espagnole par Pablo Posada Varela, in *Eikasia*, n°73, 2017, p. 9-42.

<sup>4</sup> Cette expression, axiale dans la pensée richirienne, fait précisément son entrée dans le lexique richirien dès les premières pages des *Recherches* : « [...] il s'avère qu'après la réduction, “sujet” et “objet” (les guillemets sont ici phénoménologiques) ne constituent plus qu'une sorte de matrice transcendantale d'intelligibilité, ou plutôt d'interprétation du phénomène [...] » (RP/1, p. 30).

<sup>5</sup> Cité in RP/2, p. 115.

<sup>6</sup> Précisons que la lecture richirienne de Platon est ancienne, puisqu'elle traverse sa thèse doctorale de 1973, à partir d'une lecture croisée de Heidegger, Fichte, Schelling et Platon, à propos de la question du phénomène de la vision (ou la « représentation ») et de son

## RICHIR LECTEUR DE PLATON

C'est à partir de l'œuvre de Platon lui-même que je voudrais saisir au vol le fil du débat, qui s'étire tout au long du texte richirien. Plus précisément, je voudrais partir de l'analyse qui est proposée au seuil de la troisième *Recherche*, lorsque Richir propose une lecture phénoménologique du platonisme, en confrontant par là même les réquisits fondamentaux de l'œuvre platonicienne avec les exigences critiques-transcendantes de la phénoménologie qu'il cherche à élaborer<sup>7</sup>.

*L'idée et l'apparence*

C'est dans ce contexte tout à fait particulier que l'« Idée » ou la « Forme » platonicienne est d'emblée interprétée comme l'*aspect* (εἶδος) ou la *voyance* (ιδέα) de l'être (οὐσία), par où seulement la chose en vient à pouvoir déployer son essence<sup>8</sup> ; mais cette interprétation est d'emblée prise avec un certain recul historique, pour y accentuer le caractère implicitement phénoménologique. C'est que, comme le souligne l'interprète, l'Idée platonicienne tient, *mutatis mutandis*, le même site architectonique que le phénomène dans la phénoménologie : l'Idée, comme le phénomène, est en effet l'*apparence* en laquelle peut se reconnaître l'éclat même de l'être de ce qui se tient en soi-même en tant qu'il paraît – et cela, même si chez Platon la problématique se déploie de manière forcément décalée, puisque, pour lui, cette apparence n'est jamais que pour l'œil de l'esprit, et reste inexorablement en retrait de tous nos regards sensibles. C'est en tout cas ce rapprochement qui permet à Richir de déployer une véritable lecture croisée du platonisme et de la phénoménologie, où il s'agit d'interroger et d'éprouver ces deux projets philosophiques conjointement, et pour ainsi dire l'un par l'autre. Richir s'y emploie d'abord en examinant de manière critique et phénoménologique deux apories fondamentales, pour ainsi dire fichées au cœur du platonisme : l'aporie de l'individuation, et celle de la participation.

Commençons par l'individuation<sup>9</sup>.

---

institution. Je m'en suis expliqué dans mon article : Sacha Carlson, « Représentation et phénoménalisation ». Remarques sur le contexte problématique de la première lecture richirienne de Fichte “entre Heidegger et Platon” », in *Eikasia* ([www.revistadefilosofia.org](http://www.revistadefilosofia.org)), n°68, février 2016, p. 85-120.

<sup>7</sup> Cf. RP/1, p. 150 *sq.*

<sup>8</sup> Cf. RP/1, p. 151.

<sup>9</sup> Cf. RP/1, p. 152.

On dira en première approximation que le problème consiste à comprendre comment il peut y avoir une *multiplicité* d'Idées différentes, mais qui, *comme Idées*, doivent nécessairement trouver un principe de rassemblement ou d'*unité* : c'est en effet une question centrale chez Platon, qu'il aborde en particulier dans les Livres VI et VII de la *République*. Et l'on sait que dans ce texte, il pense pouvoir résoudre le problème en posant l'unité des Idées dans l'Idée du Bien, qui est elle-même une Idée paradoxale, puisqu'il s'agit non seulement d'une Idée, mais aussi de l'Idée des Idées, par où seulement les Idées se trouvent assurées de leur statut d'Idée, c'est-à-dire aussi bien de leur consistance ontologique – de leur ancrage dans l'*οὐσία*. Mais cette solution est-elle tenable ? Pour le comprendre, Richir commence par poursuivre l'interprétation phénoménologique de l'Idée déjà esquissée : car si les Idées peuvent être comprises comme des apparences, on peut aussi dire que l'Idée de Bien apparaît comme une « *pure apparence transcendantale*, qui se donne [...] comme le fondement de ces autres apparences transcendantales comme quoi apparaissent les idées en leur multiplicité, en tant qu'elle apparaît, de son côté, comme l'apparence unique [...]»<sup>10</sup>. Autrement dit, l'Idée du Bien peut se comprendre comme *ce par quoi l'apparence* (l'Idée) apparaît, c'est-à-dire, en fait, en termes phénoménologiques, comme la *phénoménalité du phénomène*. Et c'est à partir de là que Richir entreprend de confronter et de sonder le platonisme et la phénoménologie l'un par l'autre. Si l'on commence par interroger Platon lui-même, on demandera comment l'Idée des Idées (le Bien) peut en elle-même engendrer une multiplicité d'Idées ; ce qui revient à demander, en termes phénoménologiques, quelle est la condition de possibilité *a priori* de l'*individuation* de la phénoménalité des apparences ; ou encore, à s'enquérir du statut précis de la phénoménalité du phénomène, pour comprendre comment celle-ci peut, pour ainsi dire, se « distribuer » en une multiplicité de phénomènes. Mais il suffit de poser la question en ces termes pour s'apercevoir qu'elle conduit aussitôt à une seconde : est-ce que la phénoménalité du phénomène est elle-même un phénomène ? Ou encore : est-ce que *ce par quoi* l'apparence apparaît, apparaît lui-même au même titre et de la même manière que ce qui apparaît (l'apparence) ? – En termes platoniciens : est-ce que ce par quoi l'Idée est Idée est aussi une Idée (l'Idée du Bien) ? Quoi qu'il en soit, il est caractéristique que l'œuvre platonicienne n'interroge pas *explicitement* cette double question : c'est que chez lui, l'individuation des Idées semble coextensive de la contingence pure, attestée tout d'abord par la multiplicité des choses sensibles rencontrées dans l'expérience naturelle. On en retrouve néanmoins la trace à travers le deuxième problème que Richir choisit

---

<sup>10</sup> RP/1, p. 152.

d'examiner : celui de la séparation des Idées, coextensive de celui de leur participation au monde sensible.

C'est pour aborder cette seconde aporie que Richir convoque un autre grand dialogue platonicien : le *Parménide*<sup>11</sup>, dont il faut souligner que la lecture imprègne presque chaque page des *Recherches*, et même de toute l'œuvre de Richir à partir de cette époque. Or on sait combien ce texte est ardu, tant il frôle constamment des abîmes, alors même que son statut demeure profondément énigmatique. Qu'il me soit donc permis de rappeler quelques traits essentiels du texte : cela permettra de suivre plus facilement les développements ultérieurs de Richir.

Rappelons tout d'abord que la discussion s'engage dans le cadre d'une mise en scène savamment organisée, où c'est une triple narration enchâssée qui présente finalement une discussion déjà ancienne entre le vieux Parménide, son disciple Zénon et Socrate alors jeune d'une vingtaine d'années. Et l'on peut déjà supposer que cette étrange « distanciation » avec l'intrigue principale n'est autre que celle de l'*ironie*, comme fonction critique requise pour aborder la problématique avec la hauteur requise. Rappelons ensuite que le dialogue principal présente le jeune Socrate comme un ardent défenseur de la théorie des « Idées » (ou des « Formes »<sup>12</sup>). Or, il est caractéristique cette conception relève de qu'on pourrait appeler un « platonisme scolaire ». « Ainsi parlait Socrate<sup>13</sup> » : « il y a une Idée en soi de la Ressemblance, explique le tout jeune philosophe ; une telle Idée a pour contraire ce qu'est la Dissemblance ; et les choses dont nous disons qu'elles sont multiples [...] participent à ces deux Idées qui sont véritablement ; et c'est parce qu'elles participent à la Ressemblance et dans la mesure où elles en participent que les choses qui participent aux deux Idées sont à la fois semblables et dissemblables<sup>14</sup> ». Autrement dit, il y a d'un côté les Idées en soi, et d'un autre côté les choses qui y participent<sup>15</sup> ; et ainsi y a-t-il une Idée en soi pour le Beau, le Bien, le Juste « et encore pour toutes les choses de cette sorte<sup>16</sup> » ; et aussi pour l'être humain, le feu, l'eau, etc. La question se pose donc de savoir si Platon lui-même acceptait une telle théorie, généralement enseignée comme constituant la base du platonisme, et qui sera aussi celle que critiquera Aristote dans de nombreux

---

<sup>11</sup> J'ai travaillé à partir des traductions de L. Robin (La Pléiade, Gallimard, 1950) et de L. Brisson (GF Flammarion, 1999<sup>2</sup>, avec un très bon appareil critique), traduisant plutôt à partir de la première, sans m'interdire de m'inspirer de la seconde.

<sup>12</sup> ... qualifiées, en grec, d'*εἶδος*, d'*ιδέα* ou de *γένος* (cf. l'Introduction de L. Brisson à sa traduction, *op. cit.*, p. 33, note 56).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 130a.

<sup>14</sup> *Parménide*, 128e - 129a.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 130b.

<sup>16</sup> *Ibid.*

passages de sa *Métaphysique*. C'est qu'il faut aussi rappeler, par ailleurs, qu'à cette théorie, Parménide assène une série de critiques redoutables, dont on ne sait pas très bien si Platon les tenait pour valides ou pas<sup>17</sup> : ainsi, par exemple, si chaque chose se caractérise par l'Idée à laquelle elle participe, faut-il aussi admettre cette « absurdité » qu'il y a une Idée en soi et séparée du « cheveu », de la « boue » ou de la « crasse »<sup>18</sup> ? Ou encore, autre exemple<sup>19</sup>, la chose participe-t-elle de la totalité de l'Idée ou d'une partie seulement ? Dès lors, dans le premier cas, comment penser que l'Idée reste une et identique à elle-même tout en se trouvant dans une multiplicité de choses ? Et dans le second cas, comment penser que l'Idée soit divisible en restant une et elle-même ? C'est donc le statut paradoxal des Idées que Parménide interroge, en ce qu'elles sont supposées être séparées (*χωρίς* : « à part ») des choses sensibles, alors même qu'il faut aussi admettre qu'il y a une participation (*μέθεξις*) non seulement des choses sensibles aux Idées, ce qui explique comment celles-là portent les noms de celles-ci, mais aussi une participation des Idées entre elles<sup>20</sup>. En tout cas, on peut déjà pressentir combien cette critique interne au texte platonicien peut rejaillir sur les fondements mêmes de la philosophie transcendantale que Richir cherche à élaborer, au travers de son interprétation proprement phénoménologique des Idées. Ainsi, commentant le texte platonicien, Richir peut-il écrire :

Faut-il penser qu'à toute chose (même à la « crasse », c'est-à-dire au chaos) correspond une idée, et une idée qui soit irréductiblement affectée d'une sorte de « coefficient » sensible correspondant à la chose sensible dont elle apparaît comme l'idée ? Quelle est la valeur de ce « coefficient », jusqu'où va cette affection qui ne vient précisément, pour nous, que du fait que l'idée comme phénomène apparaît comme condition de pensabilité *a priori* DE *l'a posteriori* constitué par le sensible<sup>21</sup> ?

Autrement dit, si l'on suit Richir en interprétant l'Idée comme un véritable phénomène, la question que la phénoménologie doit poser au platonisme tout en se faisant questionner par lui, est bien celle de comprendre comment le phénomène, en tant qu'il se déploie dans son apparaître à partir de lui-même, se trouve néanmoins toujours accroché à ce

<sup>17</sup> Cf. l'Introduction de L. Brisson à sa traduction, *op. cit.*, pp. 29-43.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.* « Ce serait trop absurde », répond Socrate.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 131a sq.

<sup>20</sup> Cf. par exemple *ibid.*, 133c. Parménide conclut ses critiques très clairement : « Voilà [...] Socrate les difficultés – et il y en a beaucoup d'autres – nécessairement attachées aux Idées, s'il doit y avoir ainsi des Idées des choses qui sont et si l'on doit définir comme une chose en soi chaque Idée » (*ibid.*, 130a).

