

## Représentation et phénoménalisation.

### Remarques sur le contexte problématique de la première lecture richirienne de Fichte «entre Heidegger et Platon»

Sacha Carlson

sachacarlson@gmail.com

#### Avant-propos

*En publiant ce texte déjà ancien<sup>1</sup>, je souhaite tout d'abord rendre hommage à Marc Richir (1943-2015), tout récemment disparu, à la grande force et à la fécondité de sa pensée, en revenant sur les commencements de sa pensée, lorsque tout jeune philosophe encore, il cherchait à frayer un chemin pour sa propre pensée, et n'hésitait pas, ce faisant, à tutoyer les Grands – en l'occurrence, dans les textes que j'examine dans cet article : Platon, Fichte et Heidegger – dans une audace qui pourrait faire sourire, si l'on n'y sentait déjà à l'œuvre une hyperbole authentiquement philosophique. Mais le retour que je propose sur ces textes est aussi l'occasion, pour moi, de reprendre une question. Car à interroger, comme le propose Richir à l'époque, la phénoménalité de la pensée à partir du regard et de la vision, c'est aussi une double interrogation qui se voit réveillée, comme « par sympathie ». Celle, d'une part, du rapport entre la pensée et l'écriture – ou encore de l'archi-écriture (Derrida), que Richir n'a cessé de méditer, et qu'il a cherché à penser, pour sa part, comme schématisation de la phénoménalisation<sup>2</sup>. Et celle, d'autre part, du rapport entre la pensée et le « dialogue » – depuis le soliloque (Husserl – Derrida) jusqu'à dimension proprement politique de la discussion ; ou encore, si l'on pense – comme nous y invite Richir lui-même – avec Platon, celle d'une possible théâtralité de la pensée (et en particulier de la pensée philosophique), qui serait le pendant d'un questionnement sur la phénoménalité proprement théâtrale, c'est-à-dire aussi de son illusion constitutive. Double questionnement qui se trouve donc à l'horizon de ce texte, et qui a également été nourri par les travaux importants de Frank*

85

FEBRERO  
2016

<sup>1</sup> Ce texte, rédigé initialement en 2010, a ensuite été inséré comme paragraphe introductif à un chapitre annexe de ma thèse doctorale (*De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*, sous la direction de M. Dupuis et G. Van Kerckhoven, Louvain-la-Neuve, 2014), consacré à Fichte (chapitre qui sera prochainement publié dans *Eikasía*).

<sup>2</sup> Cf. Sacha Carlson, « Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir) », tr. par Pablo Posada, *Acta Mexicana de Fenomenología*, México, 2015.

Pierobon<sup>3</sup>, Felipe Martínez Marzoa<sup>4</sup> et Pablo Posada Varela<sup>5</sup> – que je développe dans des travaux en préparation, et dont une partie paraîtra prochainement dans Eikasía.

## §1. – Introduction<sup>6</sup>

On pourrait commencer par une question très simple : pourquoi, après s'être plongé dans les textes de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, Richir a-t-il consacré sa thèse doctorale à l'Idéalisme allemand, et en particulier à Fichte ? La réponse peut s'énoncer au départ, elle aussi, très simplement : c'est que Fichte offrait à Richir l'occasion de montrer que les phénomènes apparemment les plus simples, où un objet se présente à une conscience – par exemple dans la perception – ont une structure extrêmement complexe, et qu'ils ne se réduisent jamais à la simple appréhension d'un étant disponible (*vorhanden*), ou à la corrélation harmonieuse d'un sujet et d'un objet comme « représentation ». Autrement dit, c'est avec Fichte que Richir parvient à montrer que toutes ces « représentations » sont au contraire habitées par le mystère de leur propre origine : qu'elles ont une portée proprement « ontologique », dira d'abord Richir en reprenant Heidegger ; ou, comme il le dira plus tard, qu'elles recèlent une dimension véritablement phénoménologique.

Lorsque dans « Le rien enroulé »<sup>7</sup>, Richir élaborait les premières esquisses de sa propre pensée en se confrontant à celle de Heidegger, il témoignait résolument – bien que discrètement – d'une attention appuyée à l'endroit des phénomènes *sensibles*, qu'il analysait

<sup>3</sup> Outre ses indispensables travaux sur Kant (*Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990 ; *Système et représentation. Étude architectonique de la déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure d'Emmanuel Kant*, Jérôme Millon, Grenoble, 1993), je pense surtout à ses deux ouvrages : *L'humanité tragique. Contribution à une phénoménologie de l'écriture*, Éditions du Cerf, 2008 ; *L'œil solaire - L'allégorie platonicienne de la Caverne*, Editions MétisPresse, Genève, octobre 2015.

<sup>4</sup> Cf. en particulier F. M. Marzoa, *El saber de la comedia*, A. Machado Libros, Madrid, 2005 ; *El decir griego*, A. Machado Libros, Madrid, 2006.

<sup>5</sup> Cf. notamment Pablo Posada : « Concrétudes en concrecences. Prolégomènes à une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique », in *Annales de phénoménologie* n°11, Beauvais, 2012 ; « Introduction à la réduction méréologique », in *Annales de phénoménologie* n°12, Beauvais, 2013 ; « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante », in *Annales de phénoménologie* n°13, Beauvais, 2014 ; « Phénoménalité pure et démultiplication de la concrecence » n°14, Beauvais, 2015.

<sup>6</sup> Pour s'introduire à la pensée de M. Richir, on pourra lire, en français : 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 *Eikasía. Revista de Filosofía* n° 34, 2010, pp. 199-360.

<sup>7</sup> M. Richir, « Le Rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », *Textures* 70/7.8, Bruxelles, 1970, pp. 3-24. Ce texte constitue, aux dires même de Richir, le « premier acte de naissance » de sa pensée.

comme des phénomènes véritables, c'est-à-dire comme des phénomènes où pouvait paraître leur phénoménalité – en termes heideggeriens : des étants où il y va de l'être de ces étants. Il s'agissait là, déjà, d'une distance implicite prise par rapport à Heidegger, puisqu'on sait que dès *Sein und Zeit*, celui-ci considérait que les étants intra-mondains susceptibles d'être pris en vue en eux-mêmes – que ceux-ci soient sensibles ou intelligibles – ne sont jamais pour le *Dasein* que des phénomènes dérivés. Rappelons en effet que les étants susceptibles d'une telle prise en vue se caractérisent pour Heidegger par leur présence ou leur disponibilité (*Vorhandenheit*), et que cette disponibilité ne relève pas de l'accès primordial au monde : non seulement les étants intra-mondains qui apparaissent en premier lieu dans le monde quotidien (*Umwelt*) ne se présentent pas sous la forme de choses tout simplement là (*bloss vorhanden*), présentes à la manière de choses isolées pourvues à chaque fois de ses propres qualités, mais ils se rencontrent d'abord comme des outils maniables (*Zuhandenes Zeug*), qui s'insèrent toujours dans un réseaux d'autres outils dont ils ne sont pas séparables, et qui en constitue le préalable : cette structure de renvoi d'outil à outil forme la structure du monde, qui n'est ni simplement subjectif ni simplement objectif, mais en lequel il faut voir la *significativité* de l'existence, sur laquelle repose tout étant mondain, dont le statut est alors irrémédiablement celui de phénomènes dérivés. Dérivée, la prise en vue des étants tout simplement disponibles l'est donc doublement : d'une part, en tant qu'elle dérive de l'ouverture au monde préalable à toute rencontre d'étants intra-mondains ; et d'autre part, parce que l'attitude théorique est elle-même dérivée de la *praxis* propre au monde ambiant : c'est par une dé-mondanéisation de l'étant maniable (*Zuhandenes*) que l'étant peut apparaître pour lui-même, dans une simple présence (*Vorhandenheit*), et devenir alors thème d'une prise en vue explicite<sup>8</sup>. L'idée fondamentale de Heidegger consiste donc à dire que l'attitude théorique, qui correspond à ce que les Grecs nommaient la θεωρία<sup>9</sup>, n'est pas l'accès originaire au monde, aux étant et à l'être.

Dès lors, on comprendra qu'en analysant dès « Le rien enroulé » les phénomènes sensibles comme autant d'ouvertures originaires au monde, Richir se démarque déjà franchement de Heidegger. La critique implicitement formulée est alors celle-ci : il faut se

8 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, fünfzehnte Auflage, Niemeyer, 1979, §§15 sqq. ainsi que les explications de François Dastur dans son article, « La critique de la représentation chez Heidegger : Présence et représentation », in *Philosophie*, n° 71, Éditions de Minuit, 2001, pp. 48-57, ainsi que son ouvrage, *Heidegger. La question du logos*, coll. « Bibliothèques des philosophies », Vrin, Paris, 2007.

9 Cf. F. Dastur, *Heidegger. La question du logos*, coll. « Bibliothèques des philosophies », Vrin, Paris, 2007, chapitre 3 : « L'analytique existentielle et la critique du primat de l'attitude théorique », pp. 85-119.

demander si cette phénoménologie qui cherche à mettre au jour les présupposés qui fondent le comportement théorique n'est pas elle-même grevée par un ensemble de présupposés difficiles à justifier. On peut se demander en particulier si percevoir a jamais consisté à appréhender un étant subsistant comme support d'un ensemble de propriétés<sup>10</sup>. La critique heideggerienne de l'attitude théorique n'est-elle pas elle-même complice de la tradition en reprenant sans les interroger les présupposés que celle-ci a charrié tout au long de son histoire ? C'est à mon sens cette critique *implicite* que Richir formule à l'endroit de Heidegger, qui explique la distance que le jeune philosophe prend peu à peu avec le philosophe de la Forêt noire. Une distance qui ne fera que s'affirmer lorsque Richir prendra connaissance de la phénoménologie de Merleau-Ponty, qui s'est précisément d'abord déployée comme une *phénoménologie post-heideggerienne de la perception*. Mais il semble cependant que la rencontre décisive fut à cet égard celle de Fichte : c'est seulement en étudiant les différentes versions de la *W-L* que Richir réussira à débouter à la racine toute philosophie qui prétend réduire l'appréhension des simples étants à de simples représentations subjectives inauthentiques. Autrement dit, la lecture de Fichte offrira l'occasion pour Richir d'une critique explicite de Heidegger : une critique qui ne porte pas tant sur le maître-ouvrage que sur la systématisation ultérieure de ce qui est alors clairement nommé une « critique de la représentation ». Ce qu'il faut donc examiner, c'est la manière dont Richir est « sorti de Heidegger par Fichte »<sup>11</sup>.

Dans cet article, je m'emploierai d'abord à reprendre brièvement les lignes principales de la critique heideggerienne de la représentation, depuis sa lecture de Descartes jusqu'à la lecture critique de Platon. Je montrerai ensuite comment Richir prend d'emblée distance par rapport à la critique heideggerienne, en élaborant une phénoménologie originale de la représentation comme vision intellectuelle, où il reprend les termes mêmes de Heidegger et de Platon, mais pour en offrir une tout autre interprétation. Enfin, il faudra montrer comment cette phénoménologie de la vision permet à Richir d'encorder la problématique heideggerienne et platonicienne au projet fichtéen d'une *Wissenschaftslehre* (*W-L*). On sera

---

10 Cette question est *explicitement* reprise par Jacques Taminiaux dans son admirable étude intitulée : « La thèse de Kant sur l'être et la phénoménologie de la perception », in *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, coll. « Krisis », Éditions J. Millon, Grenoble, 1989, pp. 91-145, et en particulier les pp. 128 sqq., desquelles je m'inspire ici.

11 Selon l'expression même de Richir : sur ce point, cf. *L'écart et le rien*, *op. cit.*

alors en mesure d'aborder, dans le paragraphe suivant, la lecture originale de Fichte que Richir

§2. – La critique de la représentation chez Heidegger :

### Heidegger contre Platon

1. C'est<sup>12</sup> dans un texte de 1938 intitulé : « L'époque des conceptions du monde »<sup>13</sup>, que Heidegger jette les bases de ce qu'on peut nommer sa « critique de la représentation ». En effet, c'est dans le cadre d'une méditation sur la science moderne, et plus généralement sur l'essence propre à tous les Temps modernes<sup>14</sup> que Heidegger interroge la notion de représentation. L'idée directrice qui conduit la réflexion peut s'énoncer comme suit : « Strictement parlant, il n'y a science comme recherche [scil. science moderne] que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation »<sup>15</sup> ; à quoi il faut ajouter que « l'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes »<sup>16</sup>. Si c'est donc à travers la figure de Descartes qu'est auscultée la notion de représentation, c'est que, d'après Heidegger, la pensée cartésienne inaugure une interprétation métaphysique inédite de l'étant en fonction de la représentation : une interprétation qui se démarque non seulement de l'interprétation médiévale, laquelle conçoit l'étant comme *ens creatum*<sup>17</sup>, mais aussi, plus en amont – comme une « condition lointaine, historique, souveraine dans le retrait »<sup>18</sup> –, de la conception grecque de l'étantité de l'étant comme εἶδος ; cette interprétation se maintient, en outre, pendant tous les Temps modernes, jusqu'à Nietzsche<sup>19</sup>, voire même jusqu'à l'anthropologie prétendument

12 Pour ce qui suit, je m'appuierai largement sur l'étude très éclairante de Françoise Dastur, déjà citée : « La critique de la représentation chez Heidegger : Présence et représentation » (*art. cit.*).