<sup>21</sup> RP/1, p. 153.

qu'il rend possible, mais qui n'est pas lui. En termes platoniciens : comprendre comment l'Idée, censée être « à part », est pourtant toujours liée, en vertu de ce que Richir appelle un « coefficient sensible », à la chose sensible qui lui participe ; et dans les termes de la philosophie transcendantale proposée par Richir : comprendre comment le pur jaillissement du phénomène comme *a priori* transcendantal ne peut jamais se penser qu'*a posteriori*, c'est-dire comme *a priori* de l'*a posteriori*. Or, comme on le constate, ces questions reviennent aussi à formuler un soupçon radical sur le projet même d'une élucidation philosophique et transcendantale tel qu'il est examiné ici. Serait-ce, finalement, que l'Idée comme objet de la pure vision noétique n'est jamais qu'un mythe fabriqué pour les besoins de la cause, à savoir pour expliquer la structure du sensible comme seul et unique donné ? Ou bien : est-ce que l'*a priori* supposé se tenir purement en lui-même n'est finalement pas le simple reflet que l'*a posteriori* projette de lui-même tout en croyant prendre en vue sa propre origine ? Le pur *a priori* est-il autre chose qu'une *illusion transcendantale* ? Ou encore, dans un vocabulaire phénoménologiquement transposé : l'être (*Wesen*) du phénomène comme tel relève-t-il bien uniquement de son propre apparaître, ou bien puise-t-il sa vivacité d'un autre plan ontologique ? Bref, le phénomène est-il véritablement *phénomène comme rien que phénomène*, selon l'exigence formulée par Richir, ou bien son statut doit-il être pensé, en définitive, comme celui d'une simple *vicariance* – comme phénomène qui ne montre jamais qu'autre chose que lui-même ?

Il est en tout cas caractéristique qu'au moment même où il relève ces différentes apories, Richir choisisse précisément de pénétrer au cœur même du platonisme, en explorant à ses propres frais ce qui constitue, à ses yeux, le lieu même où Platon a rencontré et traité ces apories *comme apories* : la seconde partie du *Parménide*.

#### *La seconde partie du Parménide : première approche*

Pour le comprendre, il me faut encore rappeler, enfin, que la seconde partie du dialogue s'emploie précisément à reprendre toutes les difficultés abordées jusqu'ici, mais sous la forme d'une discussion dont le statut reste profondément énigmatique. C'est que dans le dialogue platonicien, Parménide achève sa critique des Idées par un constat paradoxal : il affirme, d'une part, que les difficultés relevées s'attachent *nécessairement* à toute théorie des Idées, mais en précisant, d'autre part, que celui qui refuse d'admettre une telle théorie ne saurait de quel côté tourner son esprit, et de la sorte, ce serait la dialectique elle-même qui serait abolie<sup>22</sup> : quel parti

---

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, 135a-b.

prendre, dès lors, en philosophie ? Parménide propose alors à Socrate d'entraîner son esprit à l'aide d'un exercice apparemment anodin, mais dans lequel l'ensemble des apories précédemment examinées se retrouvent convoquées, sous la forme d'hypothèses sur le statut de l'Un et de l'être, ainsi que sur le rapport entre les deux<sup>23</sup>. Ici, il me faut m'arrêter plus longuement sur le texte de Platon, tant il sera régulièrement cité ou évoqué par Richir : je me propose donc d'examiner succinctement les trois premières hypothèses du texte, qui en constituent la matrice conceptuelle.

*La première hypothèse* examinée par Platon concerne l'Un et peut se formuler comme suit : supposons qu'il y ait l'Un (« s'il est l'Un » : *εἰ ἔν ἐστιν*)<sup>24</sup>. On devra en déduire que l'Un, comme Un, ne peut se penser qu'en dehors de toute opposition ; on dira donc qu'il n'est ni tout ni partie, et qu'il n'est pas dans l'espace, ni en repos ni en mouvement, ni identique ni différent, ni donc plus vieux ou plus jeune, etc<sup>25</sup>. Cette hypothèse a été nommée « négative » par les commentateurs anciens dans la mesure où elle conduit à une série de déterminations négatives de l'Un, qui amène aussi à l'envisager comme échappant aussi bien à l'être qu'à la connaissance : « si donc l'Un en aucune façon n'a part à aucun temps [...], il ne vient à être ou n'est (*οὔτ' ἐστιν ... οὔτ' ἔσται*) », et ne « participe pas à l'être » (*οὐκ οὐσίας μετέχει*) ; autrement dit, « l'Un, ni n'est un, ni n'est (*οὔτε ἔν ἐστιν οὔτε ἔσται*) », et ne peut dès lors être « ni nommé, ni désigné, ni opiné, ni connu »<sup>26</sup>. C'est pourquoi le Dialogue doit rebondir en reprenant la proposition initiale sous un autre abord. On admettra cette fois-ci que l'Un est : « l'un, s'il est » (*ἔν εἰ ἔστιν*)<sup>27</sup>, telle est la *deuxième hypothèse* à partir de laquelle il faut chercher toutes les conséquences. Or, à considérer de la sorte l'« un qui est » (*τὸ ἔν ὄν*), on en vient nécessairement à le considérer comme un tout (*ὅλον*) composé de parties (*μέρη*), que sont précisément l'un et l'être. Toute la difficulté est alors de comprendre que si l'Un participe à l'être, il subsiste un *écart* entre les deux, qui les empêche de s'identifier purement et simplement. Bien plus, la situation devient hautement paradoxale, puisque le « est » doit se dire de l'Un, c'est-à-dire aussi de l'Un comme partie de l'« Un qui est », alors même que l'Un doit aussi se dire de

---

<sup>23</sup> La question sur le statut de la seconde partie du Parménide, c'est-à-dire aussi sur le lien entre la première et la seconde partie, est une discussion d'école, et ce depuis l'Antiquité ! Sans entrer dans le débat, et sans appuyer le trait, je reprends ici une interprétation classique, qui reconnaît une continuité quant à l'objet de la discussion, dans les première et seconde parties. Cf. sur ce point le dossier établi par L. Brisson (qui défend cependant une autre interprétation) en annexe à sa traduction du texte.

<sup>24</sup> *Parménide*, 137c.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, 137c - 142a.

<sup>26</sup> *Ibid.* 141e - 142a.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 142b.



l'être en tant qu'il est Un : chaque partie participe tout à la fois à l'être et à l'Un. Dès lors, puisque « l'un est toujours gros de l'être, et l'être gros de l'un », et que le processus se répète indéfiniment, il faudra parler de l'Un (qui est) comme d'une « pluralité infinie » (*ἀπείρον ... πλῆθος*)<sup>28</sup>. Reste alors à comprendre ce qui articule les parties de l'être et l'Un, et inversement. C'est pourquoi Platon écrit : « si autre chose est l'être, autre chose l'Un, ce n'est ni par être "un" que l'Un est différent de l'être, ni par être "être" que l'être est autre chose que l'Un ; mais c'est par le Différent et l'Autre (*τῷ ἐτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ*) que ces deux termes diffèrent l'un de l'autre »<sup>29</sup>. Autrement dit, si l'Un et l'être sont différents, cela ne tient ni à l'être ni à l'Un, mais cela doit relever d'un autre niveau architectonique (pour Platon : le Différent, l'Autre, qui est autre chose, précise encore le texte, que l'Un ou l'être), qui seul peut expliquer tout à la fois l'écart et le lien entre les termes du problème. Car c'est par l'introduction de ce nouveau terme dans l'équation qu'il devient possible de penser sans contradiction la notion de « couple » (*ἄμφω* : « tous les deux »)<sup>30</sup>, comme un ensemble de deux « uns » (unités), auquel on peut dès lors encore rajouter une unité supplémentaire pour faire un ensemble de trois, et ainsi de suite, jusqu'à établir la nécessité de tous les nombres<sup>31</sup>. On en arrive alors la conclusion suivante : « si donc il est, l'Un, nécessairement le nombre (*ἀριθμός*) est aussi »<sup>32</sup> ; c'est donc le nombre, non pas au sens moderne, mais au sens de mesure (mesurant / mesuré) d'une pluralité<sup>33</sup> qui servira de médiation entre l'être et l'Un ; et c'est aussi le nombre qui permettra de penser les caractères de l'Un-être indéfiniment fragmenté en ses parties, selon une série de déterminations apparemment opposées : l'Un, en tant qu'il est, doit se penser comme étant tout à la fois en lui-même et en autre chose, c'est-à-dire dans l'espace<sup>34</sup>, en mouvement et en repos<sup>35</sup>, identique et différent<sup>36</sup>, et finalement, « plus vieux et plus jeune que soi-même »<sup>37</sup>. Ainsi, l'Un, en tant qu'il a part à l'être, est tout à la fois Un et multiple, et il a aussi part au temps : « il "était" donc, l'Un, et il "est", il "sera" [...]. De lui, évidemment, il peut y avoir science, et opinion, et sensation, puisqu'aussi bien, en ce

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 143a.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 143b.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 143d.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 144a.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 144a.

<sup>33</sup> Cf. Marc Richir, *L'expérience du penser*, éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 60-61 ; et la note 229 à la traduction de L. Brisson.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, 144c.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, 146a.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, 146b.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 152a.

moment, nous-mêmes à son sujet nous exerçons toutes ces activités »<sup>38</sup>. Voilà pour la deuxième hypothèse.

On ne peut cependant en rester là. Il convient en effet de reprendre l'argumentation, pour la troisième fois, à partir de tout ce qui a été avancé jusqu'ici, et d'en tirer toutes les conclusions sous la forme d'une *troisième hypothèse*<sup>39</sup>. L'Un, a-t-on vu, « est un et plusieurs autant que ni un ni plusieurs », et a aussi part au temps ; par ailleurs, il a également part à l'être dès lors qu'il est un, mais n'a pas part à l'être dès lors qu'il n'est pas un<sup>40</sup>. Or comment comprendre que l'Un, tout à la fois, participe à l'être et n'y participe pas ? Il n'est pas d'autre solution que de supposer qu'il y participe à un moment (*ἐν ἄλλω χρόνῳ*), et n'y participe pas à un autre. Cette troisième hypothèse cherche donc à approfondir la temporalité qui seule permet le passage de l'être à l'Un, qui est celle du « naître » et du « périr »<sup>41</sup>, c'est-à-dire du changement et du mouvement. Ici, il faut citer Platon plus longuement : « Mais lorsque, se trouvant en mouvement, il se met au repos, et lorsque, étant au repos, pour le mouvement il change son état, il faut évidemment que, ce faisant, il ne soit absolument en aucun temps (*ἐν ἐνὶ χρόνῳ*) »<sup>42</sup>. Aussi convient-il de se demander : « Quand donc se fera le changement d'état ? Ce n'est, en effet, ni dans l'état de repos, ni dans celui de mouvement qu'il change d'état, ni quand il est dans le temps [...]. Quelle est donc cette situation où l'Un se trouve lorsqu'il est en train de changer ? – Quelle est-elle donc ? – L'instantané (*τὸ ἐξαιφνης*). Eh oui ! L'instantané paraît bien désigner quelque chose comme le point de départ du changement dans l'un et l'autre sens. Car ce n'est point à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement, ni à partir du mouvement encore en mouvement. Mais l'instantané, dont la nature est atypique, a sa situation dans l'entre-deux du mouvement et du repos »<sup>43</sup>. Ainsi, comme le précise encore Platon, le changement n'a pas lieu dans le temps (*ἐν χρόνῳ*), mais

<sup>38</sup> *Ibid.*, 155d.

<sup>39</sup> À vrai dire, la structure du texte est ici incertaine. Le texte commence en effet comme suit : « Reprenons l'argumentation pour une troisième fois encore. Cet un, s'il est tel que nous l'avons décrit [...] » (*ibid.*, 155e, tr. Brisson). Mais comment faut-il comprendre ce « tel que nous l'avons décrit » ? Cela renvoie-t-il aux deux premières hypothèses, leur synthèse en produisant une troisième (c'est l'interprétation traditionnelle des néoplatoniciens, que je reprends ici dans la mesure où Richir lui-même la suivra) ? Mais on peut aussi estimer que ce renvoi, dans le texte platonicien, évoque seulement les développements qui précèdent directement. Dans ce cas, il faudrait comprendre ce texte comme un prolongement de la deuxième hypothèse : c'est la lecture que propose L. Brisson (*cf.* la note 355 à sa traduction, ainsi que son Annexe I sur « Les interprétations du *Parménide* dans l'Antiquité », p. 285-291).

<sup>40</sup> *Cf. ibid.*, 155e (la traduction de L. Brisson est ici plus claire que celle de L. Robin).