13 M. Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes », in *Holzwege*, GA n°5, ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003<sup>2</sup> [1977], pp. 75-96. Je cite la traduction française de W. Brokmeier : « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, pp. 99-146.

14 *Ibid.*, p. 101.

15 *Ibid.*, p. 114.

16 *Ibid.*, p. 114.

17 Cf. *ibid.*, p. 118. Heidegger ne tient donc pas compte ici de la pensée proprement médiévale de la *repraesentatio*, qui prépare à beaucoup d'égards la conception moderne. Sur l'histoire du terme au moyen âge, on pourra consulter utilement : Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, coll. « Épiméthée », P.U.F., Paris, 1999, pp. 71 sqq. ; ou encore, pour une étude plus ample : Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, coll. « Épiméthée », P.U.F., Paris, 1990.

18 « L'époque des conceptions du monde », *op. cit.*, p. 119.

19 Cf. *ibid.*, p. 114.

non métaphysique de Dilthey<sup>20</sup>. En fait, la mutation dont parle Heidegger est double : il s'agit, d'une part, d'une mutation décisive de l'essence de l'homme, qui est désormais compris comme le seul « sujet », c'est-à-dire comme le seul *ὑποκείμενον* ou *subjectum*, entendu comme « ce qui gît en dessous » et constitue le fondement (*Grund*) à partir duquel tout se rassemble<sup>21</sup>. Mais d'autre part, si l'homme devient le premier et seul véritable « sujet », cela signifie aussi que l'étant comme tel doit désormais se fonder quant à son mode d'être et quant à sa vérité sur l'homme lui-même : « l'être de l'étant, explique Heidegger, est désormais cherché et trouvé dans l'être-représenté de l'étant »<sup>22</sup>. Dès lors, la *repreasentatio* moderne – terme que Heidegger traduit par l'allemand *Vorstellung* – peut être définie comme suit : « faire venir devant soi, en tant que se tenant en face (*Entgegenstehendes*) ce qui est présent (*das Vorhandene*), le rapporter à soi, à celui qui le représente (*den Vorstelleden*), et lui imposer de se ré-fléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure »<sup>23</sup>. La représentation désigne donc le mode d'articulation d'un *sujet* – « celui qui représente » – et d'un *objet* – « ce qui est présent » – se tenant face à face ; mais dans ce face à face, Heidegger souligne surtout le rapport de domination de l'homme comme sujet à l'étant : ce n'est qu'en se tenant devant (*sich vor-stellen* : se tenir devant) un sujet que l'étant reçoit le « sceau de l'être »<sup>24</sup> et trouve son statut d'étant véritable. Tel est en effet le caractère fondamental de la représentation, que Heidegger entend mettre à jour et critiquer : il s'agit d'une détermination essentiellement subjective de l'étant. L'étant est désormais pris, dans son objectivité même, comme une « image conçue »<sup>25</sup> puisant ses ressources à la subjectivité de l'homme sujet : « plus complètement le monde semble disponible comme monde conquis, plus objectivement l'objet apparaît, plus subjectivement, c'est-à-dire plus péremptoirement, se dresse le sujet, et plus irrésistiblement la considération du monde, la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme – l'anthropologie »<sup>26</sup>.

De ces différentes idées ici évoquée, le texte de 1938 ne constitue en fait que le prélude : une étude patiente des textes heideggeriens montrerait comment ces idées se déploient petit à petit au fil des textes. Pour ma part, je me contenterai ici d'indiquer certaines directions que

---

20 Cf. *ibid.*, p. 130.

21 Cf. *ibid.*, p. 115.

22 *Ibid.*, p. 117.

23 *Ibid.*, p. 119 : je reprends ici la traduction de F. Dastur, dans son article déjà cité, p. 54.

24 *Ibid.*, p. 120.

25 *Ibid.*, p. 121.

26 *Ibid.*

prend la réflexion de Heidegger en s'amplifiant, pour m'acheminer progressivement vers le lieu de confrontation explicite avec Richir. *Selon une première direction* de sa réflexion, Heidegger cherche à explorer plus profondément le caractère de la représentation en vertu de quoi, comme on l'a montré, tout représenté ne se soutient que d'être habité par son représentant (celui qui représente : le sujet) : ne peut-on pas dire alors que si elle est effectivement une présentation de l'objet, la représentation est peut-être d'abord aussi un « se représenter (soi-même) » ? Heidegger explique cependant que si le représentant apparaît certes de manière insigne, c'est précisément qu'il se manifeste tout en se déroband, de telle sorte que l'âge de la représentation comme domination du sujet prenne tout d'abord les traits d'un règne de l'objectivité. C'est ce que Heidegger s'emploie à montrer, entre autres, dans son très beau texte sur *Le principe de raison*<sup>27</sup>, dans lequel il cherche à penser le « retrait de l'être » chez Leibniz comme une détermination de l'être de l'étant comme objectivité. Il écrit alors : « l'étant apparaît comme objet, et l'être paraît comme l'objectivité des objets. L'objectivité ou l'objectivité des objets (*die Gegenständigkeit der Gegenstände, die Objektivität der Objekte*) entre en corrélation avec la subjectivité des sujets. [...] Cette relation entre sujet et objet est désormais considérée comme le seul domaine où l'on puisse décider de l'étant sous le rapport de son être [...]. Apparaissant dans l'objectivité des objets, l'être confie sa détermination à l'acte représentatif au sens de la *représentation réfléchissante* »<sup>28</sup>. L'étant ne peut donc *être* qu'en tant qu'objet de *ma* représentation ; et l'être, de même, se manifeste uniquement à travers l'objectivité, mais dans la mesure seulement où celle-ci révèle, en creux, le sujet qui la porte. C'est par là, aussi, que Heidegger conduit sa méditation dans *une deuxième direction* : le règne de la représentation, explique-t-il, correspond au règne de la science moderne, puisque celle-ci force précisément le réel à se présenter sous la figure de l'objectivité : « La science s'assure du réel dans son objectivité. Il en résulte des domaines d'objets, domaines dont la visée scientifique peut à sa manière suivre la piste des objets. Le mode de représentation qui suit à la piste et qui s'assure de tout le réel dans son objectivité "pistable" est le trait fondamental de la représentation par laquelle la science moderne répond au réel »<sup>29</sup>. En définitive, il semble donc que l'essence moderne du *Vor-stellen* (re-présenter) est l'unité des différents modes du *stellen*, qu'il s'agisse du *Her-stellen*, de la production, du

27 Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997 [1957]. Je cite la traduction d'A. Préau : *Le principe de raison*, Gallimard, Paris.

28 *Ibid.*, pp. 138-139 : mes italiques.

29 Heidegger, « Science et méditation » in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, pp. 62-63.

*Sicherstellen*, c'est-à-dire de la mise en sécurité de l'étant lorsqu'il trouve sa fondation en raison en étant ramené à la présence d'un sujet, ou du *Nachstellen*, de la traque donnée à l'étant<sup>30</sup>. En ce sens, la *Vorstellung* marque un nouveau rapport de l'homme moderne au monde, lequel rend possible la technique moderne, dont l'essence a été pensée par Heidegger sous le nom de *Gestell* (« Dispositif », « Arraisonement ») – terme qui fait, lui aussi, écho aux autres modalités du *Stellen*<sup>31</sup>.

L'approche heideggerienne de la représentation est donc, au départ, liée à une critique de la modernité, elle-même coextensive d'une pensée de l'oubli de l'être, et d'une critique de la science et de la technique modernes. Cependant, Heidegger cherchera de plus en plus à élargir sa critique : car si les Temps modernes sont assurément un âge particulièrement marqué par l'autorité de la représentation, l'avènement historique et destinal de cet âge a dû préalablement être préparé et annoncé. Heidegger en vient alors à étendre sa critique à l'ensemble de l'histoire de « la métaphysique »<sup>32</sup> : telle est *la troisième direction* que prend sa méditation. C'est alors, à l'aube de la pensée métaphysicienne, la figure de Platon que Heidegger interroge plus particulièrement, lorsqu'il décèle les germes de la conception moderne de la représentation dans la théorie des Idées. Dans son cours de 1936 sur *Nietzsche*, il va jusqu'à écrire que « idée [...] a le même sens que représenter » ; mais le sens de la représentation ne désigne plus ici la présence d'un objet devant un sujet ; cela veut plutôt dire : « se donner une vue au sens large : *noein* »<sup>33</sup>. Et c'est ce thème que Heidegger explore systématiquement dans son texte de 1940 intitulé : « La doctrine de Platon sur la vérité »<sup>34</sup>. Il faut nous arrêter plus longuement sur ce texte, car que c'est lui qui constitue le lieu de confrontation explicite entre le jeune Richir et Heidegger.

30 Cf. F. Dastur, *art. cit.*, p. 55, dont je paraphrase ici les explications.

31 « Dans l'appellation *Ge-stell* ("Arraisonement"), le verbe *stellen* ne désigne pas seulement la provocation, il doit conserver en même temps les résonances d'un autre *stellen* dont il dérive, à savoir celle de cet *her-stellen* ("placer debout devant", "fabriquer" qui est uni à un *dar-stellen* ("mettre sous les yeux", "exposer") [...] » (Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, pp. 28).

32 Cf. F. Dastur, *art. cit.*, p. 56.

33 Heidegger, *Nietzsche I*, Gallimard, Paris, 1971, p. 56, cité et retraduit par F. Dastur in *art. cit.*, p. 56.

34 Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité », tr. fr. par A. Préau, in *Question I et II*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 121-163. En ce qui concerne le texte allemand, j'ai travaillé avec la version publiée dans *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 203-238.



2. Comme on le sait, cette étude de Heidegger s'attache en premier lieu à offrir un commentaire du « mythe de la caverne » présenté par Platon au début du livre VII de *La République*, et qui progresse sous la forme d'un dialogue entre Socrate et Glaucon. L'histoire racontée par Socrate à son compagnon est bien connue. Elle consiste d'abord à présenter, de l'avis même de Glaucon, un « tableau extraordinaire » (ἄτοπον εἰκόνα)<sup>35</sup> : « des hommes séjournant sous terre dans une demeure en forme de caverne. Celle-ci possède en guise d'entrée un long passage menant vers le haut, vers la lumière du jour, et en direction duquel toute la caverne se rassemble »<sup>36</sup>. Les hommes sont enfermés et attachés dans la caverne depuis leur enfance, sans pouvoir tourner la tête, et gardent donc leur visage constamment tourné vers le fond de l'antré. Loin derrière eux, cependant, brûle un feu qui leur accorde quelque lumière ; et entre eux-mêmes et ce feu – toujours derrière eux par conséquent – est disposé un petit muret « semblable aux barrières que les saltimbanques dressent devant les spectateurs »<sup>37</sup>, le long duquel passent d'autres hommes portant « toutes sortes de choses »<sup>38</sup>. Mais de ces choses, les hommes enchaînés ne voient jamais que les ombres portées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face. Bien sûr, n'ayant jamais rien vu d'autre, c'est naturellement qu'il prennent ces ombres pour « ce qui est » (τὰ ὄντα : les étants)<sup>39</sup>, pour « ce qui est vrai » (τὸ ἀληθές). Cependant, le « mythe » n'est pas une seule description : il raconte aussi une histoire ; et les événements rapportés sont des passages de la caverne à la lumière du jour, ou inversement, de celle-ci à celle-là : il s'agit, d'une part, de la libération d'un prisonnier, qui se mettant en marche, regarde en haut vers la lumière, tout d'abord aveuglante, et à laquelle il doit s'accoutumer peu à peu, jusqu'à être capable de contempler le soleil, en lequel il peut alors reconnaître celui qui « nous accorde les saisons et les années, qui gouverne tout ce qui se trouve dans le lieu contemplé et qui est même en quelque manière la cause de tout [...] »<sup>40</sup> ; et il s'agit, d'autre part, d'envisager que l'homme ainsi sorti de la caverne y redescende pour s'asseoir à nouveau à son ancienne place, alors même que ses yeux sont

35 *La République* 515a (je reprends ici la traduction de Heidegger telle qu'elle est elle-même retraduite de l'allemand par Préau, *op. cit.*, p. 429).

36 *Ibid.* 514a (Heidegger, *op. cit.*, p. 428).

37 *Ibid.* 514b (Heidegger, *op. cit.*, p. 429).

38 *Ibid.* 514c (Heidegger, *op. cit.*, p. 429).

39 *Ibid.* 515b (Heidegger, *op. cit.*, p. 430).

40 *Ibid.* 516c (Heidegger, *op. cit.*, p. 434).

emplis de ténèbres, puisqu'ils ne sont pas encore habitués à l'obscurité, et qu'il est livré, pour cette raison, au ridicule devant ses anciens compagnons<sup>41</sup>.