<sup>41</sup> *Cf. ibid.*, 156a.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 156b-c.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 156e.

dans cet étrange *ἐξαιφνης* : « instantané » qu'il faut penser comme « le point d'arrivée et le point de départ qui change son état pour le repos, et de l'immobile qui change le sien pour le mouvement »<sup>44</sup> ; bref, comme l'entre-deux *hors temps* où se rencontrent le mouvement et le repos, et qu'il faut donc bien distinguer du « maintenant » (*νῦν*) à situer *dans le temps*, entre le passé et le futur – « dans l'intervalle du “il fut” et “il sera” »<sup>45</sup>. Il devient évident, alors, que si l'Un change d'état, ce changement ne peut se faire que dans l'instantané. Par où il faut donc conclure que l'Un, *en lui-même*, doit se trouver dans l'instantané, et par nature évoluer dans l'entre-deux ; et que dès lors, il ne peut *en lui-même* se trouver dans le temps, ni être en mouvement ou en repos, ni naître ou périr, et ainsi de suite pour tous les autres types de changements – il n'est ni un ni plusieurs, ni semblable ni dissemblable, ni petit, ni grand, ni égal, etc<sup>46</sup>. Telle est sans doute la conclusion à laquelle conduit cette troisième hypothèse : que l'Un doit nécessairement se penser *avant* toute détermination ontologique ou temporelle – hors du temps, entre l'être et le néant – sans pour autant exclure ni l'être ni le temps.

J'interromps ici ma lecture, car cette première approche, toute partielle, suffit cependant à mon présent propos : non seulement, comme je l'ai dit, cette partie du texte contient la matrice conceptuelle de toute la seconde partie du *Parménide*<sup>47</sup> ; mais aussi parce que Richir lui-même centre sa

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 156e.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 152b. Cf. aussi la note 362 à la traduction de L. Brisson.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, 157a.

<sup>47</sup> Rappelons que la quatrième et la cinquième hypothèse s'enchaînent directement aux trois premières, en ce qu'elles cherchent à examiner les conséquences de la position de l'Un (si l'Un est : *εἰ ἐν ἔστιν*, 137c) « pour les autres (choses) » (τοῖς ἄλλοις) auxquelles l'Un participe ou pas. Ainsi, pour la quatrième hypothèse, si l'Un est, les autres choses sont les parties d'un tout et constituent donc une multiplicité qui participe à l'Un (des multiples-uns) (cf. 157 b) ; et pour la cinquième, si l'Un est mais que les autres choses n'en sont point des parties, « les autres » ne sont ni un ni plusieurs et ne peuvent par conséquent recevoir aucun attribut : ils ne sont qu'un pur illimité (cf. 159 b). Rappelons aussi que pour les hypothèses suivantes (hypothèses 6 à 9), Platon reprend sa dialectique, mais à partir de l'hypothèse inverse : si l'Un n'est pas (*εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τό ἐν*, 160b). Ainsi, pour la sixième hypothèse, on dira que l'Un n'est pas, mais qu'il est pensable, sujet de toutes les relations ; par suite, il possède l'être et le non-être impliqués dans le relatif ; le mouvement et le repos y sont contenus éminemment sous tous leurs aspects (cf. 160b). En ce qui concerne la septième hypothèse : l'Un n'est pas, mais il n'est sujet d'aucune détermination, il n'est pas même pensable (cf. 163b). La huitième hypothèse : l'Un n'est pas et les autres choses peuvent être déterminées par leur altérité réciproque (164b). Et la dernière hypothèse : l'Un n'est pas absolument et les autres choses n'ont aucune détermination possible, ni l'être ni l'apparence (cf. 165d). Comme on le constate, ces hypothèses forment un système, où celles partant de la position de l'Un répondent symétriquement à celle partant de sa négation. Il y a donc opposition entre les hypothèses numérotées 1 et 7, 2 et 6, 4 et 8, ainsi

propre lecture du texte sur ces trois premières hypothèses. En effet, alors que Platon, comme on l'a vu, cherche à penser l'énigme de la participation et de l'individuation à travers la question des rapports complexes entre l'Un et l'être, et que c'est dans l'hypothèse d'un « revirement instantané » qu'il semble trouver la clef de l'énigme, Richir propose, pour sa part, de sonder le texte platonicien en cherchant à penser l'apparence comme telle (le phénomène) à partir de la matrice conceptuelle mise en place.

#### L'INTERPRÉTATION DE RICHIR

L'hypothèse de travail de Richir est la suivante : l'Un pur ne peut-il pas être interprété comme l'apparence pure, qui ne s'accroche à aucun étant, c'est-à-dire à aucune apparition (apparition qui l'est forcément de quelque chose qui est) et reste donc à l'écart de l'être ? Or, il suffit de formuler cette interprétation pour en pressentir la fécondité. Car rien n'empêche alors de transposer la triple déduction platonicienne, qui concerne l'Un et l'être, en un triple mouvement d'approche de l'apparence en tant que telle. On dira donc, dans un premier temps, que la pure apparence assimilée à l'Un de la première hypothèse a forcément ceci de paradoxal qu'elle ne peut pas apparaître : de la même manière que la lumière pure est aveuglante et invisible, l'apparaître pur (l'Un pur) est inapparent (impensable). Mais dans un deuxième temps, il faut dire aussi que si l'apparence se mue en apparition de *ce qui* apparaît, l'apparence en viendra à s'éclipser *en tant qu'apparence*, à mesure qu'elle se cristallise dans l'être ; si *ce qui* apparaît intégralement comme *ce qui est*, l'apparence se muera en de l'*apparu*, où ne subsiste aucune trace d'apparaître : tel est le résultat de la deuxième hypothèse appliqué à l'apparence. Ce n'est qu'avec la troisième hypothèse qu'on commence à comprendre comment l'apparence peut tout au moins transparaître : on dira alors que l'apparence ne peut se phénoménaliser que dans le revirement instantané entre la pure apparence (pure apparence qui correspond à l'Un de la première hypothèse, et que l'on pourrait nommer *apparence transcendante*, dans la mesure où elle est censée apparaître purement elle-même *a priori*, avant toute position d'être) et l'être, qui est censé apparaître tel qu'il est. Autrement dit :

---

que 5 et 9. Seule la troisième hypothèse n'a pas de contraire. Et cela se comprend, puisque c'est en elle seulement que s'exprime l'articulation possible entre les oppositions. Et cela confirme aussi, comme je le disais, que les trois premières hypothèses constituent la matrice spéculative de tout le texte de cette seconde partie du Dialogue : elles présentent l'opposition fondamentale entre la première et la deuxième hypothèse, et leur possible synthèse dans la troisième.

l'Un propre à la détermination transcendantale de l'apparence n'est ni l'Un en quelque sorte purement transcendantal de la première hypothèse (l'Un c'est l'Un) ni l'Un ontologique de la seconde hypothèse (l'Un qui est) du *Parménide*, mais l'un et l'autre, à savoir l'Un qui n'est pas et l'Un qui est, ou encore l'Un qui est sur le mode du *comme si transcendantal*, c'est-à-dire en un sens l'Un de la troisième hypothèse<sup>48</sup>.

Autrement dit encore, on comprend que l'apparence n'apparaît que dans le revirement entre l'Un de la pure apparence *a priori* et l'être censé apparaître *a posteriori* tel qu'il est (*a priori*). L'apparence se phénoménalise donc dans ce mouvement de revirement, qui à proprement parler n'est ni temporel ni spatial, mais que Richir pense plutôt comme la « mobilité transcendantale »<sup>49</sup> de l'apparence, entre l'*a priori* et l'*a posteriori*.

Mais il faut être plus précis et rendre compte, plus concrètement, de cette mobilité de l'apparence. On peut commencer par *décrire* l'apparence en son mouvement. C'est ce que Richir cherche à faire, dans son texte, lorsqu'il propose d'analyser ce qu'il nomme alors la « topologie transcendantale de l'apparence »<sup>50</sup>. Dans ce cas, on peut dire que la situation à décrire est parallèle à celle rencontrée dans la philosophie grecque à propos de la « vieille *aporie du cercle* »<sup>51</sup>, lorsqu'on conçoit le cercle comme la diffusion du centre sur toute périphérie possible, et qu'il n'est dès lors pas possible de fixer *a priori* une périphérie déterminée. C'est cette situation que Richir reprend, mais pour en modifier la perspective, lorsqu'il suppose que si l'un des éléments (le centre ou la périphérie) *apparaît*, il n'apparaît jamais qu'en s'éclipsant soi-même, et en apparaissant donc dans l'autre pour y disparaître<sup>52</sup>. C'est par là que l'on retrouve aussi la matrice conceptuelle du *Parménide*, si l'on veut bien interpréter l'Un de la première hypothèse comme un centre, et l'Un qui est de la seconde comme la périphérie : « si le centre (l'Un) apparaît, c'est pour disparaître en tant que tel dans la périphérie, pour n'y laisser que la trace de son absence [*scil.* l'être] [...], et si la périphérie apparaît, c'est pour disparaître en tant que telle dans le centre, pour n'y laisser que la trace de son absence (l'Un est radicalement transcendant à l'être [...]) »<sup>53</sup>. Ainsi, le cadre conceptuel du *Parménide* pourrait offrir une matrice spéculative susceptible de conduire à une description proprement phénoménologique du phénomène comme rien que phénomène en son *lieu propre*<sup>54</sup> :

---

<sup>48</sup> RP/1, p. 92.

<sup>49</sup> RP/1, p. 92.

<sup>50</sup> RP/1, p. 82.

<sup>51</sup> RP/1, p. 249.

<sup>52</sup> Cf. RP/1, p. 250.

<sup>53</sup> RP/1, p. 250.

<sup>54</sup> Cf. RP/1, p. 82.

Si le centre apparaît dans son imminence, c'est pour disparaître aussitôt en tant que tel dans l'apparence périphérique pour n'y laisser que la trace de son absence (le quasi-dedans de l'apparence), et, en s'absentant, pour faire apparaître l'impossibilité principielle, pour l'apparence, de se centrer, c'est-à-dire pour faire apparaître l'apparence comme se phénoménalisant en un double-mouvement infini d'enroulement sur cette absence de centre et de déroulement de cette absence de centre et si la périphérie, ou l'apparence périphérique apparaît en sa mobilité, c'est pour disparaître en tant que telle dans l'imminence de sa centration, c'est-à-dire pour disparaître tout entière dans le clignotement de l'illusion transcendantale comme telle donc comme illusion de centre, laquelle cependant, si elle se réfléchit comme telle, abstraction faite de l'apparence, ne fait à son tour qu'apparaître comme apparence d'où le centre s'est toujours déjà absenté puisque cette apparence, en tant qu'apparence où apparaît l'inapparence comme inapparence, ne se phénoménalise que comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* que constitue à présent l'imminence de l'apparence dans l'inapparence apparaissant en tant que telle<sup>55</sup>.

Le phénomène (ou l'apparence) se phénoménalise donc dans le revirement, qui correspond à l'« instantané » de la troisième hypothèse du *Parménide*, entre la fixité d'un centre et la mobilité de sa périphérie, par où l'on peut dire aussi que le phénomène *n'apparaît comme centre que de disparaître en sa périphérie*, et inversement, *d'apparaître comme périphérie tout en disparaissant comme centre*. C'est dire aussi, du même coup, que *le phénomène n'apparaît que de disparaître*, alors même qu'il ne peut disparaître, dans son mouvement, qu'en laissant la trace de sa disparition, qui dès lors, apparaît elle-même d'une certaine façon. Ou encore, on dira que *le phénomène ne se phénoménalise qu'en apparaissant tout en disparaissant*, ce qui n'est possible que si l'apparition et la disparition ne se réalisent jamais complètement, mais revirent incessamment l'une dans l'autre, chacune n'étant jamais qu'en « imminence » (Merleau-Ponty)<sup>56</sup>, tout en « clignotant » l'une avec l'autre, selon ce que Richir appelle aussi le *double mouvement de la phénoménalisation*. Et par là, on est effectivement en mesure de décrire le *lieu mobile* de l'apparence : il s'agit d'un lieu « distordu » – affecté d'une distorsion originaire – où une multiplicité de centres apparaissent, mais pour disparaître aussitôt sans avoir eu le temps de se fixer, et où la périphérie ne transparaît jamais que fugacement, en faisant apparaître la trace d'un centre qui s'évanouit aussitôt qu'il a surgi. Il s'agit d'un lieu sans lieu, sans limite déterminée, comme l'écorce qui

---

<sup>55</sup> RP/1, p. 250.