Comme le rappelle Heidegger, le sens de cette histoire nous est livré par Platon lui-même, car le récit est aussitôt suivi d'une interprétation : les hommes dépeints dans le « mythe » sont « semblables à nous » (ὁμοίους ἡμῖν)<sup>42</sup>, écrit Platon ; et tout ce qui est figuré dans le « mythe » est en effet l'« image » d'autre chose : le feu qui brûle est l'« image » du soleil ; la voûte de la caverne représente la voûte céleste ; et la caverne elle-même représente la terre sur laquelle les hommes vivent, entourés des choses et de ce à quoi ils se fient – c'est-à-dire, dans le « mythe » : des ombres. Dès lors, les « choses » dont les prisonniers ne voient jamais que les ombres – c'est-à-dire d'abord les objets juste derrière le feu, mais aussi et surtout les choses visibles hors de la caverne –, sont quant à elles, l'image de *ce qui est proprement*, et dont le propre est de se manifester sous son vrai visage, c'est-à-dire dans la lumière de son évidence. C'est ici qu'en contrepoint de l'interprétation de Platon lui-même, intervient la lecture proposée par Heidegger. Celui-ci écrit en effet : « Cette “é-vidence” (*Aussehen*), pour Platon, n'est pas un simple “aspect” (*Aspekt*). L'“é-vidence” a encore pour lui quelque chose d'une sortie, par laquelle une chose se présente (*sich präsentiert*). Debout dans son “é-vidence”, c'est l'étant lui-même qui se montre. *Aussehen* (“é-vidence”) se dit en grec εἶδος ou ἰδέα. Les choses qui sont à la lumière du jour, hors de la caverne, là où la vue est libre de tous côtés, figurent dans le mythe les “idées”<sup>43</sup>. Cela signifie que pour Platon, si l'homme n'atteignait pas à chaque fois l'« idée » ou l'« é-vidence » de la chose (objet, être vivant, homme, nombre, ou dieu), il ne pourrait jamais percevoir ce qu'il appréhende comme tel ou tel ; et cela, même si le plus souvent, l'homme ne soupçonne pas que c'est seulement à la lumière de ces « idées » qu'il voit ce qu'il considère comme le « réel » – cela même qu'il peut immédiatement voir, entendre, calculer, etc. –, mais qui n'est jamais qu'un reflet obscur des « idées »<sup>44</sup>. C'est que les ombres accaparent la vision de qui ne connaît rien d'autre. Et c'est seulement si le regard se trouve délivré de l'emprise des ombres qu'il devient capable d'accéder à la région de ce que Platon nomme les ἀληθέστερα (« les [choses] plus vraies »), terme qui dérive de ce que la langue grecque nomme l'ἀλήθεια, la « vérité »<sup>45</sup>, mais pour

41 *Ibid.* 517a (Heidegger, *op. cit.*, p. 436).

42 *Ibid.* 515a (Heidegger, *op. cit.*, p. 429).

43 Heidegger, *op. cit.*, p. 437.

44 Cf. *ibid.*, pp. 437 sq.

45 Cf. Platon, 515d, et Heidegger, *op. cit.*, p. 445.

lequel Heidegger refuse également la traduction et l'interprétation courante. Il poursuit en effet son explication en montrant que si depuis longtemps pour la pensée occidentale, la vérité signifie en premier lieu l'accord de la représentation pensante et de la chose (l'*adequatio intellectus et rei*), la pensée platonicienne de la vérité se ne laisse véritablement approcher qu'à partir du savoir que recèle la langue grecque<sup>46</sup>. C'est pourquoi il choisit de traduire le grec ἀλήθεια le plus littéralement possible, par le terme allemand *Unverborgenheit*, qui signifie le « non-voilement », la « non-occlusion », la « non-latence », ou comme le traduit Richir, le « non-cèlement ». C'est d'ailleurs cette traduction qui permet à Heidegger d'interpréter le sens profond de la progression dépeinte dans le « mythe » : il s'agit du périple de l'homme dans son procès de « formation » (παιδεία)<sup>47</sup> sur l'« échelle des séjours »<sup>48</sup>, en passant par tous les degrés du non-cèlement, depuis l'enchaînement aux ténèbres de la caverne jusqu'à sa conquête de la lumière du jour. Cela permet en outre de recevoir plus profondément la conception grecque originaire de l'ἀλήθεια comme non-cèlement, toujours liée, au départ, au cèlement : le non-celé doit se comprendre comme un arrachement à une occultation. Comme l'explique encore Heidegger : « pour les Grecs, à l'origine, l'occultation, le fait de se voiler, domine entièrement l'essence de l'être ; il marque donc aussi l'étant dans sa présence et son accessibilité ("vérité") : c'est pourquoi le terme qui chez eux correspond à la *veritas* des Romains et à la *Warheit* des Allemands est caractérisé par un *a* privatif (ἀ-λήθεια). À l'origine vérité veut dire : ce qui a été arraché à une occultation »<sup>49</sup> ; et cette occultation peut-être de différentes espèces : claustration, mise en lieu sûr, recouvrement, etc. En ce sens, la « puissance de description »<sup>50</sup> du « mythe » platonicien de la caverne témoigne bien de l'expérience fondamentale, qui pour les Grecs, allait de soi, et qu'ils désignent ἀλήθεια : « qu'est-ce en effet que la caverne souterraine, sinon quelque chose qui est bien en soi ouvert, mais en même temps voûté et qui, malgré son entrée, demeure recouvert et emmuré par la terre ? »<sup>51</sup> Bref, qu'est-ce donc, sinon cette prison imparfaitement close où se rencontre un décèlement s'enlevant sur une occultation première ? La pensée platonicienne témoigne donc d'un enracinement dans l'expérience grecque originaire de l'ἀλήθεια comme

---

46 Heidegger, *op. cit.*, p. 443.

47 Précisons que la notion de παιδεία constitue le point de départ aussi bien du texte platonicien, que de son interprétation par Heidegger. Étant donné qu'il ne s'agit pas d'une notion centrale pour mon présent propos, je ne m'y suis pas arrêté.

48 Heidegger, *op. cit.*, p. 446.

49 *Ibid.*, p. 449.

50 *Ibid.*, p. 451.

51 *Ibid.*, p. 450.

non-cèlement en tant que tel ; une expérience dont Heidegger estime par ailleurs qu'elle s'éclaire de manière insigne chez les présocratiques, comme par exemple chez Héraclite – mais aussi, on le verra, chez Parménide – lorsque celui-ci pense l'être comme φύσις. Comme il l'expliquera plus tard, en 1943 dans son texte intitulé « Alèthéia »<sup>52</sup>, ce que Héraclite désigne dans l'une de ses sentences comme « τὸ μὴ δῶνόν ποτε », « ce qui jamais ne sombre », n'est autre que la φύσις, comme ce qui sans cesse émerge et qui en même temps « aime à se cacher » (κρύπτεσθαι φιλεῖ). Et en elle s'éprouve précisément l'ἀλήθεια comme non-cèlement originaire – ou plus précisément : « non-cèlement *et* cèlement, non comme deux événements différents et simplement juxtaposés, mais comme une seule et même chose »<sup>53</sup>.

Cependant, c'est justement lorsqu'il souligne l'enracinement de la pensée platonicienne dans la conception grecque originaire de l'ἀλήθεια, du non-cèlement en tant que tel, que Heidegger amorce aussi son approche critique du texte. Car en même temps, « une autre essence de la vérité [y] cherche à évincer le non-cèlement et à passer au premier rang »<sup>54</sup>. Cette autre conception de la vérité commence à jouer lorsque Platon centre son interprétation sur la *vision* : « Pour Platon, la pensée d'où jaillissent les images et leur interprétation se concentre [...] autour du rôle du feu, de la clarté du jour, de la lumière du soleil, et enfin du soleil lui-même »<sup>55</sup>. C'est pourquoi, « tout dépend du paraître de la chose apparaissant et de ce qui lui permet d'être visible. Le non-voilement est sans doute mentionné, ainsi que les différents degrés, mais alors la question est toujours de savoir comment grâce à lui la chose apparaissant devient accessible dans son évidence (εἶδος), comment il rend visible ce qui se montre ainsi (ιδέα) »<sup>56</sup>. Autrement dit, Platon envisage toujours la vérité comme non-cèlement, mais comme un non-cèlement qui ouvre désormais nécessairement sur l'« idée », comme *évidence de ce qui est proprement* : « le non-voilement est engagé dans une “relation” à la vue, il lui est “relatif” »<sup>57</sup> ; et la vision se comprend elle-même comme perception ou connaissance de ce qui est, à travers l'évidence qui définit l'« idée ». Cette thématique de la vision détermine d'ailleurs tout un pan de l'interrogation platonicienne : « par quoi la chose vue et l'acte de voir sont-ils ce qu'ils sont dans leur relation ? Qu'est-ce qui tend l'arc qui les

52 Texte lu dans un cours du semestre d'été 1943 sur Héraclite, et publiés en 1954 dans les *Essais et conférences* (tr. fr. par A. Préau, Éditions Gallimard, Paris, 1958, pp. 311-341).

53 tr. fr. (modifiée), p. 326.

54 *Ibid.*, p. 451.

55 *Ibid.*, p. 451.

56 *Ibid.*, p. 451.

57 *Ibid.*, p. 453.

relie ? Quel joug (ζυγόν, 508 a, 1) les tient réunis ? »<sup>58</sup> : telle est la question sur laquelle débouche le « mythe » platonicien de la caverne, et qui conduit Platon à son interprétation du soleil comme l' « Idée du Bien ». C'est le soleil, explique en effet Heidegger, « qui confère à la chose vue sa visibilité » ; et inversement, « la vue ne voit le visible que pour autant que l'œil est ἡλιοειδής, “de nature solaire” (*Sonnenhaft*)<sup>59</sup>, qu'il est le pouvoir de participer au mode d'être du soleil, c'est-à-dire à sa luminosité »<sup>60</sup>. Ainsi, la vue est capable de rejoindre la chose vue dans la mesure où tout comme cette dernière, elle participe à la luminosité du soleil, en lequel se noue dès lors la possibilité de toute vision. Le soleil, c'est-à-dire pour Platon l'Idée du Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), est donc effectivement ce qui unit la vue et le vu, le connaître et le connu. C'est pourquoi l' « Idée du Bien » – une expression « si propre à égarer »<sup>61</sup> – ne doit pas se comprendre comme un « Bien moral » qui exprimerait une « valeur »<sup>62</sup>. Au contraire, dans la mesure où l'idée se définit dans son essence comme « ce qui rend apte à paraître »<sup>63</sup>, l' « Idée du Bien » doit quant à elle se définir comme ce qui rend apte, purement et simplement : elle est ce qui fait paraître tout le « paraissable »<sup>64</sup>, et elle est elle-même « ce qui paraît le plus de l'étant » (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον)<sup>65</sup>, puisqu'elle se tient toujours d'une certaine manière à portée du regard, partout où de l'étant apparaît ; elle est manifestement l'Origine ou la Cause de toute chose<sup>66</sup>. Aussi, « celui qui est soucieux d'agir avec discernement et prudence, dans ses affaires privées comme dans ses affaires publiques doit tourner son regard vers celle-ci (vers l'Idée qu'on appelle le Bien, parce qu'elle rend possible l'être même de toute idée) »<sup>67</sup>. L'institution platonicienne de la philosophie consiste donc en une institution du regard « clair » et orienté vers l'Idée du Bien qu'il peut alors atteindre<sup>68</sup> ; il s'agit, finalement, d'une institution de l'ὀρθότης, de l' « exactitude du regard »<sup>69</sup>.

58 *Ibid.*, p. 453. Heidegger fait ici allusion à la fin du livre VI de *La république*.

59 Le terme de Goethe : cf. note du traducteur, p. 453 (note 1), qui renvoie à l'étude de Heidegger sur *Le principe de Raison* (*op. cit.*, tr. fr., p. 125).

60 « La doctrine de Platon sur la vérité », *op. cit.*, p. 453.

61 *Ibid.*, p. 456.

62 Cf. *ibid.*, p. 454.

63 *Ibid.*, p. 455.

64 Cf. *ibid.*, p. 455.

65 *La république*, 518c.

66 « La doctrine de Platon sur la vérité », *op. cit.*, p. 457.

67 *La république*, 517c, cité par Heidegger, p. 458.

68 Cf. « La doctrine de Platon sur la vérité », *op. cit.*, pp. 458 sq.

69 Cf. *ibid.*, p. 459.

C'est ici qu'on peut comprendre le tournant qui s'opère avec la compréhension platonicienne de la vérité. Ici, en effet, la vérité n'est plus comprise principalement comme non-cèlement ; au contraire, « l'ἀλήθεια passe sous le joug de l'Idée »<sup>70</sup>. La vérité se conçoit désormais comme la vision ou la perception juste et conforme à ce qui est : « la perception se conforme à ce qui doit être vu. C'est là l'"é-vidence" de ce qui est. Cette adaptation de la perception, de l'ιδεῖν, à l'ιδέα, entraîne une ὁμοίωσις, un accord de la connaissance et de la chose elle-même »<sup>71</sup>. Ainsi, si la vérité est maintenant comprise comme vision, elle est aussi interprétée comme connaissance ; et ceci, même si Heidegger reconnaît que le non-cèlement joue encore d'une certaine manière chez Platon, puisque l'étant ne peut jamais être pris en vue dans l'exactitude d'un regard que dans la mesure où il *apparaît* : telle est pour Heidegger l'ambiguïté inhérente à la doctrine platonicienne de la vérité<sup>72</sup>. Quoi qu'il en soit, c'est à partir de cette nouvelle détermination de la vérité que va s'engager peu à peu la métaphysique occidentale. On le constate déjà chez Aristote, pour qui le vrai n'est plus dans les choses mais dans l'entendement, qui seul peut juger de la vérité et de la fausseté ainsi que de leurs différences<sup>73</sup> : la vérité doit donc se définir comme l'« exactitude de la représentation qui s'énonce »<sup>74</sup> – une interprétation qui se confirmera dans la scolastique médiévale et aux temps modernes, jusqu'à l'âge où avec Nietzsche, la modernité entrera dans son plein accomplissement<sup>75</sup>. Par ailleurs, et corrélativement, ce qui s'inaugure de la sorte avec Platon est bien une *métaphysique* : désormais, explique Heidegger, « la pensée va μετ'ἐκείνα, "au-delà" des choses perçues là-bas et qui ne sont qu'ombres et images, elle va εἰς ταῦτα, "vers" celles-ci, à savoir les "idées". Les idées forment le suprasensible, qui est saisi par un regard non sensible ; elles constituent cet être de l'étant qui échappe aux organes du corps »<sup>76</sup>. C'est pourquoi la métaphysique cherchera toujours à fixer son regard sur l'Idée par excellence, l'Idée du Bien, qui sera aussi appelée par Platon et Aristote τὸ θεῖον, le Divin : c'est en ce sens que « la métaphysique est théologique »<sup>77</sup>. Mais en même temps, cela implique aussi que le regard tourné vers les Idées et le divin possède une excellence spéciale, à quoi doit répondre le rôle de la παιδεία comme « formation » de l'Homme ; dès lors, « la métaphysique

---

70 *Ibid.*, p. 458.

71 *Ibid.*, p. 459.

72 Cf. *ibid.*, p. 460.

73 Cf. *ibid.*, p. 461.

74 *Ibid.*, p. 462.

75 Cf. *ibid.*, p. 462.

76 *Ibid.*, p. 465.

77 *Ibid.*, p. 466.

tout entière est régie par le souci de l'être de l'homme et de sa position au milieu de tout ce qui est »<sup>78</sup> : c'est en ce sens qu'en même temps que d'être « théologique », la métaphysique est aussi « humaniste », c'est-à-dire *centrée sur l'homme et son regard*. La pensée s'imagine alors comme vision, qui si elle trouve son point de vue dans l'étant fini qu'est l'homme – le sujet –, tourne toujours ses regards vers son Autre – l'objet – dont le sens et l'être véritable n'est jamais donné à même sa texture sensible, mais à travers ce qui en constitue toujours l'idéalité. On en revient donc à l'idée fondamentale de Heidegger, qui fera fortune, selon laquelle la philosophie tout entière concevrait la pensée comme *représentation, c'est-à-dire comme vision* : vision par essence subjective tournée vers l'étant objectif.

3. Que conclure de cette première approche du problème ? En tout cas, selon Heidegger, qu'il ne resterait plus alors qu'à « retourner » en amont du platonisme, au lieu de la pensée des Présocratiques, où peut apparaître enfin l'impensé de la philosophie. Ainsi, par exemple, dans la conférence de 1962 intitulée *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, mais aussi dans le *Séminaire de Zähringen* (1973)<sup>79</sup>, Heidegger décrit cet impensé comme la *Lichtung* – la « clairière »<sup>80</sup> –, correspondant aussi à ce que Parménide pense comme l'ἀλήθεια, l'ouvert sans retrait, comme le lieu « bien arrondi » (εὐκυκέλος) d'où est absent toute possibilité de torsion, de déguisement ou d'obturation<sup>81</sup>. Mais Heidegger précise aussi clairement que ce lieu de la vérité n'est pas principalement le lieu d'une vision : « la lumière, écrit-il, peut visiter la *Lichtung* en ce qu'elle a d'ouvert et laisser jouer en elle le clair avec l'obscur. Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'ouvert de la *Lichtung* ; c'est au contraire celle-là, la lumière qui présuppose celle-ci, la *Lichtung* »<sup>82</sup>. Pour Heidegger, la *Lichtung* est donc de droit antérieure à la lumière<sup>83</sup> : « le rayon de lumière n'est pas ce qui d'abord produit l'Oouvert, il ne fait que parcourir en la mesurant la clairière »<sup>84</sup>. La lumière ou la vision est seconde par rapport à la vérité, et c'est pourquoi la pensée véritable ne peut se déployer librement qu'en dehors de la métaphysique – c'est-à-dire de la philosophie. Ne

---

78 *Ibid.*, p. 466.

79 Publiés tous deux dans les *Questions III et IV* (Éditions Gallimard, Paris, 1976), respectivement pp. 281-306 et pp. 460-488.

80 « Le mot allemand *Lichtung* est linguistiquement un mot formé pour traduire le français clairière » (*ibid.*, p. 294). Signalons que ce terme est parfois rendu par « éclaircie ».

81 *Question III et IV, op. cit.*, p. 298.

82 *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, p. 72, tr. fr., p. 294 (texte cité et traduit par Richir, in RA, p. 50).

83 ... aussi Heidegger cherche-t-il aussi à montrer que *Licht* (lumière) et *Lichtung* n'ont pas la même étymologie : cf. *ibid.*, p. 73, tr. fr., pp. 294-295.

84 *Ibid.*, p. 73, tr. fr., p. 296.

resterait plus alors, à l'époque moderne, que la pensée pensante des poètes pour reprendre la mesure de ce que Heidegger appelle aussi *la tâche de la pensée*.

On sait que la pensée de Heidegger a d'abord pénétré le monde philosophique francophone à travers sa deuxième phase, et dont les quelques éléments qui viennent d'être rappelés sont quelques points saillants. C'est sans doute la raison pour laquelle la pensée française d'après-guerre devait peu à peu développer une reprise de la critique heideggerienne sous la forme de diverses tentatives de « déconstructions » ou « archéologie », le plus souvent associées à une idéologie, inspirée aussi bien par Heidegger que par le structuralisme et une certaine lecture de Nietzsche, de la fin de la philosophie, voire même de la mort de l'Homme. Il faudrait sans doute un jour entreprendre de retracer le parcours complexe de ce faisceau d'idéologies qui a dominé pour quelques décennies la scène philosophique française<sup>85</sup>. Ce qui me dispense d'une telle entreprise, c'est la posture radicale de Richir lorsqu'il rédigeait sa thèse doctorale au début des années 1970 : rejetant tout type d'heideggerianisme, de post-heideggerianisme ou de post-nietzschéisme – cela même qu'il qualifie tout uniment d'« idéologie contemporaine »<sup>86</sup> –, il écarte toute forme de discussion avec ses contemporains idéologues. Sans doute le climat intellectuel français a-t-il interpellé le jeune philosophe en formation – comment aurait-il pu en être autrement ? Mais de manière déjà caractéristique de son style de pratique de la philosophie, Richir refuse d'aborder les problèmes à partir de leur écume médiatique ; aussi, en ce qui concerne la question de la représentation, choisit-il de retourner à la racine de la question, en interrogeant la critique heideggerienne elle-même, tout en reconvoquant à nouveaux frais Platon, en la personne de qui la philosophie se trouvait mise en accusation. C'est ce retour critique sur la critique de Heidegger qu'il faut maintenant examiner. Instruits des grands traits de la position heideggerienne, nous serons alors en mesure de comprendre comment Richir en vient à se dégager de l'aura heideggerienne, et dans un étrange retournement, à *jouer Platon contre*

---

85 Que la critique heideggerienne de la représentation ait pu se muer pour un temps en une idéologie quasi-médiatique, c'est ce dont témoigne plaisamment cette remarque de Cornélius Castoriadis en 1975 : « Le terme de représentation – utilisé par Freud autant de fois que ses écrits comptent de pages – prête à arguties, en tant qu'il laisse entendre que "ce qui" est posé par et dans la représentation re-présente autre chose (la *Vertretung* en allemand). Le mot allemand *Vorstellung* (de *vorstellen*, mettre-poser-placer devant) devrait prêter moins à malentendu ; cela n'a pas empêché Heidegger de le dénoncer, comme manifestation de l'"oubli de l'Être" moderne, dans différents textes qui, lu ou non, font encore des ravages auprès des dames cultivées de Paris qui ont pris la représentation en horreur » (C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, 1975, p. 401, note 2).

86 Cf. par exemple M. Richir, *Au-delà du renversement copernicien*, Martinus Nijhoff, 1976, p. 128.



*Heidegger, c'est-à-dire, finalement, à défendre la philosophie contre toute proclamation unilatérale de son achèvement.*

§3. – La reprise richirienne de la critique de la représentation :

#### Platon contre Heidegger

La reprise par Richir de la célèbre question de la représentation, on l'a dit, ignore superbement les textes publiés à ce sujet à l'époque où il s'attaque lui-même au problème, mais se concentre sur la thèse inaugurale de Heidegger à ce sujet : on sait en effet que la première partie, introductive, du texte publié sous le titre *Le rien et son apparence*<sup>87</sup> consiste en partie en un commentaire du texte de Heidegger sur Platon qu'on vient de parcourir. Or cette lecture, qui est une véritable confrontation, est aussi complexe que délicate à apprécier : c'est que Richir ne s'y contente pas de reprendre ou de discuter les thèses heideggeriennes, mais il scrute en même temps le texte de Platon lui-même ; ainsi, comme on va le voir, ce commentaire ne s'attache pas seulement à lire Platon à travers Heidegger, mais cherche aussi à interroger le texte de Heidegger à travers celui de Platon. C'est cette véritable *lecture croisée* qu'il nous faut maintenant examiner. On procédera en trois temps : il s'agira tout d'abord de montrer que si Richir trouve le point de départ de sa lecture de Platon dans l'interprétation heideggerienne, il en vient rapidement à mettre en évidence un certain « aveuglement » de Heidegger à l'endroit du texte platonicien. On examinera ensuite l'interprétation proprement richirienne du platonisme, qui se déploie comme une « phénoménologie originale de la vision », et constitue comme une réplique implicite à la pensée de Heidegger. Enfin, il faudra comprendre comment Richir envisage l'aporie propre au platonisme, pour y déceler, en creux, ses propres questions.

1. Dans un premier temps de sa lecture, Richir cherche d'abord à creuser le sens de la lecture heideggerienne de Platon, qu'il accepte comme point de départ de sa propre

---

87 M. Richir, *Le rien et son apparence. Fondement pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95)*, Ousia n° 1-2, Bruxelles, 1979.5 (je cite désormais : RA). Cet ouvrage reprend pour l'essentiel la partie consacrée à Fichte de la thèse défendue par Richir en 1973. L'Introduction, par contre, ne reprend pas la partie introductive de cette dissertation doctorale, qui a été publiée intégralement sous le titre *Au-delà du renversement copernicien (op. cit.)*. Peut-être s'agit-il du texte que Richir cite parfois sous le titre : « L'institution platonicienne de la philosophie » (cf. par exemple « La vision et son imaginaire », *Textures* 75/10.11 Bruxelles, 1975, p. 119, note 15).

interprétation<sup>88</sup>. Cela requiert d'abord de s'interroger sur le terme *Aussehen*, que j'ai rendu jusqu'ici par le français «é-vidence», et qui est au cœur de l'interprétation heideggerienne :

« Dès le départ de notre reprise du texte heideggerien, se pose un problème de traduction tout à fait capital : comment rendre en français la traduction proposée par Heidegger de *eidos* ou *idéa* par *Aussehen* ? Il est impossible, selon nous, d'adopter la solution avancée par Préau, qui consiste à rendre *Aussehen* par “é-vidence” [...]. Car “é-vidence” nous paraît trop abstrait, en tout cas beaucoup moins parlant que ne l'est l'allemand *Aussehen* »<sup>89</sup>.

Il faut donc trouver une autre traduction qui rende compte plus adéquatement de ce que Heidegger cherche à dire, mais aussi, en même temps, on va le voir, de ce que Richir lui-même cherche à penser au creux du texte heideggerien. C'est la raison pour laquelle Richir cherche alors une voie plus satisfaisante par l'exploration du champ sémantique du terme allemand. Le texte qui suit est extrêmement intéressant, parce qu'en plus de rendre compte de l'approche critique de Richir de l'interprétation heideggerienne, il témoigne aussi de la manière tout à fait singulière dont le jeune Richir se débat avec la langue allemande de Heidegger, tout en cherchant son propre langage. En un sens, l'approche richirienne de la langue propre à Heidegger est elle-même très heideggerienne, non pas tant en ce qu'il reprend tout simplement les recherches de langage proposées par Heidegger, mais au sens où il soumet le texte de Heidegger lui-même à un tel type d'approche. Aussi, ce texte mérite ici d'être cité longuement :

« Pris substantivement, *Aussehen* signifie l'air ou la mine (dans le sens : avoir l'air de, ou avoir bonne ou mauvaise mine), les apparences, l'extérieur ou plutôt l'aspect extérieur, ce pourquoi sans doute Fédier a proposé de traduire *Aussehen* par “visage”, ce qui paraît beaucoup plus concret qu’“évidence”, mais l'est trop, à notre sens, dans la mesure où une telle traduction ne peut s'entendre que d'une façon métaphorique. [...] Nous serons mis sur la voie si nous nous demandons pourquoi on a pu penser traduire *Aussehen* par “é-vidence”, et si, dépassant le français, nous retournons au latin : “*evidens*” qui signifie visible, clair, patent, manifeste, évident. En reprenant le fait que *Aussehen* implique l'idée d'une ouverture au-dehors, vers l'extérieur, on pourrait penser pouvoir le rendre par patence (en latin, *patere*

88 « Cette interrogation [scil. l'interrogation sur l'institution platonicienne de la philosophie], nous ne pouvons la mener à partir de rien : il nous faut pour elle un commencement, et un commencement qui a pour ainsi dire directement sens pour nous, qui nous sommes initiés à la philosophie par la méditation des textes de Husserl, de Heidegger et de Merleau-Ponty, c'est-à-dire un sens que l'on peut qualifier commodément de phénoménologique » (RA, p. 8).