<sup>56</sup> Dans le texte des *Recherches*, Richir fait un usage abondant de cette expression merleau-pontienne, en rappelant régulièrement qu'il la reprend à l'auteur du *Visible et l'invisible*.

s'enroule infiniment tout en se déroulant indéfiniment autour d'une amande à jamais inexistante<sup>57</sup>.

Cela étant dit, la description de l'apparence que l'on vient de parcourir ne peut suffire. Car il faut encore *fonder* ce mouvement ou cette « mobilité transcendante » qu'on s'est jusqu'à présent contenté de *décrire* ; autrement dit, il faut encore en retracer la *genèse transcendante*. Et l'on peut dire, en ce sens, que le texte des *Recherches phénoménologiques* retrouve ici, à sa manière, l'exigence rencontrée par Husserl lui-même, de passer d'une phénoménologie statique et descriptive, à une phénoménologie génétique, où c'est de l'histoire transcendante du vécu à analyser qu'il s'agit désormais de rendre compte. Or, il est caractéristique que c'est encore une fois avec le *Parménide* de Platon que Richir s'essaie à l'exercice. Mais c'est sur l'exégèse et la tradition néoplatonicienne qu'il s'appuie cette fois, en proposant d'interpréter le mouvement d'émanation de l'Un chez Plotin et ses successeurs comme le mouvement même d'advenue de l'apparence. Et c'est aussi l'occasion de mener un débat serré, qui s'étend sur l'ensemble du texte des *Recherches*, avec les thèses fondamentales du néoplatonisme.

#### PENSER « CONTRE » LE NÉOPLATONISME

##### *La tradition néoplatonicienne*

Il me faut commencer par dire quelques mots de la tradition néoplatonicienne elle-même<sup>58</sup>. Rappelons brièvement que c'est

---

<sup>57</sup> On notera qu'on retrouve ici différents éléments issus des tout premiers écrits de Richir : non seulement l'inspiration merleau-pontienne dans sa description paradoxale de la « chair », comme milieu originaire d'où adviennent les phénomènes ; mais aussi l'inspiration cosmologique, issue de Kant et de l'Idéalisme allemand. C'est cependant dans un contexte renouvelé que Richir dispose désormais toutes ces notions ; car c'est maintenant non seulement à partir de la question de l'illusion transcendante et de son « clignotement », mais aussi à partir du schéma platonicien dans le *Parménide*, que Richir entend reprendre l'ensemble de la problématique, dont le statut architectonique se trouve plus finement pensé. C'est d'ailleurs ce qui explique certains ajustements par rapport à ce qui avait été mis en place à l'époque de la thèse sur Fichte : notons en particulier le fait que Richir ne semble plus penser le champ phénoménologique comme relevant exclusivement de la périphérie non centrée, mais bien plutôt, désormais, comme apparaissant ou clignotant *entre* une topologie centrée et une topologie purement périphérique.

<sup>58</sup> En ce qui concerne la tradition néoplatonicienne, je me suis essentiellement inspiré des travaux de J. Combès qui sont la source principale de Richir lui-même : *Études néoplatoniciennes*, coll. « Krisis », J. Millon, Grenoble, 1989. Mais on pourra aussi consulter, tout comme moi, les travaux suivants : E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, coll. « Histoire de la philosophie », Vrin, Paris, 2008 ; « L'Idée du néant et le problème de

effectivement l'interprétation du *Parménide* qui a offert au néoplatonisme son *καίρως*<sup>59</sup>, et tout d'abord celle de Plotin<sup>60</sup> qui, s'appuyant sur une idée déjà explorée par certains Néo-Pythagoriciens<sup>61</sup>, proposait de comprendre l'Un, aussi assimilé au Bien de la *République*, comme l'origine et le fondement de l'être. Cette thèse n'est nulle part formulée explicitement dans le texte de Platon, mais s'y applique parfaitement ; d'autant plus que le jeu platonicien des différentes hypothèses concernant l'être et l'Un permet aussi de surmonter les différentes apories relatives à la conception de l'Un dans le *Poème* de Parménide lui-même, comme Un-principe tout à la fois un et multiple. C'est que le Dialogue platonicien permet de distinguer trois types d'« Un », qui correspondent aux trois premières hypothèses, désormais considérées comme trois « natures » ou trois « hypostases » : l'Un (ἕν) pur, l'Intellect (νοῦς) et l'âme (ψυχή)<sup>62</sup>. L'un doit se comprendre

---

l'origine radicale dans le néo-platonisme grec », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, p. 443-475 ; S. Breton, « Actualité du néoplatonisme », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973/II, p. 184-200 ; « Âme spinoziste, Âme néoplatonicienne », in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 71, n° 10, 1973, p. 210-224 ; « L'un et l'être. Réflexion sur la différence méontologique », in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 83, n° 57, 1985, p. 5-23 ; *Matière et dispersion*, J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1993 ; Jean-Michel Charue : *Plotin lecteur de Platon*, Publications de l'Université de Paris X – Nanterre, Les Belles Lettres, Paris, 1978 ; J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Belles Lettres, Paris, 1982 ; *L'un et l'âme selon Proclus*, Belles Lettres, Paris, 1972. Il y aurait toute une étude à faire non pas sur la confrontation directe, mais sur les harmoniques, résonances et discordances entre la philosophie de Richir dans son ensemble et la tradition néoplatonicienne. À cet égard, il faudrait pouvoir mettre en rapport la pensée de Richir avec l'un des plus grands « néoplatoniciens » contemporains de Richir, Stanislas Breton – qui fut aussi un ami de notre phénoménologue – et en particulier avec son grand ouvrage : *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier, Paris, 1971. Cf. à ce sujet, déjà, l'article que Richir lui consacre : « De la crise du principe au(x) principe(s) de la crise », in L. Girard (éd.), *Philosopher par passion et par raison. Stanislas Breton*, J. Millon, Grenoble, 1990, p. 6-96.

<sup>59</sup> Cf. J. Combès, *op. cit.*, p. 65.

<sup>60</sup> Dans sa série de courts traités rassemblés par son élève Porphyre sous le nom d'*Ennéades*. Sauf mention contraire, je cite ce texte de Plotin dans sa traduction par E. Bréhier (Paris, Les Belles Lettres, 7 vol., 1924-1938), en utilisant la numérotation traditionnelle, comprenant le numéro de l'*Ennéade*, suivi du numéro du traité et du numéro du paragraphe.

<sup>61</sup> Cf. L. Brisson, « Les interprétations du Parménide dans l'Antiquité », en Annexe 1 à sa traduction du *Parménide*, *op. cit.*, p. 285-291, et particulier la p. 287.

<sup>62</sup> Qu'il me soit permis de rappeler le texte où Plotin exprime sans doute le plus clairement sa doctrine des « trois uns » à partir du *Parménide* de Platon : « Les propos que nous tenons aujourd'hui ne sont pas nouveaux et ils ne datent pas d'aujourd'hui car ils ont été déjà tenus dans l'Antiquité, mais sans que leur sens ait été déployé. En tenant les propos qui sont actuellement les nôtres, nous sommes les interprètes de ces propos antérieurs, en nous appuyant sur les propos écrits de Platon, qui témoignent de l'Antiquité de ces doctrines. Cela étant, Parménide avait lui aussi, avant Platon, soutenu pareille opinion, dans la mesure



comme le principe originaire et absolu, avant même l'être : « l'un n'est [...] aucun des êtres, et il est antérieur à tous les êtres [...]. Il est la puissance de tout ; s'il n'est pas, rien n'existe, ni les êtres, ni l'Intellect, ni la vie première, ni aucune autre »<sup>63</sup>. L'Intellect, « reflet de l'Un »<sup>64</sup>, se définit en tant qu'il « contient toutes les choses qui restent immobiles et à la même place ; il *est seulement*, et ce *il est* lui appartient toujours »<sup>65</sup>. Et l'âme, « image de l'Intellect »<sup>66</sup>, qui « produit tous les vivants en leur insufflant la vie »<sup>67</sup>, se caractérise en tant qu'elle change suivant les êtres qu'elle rencontre : « car les choses, les unes après les autres, viennent à l'âme : parfois Socrate, parfois un cheval, toujours une chose particulière »<sup>68</sup>. De la sorte, l'intuition que Plotin transmet à tous ses successeurs est bien celle-ci : l'*ἀρχή*, principe ou inaccessible origine dans la surabondance de sa « préessentialité » (*προούσια*), laisse s'éveiller une visée spirituelle vers elle, qui permet que dans la distension intrinsèque à ce mouvement de remontée, tout procède de ce rapport originel, par division et délimitation d'ordre et de compétence ; et l'on peut alors énumérer les différentes hypostases et

---

où il identifiait l'être et l'intellect, et il posait que l'être ne se trouve pas parmi les choses sensibles, quand il soutenait que « penser et être sont en effet la même chose ». Et il affirme aussi que l'être est « immobile », même s'il ajoute qu'il fait acte de penser, et cela en le privant de tout mouvement corporel, pour qu'il reste dans le même état, et en le comparant à la « masse d'une sphère », parce qu'il contient toutes choses en son enveloppe et que l'acte de penser s'exerce non pas hors de lui, mais en lui. En l'appelant « un » dans ses écrits, il s'exposait à la critique, car cet un se révèle multiple. *En revanche, le Parménide de Platon s'exprime de manière plus précise, car il distingue l'un de l'autre le premier Un, qui est Un au sens propre, le deuxième, qu'il appelle « un-plusieurs », et le troisième, qui est « un et plusieurs »*. Il est ainsi d'accord lui aussi avec la doctrine des trois natures », Plotin, *Ennéades*, V, 1, 8 (Traité 10), tr. fr. par F. Fronterotta, in *Traité 7-21*, tr. fr. sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2003, p. 166-167 (mes italiques).

<sup>63</sup> *Ennéades*, III, 8, 10 (tr. Bréhier légèrement modifiée). On peut donc dire que « le principe originaire est lui-même sans aucune forme, même intelligible [...]. Il n'a ni qualité ni quantité ; il n'est ni intelligence, ni âme ; il n'est ni en mouvement, ni en repos, ni dans le temps ni dans le lieu ; il a la forme de l'unité, ou plutôt pas de forme du tout, puisqu'il est avant toute forme » (VI, 9, 3.). C'est dire aussi l'impossibilité de dire ou de penser le principe : « la merveille, antérieure à l'intelligence, c'est l'Un, qui est non-être (*μη ὄν*) ; car il faut faire en sorte que l'Un ne soit plus ici le prédicat d'une autre chose ; il n'a, à vrai dire, aucun nom véritable ; mais, s'il faut lui donner un nom, on peut l'appeler Un, à condition qu'on ne le conçoive pas comme une chose qui possède l'attribut de l'Unité » (V, 9, 3.). D'où, cette formule, qui s'accorde parfaitement avec la première hypothèse du *Parménide*, et qui fleurira dans la théologie négative : « de l'Un, nous disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est » (V, 3, 14.).

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, V, 1, 7.

<sup>65</sup> *Ibid.*, V, 1, 4.

<sup>66</sup> *Ibid.*, V, 1, 3.

<sup>67</sup> *Ibid.*, V, 1, 1.

<sup>68</sup> *Ibid.*, V, 1, 4.

couches d'émanation de l'Un comme autant de déterminations et de natures, jusqu'à la matière (ordres intelligibles, intelligibles-intellectifs, les ordres psychiques qui vont de l'intellectivo-rationnel jusqu'au sensitif en passant par l'imaginatif, et l'ordre des sensibles), ainsi que le feront les néoplatoniciens tardifs en développant et systématisant ce qui n'était qu'ébauché chez Plotin<sup>69</sup>. Mais il convient de souligner que ces différents ordres doivent toujours se comprendre comme autant de médiations pour remonter vers l'origine : le point commun à tous les néoplatoniciens n'est pas dans telle ou telle classification des ordres processifs, mais bien dans une conception commune du rapport à l'*ἀρχή*. Ainsi, l'identification de l'Un et du Bien par les néoplatoniciens est surtout « une façon de viser l'*archè*, en la modalisant à notre usage à partir de ce qui *n'est pas elle*, mais *procède d'elle et se convertit vers elle* »<sup>70</sup>. La syntaxe commune au néoplatonisme grec est donc dans ces trois « règles opératoires » – qui sont donc aussi trois « activités » ou « effectuations » (*ἐνεργείαι*)<sup>71</sup> – que l'on nomme la *procession* (*πρόοδος*), la *conversion* (*ἐπιστροφή*) et la *manence* (*μονή*). Et l'on peut aussi rappeler la belle hypothèse formulée jadis par Stanislas Breton, selon laquelle cette syntaxe au rythme ternaire peut caractériser l'initiative originale et l'audace singulière de chacun des trois néoplatoniciens les plus éminents, Plotin, Proclus et Damascius :

Si l'on tient compte de ce rythme, traduit dans un quasi-groupe d'opérations, on pourrait dire que le néoplatonisme, considéré dans l'une ou l'autre de ses figures les plus marquantes, est la mise en œuvre de l'une ou l'autre de ses opérations fondamentales. La loi des trois états ne serait plus alors un schème extérieur, appliqué mécaniquement à une matière hétérogène. *C'est le néoplatonisme lui-même qui deviendrait passible d'une loi qui figure, au titre d'élément essentiel, dans son propre discours*. Concrètement, Plotin représente au titre de dominante, l'opération identique, cette *Monè* que J. Trouillard traduit assez heureusement par le terme de « manence ». Proclus, par son souci de développement et de mise en forme des éléments du néoplatonisme, actualiserait l'opération discursive ou processive. Damascius l'intrépide, quand il se retourne sur le néoplatonisme pour le mettre à l'épreuve de ses apories, incarnerait l'opération inverse, réflexive et critique<sup>72</sup>.