89 RA, p. 9.

veut dire : être ouvert, être évident), s'il n'y avait dans *Aussehen* le composant *sehen* qui signifie voir, qui implique donc tout aussi bien le voir que l'être vu, ce qui constitue sans doute la raison pour laquelle Préau met un tiret entre "é" et "-vidence", voulant rendre par vidence quelque chose apparenté au *videns* latin qui signifie "voyant", le préfixe "é" étant là pour marquer l'idée d'un dehors. Par là s'indique déjà une solution plus satisfaisante pour nous : il suffirait de traduire "vidence", trop abstrait, par "voyance", beaucoup plus concret. Mais il faut aussitôt ajouter qu'alors "voyance" doit s'entendre en un double sens, pour le rattacher à la signification "aspect extérieur" de *Aussehen* : dans la mesure où *Aussehen* signifie aussi, finalement, dans le contexte heideggerien de l'*idea* platonicienne, ce qui constitue la visibilité de la chose au-dehors d'elle-même, il faut en effet entendre "voyance" non seulement au sens de *ce qui voit*, mais encore et aussi, dans le même moment, au sens de *ce qui est vu*, de *ce qui attire la vision* du dehors en soi. Dès lors, *Aussehen* peut être rendu par "voyance" à condition d'y entendre *ce qui fait qu'une chose est voyante* tout autant au sens où tout se passerait comme si la chose émettant au-dehors d'elle-même quelque chose comme un *quasi-regard sur qui la regarde*, donc au sens où *la chose voit aussi la vision qui le voit*, qu'au sens où, corrélativement, *la chose attire ou accroche la vision en elle-même* – au sens où l'on dit par exemple d'une couleur qu'elle est très "voyante" »<sup>90</sup>.

Autrement dit, la traduction d'εἶδος ou d'ἰδέα<sup>91</sup> par « voyance » témoigne bien de ce qu'il s'agit, pour Heidegger, du lieu où se rejoignent chez Platon l'énigme de l'être et l'énigme de la vision : l'Idée est « voyante » dans la mesure où il s'agit de ce par quoi la chose est visible, *dans une visibilité qui fait l'être même de la chose vue*. Ainsi, « la brillance, la luminescence ou le paraître de l'idée *ne constitue pas* une apparence qui cacherait encore "quelque chose" derrière elle [...] ; elle est l'essence de ce qui est »<sup>92</sup>. Ce qui signifie aussi que l'advenue au paraître (à la visibilité, qui est interprétée par Platon comme visibilité noétique, spirituelle, ayant lieu par l'œil de l'esprit) s'identifie ici à l'advenue à l'être. Par ailleurs, traduire *Aussehen* par « voyance » indique aussi clairement l'enjeu de l'interprétation heideggerienne de Platon : la voyance de l'Idée est tout à la fois dans l'acte de vision (dans la voyance au sens du fait de voir, et que Richir nomme aussi « la voyance qui voit ») et dans la visibilité de la

90 RA, pp. 9-10.

91 Dans son interprétation critique, Richir ne relève pas, à ma connaissance, l'identification non interrogée, par Heidegger, de l'εἶδος et de l'ἰδέα. Les choses sont cependant loin d'être aussi simple chez Platon : cf. à ce sujet le beau livre de Danielle Montet, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, coll. « Krisis », Éditions J. Millon, Grenoble, 1990. Dans la même veine que cet auteur, Richir n'hésitera pas à parler, en 1992, dans les *Méditations phénoménologiques*, de l'interprétation « erronée et en un sens, scandaleuse » de Platon par Heidegger.

92 RA, p. 16.

chose (la voyance au sens où la chose vue est voyante, de la même manière où l'on dit d'une couleur qu'elle est très voyante, et que Richir nomme aussi la « voyance qui est vue ») : on retrouve alors la thèse heideggerienne d'un primat de la « représentation » en philosophie, et dont la figure première, chez Platon, serait celle de la « voyance », où s'articulent la vision (la voyance en un premier sens, c'est-à-dire ce qui sera interprété par la suite comme « sujet ») et l'être vu (la voyance en un second sens, c'est-à-dire ce qui sera interprété par la suite comme « objet »). Cependant, d'une manière caractéristique à sa manière de lire les textes philosophiques, c'est au moment même où il reprend la thèse principale de Heidegger concernant l'institution platonicienne de la philosophie, que Richir marque aussi sa distance par rapport à la pensée du philosophe allemand : car si d'un côté, il s'accorde avec Heidegger sur ce que le fond même de la pensée platonicienne consiste dans l'identification de l'être de l'étant à la visibilité du visible, d'un autre côté, il refuse d'en tirer les mêmes conséquences que son prédécesseur. La stratégie heideggerienne, on le sait, consiste à montrer que la question de l'être ne se réduit pas à la question de la voyance ; autrement dit, *que l'être ne s'épuise pas dans le visible*. Aussi Heidegger cherche-t-il à établir que la voyance est ce qui bouche, finalement, l'accès à la vérité comme non-cèlement au sens originaire de l'ἀλήθεια<sup>93</sup>. En ce sens, on l'a vu, pour Heidegger, la pensée de l'Être devrait se frayer d'autres chemins que celui de la métaphysique inauguré par Platon, en s'inspirant, par exemple, de la pensée grecque des Présocratiques, en deçà de la métaphysique, ou encore de la « pensée pensante » des poètes. Or, c'est précisément cet abandon de la philosophie que refuse Richir, lorsqu'il écrit par exemple :

« S'il est vrai que l'institution platonicienne de la philosophie consiste, en un sens, en la détermination de l'être de l'étant comme *idea*, s'il est vrai que dans cette institution le ce-  
qu'être des choses n'est accessible que par la vision correcte de la voyance, est-il vrai, pour autant, que la question de la vérité en tant que question du décèlement du celé, du “lever du celé dans le non-cèlement”, soit occultée, ou plutôt éclipse par le paraître ou la luminescence de la voyance qui donnerait d'elle-même la mesure de tout apparaître ? »<sup>94</sup>

Autrement dit, ce que refuse Richir, c'est l'affirmation péremptoire de Heidegger, selon laquelle la philosophie serait dès l'origine fermée à la question ontologique originaire. Mais par là se profile aussi l'interprétation que Richir entend défendre pour sa part, et qui consiste à

93 Cf. RA, p. 25.

94 RA, pp. 23-24.

dire que la question de la vérité comme non-cèlement joue forcément *quelque part* chez Platon<sup>95</sup>. Or, pour le montrer, dans la mesure où Richir a engagé sa lecture de Platon à travers la lecture qu'en propose Heidegger, il convient aussi de mettre en évidence que l'interprétation heideggerienne est restée «aveugle»<sup>96</sup> à toute une dimension du texte de Platon. C'est ce qu'il convient d'abord de montrer, en expliquant comment, en «érodant»<sup>97</sup> peu à peu l'interprétation heideggerienne, Richir s'achemine tout à la fois vers une critique de la pensée heideggerienne comme telle, et vers une lecture originale de Platon.

Si l'on se concentre d'abord sur l'approche critique qui est proposée de la lecture heideggerienne, on constate que Richir, malgré de nombreux tours et détours, interroge essentiellement le texte de Heidegger autour de trois questions. *En premier lieu*, il s'agit de remarquer que Heidegger ne s'interroge pas véritablement sur ce qui fait la spécificité de l'« Idée du Bien », comme Idée des Idées – voyance de la voyance. Certes, il est fait mention de sa place stratégique dans l'économie du texte platonicien, mais en soulignant surtout le statut du Bien comme *idée*. Aussi Richir observe-t-il à plusieurs reprises un glissement dans le commentaire heideggerien : dans la mesure où le Bien est une Idée, Heidegger se croit autorisé à considérer du même coup que le fondement platonicien de la vérité se trouve dans l'*idéa en général*, alors même que pour Platon, c'est uniquement l'Idée des Idées, le Bien, qui est susceptible de jouer un tel rôle<sup>98</sup>. *En deuxième lieu*, Richir souligne aussi que Heidegger n'interroge pas le lien « qui semble aller de soi »<sup>99</sup>, entre le paraître, la brillance ou l'évidence de l'idée, et sa charge ontologique. La question mérite pourtant d'être posée : comment

---

95 Cf. RA, pp. 28-29.

96 Richir parle d'un « quasi-aveuglement » de Heidegger (cf. RA, p. 25).

97 Cf. RA, p. 47.

98 Cf. RA, p. 25. Par ailleurs, Richir ne manque pas de signaler qu'en assimilant le Bien aux autres Idées, Heidegger s'empêche de voir les résonances entre la transcendance du Bien platonicien et sa propre pensée : « On ne comprend pas bien ce qui retient Heidegger de reconnaître le "lieu" du Bien comme "lieu de l'être", c'est-à-dire comme "lieu de la vérité" si ce n'est l'affirmation platonicienne que le Bien est une voyance, à savoir quelque chose qui a rapport avec l'apparence. Il est étrange que Heidegger ne prenne pas en compte ce qui a pourtant traversé toute la tradition platonicienne et néo-platonicienne : que le Bien, dans la mesure où il est "au-delà de l'essence" (*Rép.* VI, 509b), c'est-à-dire, au sens heideggerien, au-delà de tout apparaissant singulier qui advient-à-être, et donc au-delà de toute voyance, est aussi la voyance de la voyance en ce qu'il est la part inapparente ou non-voyante de la voyance, à savoir aussi le non-cèlement en tant qu'il ne se réduit à aucune apparence et à aucune voyance, c'est-à-dire dire précisément ce que la tradition platonicienne et néo-platonicienne a pensé comme *la lumière*, qui illumine, donne à la voyance son être de voyance, rend apte la voyance à être voyance, mais qui n'est pas elle-même visible, qui est au contraire l'invisible même du visible, en tant que cet invisible est l'élément non-voyant de toute voyance, irréductible à la voyance, et par là, *dans ce qui le relie au visible et à la voyance*, en un sens très profond, "quelque chose" comme l'*advenue-à-être en tant que telle*, que la tradition a pensé comme *illumination* » (RA, p. 31.).

99 Cf. RA, p. 25.

justifier que ce qui se donne dans l'évidence noétique de l'Idée, relève forcément d'un « ce-  
qu'être », d'une « essence » (οὐσία) ? Autrement, dit, en vertu de quoi peut-on affirmer que  
l'apparence d'une Idée est forcément l'apparence d'un étant ? Cette question, Platon ne se la  
pose pas explicitement, dans la mesure où l'identification entre l'être et la pensée, et entre  
celle-ci et le visible constitue précisément la dimension instituante de sa pensée – ce que  
Richir nommera bientôt *l'institution symbolique* du platonisme –, et qui n'est pas interrogée  
dans la mesure où il s'agit du préalable à partir de quoi seulement toute question peut être  
posée. Il est étrange, cependant, que Heidegger lui-même ne s'interroge pas sur cette  
identification. C'est en tout cas ce qui permet à Richir d'affirmer, non sans ironie, qu'à la  
mesure même de ce silence, Heidegger « participe lui-même de ce qui constitue l'institution  
platonicienne de la philosophie »<sup>100</sup>. Mais il y a plus : *en troisième lieu*, dans la mesure même  
où Heidegger ne s'interroge pas sur ce lien entre l'apparence et l'être, il n'est pas en mesure  
non plus de questionner la coupure pensée par Platon entre le sensible et l'intelligible. Pour  
Platon, en effet, l'évidence ou la voyance de l'Idée est tellement forte qu'elle éclipse toutes  
les autres apparences sensibles (qu'elles soient tactiles, gustatives, auditives, olfactives, ou  
même visibles), de sorte que seul ce qui participe de la voyance intellectuelle relève de  
l'étant, tout le reste étant entaché d'obscurité et d'instabilité. Encore convient-il d'examiner,  
en parallèle à la nécessité du lien entre l'évidence de l'idée et de l'être, la nécessité corrélatrice  
de l'obscurité immanente aux sensations<sup>101</sup>. Or, comme y insiste Richir – qui n'est  
manifestement pas impressionné, malgré son jeune âge, par une confrontation directe et sans  
fard avec son illustre prédécesseur –, « Heidegger n'atteint pas cette véritable énigme  
phénoménologique qui constitue le fond même de l'institution platonicienne de la  
philosophie »<sup>102</sup>. Comment rendre compte, en effet, de cette séparation (χωρισμός),  
inaugurale chez Platon et pour toute la philosophie, entre, d'une part, ce qui est susceptible  
d'être pris en vue dans une vision intellectuelle, et qui relève du même coup de l'être (οὐσία),  
et d'autre part, ce qui n'est *qu'*apparence, relevant des sensations, mais aussi de l'imagination,  
du rêve, du fantasme ou de l'hallucination, et qui ne peut jamais prétendre à la dignité d'*être  
véritablement* ? En tout cas, pour Richir, l'aveuglement heideggerien à cette question  
témoigne de plus en plus décidément d'une complicité insue entre le philosophe grec et le  
philosophe allemand :

---

100 RA, p. 27.

101 Cf. RA, p. 28.

102 RA, p. 27.

« Il [scil. Heidegger] ne relève pas avec une force suffisante que, dans la mesure où elle recherche ce qui, des choses, apparaît proprement et est dès lors proprement, la réflexion platonicienne est une manière de s'interroger sur la vérité, sur le non-cèlement *dans le sens où lui-même* [scil. Heidegger] *l'entend*, c'est-à-dire aussi dans le sens sublimé ou abstrait qu'il lui donne par rapport à toute apparence. L'arrachement platonicien de la pensée, corrélative de la sublimation de la voyance par rapport à toute apparence, et du sublimé de cette sublimation dans la voyance de la voyance, nous fait comprendre que, par la mise en question isolée qu'elle fait du lien entre voyance et non-cèlement, la pensée heideggerienne garde en fait tout le cadre platonicien en *barrant* pour ainsi dire le *voile* de la voyance (ce qui est un "écho" de ce qu'il nomme "l'obnubilation ontique" dans *De l'essence de la vérité*) ; nous nous apercevons dès lors qu'elle n'est pas moins "abstraite" ou "sublimée" que la pensée platonicienne, mais que, simplement, elle met le non-cèlement au lieu même où Platon mettait la voyance et sa division dans la voyance de la voyance, en précisant que le non-cèlement *n'est pas* la voyance, mais en ne précisant pas ce *qu'il en est* du lien entre le non-cèlement et l'apparence, comme si le non-cèlement pouvait se déceler sans se réduire à aucune apparence, ni à aucune voyance »<sup>103</sup>.

Comme on le constate, *la critique de la critique heideggerienne de Platon se transforme peu à peu en une critique de Heidegger lui-même*. En un sens, la thèse de Richir, dans ce texte, consiste à montrer qu'au moment même où il accuse Platon de n'avoir pas su ouvrir sa pensée à l'expérience originaire de la vérité comme dé-cèlement, Heidegger ne parvient pas, lui non plus, à penser cette expérience. Or, comme l'explique Richir, l'échec de Heidegger tient essentiellement en ce qu'il cherche à penser le dé-cèlement d'une manière trop coupée ou retranchée – « sublimée », écrit Richir – du mouvement *concret* de l'expérience, et donc, pour ainsi dire, trop *abstraite*, alors même qu'en toute rigueur, il ne peut y avoir dé-cèlement qu'à partir d'un cèlement, c'est-à-dire à partir d'un « voile », d'une *apparence singulière*, qui seule peut ouvrir à son paraître. En fait, comme l'explique encore Richir, la difficulté que rencontre Heidegger tient en ce qu'à force d'être attentif au danger de l'« obnubilation ontique », il semble perdre de vue que l'être, sans jamais se réduire à un étant, n'apparaît pourtant jamais *en lui-même*, mais ne peut jamais que transparaître à travers les étants. La difficulté est donc celle-là même que Heidegger a affronté durant toute sa carrière, et qui se concentre dans son projet d'une *phénoménologie de l'être en tant qu'être*, devant se dégager de toute prise en vue ontique, et s'affranchir du même coup de tout point de départ dans

---

103 RA, p. 28.

l'analyse d'un étant singulier, telle que Heidegger l'avait d'abord pratiquée lui-même, dans *Sein und Zeit*, en amorçant son interrogation ontologique par une Analytique de l'étant humain comme *Da-sein*, comme « là » de l'être. Mais que peut être *concrètement* une telle phénoménologie, que Heidegger a finalement cherché à déployer comme « phénoménologie de l'inapparent »<sup>104</sup> : telle est finalement la question que Richir adresse comme en pointillé à Heidegger. On pressent en tout cas que la voie que le jeune philosophe cherche à frayer ne s'attache pas plus à l'analyse d'un seul type d'étant comme le *Dasein*, qu'à l'être pris abstraitement (c'est-à-dire illusoirement) en lui-même. La question est bien plutôt de comprendre si *tout* étant ne peut pas être un lieu de manifestation de l'être. C'est à mon sens sur le chemin d'un tel questionnement que Richir en vient à reprendre à nouveau frais la question de la vision ontique (la représentation), en réinvestissant à nouveaux frais le texte de Platon, pour proposer une « phénoménologie originale de la vision intellectuelle »<sup>105</sup>.

2. Il faut donc reprendre l'analyse de la vision qui constitue le paradigme platonicien de la pensée, et analyser plus finement l'articulation entre l'œil de l'esprit et ce qu'il prend en vue. À ce propos, Richir abat d'entrée de jeu ses cartes :

« Cette relation entre l'œil de l'esprit et la voyance [scil. comme ce vers quoi se tourne le regard] est complexe puisque c'est en réalité une relation à trois termes, où le tiers, la source de lumière qui donne sa visibilité à ce qui est vu, est le soleil, ou du moins la sublimation du soleil, l'idée du Bien, et puisque, dans le *même mouvement*, l'œil lui-même est "de nature solaire", quelque chose comme un soleil à lui tout seul, qui d'un côté "éclaire", de l'autre "se donne au paraître", et qui, enfin, peut *seulement ainsi*, d'une part, "recevoir" l'apparaissant, de l'autre "percevoir" ou "prendre" (*vernehmen*) »<sup>106</sup>.

Comme je l'ai déjà laissé entendre, Richir se démarque en particulier de Heidegger par sa prise en compte de l'Idée des Idées – la voyance de la voyance – dans son analyse de la vision intellectuelle, et en refusant donc d'assimiler le Bien à une Idée parmi d'autres : contrairement à l'analyse proposée par Heidegger, qui considère la vision comme l'articulation binaire entre l'acte de voir (« subjectif ») et ce qui est vu (l'« objet »), l'interprétation soutenue par Richir envisage la vision comme une équation à trois inconnues, dont le troisième terme est précisément le Bien comme Idée des Idées. On peut cependant se

104 Cf. RA, pp. 48 sqq.

105 Cf. RA, p. 35.

106 RA, pp. 17-18.



demander ce qui empêche concrètement de suivre la leçon heideggerienne. C'est la raison pour laquelle Richir choisit de commencer précisément son analyse en essayant de faire abstraction du troisième terme qu'est le Bien : il s'agit en quelque sorte d'une démonstration par l'absurde, où est mise en évidence l'impossibilité pour l'interprétation heideggerienne d'expliquer la vision.

Si dans la description, on s'attache exclusivement à la relation entre l'œil et son objet, on remarquera d'abord qu'au moment même où il s'ouvre à son objet, l'œil entretient un rapport complexe *avec lui-même*. En effet, en portant son regard sur la chose vue, l'œil, en un sens, éclaire de sa propre lumière cette même chose ; mais ce faisant, il se donne lui aussi, d'une certaine manière, à voir : tout se passe comme si dans l'acte de voir, l'œil se voyait lui-même, ne fût-ce que dans son « retrait » : lorsque je vois quelque chose, je *me* vois aussi en ce sens que je « sais » toujours que la chose vue n'épuise pas le visible, puisque moi-même, qui suis aussi visible, je me tient à l'écart de ce visible que je vois. Autrement dit, dans la vision, l'œil est d'une certaine manière visible pour lui-même, comme il est aussi visible pour la chose vue, au sens où cette chose est regardée comme un voyant *possible*<sup>107</sup>. Ou, comme l'écrit encore Richir : « l'œil a lui-même un *don de voyance*, au double sens du terme : il a en lui aussi bien ce qui lui permet de voir que ce [qui] lui permet d'être vu, d'attirer la vision »<sup>108</sup>. C'est ce qui le conduit à conclure que la vision interprétée comme une équation à seulement deux inconnues – le voyant et la chose vue –, peut être décrite à l'aide de l'idée merleau-pontienne – déjà exploitée dans des travaux antérieurs – d'un *narcissisme de la vision*<sup>109</sup> : l'œil ne voit (il est voyant, en un premier sens) que s'il attire la vision (que s'il est voyant en un second sens) ; ou encore : « l'œil ne voit que s'il *se* voit dans le voir »<sup>110</sup>. Mais il s'agit surtout de pousser cette interprétation jusque dans ses ultimes conséquences :

107 On retrouve dans tout ce texte de Richir, la trace d'une équivoque héritée de Merleau-Ponty : certaines expressions peuvent laisser penser que les choses nous regardent dans une sorte d'hylozoïsme métaphysique. Il convient donc de souligner ce qui n'est peut-être pas suffisamment expliqué dans le texte, à savoir que ce « regard des choses » est *transcendantal*, au sens où nous regardons toujours les choses *comme si* elles pouvaient nous voir.

108 RA, p. 18.

109 Cf. RA, pp. 18 sq.

110 RA, p. 18.

« Il y a en effet, dans le narcissisme de l'œil et de la voyance, tous les éléments susceptibles de nous conduire à une *pensée d'où serait exclu ce tiers-terme qu'est le Bien*. Le narcissisme opère en effet comme *un seul double-mouvement* en lequel se rencontrent, d'une part l'éclairement de l'œil et son auto-donation au paraître, et d'autre part la réception et la préhension en vue (la perception) de l'apparaissant (la voyance) »<sup>111</sup>.

En effet, lorsque je vois une chose, je me vois aussi moi-même, *dans le même mouvement*, à travers la vision que j'ai de la chose vue, dans la mesure où celle-ci est regardée *comme si* elle me voyait. Si l'on ne sort pas du face à face œil voyant / chose vue, le regard est constamment attiré par la chose vue, laquelle renvoie toujours, pour sa part, à l'œil qui la contemple, et ainsi de suite, dans un inlassable mouvement de « va et vient », que Richir nomme précisément un « double-mouvement ». Aussi comprend-on du même coup que la vision ainsi analysée à partir de deux pôles seulement, ne peut être qu'une vision flottante et délocalisée, dans la mesure où en vertu de ce double mouvement, on ne sait plus très bien qui voit et qui est vu. Prise entre ces deux termes, la vision peut effectivement s'analyser en terme de narcissisme, mais il s'agit alors d'un « *narcissisme universel* » et « *anonyme de la voyance* »<sup>112</sup>, qui ne permet jamais de « localiser » ou de « fixer »<sup>113</sup> la vision en son lieu propre, c'est-à-dire au lieu singulier du voyant, en tant qu'il est irréductible au lieu de son objet. Comment comprendre que ce soit *moi* – en mon lieu propre – qui voie cette chose, là-bas, qui pourtant n'est pas moi ; bref, comment comprendre que la vision soit *humaine* : voilà ce que cette première analyse – reprise de l'hypothèse heideggerienne – n'arrive pas à expliquer, ne rendant compte que d'un voir localisé à chaque fois au lieu de son objet<sup>114</sup>. On l'a dit, pour rendre compte d'une vision localisée, il faut introduire un troisième terme, que Platon nomme l'Idée du Bien. Telle est finalement, pour Richir, la leçon platonicienne : que pour expliquer la vision, il faut passer par ce qui *transcende* aussi bien l'œil que la chose vue,

111 RA, p. 19.

112 RA, p. 20.

113 Cf. RA, p. 20.

114 ... ce qui ne signifie pas que cette vision flottante ne soit rien dans l'expérience humaine : comme l'expliquera Richir bien plus tard, mais à partir de Husserl, cette fois, il s'agit là de ce qui caractérise l'imagination laissée à elle-même : cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, 2006, premier Fragment sur l'espace, §2 : « L'illocalisation du voir et de l'imagination ». « Comme le souligne magistralement Husserl aux §§ 36-39 de *Ideen* II, le voir ne se voit pas voyant pas plus que l'intentionnalité ne s'intentionne intentionnant : le voir, tout comme l'imagination, est totalement invisible à lui-même, c'est-à-dire pour Husserl totalement illocalisé en lui-même par rapport au *Leib*. [...] Concrètement, cette illocalisation signifie que le voir (et l'imaginer) s'oublie dans un vu (et un imaginer) qui les capte et les fixe, mais qui est a priori et pour lui-même n'importe où, sans donc que le vu (et l'imaginé) en soi ne situent ou ne se situent comme tels, autrement que relativement à soi » (p. 283).

c'est-à-dire par cela même qu'on appelle aujourd'hui *l'infini*, et que Heidegger nommait pour sa part l'être en tant qu'être en tant que transcendance de monde<sup>115</sup>. Autrement dit, contrairement à ce que pensait Heidegger, la vision (représentation) est elle-même traversée par la question proprement ontologique. Reste donc à montrer comment cela s'articule concrètement.

Dans la longue analyse qu'il propose de l'Idée du Bien<sup>116</sup>, Richir explique que si le Bien peut fixer les différentes Idées, c'est dans la mesure seulement où il est lui-même une Idée, et que par là, il parvient à « accrocher »<sup>117</sup> l'œil. Dans le vocabulaire propre à Richir, on dira que l'œil voit la voyance parce qu'il voit la voyance de la voyance : s'il peut se localiser ou se fixer, c'est qu'il y a une voyance de la voyance, sur laquelle l'œil est lui-même dirigé, et qui permet de voir non pas la voyance directement, mais la voyance de la voyance, c'est-à-dire, finalement, de voir la vision de ce qui est vu. En voyant la voyance de la voyance (l'Idée du Bien), l'œil en vient à contempler la vision elle-même – l'acte de voir –, c'est-à-dire en fait son propre regard, qui dès lors peut être localisé en son lieu propre, irréductible à celui de son objet. C'est par là seulement que la vision peut être correctement située, c'est-à-dire *instituée* :

« La voyance de la voyance est là *comme l'institution même de la vision (sublimée) pour elle-même* : en elle la vision *noétique se voit enfin se voyant*, et pour cette raison, se “localise” en un *œil de l'esprit (voyant/visible)* de cette voyance, de sorte que, à la vérité, si l'*idée du Bien* est à l'image du soleil, elle est aussi et surtout *l'image de la vision elle-même*, et que le soleil intelligible est également, en même temps que la source universelle de lumière, le *voyeur universel* de la vision noétique, le “lieu” de survol vers où l'intuition intellectuelle se tend en s'élevant ou en se sublimant elle-même en cette sorte de sublime du sublime, et par rapport auquel l'œil de l'esprit “se” situe ou s'institue et est situé et institué »<sup>118</sup>.