### Néoplatonisme et hypercriticisme richirien

---

<sup>69</sup> Je reprends ici les explications tout à fait précieuses de J. Combès, dont je suis le texte de très près : cf. *ibid.*, p. 279.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, p. 276 *sq.*

<sup>72</sup> S. Breton, « Actualité du néoplatonisme », *art. cit.*, p.185.

Ce bref rappel étant fait, tâchons à présent de situer le plus précisément possible la position de Richir par rapport à cette tradition, dans son projet même d'élucider la genèse transcendantale de l'apparence. En fait, comme je voudrais le montrer, le rapport de Richir au néoplatonisme est double, en ce qu'il relève de deux mouvements contraires : on peut en effet déceler un premier mouvement de réappropriation, par Richir, du cadre spéculatif et critique du néoplatonisme ; mais ce premier mouvement est toujours contrebalancé par un second, où le mouvement critique interne au néoplatonisme se prolonge jusqu'à se retourner sur la matrice spéculative néoplatonicienne elle-même : il s'agit alors d'interroger les concepts mis en jeu pour en sonder la pertinence dans le cadre d'une démarche radicalement critique.

Commençons par le mouvement de réappropriation. Il me semble qu'à examiner la manière dont Richir encorde régulièrement sa propre pensée à la tradition néoplatonicienne, on peut relever trois points d'accroche principaux, qui concernent respectivement le *projet* même du néoplatonisme, le *style* de développement de ce projet et les *notions* mises en jeu dans sa réalisation et susceptibles d'aider à penser l'origine transcendantale du phénomène. On peut donc tout d'abord relever une profonde accointance entre le projet d'une phénoménologie transcendantale chez Richir, et celui d'une élucidation de l'origine chez les Néoplatoniciens : c'est que chacun des deux projets cherche à approcher l'origine de manière *critique*, ce que souligne d'ailleurs Richir lorsqu'il remarque que « le néoplatonisme est traversé par ce que nous désignons comme l'*instance critique transcendantale* »<sup>73</sup>. Et il précise :

Le principe de tous les principes, l'Un pur ou le Rien, est insaisissable comme tel, il constitue une sorte de pur *a priori* transcendant aux limites intrinsèques à l'être et à la pensée, et toute la philosophie n'est en un sens que dans la saisie *a posteriori* de cette insaisissabilité même du pur *a priori* ; quel que soit le niveau d'être auquel on se situe dans la hiérarchie ontologique néoplatonicienne, ce niveau s'autoconstitue en sa manence (*monè*) en réfléchissant *a posteriori* (dans la conversion) l'*a priori* (le niveau qui le précède dans la hiérarchie et qui a toujours déjà procédé) qui lui échappe, en tant que tel, principiellement ; c'est dans cette réflexion *a posteriori* que s'exhibe, pour le philosophe, la *loi génétique* selon laquelle s'engendrent, toujours déjà, *a priori*, la pensée et les êtres, les niveaux de la hiérarchie ontologique, et cette loi génétique consiste en l'intime connexion qu'il y a entre la procession, la conversion et la manence. C'est par là que doit s'engendrer, entièrement *a priori*, le multiple à partir de l'Un. C'est par là aussi que, de dégradation en dégradation de la tension interne, de la concentration intrinsèque de l'Un, doivent s'engendrer tous les êtres, depuis les idées jusqu'aux choses sensibles, et que doit s'expliquer, dans l'unité

---

<sup>73</sup> RP/1, p. 154.

de ce processus cosmique global, le degré de participation du sensible à l'intelligible<sup>74</sup>.

On comprend donc que ce qui constitue l'*instance critique du néoplatonisme*, c'est sa tentative de penser l'*origine pure* en tant que telle, censée transcender tous nos concepts et tous nos regards ; et à cet égard, Richir ne manque pas de rappeler que la tradition néoplatonicienne est, dans l'antiquité, la première tentative pour penser *radicalement* la question de l'origine<sup>75</sup> ; raison pour laquelle, sans doute, il reconnaît aussi dans cette tradition « l'ancêtre de la philosophie transcendantale dans l'histoire de la pensée »<sup>76</sup>. Par là, on comprend effectivement que la quête néoplatonicienne de l'origine peut se lire comme la poursuite, depuis l'être *a posteriori*, d'une inaccessible origine préontologique et *a priori* ; et par suite, que si ce n'est qu'*a posteriori* que s'indique l'Un purement *a priori*, c'est alors dans le renvoi incessant entre l'*a priori* et l'*a posteriori* que s'exhibe, pour la réflexion philosophique, la « loi génétique » qui règle l'advenue de tout « être » en même temps que de toute pensée. Serait-ce que la triade conceptuelle de procession-conversion-manence soit à même de penser le déploiement de ce qui advient comme depuis son origine impensable, avant toute position d'être ? Autrement dit, cette matrice conceptuelle est-elle susceptible d'aider à penser la genèse transcendantale de l'apparence comme telle, c'est-à-dire de ce qui n'est pas encore soumis à la loi et au joug de l'être ?

Avant de venir à cette question, il faut remarquer que ce qui a été nommé l'instance critique transcendantale du néoplatonisme s'atteste aussi de manière particulièrement frappante dans le *style* de cette pensée. En effet, à lire les textes de près, on ne peut qu'être impressionné par l'extrême vigueur avec laquelle cette tradition a sans cesse cherché à déployer l'analyse critique de son propre exercice, comme en un perpétuel mouvement de subversion de toute fixation ontologique qu'implique nécessairement la mise en forme discursive de son discours. C'est que, comme le souligne Richir lui-même, dans la conversion, ce n'est pas l'origine de la procession qui est prise en vue, mais seulement l'« image » – la *trace*, écrit Plotin – de l'Un pour le *νοῦς*, et il en va de même de la *ψυχή* par rapport au *νοῦς*<sup>77</sup>. C'est sans doute ce qui explique aussi l'extrême labilité du langage qu'on trouve chez Plotin et ses successeurs, par exemple par l'usage des termes

---

<sup>74</sup> RP/1, p. 154.

<sup>75</sup> Cf. RP/1, p. 27-28, où Richir évoque aussi la belle étude d'E. Bréhier : « L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec » (*Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, p. 443-475).

<sup>76</sup> RP/1, p. 156.

<sup>77</sup> Cf. RP/1, p. 199.

d'*ἄρσις* et de *θέσις*, empruntés au rythme de la danse et de la poésie, mais qui sont censés articuler, dans les *Ennéades*, le rythme même du discours philosophique : « l'*arsis* qui lève et soulève empêche la *thesis* ou position de réifier en fixité de nomination ou de définition un mouvement qui ne connaît que les appuis d'un perpétuel envol »<sup>78</sup>. Sans doute Richir a-t-il été séduit par le style même du discours philosophique néoplatonicien, dans lequel se rythment, dans un unique double mouvement, l'élan vers l'origine au-delà de toute pensée, et le retour constant, depuis ce même élan, sur ses propres effectuations ; sans doute Richir a-t-il été sollicité par cette fonction critique du langage – qui a la même fonction de *distanciation* que l'*ironie* platonicienne que l'on relevait plus haut –, alors même que sa propre écriture semblait chercher un souffle nouveau, en tout cas inédit, qui puisse dire la transcendance et la labilité du phénomène. Mais reste à comprendre dans quelle mesure le cadre analytique et conceptuel mis en place par le néoplatonisme peut rendre justice au phénomène.

À cet égard, on soulignera que dans certains passages de son texte, Richir n'hésite pas à se réapproprié presque telle quelle l'armature spéculative du néoplatonisme<sup>79</sup>. Il suggère alors d'interpréter l'Un ineffable et invisible de Proclus et Damascius<sup>80</sup> comme le Rien d'où surgit une apparence : « si ce Rien peut être assimilé à l'Un, c'est à l'Un qui n'est ni l'Un-qui-est ni l'Un-qui-n'est-pas ; il se constitue en quelque sorte comme la transcendance pure, le pôle unitaire et transphénoménal du phénomène »<sup>81</sup>. En ce sens, le phénomène devrait alors être interprété comme ce qui procède du Rien – comme la « peau du Rien »<sup>82</sup>, écrit encore Richir – alors même que ce Rien reste en lui-même inexorablement en retrait et à jamais inaccessible. Or, il convient de souligner qu'à suivre cette interprétation, si cette apparence doit se comprendre comme ce qui procède de l'Un (ou du Rien), elle ne relève pas non plus de l'être, c'est-à-dire, dans le vocabulaire néoplatonicien, de la deuxième hypostase. C'est dire, donc, que la reprise par Richir de la matrice conceptuelle néoplatonicienne n'est pas sans audace ni liberté : car si Richir prend l'apparence comme la trace originaire de l'Un, celle-ci doit se comprendre, pour lui, comme principalement labile et indéterminée, et certainement pas comme relevant de l'immobilité des choses et de l'être caractérisant le *νοῦς* ; ce qui signifie aussi, du même coup, que le *νοῦς* ne peut pas non plus être la deuxième hypostase, mais qu'il doit y avoir un

<sup>78</sup> Plotin, *Ennéades* V, 5, 6, 30-33 (cité par Richir dans « De la crise du principe au(x) principe(s) de la crise », *art. cit.*, p. 61).

<sup>79</sup> Cf. RP/1, p. 54 *sq.*

<sup>80</sup> ... lesquels ont tendance, par rapport à Plotin, à accentuer la transcendance de l'Un : cf. à ce propos l'ouvrage de J. Combès, déjà cité.

<sup>81</sup> RP/1, p. 43.

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*

ordre processif plus originaire que celui de l'être. C'est en ce sens que Richir propose de réaménager le cadre spéculatif traditionnel, en introduisant une médiation entre l'Un pur de la première hypothèse, et l'Un-qui-est de la deuxième qui concernerait l'apparence de l'Un<sup>83</sup> : il s'agirait donc d'une *nouvelle hypothèse*, « cachée »<sup>84</sup> entre la première et la deuxième, dont l'énoncé serait : « l'Un apparaît »<sup>85</sup>, « l'Un prend apparence »<sup>86</sup>. Et c'est par là que le cadre néoplatonicien pourrait être repris pour penser la genèse transcendante de l'apparence : il faudrait alors penser l'apparence comme ce qui surgit pour ainsi dire de la détente du Rien (*πρόδος*), et qui, saisi dans un retour réflexif (*ἐπιστροφή*), est censé transparaître au seuil du silence comme la trace relativement stabilisée (*μονή*) du double écho, processif et conversif, de sa propre genèse. Par là, il serait donc possible de penser, selon l'exigence richirienne, le phénomène comme *rien que* phénomène, c'est-à-dire de penser l'apparence à partir de *rien*, dans sa réflexivité intrinsèque, à partir du Rien et en vue du Rien.

Pourtant, il faut aussi souligner les limites d'une telle réappropriation. C'est que, je l'ai dit, ce mouvement de réappropriation s'accompagne d'un mouvement parallèle, plus critique, de distanciation : c'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner. Comme à son habitude, Richir déploie sa critique par touches successives. Il propose d'abord de s'interroger plus décidément sur l'Un : est-on assuré, demande-t-il, que l'Un, censé transcendant et ineffable, ne se trouve pas déterminé comme par revers ? C'est ainsi que se profile sa première critique : « que ce soit dans le *Parménide* de Platon ou dans ses exégèses néoplatoniciennes (notamment chez Proclus), le pur Un de la première hypothèse paraît trop *négativement* déterminé par les déterminations de l'Un-qui-est de la seconde hypothèse »<sup>87</sup>. Qu'en est-il donc de la négativité à l'œuvre dans la première hypothèse, et qui pourrait bien être une détermination masquée « contaminant »<sup>88</sup> subrepticement l'Un ? Si la phénoménologie transcendante entend s'inspirer des cadres spéculatifs du néoplatonisme, ne doit-elle pas préalablement reprendre cette question de manière critique, et éventuellement à partir des textes de Proclus et Damascius qui tracent le chemin d'une telle approche<sup>89</sup> ? Mais à ce premier soupçon s'ajoute une autre perplexité, lorsque Richir remarque que la tradition néo-platonicienne déploie sa réflexion critique à partir d'un

---

<sup>83</sup> Cf. RP/1, p. 54.