Autrement dit, rien n'empêche ici de recourir encore une fois au vocabulaire du narcissisme : on retrouverait par là tous les éléments de ce que Richir avait déjà mis en place, mais par de tout autres moyens, dans sa phénoménologie de la vision *sensible*<sup>119</sup> : l'Idée du Bien joue

115 Comme je l'ai signalé, Richir assimile finalement la question ontologique heideggerienne et le bien platonicien.

116 Cf. RA, pp. 21 sqq.

117 RA, p. 22.

118 RA, pp. 22-23.

119 Comme l'explique Richir dans les textes de cette époque – et en particulier « Phénoménalisation, distorsion,

alors le rôle du fantasme d'un narcissisme intégral, lequel, pour n'être jamais réalisé, joue néanmoins le rôle d'une Idée régulatrice qui oriente la vision. C'est par là que Richir rejoint aussi l'interprétation traditionnelle, dans le néoplatonisme, du Bien comme *lumière*<sup>120</sup> : le Bien est la lumière elle-même, qui ne se réduit ni à l'acte de voir, ni au visible ; elle est, à strictement parler, elle-même *invisible*, mais en rendant cependant possible toute vision. C'est ce qui permet encore à Richir d'élaborer plus finement son analyse de la vision intellectuelle<sup>121</sup>. Je ne m'arrêterai pas ici à cette « phénoménologie » originale qui, bien que d'inspiration platonicienne, reste malgré tout à l'écart du texte même de Platon. C'est qu'il m'importe surtout d'examiner la manière dont Richir interprète l'aporie propre au platonisme : car comme on va le voir, c'est au cœur même de cette aporie que Richir trouvera à formuler sa propre question.

3. C'est en étant passé par cette reprise de la question du Bien, à l'occasion d'une interprétation renouvelée de la question de la vision, que Richir peut en venir, finalement, à l'examen de ce qui constitue, malgré tout, l'« aporie fondamentale du platonisme »<sup>122</sup> : celle-ci concerne les rapports entre l'organe de la vision – l'œil (non sensible) qui voit – et le Bien par lequel seulement les choses sont visibles. La question que Richir entend poser au platonisme est très simple : comment l'œil accède-t-il au Bien ? L'œil voit-il l'Idée du Bien de la même manière que les autres Idées ? Pour y répondre, il convient d'en revenir au « mythe platonicien », d'en démonter la « mise en scène savamment racontée »<sup>123</sup> pour en déceler la « vérité »<sup>124</sup>. Richir<sup>125</sup> explique que le « mythe » est « travaillé » ou « structuré » par la question de l'organe de la vision, c'est-à-dire par la question du « lieu », lui-même invisible, depuis lequel s'opère l'acte de vision. Le « mythe » peut en effet se lire comme une série de séquences à chaque fois travaillées par cette question de l'origine : dans un premier temps, les prisonniers dans la caverne voient des ombres devant eux, et doivent se retourner

---

logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty » (*Textures* 72/4.5, Bruxelles / Paris, 1972, pp. 63-114) ainsi que « La vision et son imaginaire. Fragment pour une philosophie de l'institution » (*Textures* 75/10.11, pp. 87-144 et *Textures* 75/12-13, Bruxelles, 1975, pp. 135-164) – la vision sensible est pour ainsi dire *spontanément platonicienne*, et les deux institutions symboliques sont donc structurellement analogues, malgré l'écart qui fait que l'objet d'une intuition sensible n'est jamais pris pour ce qu'est, chez Platon, l'objet de l'intuition intellectuelle comme idéalité.

120 Cf. RA, p. 31.

121 Cf. RA, pp. 32 sqq.

122 RA, p. 36.

123 RA, p. 43.

124 Cf. RA, p. 41, titre du §3 : « L'aporie du platonisme : le mythe de la caverne et sa "vérité", ou le destin néoplatonicien du platonisme ».

125 Cf. RA, pp. 42 sqq.

pour voir le feu, source de leur vision. L'origine de leur vision se trouve donc derrière eux, et il leur suffit de *se retourner* pour pouvoir la regarder. Tout semble se passer de la même manière, dans le deuxième temps, lorsqu'à l'air libre, l'ancien prisonnier détourne son regard des choses directement visibles à la lumière du jour, pour contempler le soleil, source de la lumière du jour par laquelle seulement les choses sont visibles. On suppose dès lors que la troisième séquence, qui ne s'esquisse dans le « mythe » qu'« en pointillés »<sup>126</sup>, dans un monde intelligible des Idées, se déroule de la même manière : on suppose donc que l'œil de l'esprit, fixé sur les Idées, doit se retourner pour contempler le Bien, source de toutes les Idées. Or, comme l'explique Richir, rien ne garantit qu'il suffise à la vision de *se retourner* pour voir sa source. Rien ne garantit que l'invisible de la vision puisse devenir visible. Et on comprend pourquoi : ce serait se vouer à une régression à l'infini, car dès lors, le monde des Idées ne serait qu'une caverne pour autre chose<sup>127</sup>. Si le « mythe » s'arrête, malgré ce que sa structure apparemment symétrique donne à penser, c'est que le Bien n'est pas l'orifice pour autre chose que lui-même, pour un autre « arrière-monde », mais est au contraire le « lieu »-même de la régression infinie, qui est un *pur voir aveugle*, qui jamais ne peut se voir lui-même voyant en passant dans le visible, puisqu'il est absolument aveuglant, c'est-à-dire, aussi, *anéantissant toute vision*<sup>128</sup>. Dès lors :

« Ce que le mythe dissimule, c'est que *le voir en tant que tel* est par principe *non-localisé*, identique, en son narcissisme absolu aveuglant et anéantissant, *à la lumière*, et que *le voir localisé* – dont le “lieu” ou l'organe est finalement la caverne elle-même – n'est pas le voir en tant que tel mais *la vision*, au double-sens que nous venons d'explicitier, qui ne se localise qu'en se voyant dans le non-lieu in-fini et délocalisant du pur voir – la caverne, par toutes les attaches (les chaînes) corporelles et sensibles qu'elle signifie, est donc bien le lieu d'une vision qui n'y est localisée qu'en tant qu'elle est *incarnée*, enchaînée au corps et au sensible, enlisée en eux, et pour laquelle le soleil est bien le “rejeton du Bien”, l'orifice faisant accéder la vision à son Autre – le pur voir, la lumière – qui est son pur Autre, sa pure transcendance puisque, par principe, elle ne peut jamais s'y voir qu'en s'y aveuglant et en s'y anéantissant »<sup>129</sup>.

126 Cf. RA, p. 41.

127 Cf. RA, p. 43.

128 Cf. RA, p. 44.

129 RA, pp. 44-45.

Ce que le mythe donne donc à comprendre à travers sa dissymétrie elle-même, c'est qu'une « fracture »<sup>130</sup> habite toute vision : celle entre le voir localisé et enlisé dans la vision, et le pur voir illocalisé dans la lumière ; ou encore, celle entre la *caverne* comme métaphore de l'articulation entre l'œil et le monde, et *le dehors de la caverne*, anéantissant la caverne elle-même, comme lumière ou « organe » universel et anonyme d'un pur voir aveugle, *partout et nulle part*, c'est-à-dire comme le « lieu sans lieu » propre de l'invisible du visible<sup>131</sup>. Mettre en évidence cette « fracture », c'est donc montrer aussi que *la vision s'institue au lieu d'un paradoxe* : celui, précisément, de la nécessaire articulation entre ces deux moments apparemment inconciliables. En effet, si le voir localisé (la vision) semble bien incompatible avec le pur voir illocalisant (la lumière), le paradoxe tient en ce que, comme on l'a vu, il ne peut y avoir de localisation du voir sans passer par le troisième que constitue le Bien, c'est-à-dire, on le sait, par la lumière absolument illocalisante. Aussi, l'aporie fondamentale du platonisme peut-elle s'énoncer comme l'impossibilité de penser l'articulation entre la lumière infinie et la vision finie :

« Dès lors que, à la suite d'une ascension ou d'une ascèse de la pensée qui s'est peu à peu libérée des attaches sensibles de la vision localisée, du cadre platonicien de la caverne, la méditation a gagné le lieu sans lieu de la lumière ou du pur voir, le sol se dérobe sous ses pas quand il s'agit de comprendre la naissance de la vision à partir de la lumière, c'est-à-dire aussi la naissance du voir incarné, du "sensible", dans le pur intelligible" qu'est le pur voir ou la lumière, et toute la facticité ou factualité de l'accident de la localisation dans ce qui est par essence non-localisé »<sup>132</sup>.

Ce que Richir nomme l'aporie fondamentale du platonisme consiste donc en ce que, tout en proposant un chemin de libération des attaches sensibles et de remontée vers la source intelligible dans la lumière du Bien, le platonisme n'arrive pas à penser l'origine du sensible ou de la vision localisée, en tant qu'elle doit nécessairement trouver sa source dans la lumière illocalisée. Si le platonisme permet effectivement de comprendre que la vision s'institue au lieu d'articulation de la voyance finie et de la lumière infinie, et s'il permet en outre de mesurer le « gouffre »<sup>133</sup> qui sépare le pur voir du voir enlisé dans la vision, en revanche, il ne parvient pas à expliquer comment ce même gouffre en vient à être franchi par l'institution

---

130 Cf. RA, p. 43.

131 Cf. RA, p. 45.

132 RA, p. 46.

133 Cf. RA p. 46.

même de la vision localisée. Telle est l'aporie *implicite* du platonisme, que Richir entend *explicitement* reprendre à nouveaux frais comme sa propre question, en contrepoint de l'Histoire même de cette problématique, dont Richir propose par ailleurs une approche critique, et qui passe par la tradition aristotélicienne, néoplatonicienne, pour arriver au néoplatonisme moderne, avec Nicolas de Cues et Giordano Bruno, chez qui s'instituent les prémisses de la pensée moderne, dans le cadre de ce que Richir nomme le *renversement copernicien*.

4. J'ai commencé par montrer que la question *initiale* de Richir, dans sa thèse doctorale de 1973, était celle du statut des phénomènes « intra-mondains », c'est-à-dire des différentes « choses » (*Sachen*) – objets sensibles, autrui, pensées, paroles, situations, paysages : cela même que Heidegger nomme tout uniment des « étants » qui apparaissent sous l'horizon d'un monde – qui peuvent être rencontrées dans l'expérience la plus courante. J'ai montré aussi que la préoccupation première de Richir était de se démarquer de la thèse heideggerienne, selon laquelle tous ces phénomènes relèvent de la « représentation », comme mode dérivé et inauthentique de l'être-au-monde. La stratégie de Richir était de partir de la conception heideggerienne de la représentation comme prise en vue subjective d'un étant objectif, c'est-à-dire comme *vision*, pour montrer que contrairement à ce que soutient Heidegger à partir de Platon, la vision ne se réduit jamais à une simple prise en vue seulement ontique, mais qu'elle abrite toujours, au contraire, l'énigme proprement ontologique de sa propre origine. La reprise critique par Richir du texte de Platon entend précisément mettre en évidence que la question fondamentale de l'institution platonicienne de la philosophie comme vision, n'est pas celle de l'équation entre un sujet et un objet, mais plus fondamentalement, celle de l'union incompréhensible du fini et de l'infini : c'est cette question – qu'il nomme parfois « la question la plus fondamentale de notre recherche »<sup>134</sup>, et dont il montre aussi qu'elle recoupe l'ensemble des débats classiques de la métaphysique<sup>135</sup> – qu'il pense pour sa part comme celle d'une « cosmologie philosophique », où les conditions de possibilités de toute prise en vue du monde comme horizon sur fond duquel apparaissent les êtres et les choses, se pense précisément comme le lieu paradoxal de la rencontre entre le fini et l'infini.

---

134 Cf. par exemple RA, p. 257.

135 Cf. RA, p. 41.

Il serait trop long de montrer ici que cette question de la cosmologie philosophique fait écho, dans son développement, à de très nombreux problèmes philosophiques, aussi bien épistémologiques, esthétiques, métaphysiques, théologiques, que politiques : Richir s'en explique surtout dans l'Introduction à sa thèse (*Au-delà du renversement copernicien*). Il me faut pourtant signaler, d'ores et déjà, ce qui constitue, à mon sens, l'horizon de recherche de cette question, dans le cadre plus large de l'œuvre richirienne *dans son devenir*. La question de la rencontre du fini et de l'infini, c'est-à-dire aussi de la pensée finie et limitée de l'homme et de ce qui le dépasse radicalement comme le sans forme, l'illimité, n'est autre que ce que Kant pense pour sa part comme *l'expérience du sublime* dans la *Critique de la faculté de juger*. Cette question, que Richir ne rencontrera nommément qu'à la fin des années quatre-vingts, et qui constitue depuis lors un des axes majeurs de sa pensée, n'est donc pas présente en tant que telle dans le texte de la thèse de 1973 : ma propre thèse<sup>136</sup>, cependant, est que cette même question qui anime la lecture de Fichte à partir de Platon, au début des années 1970 conduira aussi Richir à investir massivement la troisième *Critique* kantienne quelques vingt années plus tard. Soulignons seulement pour l'instant que la lecture de Richir semble s'ancrer dans la problématique du Bien, chez Platon, c'est-à-dire du rapport à l'infini – à cela même que le *Banquet*<sup>137</sup> nommera aussi un « océan immense » (πολὸν πέλαγος) –, qui traverse tout le texte de Fichte – mais que l'on retrouvera aussi, signalons-le, dans la problématique kantienne du sublime<sup>138</sup>.

#### §4. – Fichte : entre Heidegger et Platon

Mais revenons à notre question initiale : pourquoi lire Fichte ? Je mettrai ici en évidence trois raisons, à coup sûr essentielles<sup>139</sup>. Premièrement, la question initiale de Fichte, dans ses premiers écrits, et en particulier dans la première version de la *Doctrine de la science*, fait

<sup>136</sup> Développée dans mon ouvrage, à paraître, intitulé : *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*.

<sup>137</sup> *Banquet*, 210 d-4 : expression qui inspirera régulièrement Richir ces dernières années, en particuliers dans ses *Fragments phénoménologiques sur le langage* (Jérôme Millon, Grenoble, 2008).

<sup>138</sup> Cf. Sacha Carlson, « Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir) », tr. espagnole par Pablo Posada, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, N.º 3 : « Filosofía y Fenomenología » - Octobre 2015, pp. 117-127. Cette référence au sublime permet aussi de situer plus précisément ce que ce que Richir nommait « l'aveuglement heideggerien », qui concerne finalement la question du sublime, comme le montrera Richir par la suite à plusieurs reprises, en mettant en évidence que chez Heidegger, la question du sublime est constamment *manquée*, bien qu'elle soit constamment *frôlée*, en particulier dans la thématique de l'être-pour-la-mort.

<sup>139</sup> Bien sûr, il ne s'agit ici que d'une reconstruction après coup, qui cède donc à l'illusion d'une nécessité *a priori* de tel ou tel chemin. Il ne faut pas oublier tout ce qu'a de forcément arbitraire et contingent chaque parcours philosophique.



directement écho à la question de départ de Richir, elle-même héritée de Heidegger : celle de la représentation. Deuxièmement, cette question est traitée par Fichte comme celle de l'intuition, c'est-à-dire comme *vision*. C'est dire que la manière dont Fichte aborde la question de la représentation fait directement écho à celles, heideggerienne et platonicienne, que Richir entend discuter. Troisièmement, il est remarquable que le traitement proposé par Fichte se révèle radicalement non-heideggerien, mais qu'il se situe plutôt dans la veine de la pensée platonicienne, telle que l'interprète Richir<sup>140</sup>, mais en proposant une voie qui permette de traiter ce que Richir nommait l'« aporie fondamentale du platonisme ». En ce sens, on comprend que la pensée fichtéenne constitue aux yeux de Richir un lieu stratégique dans le traitement de sa question : un lieu pour ainsi dire *entre Heidegger et Platon*, qui permette de « dépasser » aussi bien l'un que l'autre. Reprenons donc brièvement ces trois éléments, dans quelques explications encore apéritives, pour nous préparer à les examiner plus longuement et plus profondément dans le paragraphe suivant, au gré d'une lecture croisée que je proposerai entre le texte de Fichte et celui de Richir.

Premièrement : que la question de la représentation soit inaugurale dans la philosophie de Fichte, c'est ce qu'il explique clairement lui-même, en affirmant que cette question relève de l'explication de la philosophie spéculative toute entière<sup>141</sup>. On pourrait montrer qu'il hérite de cette question de Leibniz *via* Kant et Reinhold ; mais il m'importe surtout de souligner ici qu'il aborde le problème d'une manière renouvelée : plutôt que de s'interroger sur les rapports d'un sujet à un objet, ou bien, comme Kant, sur « le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation, à l'objet »<sup>142</sup>, Fichte entend d'abord sonder le lien entre ce qu'il appelle le Moi et le Non-Moi. Ainsi, la traditionnelle question de la représentation trouve-t-elle une nouvelle formulation : comment, demande Fichte, le Moi peut-il s'ouvrir à du Non-Moi tout en restant Moi ? Ou, plus précisément : comment le Moi peut-il s'ouvrir à du Non-Moi sans adhérer totalement à ce à quoi il s'ouvre ; c'est-à-dire sans *s'oublier* ou *se perdre* dans le Non-Moi. Ou encore, pour reprendre une formule prégnante de Damascius parfois reprise par Richir, comment le Moi peut-il s'ouvrir à son autre sans être « bu » par ce qui n'est pas lui ? Bref,

140 Il est très difficile – voire impossible – de reconstruire ici l'évolution précise de la pensée de Richir : il n'est par exemple pas exclu que ce soit la lecture de Fichte qui ait inspiré Richir pour son approche originale de Platon, contrairement à l'ordre que suggère peut-être abusivement ma présentation.

141 « [...] si l'explication de la représentation, c'est-à-dire la philosophie spéculative tout entière [...] » (*Fichtes Werke*, hrsg. Von F. Medicus, Felix Meiner, Leipzig, 1922, Bd. I, p. 155, tr. fr. par Alexis Philonenko dans : Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première*, Vrin, Paris, 1964, p. 61).

142 Cf. la célèbre « Lettre à Marcus Herz » du 21 février 1772, traduite par A. Philonenko in *La dissertation de 1770. La lettre à Marcus Herz*, Vrin, Paris, 1985, p. 132.

pour le dire encore autrement, en termes plus contemporains, la question demande : comment le Moi peut-il s'ouvrir au Non-Moi tout *en restant conscient de soi* ? Ajoutons que pour Fichte, cette question doit se poser dans le cadre critique de l'idéalisme transcendantal hérité de Kant : en ce sens, la question du Non-Moi doit toujours se poser comme celle d'un Non-Moi *pour le Moi*. Jamais Fichte n'aborde la question du Non-Moi comme celle de la « chose en soi ». Au contraire, l'une des constantes de sa pensée consiste à montrer la contradiction interne à ce qu'il appelle le *dogmatisme* : « Dans le système critique la chose est ce qui est posé dans le Moi, dans le système dogmatique, c'est ce en quoi le Moi lui-même est posé »<sup>143</sup>, et ainsi, le dogmatisme peut être dit transcendant par ce qu'il dépasse le Moi. En effet, « si on procède à l'égard du dogmatisme en s'appuyant sur ses propres principes, comme on doit d'ailleurs le faire, il faut lui demander pourquoi il admet sa chose en soi, sans exiger un fondement plus élevé, étant donné qu'il en exigeait un lorsqu'il était question du Moi [...]. Le dogmatisme ne peut pas ici se justifier [...] »<sup>144</sup>. C'est là, donc, une dimension de la pensée de Fichte qui a dû favoriser l'intérêt que lui porte Richir, où il retrouvait des exigences similaires aux réquisits de la méthode phénoménologique.

Deuxièmement, je l'ai dit, Fichte aborde la question de la représentation comme celle de la vision. À vrai dire, la question de la vision n'est pas centrale dans la première version de la *Doctrine de la science* (1794/95) que Richir choisit de commenter. Tout au plus, l'analyse de la partie théorique culmine-t-elle sur une « déduction de la représentation », où le Moi est pris comme intuitionnant (*als anschauend*), ce qui renvoie, en un sens, à la question du voir et de la vision. Ce n'est que dans des textes plus tardifs que Fichte abordera explicitement la question. Dès 1801, il décrira par exemple le Moi comme un œil ; et en 1804, il proposera une analyse plus poussée, à partir d'une nouvelle conception du Moi absolu, qu'il interprète désormais comme la lumière elle-même. C'est dans doute à partir de ces textes plus tardifs – dont il avait aussi connaissance<sup>145</sup> – que Richir propose d'interpréter librement le texte de 1794/95 comme une véritable phénoménologie de la vision. Dans cette phénoménologie, Richir distingue trois moments principaux : la lumière infinie, l'acte fini de voir et qui est vu ; ces trois moments correspondent aux moments déjà mis en évidence à partir de Platon ; mais on verra aussi qu'ils correspondent aux trois principes qui gouvernent l'ensemble de l'analyse

143 Fichte, *op. cit.*, p. 120, tr. fr., p. 36.

144 *Ibid.*, p. 120, tr. fr., p. 37.

145 « Le premier principe conduit à penser, comme nous l'avons fait, en ayant d'ailleurs connaissance des versions de 1801, 1804 et 1812 de la *W-L*, que le Moi absolu est identique à la lumière » (RA, p. 334).

fichtéenne. Cela conduit en tout cas à aborder le troisième point. D'après ce qui vient d'être dit, il est assez clair que le traitement que Fichte propose de la représentation comme vision n'est en rien heideggerien. Pour l'expliquer, Richir rappelle que la pensée de Fichte s'est historiquement constituée à partir du postkantisme immédiat – on pense ici surtout à Beck et Reinhold<sup>146</sup> –, duquel il a aussi dû se dégager : « L'immédiat postkantisme fut en effet animé par la volonté de déduire l'ensemble du savoir de l'acte fondamental de représentation, du *cogito*, pris dans sa version dégradée scolastique, en tant que pensée qui se fonde (donc se pense) en soi pour penser quelque chose d'autre que soi. Dans cet impossible jeu de l'hétérologie dans la tautologie, Fichte a su retrouver l'inspiration la plus profonde de Descartes et de Kant, c'est-à-dire précisément l'inspiration *ontologique*, en laquelle la question de la vision et du voir est en même temps la question de l'être, du "il y a" : à travers tous les débats de l'époque [...], le jeune Fichte redécouvre que toute pensée (toute vision) n'est pas *ipso facto* pensée de quelque chose, c'est-à-dire représentation, mais qu'il y a de la pensée, et de la pensée pure (du pur voir) qui (ne) pense (rien) (qui (ne) voit rien)), du penser qui est en même temps, dans une énigmatique tautologie, de l'être »<sup>147</sup>. Ce que Richir nomme l'« inspiration profonde de Fichte » consiste donc à ne pas réduire, comme Reinhold<sup>148</sup> mais aussi plus tard comme Heidegger, la représentation à la corrélation harmonieuse entre un sujet et un objet, mais à montrer que l'acte de représenter recèle, en ses plis, ce que Richir appelle ici de la *pensée pure*, c'est-à-dire *l'infini*. *L'inspiration proprement fichtéenne consiste à montrer que la question de la représentation passe par la question de l'infini*. Ainsi que l'expliquera Fichte au terme de longs développements qu'il faudra analyser patiemment, la représentation est coextensive de la « position d'une limite »<sup>149</sup>. Et il ajoute : « *pas d'infinité, pas de limitation ; pas de limitation, pas d'infinité* [...]. Si l'activité du Moi n'allait pas à

146 On consultera M. Guérout, *L'évolution de la doctrine de la science chez Fichte*. Mit einem Vorwort von Reinhard Lauth sowie einem Personenregister von Wilhem G. Jacobs. 2 Bände in 1 Band, coll. « Fichteana », Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 1982 (première édition : 1930), en particulier l'Introduction sur les « Antécédents doctrinaux de la doctrine de la science », (pp. 3-153), ainsi que l'ouvrage magistral de Xavier Léon : *Fichte et son temps*, Librairie Armand Collin, Paris, 2 tomes, 1922-1927 (voir surtout le premier tome). De manière plus ramassée, on pourra lire I. Thomas-Fogiel, *Fichte. Réflexion et argumentation*, coll. « Bibliothèque des philosophies », Vrin, Paris, 2004, en particulier la première partie : « Naissance d'une question », pp. 17-59.

147 RA, p. 81.

148 En ce qui concerne ce penseur aussi étrange que fascinant que fut Karl Leonhard Reinhold, on pourra consulter le choix de textes traduits par François-Xavier Chenet : Reinhold, *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation (Extraits)*. Contribution à la rectification des erreurs commises jusqu'ici par les philosophes (Choix d'essais). Du fondement du savoir philosophique, Vrin, Paris, 1989. On lira aussi la remarquable *Présentation* du traducteur (pp. 6-41).

149 Cf. Fichte, *op. cit.*, p. 213, tr. fr., p. 99.

l'infini, il ne pourrait limiter lui-même cette activité qui est sienne »<sup>150</sup>. Dès lors, la question centrale de Fichte n'est pas tant celle du rapport entre un sujet et un objet, mais bien plutôt celle de l'union du fini et de l'infini : une question que Richir interprète aussi comme « le problème crucial de l'idéalisme allemand »<sup>151</sup>. On aura compris combien le texte de Fichte fait écho à la problématique richirienne telle qu'elle a été mise en évidence dans ce paragraphe à travers la lecture croisée de Platon et de Heidegger. En ce sens, on peut dire que si c'est effectivement la prise en compte de la question de l'infini qui, comme l'écrit Richir, a permis à Fichte de « remonter la pente reinholdienne »<sup>152</sup>, on peut avancer de la même manière que c'est aussi la lecture de Fichte qui aura permis à Richir, si l'on ose dire, de *remonter la pente heideggerienne*, en montrant que toute appréhension de l'étant, toute représentation ontique, recèle en elle-même le secret de son origine, c'est-à-dire, dans les termes mêmes de Heidegger, son énigme proprement *ontologique*. Restera alors à montrer en quoi Fichte permet de « dépasser » ce qui a été mis en évidence comme l'aporie de l'institution platonicienne de la philosophie.

---

150 *Ibid.*, p. 214, tr. fr., p. 99.

151 RA, p. 163.

152 Cf. RA, p. 83.