<sup>84</sup> Cf. RP/1, p. 155.

<sup>85</sup> RP/1, p. 55.

<sup>86</sup> RP/1, p. 137.

<sup>87</sup> RP/1, p. 55.

<sup>88</sup> Cf. RP/1, p. 55.

<sup>89</sup> Richir évoque la fin de l'*In Parmenidem* de Proclus et le *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis* de Damascius (cf. RP/1, p. 55).

cadre spéculatif sur l'âme et la hiérarchie ontologique qui n'est jamais remis en question. Or, peut-on reprendre comme telle la division, classique dans la pensée grecque, entre le sensible et l'intelligible – le phénomène se voyant alors cantonné à la réception du sensible par l'âme ? Tel est en tout cas le motif de la deuxième critique formulée par Richir. Ne faut-il pas au contraire « déconstruire » toute la « psychologie » néoplatonicienne, et réinvestir à nouveaux frais la troisième hypothèse du *Parménide* en laquelle elle trouve son premier ancrage ? Et parallèlement, ne faut-il pas reprendre ce qui a été mis en place par la tradition, qui considère le découpage classique en neuf hypothèses comme autant de hiérarchies ontologiques, les unes relevant de l'intelligible, les autres du sensible, et interpréter radicalement le jeu des hypothèses non plus en termes d'être, mais en termes d'apparence et d'apparaître<sup>90</sup> – entendons : interpréter *toutes les hypothèses* (ou hypostases) en termes d'apparence, et pas seulement une seule hypothèse, au demeurant « cachée » ? Mais alors, il convient de prolonger la critique sur un troisième front : s'il faut refuser d'accorder aux hypostases un statut ontologique, n'est-ce pas le principe même du néoplatonisme qui se trouve « subverti » dans sa prétention à fixer l'Un pur comme fondement ultime de l'être<sup>91</sup> ? Comme l'écrit Richir : « [...] c'est le statut de la loi génétique de procession-conversion-manence qui se trouve profondément remis en question au point que la procession comme pur écartement ou pure "détente" de l'Un devient pour nous quelque chose de tout à fait énigmatique et même incompréhensible, dans la mesure où, prise comme loi *a priori* de l'*a priori*, elle semble s'identifier à un saut inexplicable qu'il faut présupposer depuis l'*a posteriori* pour en comprendre la genèse, à une sorte de pétition de principe, qui n'apparaît justement comme telle que dans la mesure où l'on considère qu'il y a Un pur ou Rien pur comme fondement ultime »<sup>92</sup>. Finalement, on peut se demander si l'idéal grec de l'immutabilité, qui est tout autant un idéal de l'immutabilité de l'être et de la pensée qui pense l'être et l'Un, peut s'articuler avec l'exigence critique et phénoménologique que Richir se donne au départ de son entreprise.

On aura compris qu'à travers ces critiques, c'est bien l'idée traditionnelle de la philosophie, issue de Platon, comme élucidation conjointe de l'origine et de l'être, qui se trouve profondément remise en question. Autrement dit, autant on peut relever des résonances – comme les échos de rythmes liés – entre le projet richirien et la tradition (néo)platonicienne, autant il convient

---

<sup>90</sup> Cf. RP/1, p. 56-57. Sur ce point, Richir s'inspire de différents articles de J. Combès, qu'il publiera par la suite comme recueil dans sa collection : *Études néoplatoniciennes*, J. Millon, Grenoble, 1989.

<sup>91</sup> Cf. RP/1, p. 155.

<sup>92</sup> RP/1, p. 155-156.

de mesurer le *renversement* duquel procède l'approche hypercritique propre à Richir. Ainsi, comme on l'a vu, la tradition cherche essentiellement à penser une genèse ontologique à partir de l'*a priori* pur, hypostasié comme tel en Rien, Un ou être, jusqu'à l'*a posteriori*, dès lors interprété comme étant, pensée ou phénomène. Mais Richir entend *renverser* la situation, en considérant que c'est toujours *a posteriori* que la pensée projette un *a priori* comme une origine inaccessible et inapparente : l'*a priori* est donc un horizon qui ne se donne jamais qu'*a posteriori*. C'est la raison pour laquelle le cadre ancien ne peut pas être repris, *comme tel*, dans la phénoménologie visée par Richir. Mais faut-il en conclure que le destin de la phénoménologie transcendantale consiste à suivre tout simplement le fil de l'histoire, avec la relève moderne de l'entreprise fondationnelle sous la forme d'une philosophie de l'*ego cogito* ? Car on le sait, c'est précisément ce soupçon moderne de l'illusion des sens ou de la pensée qui a conduit la tradition philosophique à chercher un nouveau socle – un nouvel indubitable – qui n'est plus l'Un ou Dieu, mais la subjectivité en tant qu'elle est elle-même le lieu d'une auto-réflexivité susceptible d'ouvrir conjointement le phénomène de l'être et le phénomène du monde. En d'autres termes, le destin de la phénoménologie est-il de devenir une philosophie transcendantale qui s'efforce de lire les conditions de possibilité *a priori* de l'expérience (*a posteriori*) dans la seule subjectivité en ses effectuations ? Il est caractéristique que c'est en un sens l'inspiration platonicienne, comme quête d'une origine radicale, qui permet à Richir de *résister* à toute forme de « métaphysique de la subjectivité », en s'astreignant à penser, d'une manière certes hyperbolique, l'apparence dans son autonomie transcendantale, *sans ou avant l'homme*.

#### UN PLATONISME POST-CRITIQUE

Il nous faut donc montrer comment Richir en vient à traverser l'entreprise de fondation transcendantale moderne, dans ce qu'il nomme le passage à *l'au-delà du renversement copernicien*, afin de pouvoir mettre en évidence le statut de son *hyperplatonisme* qui s'articule aussi avec un *hyperkantisme* ou *hypercriticisme*.

#### *Le renversement copernicien*

Commençons par rappeler que c'est dans sa deuxième *Recherche phénoménologique* que Richir cherche à mettre en évidence la *structure phénoménale* de la subjectivité lorsque celle-ci fonctionne comme une instance fondationnelle, et qu'il nomme le *simulacre ontologique*. Que se



passe-t-il, en effet, phénoménologiquement parlant, lorsqu'on suppose que toute chose et tout être se fonde nécessairement dans le Moi ? On dira alors que la subjectivité *apparaît* comme un phénomène (au sens le plus général : une apparence, quelque chose qui apparaît) duquel tout autre phénomène est censé devoir *sortir, comme s'il* fallait un œil transcendantal censé se tenir de lui-même pour que les choses puissent advenir à elles-mêmes dans leur visibilité. Or la thèse de Richir consiste à dire qu'en régime proprement phénoménologique, la subjectivité doit s'analyser comme un *simulacre* dont l'effet est de produire une différence par rapport à ce qu'il n'est pas : ce simulacre est en mesure de voir tout ce qu'il n'est pas, mais *de lui-même*. On dira donc, très concrètement, que ce n'est pas cette chose en elle-même – la fenêtre du voisin d'en-face, là-bas – que je vois devant moi en tant qu'elle s'annonce à moi depuis elle-même ; on dira plutôt que c'est moi qui regarde la fenêtre – ou le charmant voisin en pyjama – : *les êtres et les choses me parlent dans la mesure où c'est moi qui les fait parler*. Mais ce simulacre est-il également *ontologique* ? C'est que par son effet de simulacre, il se pose comme un étant et pose ce qu'il voit, fût-ce en pure pensée, comme relevant du champ de l'être<sup>93</sup>. On en vient alors à pouvoir dégager la structure la plus générale du simulacre ontologique, dont on comprend qu'il est ce type de phénomène qui remplace Dieu dans la tradition moderne – car si la subjectivité peut se concevoir comme un œil, il ne s'agit plus ici de l'œil divin dont l'œil humain ne serait qu'un reflet imparfait<sup>94</sup> : telle est la différence profonde de statut entre l'origine pensée dans le néoplatonisme grec et la subjectivité transcendantale chez les Modernes. On dira donc que *le simulacre ontologique est une apparence qui a l'air de se donner comme l'origine – l'a priori – de toute autre apparence, dès lors a posteriori, tout en se donnant elle-même pour l'être qui confère l'être à toutes les autres apparences*.

On comprend alors que la voie proprement critique devient possible dès lors que par l'analyse, ce qui se donne comme *a priori* se montre sous son vrai visage, à savoir celui d'un *simulacre*. Autrement dit, c'est lorsque l'analyse cesse d'être prise par *l'effet de simulacre*, mais qu'elle analyse le simulacre *comme tel*, que s'ouvre à proprement parler la voie critique. C'est par là qu'on est alors en mesure de dégager le véritable statut de *l'a priori*, à savoir, d'une part, que celui-ci n'apparaît jamais en lui-même *a priori*,

---

<sup>93</sup> Rappelons-nous Leibniz : tout possible est défini par la non-contradiction (que je pose par ma pensée), et à ce possible correspond quelque chose *qui est*, même si je ne peux pas l'observer actuellement dans le champ de la réalité.

<sup>94</sup> ... quoique la confusion puisse persister, par exemple chez Fichte, qui conçoit parfois le Moi comme un œil (cf. *W-L* de 1801), mais parfois aussi comme la lumière elle-même (cf. *WL* de 1804/II).

mais seulement *a posteriori* ; et d'autre part, qu'il ne désigne pas, dès lors, le champ de l'être *en soi*, mais qu'il relève plutôt d'une *apparence pour nous*. On comprend donc que l'*a priori* est en fait un horizon que l'*a posteriori* projette lui-même, et depuis lui-même, par où seulement il peut se déployer selon sa structure propre, mais qui ne relève ni de l'être ni de l'en soi. Quoi qu'il en soit, on s'aperçoit en tout cas que cette voie d'analyse critique conduit à un véritable *renversement* par rapport au cadre classique de penser, et qui correspond à ce que Kant nommait le « renversement copernicien » : et l'on vérifie que c'est bien l'auteur de la première *Critique* qui guide souterrainement Richir dans toutes ses *Recherches*.

Qu'en est-il de ce renversement ? Si l'on examine par exemple le cadre grec ancien, où l'Un du *Parménide* est aussi assimilé à la lumière, il faudra dire désormais avec Richir que « la lumière procède de l'illumination »<sup>95</sup>. Ce qui signifie, à rebours de la tradition proprement néoplatonicienne – et en confirmant donc la critique qui a précédemment été examinée –, que c'est l'acte de voir, depuis son *a postériorité*, qui projette lui-même la lumière comme étant son principe, son origine ou sa condition de possibilité *a priori*. Ou si l'on part d'un contexte plus moderne, on pourra dire que le Moi transcendantal, le *Dasein* ou l'être en tant qu'être – autant de formules censées rendre compte de l'*a priori* en lui-même – ne sont que les « mythes aveugles »<sup>96</sup> de la tradition philosophique moderne ; et qu'en ce sens, par exemple, le champ prétendument ontique procède tout autant de l'être en tant que tel que celui-ci de celui-là – de la même manière que le champ proprement transcendantal comme origine censée se tenir en elle-même dans le flux de sa temporalisation originare ne peut pas être pensé en dehors du champ psychologique qu'il est pourtant censé fonder.

Reste alors à comprendre, dans ce contexte renouvelé, comment une voie praticable pour la philosophie transcendantale en tant que telle peut dès lors être dégagée. À vrai dire, plusieurs indications ont déjà été données au cours des analyses précédentes. Essayons de les relever plus systématiquement. La première chose à noter concerne le point de départ de l'analyse, dont on a dit qu'il ne peut désormais que se situer dans l'*a posteriori*. À ce sujet, Richir parle parfois de « parti pris »<sup>97</sup> ; mais il faut surtout comprendre que cette exigence de partir de l'*a posteriori* ne fait que répondre à l'exigence critique elle-même, qui consiste à ne s'appuyer que sur ce qui est effectivement donné et que le philosophe peut lui-même (ré-)effectuer ; or, si l'*a posteriori* est bien le lieu où se déploie effectivement notre expérience, et qui reste donc ouvert au philosophe qui peut toujours le convoquer, l'*a priori* n'est jamais que *présupposé* comme ce qui rend possible cette même

---

<sup>95</sup> RP/1, p. 162.

<sup>96</sup> RP/1, p. 166.

<sup>97</sup> Cf. RP/1, p. 162.

expérience *a posteriori* : c'est la raison pour laquelle il ne peut pas être considéré comme un point de départ rigoureux pour l'analyse. Mais on en vient alors à une deuxième idée, qui concerne le rapport entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. On a dit qu'en choisissant de partir de l'*a posteriori*, l'*a priori* en tant que tel – en tant que pur *a priori* donné *a priori* – devenait inaccessible. Ce qui ne signifie pas que la philosophie transcendantale ne puisse plus parler de l'*a priori* ; mais que celui-ci change alors radicalement de statut, puisqu'il est désormais conçu comme l'horizon que l'expérience *a posteriori* projette (ou imagine) depuis elle-même jusqu'à la lisière de ses regards. En termes kantien, on dira qu'il faut prendre l'*a priori* non pas comme un être en soi, mais comme une *Idée régulatrice*, nécessaire à l'institution du savoir ; et par suite, toujours en termes kantien, que l'*a priori* est une Idée que la Raison ne peut s'empêcher de penser, alors même qu'on ne peut jamais la connaître, sinon par l'effet d'une illusion transcendantale où, par l'influence inaperçue de l'imagination (*Phantasie*), la Raison croit pouvoir intuitionner ce qu'elle ne fait jamais que penser. De là, une troisième indication quant au statut critique de la philosophie transcendantale : il s'agit du *mouvement circulaire* de la démarche. Il s'agit de comprendre que si l'*a priori* n'est jamais donné lui-même *a priori*, mais qu'il est pensé *a posteriori* comme ce que l'*a posteriori* projette depuis lui-même comme son fondement nécessaire, bien qu'inaccessible à la connaissance *a priori*, la démarche philosophique part forcément de l'*a posteriori* pour remonter jusqu'à son *a priori* qu'elle ne peut cependant prendre en vue qu'*a posteriori* – alors même que l'*a posteriori* ne se comprend et ne trouve sa légitimité que par l'*a priori* qui le fonde et le rend possible. La démarche est donc effectivement circulaire, puisqu'elle remonte de l'*a posteriori* jusqu'à l'*a priori* – qui est dès lors compris comme l'*a priori* DE l'*a posteriori* – pour ensuite donner sens et légitimer cet *a posteriori*. Mais il faut comprendre qu'une telle circularité n'est pas « vicieuse » : on ne se contente pas de parcourir incessamment le cercle de l'*a priori* et de l'*a posteriori* en célébrant leur identité. Il s'agit plutôt de partir de l'*a posteriori* pour projeter un *a priori* qui justifie l'*a posteriori*, et pour lequel il faut trouver l'assise de sa propre fondation : il ne s'agit donc plus d'une fondation ontologique ou hénologique qui chercherait un passage – fût-il en abîme – pour remonter du fondé à son fondement (de la chose à son Idée, de l'étant à son être, de la multiplicité des choses à l'Un duquel elles procèdent, etc.), comme fondement en soi, quoiqu'éventuellement inaccessible, mais rendant possible aussi bien les choses que le retour, depuis celles-ci, jusqu'à leur condition de possibilité *a priori* ; il s'agit bien plutôt d'une fondation proprement critique, par où la Raison – et la Raison *en l'homme* – peut se remettre *elle-même* dans ses propres pas – et l'on notera au passage que c'est dans ce « elle-même » que

s'exprime ici le cadre circulaire et critique de la démarche de fondation, puisqu'il s'agit bien de partir de la Raison telle qu'elle se donne dans sa « disposition naturelle », comme un fait, pour en dégager les conditions de possibilité *a priori*, lesquelles s'indiquent toujours *a posteriori*, depuis ce que la Raison donne toujours déjà d'elle-même.

Telles sont donc les grandes lignes de ce qu'on peut nommer la voie critique pour la philosophie transcendantale, mais que Richir choisit de traverser pour en éprouver les limites. C'est dire que la voie proprement richirienne ne s'identifie pas non plus tout simplement à la voie kantienne : entre le criticisme kantien et la démarche « hypercritique » ou « hyperkantienne » proposée par Richir, il y a un écart creusé par la critique de Richir lui-même. C'est cet écart que je voudrais commencer à examiner, à partir d'une critique de Richir où il est question en même temps de Kant et de Heidegger.

C'est dans le courant de sa troisième *Recherche* que Richir écrit en effet :

Or, si nous réfléchissons à ce qui nous permet de dire qu'il n'y a pas cette apparition *a priori* dans *l'a priori*, il vient que ce ne peut être que notre parti pris de prendre notre départ dans *l'a posteriori*, et la postulation de la non-transparence entre *a priori* et *a posteriori*, c'est-à-dire précisément la finitude de l'apparence, et même notre finitude, en tant que philosophes : il y a ici un cercle, qui pourrait être repris dans un cadre heideggérien, où ce qui constitue l'essence même de l'interrogation philosophique est sa nature humaine, c'est-à-dire finie, limitée par la mort, mais aussi dans un cadre quasi-heideggérien, si l'on rattache la finitude de l'apparence à la finitude anthropologique des organes des sens – dont l'architectonique pourrait être comprise *a priori* comme condition de possibilité *a priori*, en un sens kantien, de toute expérience possible d'un phénomène –, et nous en viendrions donc, par là, aussitôt, à une sorte d'anthropologie phénoménologique, où le sens métaphysique par excellence, la vision, se verrait *a priori* limité par les autres – tout comme dans la *Critique de la Raison pure*, la Raison se voit *a priori* limitée par la sensibilité –, en sorte que ne resterait plus, comme possibilité pour la phénoménologie transcendantale, qu'une sorte de *critique* de la pure phénoménologie transcendantale<sup>98</sup>.

Le cercle que Richir examine ici est donc la circularité proprement critique que l'on vient d'examiner : il consiste à partir de *l'a posteriori* dans lequel nous sommes toujours déjà, mais depuis où s'indique un *a priori* qui permet de penser *l'a posteriori* dans sa cohérence. Or il est caractéristique que dans ce texte, Richir rattache ce mouvement circulaire à la finitude de

---

<sup>98</sup> RP/1, p. 162-163.

l'apparence, qu'il relie aussi aux cadres de pensée kantien et heideggérien. Chez Heidegger, en effet, l'interrogation philosophique est toujours liée à la finitude de l'homme, c'est-à-dire à son être-au-monde temporel et mortel, qui fonde en même temps la question de l'être et la question de son « là » (*Da*)<sup>99</sup>, d'où seulement peut émerger la question du sens de l'être : on retrouve bien ici la circularité en question – circularité en l'occurrence *herméneutique*, liée à une anthropologie phénoménologique –, qui consiste à partir de ce qui est toujours déjà donné (*a posteriori*) depuis l'être-au-monde factice de l'homme, pour en retrouver la structure première comme celle d'une temporalisation originaire où se joue aussi, depuis toujours, le *Dasein* et son destin. Mais comme l'indique Richir, on peut aussi prendre cette finitude de manière moins abstraite, comme celle des organes des sens : on prend alors la manière dont chaque sens se structure selon sa modalité singulière comme constituant, à la manière de Kant, la structure *a priori* du divers de la sensibilité humaine ; il s'agirait donc de partir de la sensibilité humaine telle qu'elle se déploie dans l'attitude naturelle, pour en tirer une sorte d'« Esthétique transcendantale » par laquelle serait dégagée la structure *a priori*, mais contingente, de chaque sens en tant qu'il déploie à chaque fois son propre champ sensible, mais limite aussi, ce faisant, les autres sens – ce qui permettrait par exemple de limiter la vision dans sa prétention spontanée à s'affranchir de toute autre forme de sensibilité, jusqu'à s'imaginer *noësis*, pure vision sans attache corporelle (sans *ophthalmos*).

Or, à étudier les textes de près, il est caractéristique que l'« inconvénient majeur »<sup>100</sup> – ou l'« écueil »<sup>101</sup> – d'une telle démarche, que Richir caractérise tout à la fois d'herméneutique et d'anthropologique, consiste finalement à présupposer cela même qui est à rechercher, à savoir le statut phénoménologique de la pensée : non seulement la pensée telle qu'elle se déploie selon les structures contingentes de sa constitution sensible, mais aussi en tant que, se faisant philosophante, elle peut interroger ces mêmes conditions. Soit la reprise phénoménologique originale du contexte kantien que l'on vient d'évoquer : de la même manière que Kant s'attachait à élaborer une « topique transcendantale » pour discerner de quelle faculté relève telle ou telle « représentation » – si elle relève de la raison ou de la sensibilité, et dans celle-ci, de la sensation ou de l'intuition pure, laquelle pouvant encore relever du sens externe ou du sens interne –, de la même manière, l'anthropologie phénoménologique examinée par Richir tâcherait de rattacher chaque apparence non pas à l'hégémonie d'un seul sens censé gouverner tous les autres, mais aux différentes ouvertures du corps sensible

<sup>99</sup> Cf. RP/1, p. 210 et p. 226.

<sup>100</sup> Cf. RP/1, p. 227.

<sup>101</sup> Cf. RP/1, p. 163.

qui, sans jamais se recouper, constituent néanmoins la cohésion du *Leib* sentant. Il s'agirait donc de mettre en évidence que telle apparence sonore (ou encore tactile, olfactive, gustative ou visuelle), en tant qu'elle n'épuise pas – et ne peut pas épuiser – le champ des apparences. Il s'agirait donc de mettre à chaque fois en évidence ce qui spécifie chaque apparence dans le champ des apparences, en montrant en particulier que telle apparence ne peut être comprise comme un centre ou un point de vue originaire sur le reste des apparences. Mais ce qui reste par là irrésolu, explique Richir, c'est la manière dont se constitue l'apparence sonore en elle-même : « même si l'ouïe n'entend que des sons, il reste à comprendre pourquoi et comment elle entend tel son »<sup>102</sup> ; à « comprendre cette individuation des apparences sonores de manière *intrinsèque*, donc de comprendre, tout d'abord, l'individuation des apparences en général »<sup>103</sup>. Autrement dit, ce qui sépare la phénoménologie de l'anthropologie phénoménologique, c'est qu'on ne peut plus partir des apparences telles qu'elles se donnent dans l'expérience humaine comme d'un présupposé sur lequel pourrait se fonder l'analyser : il faut au contraire pratiquer une *epochè* phénoménologique plus radicale – celle-là même que Richir nommera par la suite l'*epochè* phénoménologique hyperbolique – pour tenter de comprendre la genèse transcendantale de l'apparence individuée.

Il en va de même avec le cadre heideggérien parallèlement envisagé par Richir : on sait que dans ce contexte, c'est à même l'existence du *Dasein* en tant qu'il y va de l'être dans son être que peut se poser la question du sens de l'être – question qui se résout dans celle de la temporalisation originaire, dans la mesure où le temps est à la fois question de l'homme (l'être-pour-la-mort) et question de l'être. C'est par là, en effet, que peut être projetée dans l'être une origine inapparente de principe (l'être en tant que tel) à laquelle s'opposent les apparences (les étants). Autrement dit, c'est en étant renvoyées à leur origine inapparente que les apparences peuvent revêtir leur sens véritable dans le cadre de l'existence humaine et de son destin. Mais comme le précise Richir<sup>104</sup>, l'écueil, ici, tient précisément en cette fracture entre l'apparence et son inapparence qui lui donne sens : car « il apparaît justement, dans le champ de la phénoménologie transcendantale, que l'inapparence en tant que telle [...] n'est pas moins affectée de distorsion originaire que toute autre apparence »<sup>105</sup>. Ce qui signifie donc que l'illusion et le simulacre peuvent atteindre non seulement les apparences (les étants), mais aussi leur fondement comme l'inapparent de principe, qui sont, en définitive, tout aussi apparentes que les autres apparences. En termes

---

<sup>102</sup> RP/1, p. 163.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Cf. RP/1, p. 209-210.

<sup>105</sup> RP/1, p. 210.

heideggériens, on dira donc non seulement qu'il y a des « obnubilations antiques » où, sur la scène du monde, des étants cachent d'autres étants, et ce faisant, cachent aussi ultimement l'être ; mais on dira aussi qu'il y a des illusions ou simulacres d'étant et d'être, les deux ne pouvant dès lors plus être rigoureusement distingués. C'est ce qui explique aussi, comme le précise encore Richir, que le champ transcendantal de la pure apparence est beaucoup plus large que celui des questions relatives au sens, qui sont des questions humaines, relatives à l'homme comme être métaphysique s'interrogeant toujours sur son origine et son sens. C'est dire, donc, que l'on ne peut s'en tenir à la voie herméneutique ou anthropologique que l'on vient d'examiner ; car la phénoménologie transcendantale telle qu'envisagée par Richir requiert au contraire de penser l'apparence dans son autonomie transcendantale, c'est-à-dire *avant l'homme*.

#### *L'au-delà du renversement copernicien*

Il nous faut donc examiner ce que dans ses premiers travaux, Richir nommait *l'au-delà du renversement copernicien* pour en dégager le statut précis. Il s'agit toujours de comprendre ce qu'il en est de la philosophie transcendantale, qui se définit au départ comme la recherche des conditions de possibilité *a priori* de tout ce que nous pouvons rencontrer *a posteriori* dans l'expérience naturelle. Or les analyses précédentes ont établi que l'*a priori* transcendantal en question ne peut plus se concevoir comme un fondement censé se tenir en soi-même et de soi-même, indépendamment de tout regard humain ; mais elles ont aussi montré l'écueil qu'il y a de penser l'*a priori* comme ce que l'*a posteriori* projetterait depuis lui-même en tant qu'horizon *nécessaire* à son propre déploiement. La question reste donc celle-ci : comment accompagner de manière radicalement critique l'inexorable mouvement de la pensée aux prises avec elle-même, et qui renvoie l'*a posteriori* à son *a priori* en même temps que de celui-ci à celui-là ? Comme on l'a vu, la thèse initiale de Richir, qui fonde son hypercriticisme, consiste à penser que ce mouvement n'est autre que celui d'une illusion transcendantale, en vertu de laquelle l'*a priori* n'est jamais donné en lui-même, de la même manière que l'*a posteriori* ne l'est pas non plus, puisqu'il est comme troué à l'intérieur de lui-même, son centre absent renvoyant toujours à l'*a priori* censé le fonder. Bien plus, si l'*a priori* ne peut plus se penser comme l'*a priori* donné et déterminé comme celui de l'*a posteriori*, de la même manière que l'*a posteriori* ne peut plus être conçu comme déterminé dans sa donation à partir de l'*a priori* qui le fonde, il faut plutôt penser qu'il y a une « fracture originaire » entre l'*a priori* et l'*a*

*posteriori*<sup>106</sup> ; et c'est pourquoi aussi le mouvement de renvoi de l'un à l'autre ne peut plus se concevoir comme traçant un cercle qu'il s'agirait de mettre en évidence (dans une démarche herméneutique) ou de célébrer (dans une démarche métaphysique comme celle de Hegel). Si l'illusion traverse aussi bien l'apparence que l'inapparence de principe – qu'elle traverse aussi bien l'être que les étants, aussi bien la subjectivité que les choses du monde –, il devient désormais impossible de parcourir librement le cercle de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, parce que ce mouvement n'arrive précisément jamais à se récupérer complètement, et à se réfléchir lui-même en même temps qu'il circonscrit le champ de son objet.

Mais on se demandera alors si la philosophie transcendantale ainsi envisagée ne consiste pas, finalement, à suivre un mouvement de « différenciation » aveugle, qui n'ouvrirait jamais qu'à une pure « dissémination » des êtres et des choses. Il est vrai qu'à ce point du parcours, l'analyse semble plutôt avoir suscité la perplexité. On s'interroge en effet : la réflexion ne se perd-elle pas inexorablement dans la course infernale que l'on vient de décrire entre l'*a posteriori* et l'*a priori* ? Et ce qui s'ouvre par là à la pensée est-il autre chose que le pur chaos de son propre égarement ? Bref, y a-t-il véritablement élucidation philosophique du champ de l'originnaire, conformément à l'idée même d'une philosophie transcendantale ? Et corrélativement, quelque chose peut-il *apparaître* à partir de ce mouvement apparemment anarchique – et peut-on y articuler la possibilité d'une *phénoménologie*, conformément au projet formulé par Richir ?

Pour le dire d'un mot, la thèse soutenue par Richir dans ses *Recherches* consiste à dire que si le champ transcendantal n'est certes pas « quelque chose » qui peut être directement pris en vue par l'analyse, il ne s'agit pas non plus d'un pur chaos. Il s'agit donc de déployer une philosophie transcendantale comme une approche de son objet, qui ne peut s'effectuer que de manière oblique. Ainsi, la stratégie richirienne consiste le plus souvent à suivre le sillon de voies plus traditionnelles pour l'analyse, mais en montrant qu'il y a toujours quelque chose qui résiste à leur développement ; en montrant, par exemple, qu'il y a effectivement une tentative de réflexion du mouvement de la pensée par elle-même, ainsi que le suppose la leçon classique, mais que jamais la pensée n'arrive à accomplir ce même mouvement. C'est dire la difficulté de suivre ici l'analyse proprement richirienne ; car elle s'amorce toujours en suivant les traces d'analyses plus classiques, mais pour en *décaler* peu à peu, et *presque insensiblement*, le mouvement, à travers un travail de réappropriation du

---

<sup>106</sup> Cf. RP/1, p. 166 sq.



langage classique de la philosophie. Je tenterai ici d'en donner une idée à partir du néoplatonisme et de la tradition moderne.

Qu'en est-il d'abord du néoplatonisme ? On se rappelle la critique que Richir formule à l'endroit de la tradition néoplatonicienne, lorsqu'il souligne le risque de ce que l'Un de la première hypothèse soit trop négativement déterminé par l'Un de la deuxième, et puisse dès lors être pris dans l'illusion d'un *a priori* qui n'est jamais projeté qu'*a posteriori*. Autrement dit, la critique consiste à montrer que rien ne garantit que l'Un pur ne soit pas une illusion transcendantale, dont l'effet illusoire ne serait autre que la triade conceptuelle procession-conversion-manence censé en régler le mouvement illusoire. Or il est caractéristique que Richir choisisse précisément de transformer ce soupçon en argument. Il propose en effet de décaler l'analyse classique, pour prendre l'Un ou le Rien comme radicalement transcendant(al), c'est-à-dire comme une illusion transcendantale, par où quelque chose comme de l'apparence en vient à *surgir* à partir de Rien ; comme si de l'Un, absolument inapparent, surgissait nécessairement quelque chose comme son *excès*, que Richir se garde d'interpréter comme l'être, mais qu'il prend comme simple apparence. La perspective de l'analyse change dès lors complètement, puisqu'il ne s'agit plus de penser le fondement *a priori* comme premier en soi, même si l'on suppose que ce n'est jamais qu'*a posteriori* qu'il est possible d'en retrouver la trace. Il s'agit au contraire de partir du mouvement – la « mobilité »<sup>107</sup>, écrit aussi Richir – d'advenue de l'apparence, mais à partir de Rien<sup>108</sup>. C'est dire, donc, que le lieu de l'analyse n'est plus celui de l'Un pur de la première hypothèse, ni même celui de l'Un qui est de la deuxième, mais, si l'on veut, celui de l'articulation entre les deux, qui a son site, chez Platon, dans la troisième hypothèse où l'Un change dans l'instantané (*τὸ ἐξαιφνης*), dans l'entre-deux du mouvement et du repos, que Richir interprète comme la mobilité transcendantale du *double mouvement de la phénoménalisation*<sup>109</sup>.

Qu'en est-il alors de la tradition moderne ? On se rappelle de l'approche critique que Richir propose des philosophies modernes du *cogito* : il s'agit de mettre en évidence qu'il y faut toujours une instance comme une sorte d'œil transcendantal (un Moi, une subjectivité ou un *Dasein*) pour réfléchir ce qui apparaît, et que cette réflexion n'advient qu'à proportion de ce que ce qui apparaît se tient comme *étant* : c'est en effet parce que je reconnais cette table comme table qu'elle *est*. Tels sont en effets les deux moments de ce que Richir analyse et critique comme le simulacre ontologique : celui-ci est censé rendre possible la réflexivité, mais en y introduisant de l'être, de telle sorte qu'il ne peut y avoir de réflexivité sans être, et inversement, qu'il

<sup>107</sup> RP/1, p. 92.

<sup>108</sup> Cf. RP/1, p. 91-92.

<sup>109</sup> Cf. RP/1, p. 92-93.

n'y a d'être que dans une réflexibilité – et cela, avec toutes les difficultés qu'une telle interprétation comporte, à commencer par celle de l'erreur. Cela étant, il est caractéristique, encore une fois, que Richir choisisse de déployer sa critique en prolongeant cette analyse classique, mais de manière décalée par rapport à l'interprétation traditionnelle. Il propose en effet une analyse proprement phénoménologique du simulacre ontologique (de la subjectivité), qui consiste à prendre celui-ci en mettant hors circuit le simulacre dans sa fonction de simulacre (le simulacre en vertu de quoi le Moi apparaît comme l'origine, tout à la fois, de l'être et de la réflexivité), et à le prendre, donc, comme une simple apparence, qui a certes cette caractéristique insigne de n'être pas complètement adhérente à soi, et de pouvoir s'ouvrir à l'autre. C'est alors que la réflexivité des apparences se met à bouger comme en écho à la mobilité propre au Moi, mais sans que l'on puisse tirer celle-là de celle-ci, et sans que cette réflexivité ne soit non plus coextensive de la geste de l'être d'un étant.

C'est donc le mouvement même de la pensée que Richir cherche à épouser dans sa lecture de textes de la tradition, afin de faire apparaître la mobilité même de l'apparence. S'il s'agit du platonisme, c'est, par-delà la tradition moderne, le rythme de la pensée dans sa conversion (*ἐπιστροφή*) vers *l'origine radicale* qu'il s'agit de poursuivre, mais sans s'arrêter à l'immutabilité de l'Un comme socle de ce qui est vraiment. S'il s'agit de la tradition moderne, c'est le mouvement de réflexion vers l'origine subjective tout à la fois de l'être et de la pensée, qu'il s'agit de reprendre et de prolonger, mais en écho à l'inspiration platonicienne, pour y faire apparaître la pure réflexivité du phénomène avant même d'être repris dans l'auto-réflexion d'un *cogito*.

\*  
\*\*

Je dirai, pour conclure, qu'il y a une manière tout à fait singulière, pour la phénoménologie richirienne, de se rapporter à la langue et la tradition philosophique. J'aimerais dire de Richir qu'il « joue de la philosophie » – et plus particulièrement du platonisme et du criticisme, comme j'ai cherché à le montrer dans cet article –, au sens où l'on « joue » d'un instrument de musique. Car « jouer » requiert une maîtrise technique, qui est cependant appelée à se dépasser dans une excellence artistique. C'est celle-ci, en effet, qui par-delà les enjeux du métier, peut nous transporter ailleurs, au-delà des vicissitudes du temps et de l'espace quotidiens : transport que l'on peut retrouver dans la phénoménologie lorsque, s'écartant des solutions verbales et des métaphores naïves, elle nous fait toucher la chose-même, comme ce qui transcende nos habitudes de pensée les plus enracinées et les plus

tenaces. Par ailleurs, l'expression n'est pas non plus sans évoquer ce qu'il peut y avoir de « ludique » dans la pratique de la phénoménologie. Non pas qu'elle relève du divertissement ou du frivole ; mais peut-être que dans sa prise de distance délibérée par rapport à l'argument ontologique – la croyance en l'*être* de ce qui est *dit* – qui opère toujours, peu ou prou, dans la langue philosophique, elle puisse faire écho, dans son propre déploiement, au « libre jeu » sans règles données préalablement (Winnicott, Kant), et qui constitue, chez le petit d'homme, les premiers balbutiements du sens et du langage : n'y a-t-il pas une profonde et paradoxale résonance entre la phénoménologie, qui cherche à dégager le vivre de toute prégnance ontologique, et le jeu enfantin lorsque, à l'écart de toute position d'être, le tout petit joue quelque chose de soi à partir de ses propres proférations vocales ou, plus tard, à partir de ce qu'il rencontre comme son extériorité, mais qu'il dispose, avec un réel plaisir, au gré de son libre jeu ? Se risquera-t-on à demander, dès lors, si en faisant écho tout à la fois au jeu enfantin et à la pratique artistique, l'usage phénoménologique proprement richirien de la langue philosophique, et singulièrement celle du platonisme, soit à même de réveiller, à l'intérieur même de la philosophie, l'enfance même des questions – de les reconduire à leur premier surgissement, que Platon aussi bien qu'Aristote avaient pensé sous le terme de *θαυμαζεῖν* ? Serait-ce que l'institution ancestrale de la philosophie puisse consonner avec la jeunesse de la pensée dans son inchoativité ?