

Richir avec Fichte
Remarques sur la première interprétation richirienne
de la *Doctrina de la science* (1794/95)

SACHA CARLSON

INTRODUCTION¹

Tout lecteur un tant soit peu familier de la pensée de Marc Richir (1943-2015)² sait que l'auteur des *Méditations phénoménologiques*³ a très tôt proposé une interprétation originale de la phénoménologie : une interprétation certes inspirée au départ par les textes canoniques de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, mais qui a d'emblée été guidée par une question inédite : celle du « phénomène comme rien que phénomène », du phénomène en tant qu'il n'est phénomène de *rien* d'autre que de lui-même, c'est-à-dire du phénomène en tant qu'il n'est pas l'*apparition* de quelque chose, mais advient comme *pure apparence* surgissant à partir de *rien*. Question qui, comme Richir s'est tout d'abord employé à le montrer, requiert la mise en œuvre d'une réduction phénoménologique *radicalisée* – cela qu'il nommera par la suite l'«*epochè* phénoménologique hyperbolique», en précisant qu'elle met en suspens toute subjectivité transcendante, tout *Dasein*, mais aussi toute intentionnalité, toute ontologie (fût-elle fondamentale) et toute eidétique –, qui permette de

¹ La version définitive de cet article a bénéficié des remarques et suggestions de Joëlle Mesnil, l'une des meilleures et des plus anciennes connaisseuses de Richir. Qu'elle en soit ici vivement remerciée.

² En qui concerne la pensée de Marc Richir, on pourra lire : M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble, J. Millon, 2015) ; Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia, 2011 ; Robert Alexander : *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, J. Millon, 2013 ; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, coll. « Phaenomenologica », 2014 ; Pablo Posada Varela, « Suspension, déshumanisation, hyperbole (Husserl, Fink, Richir). Radicalisations de l'*epochè* et paliers de concrescence », *Philosophia. E-Journal of Philosophy and Culture*, Mars, 2014 ; Sacha Carlson, « L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », in *Eikasia. Revista de Filosofia* n° 34, 2010, p. 199-360 ; S. Carlson, « El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir », tr. espagnole par Pablo Posada Varela, *Eikasia*, n° 58, décembre 2014, p. 11-40.

³ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992 : il s'agit du maître-ouvrage de Richir.

penser le phénomène dans le *mouvement même de sa phénoménalisation*, comme *double mouvement* ou *clignotement* à partir duquel surgissent les phénomènes comme *rien* d'être ou d'étant, entre leur apparition et leur disparition, entre leur individuation et leur plongée dans l'anonymat d'où ils émergent, entre leur rassemblement (c'est-à-dire leur concentration ou leur fixation) et leur dispersion (c'est-à-dire leur mobilité, leur dissémination ou leur excentration). Mais ce que l'on sait moins souvent, c'est que cette pensée du phénomène comme rien que phénomène et de sa phénoménalisation a trouvé sa première *assise*, pour Richir, dans une lecture serrée de Fichte – et plus généralement de différents textes issus du « jeune Idéalisme allemand »⁴. La phénoménologie richirienne a donc initialement frayé son propre chemin en parcourant celui de la « dialectique » fichtéenne dans la *Wissenschaftslehre (W-L)* : c'est précisément ce que je voudrais contribuer à éclaircir dans le présent article.

Plus précisément, je propose d'examiner ici l'un des moments clefs de l'interprétation que Richir propose de la première version de la *Doctrine de la science*, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (« Les principes [ou : L'Assise] de la doctrine de la science ») (datant de 1794-1795)⁵, dans son ouvrage intitulé *Le rien et son apparence*, publié en 1979, et qui constitue un commentaire et une interprétation intégrale de ce texte de Fichte⁶. Ce faisant, mon objectif est double : d'une part, montrer comment Richir *inscrit* initialement sa propre pensée du phénomène et de la phénoménalisation dans le mouvement même de la pensée fichtéenne ; et d'autre part, donner un aperçu de l'originalité de l'interprétation richirienne de Fichte – interprétation qui semble avoir été généralement méconnue dans les études fichtéennes.

C'est dire, donc, que je ne reprendrai pas ici l'ensemble de l'interprétation que Richir propose du texte de Fichte, en montrant

⁴ Sa thèse doctorale, défendue en 1973 à l'Université Libre de Bruxelles, et intitulée *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de cosmologie philosophique dans le jeune Idéalisme allemand*, comprenait en effet, outre une longue introduction (publiée ensuite sous le titre : *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. *Phaenomenologica* n° 73, 1976), une partie sur Kant (inédite), une partie sur Fichte (publiée en 1970 sous le titre : *Le rien et son apparence*), ainsi qu'une partie sur le jeune Schelling (inédite).

⁵ J'utilise le texte allemand publié dans *Fichtes Werke*, F. Medicus (éd.), Leipzig, Felix Meiner, 1922, vol. I, p. 285-317, ainsi que la traduction d'Alexis Philonenko dans : *Fichte, Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1964. Je citerai désormais en abrégé : *W-L* pour le texte allemand, et *OCCP* pour la traduction française.

⁶ M. Richir, *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95)*, Bruxelles, Ousia n° 1-2, 1979 (je cite désormais : RA). À ma connaissance, il s'agit d'ailleurs, en langue française, du commentaire le plus complet de la *Grundlage*.

notamment comment le jeune phénoménologue se débat avec la systématique fichtéenne en y sondant, dans son approche dialectique et phénoménologique, les questions du système, de l'illusion et de l'imagination, et comment il intègre sa lecture de Fichte dans un questionnement plus global sur le voir, la vision et la cosmologie philosophique (ou phénoménologique). Je me contenterai de signaler, en guise de bref préambule, que contrairement à certaines habitudes interprétatives de l'époque, Richir n'interprète les trois principes (*Grundsätze*) inauguralement formulés dans le § 1 de la *W-L*⁷, ni comme des absolus desquels il s'agirait de déduire le savoir⁸, ni comme l'expression du faux et de l'illusoire de quoi il faudrait nécessairement partir pour en déduire le vrai⁹, mais comme l'énoncé d'*exigences* propres à la science et auxquelles doit satisfaire tout savoir, c'est-à-dire comme des horizons nécessaires à l'institution du savoir *dans son unité*, dont la *W-L* cherche à rendre compte et où elle doit nécessairement trouver son point de départ. Comme on le sait, ces trois principes inauguraux de la *W-L* peuvent être formulés comme suit : 1) le Moi se pose ; 2) Le Non-Moi s'oppose au Moi ; 3) Le Moi pose dans le Moi un Moi divisible et un Non-Moi divisible. Ainsi, comme le montre Richir, il s'agit dès lors, dans la *W-L*, de partir de la contradiction – que Richir nomme du terme kantien d'*antinomie* – apparemment irréductible, qui surgit initialement entre le Moi du premier principe (le « Moi absolu ») et le moi fini du troisième. La « systématique » fichtéenne consiste donc à « travailler » cette antinomie dans une analyse régressive, où le philosophe rencontre ses propres effectuations, jusqu'au fondement – fondement, dès lors, aussi bien du savoir et du savoir du savoir –, depuis lequel il s'agira de retrouver le savoir (ainsi que le savoir du

⁷ Rappelons la structure la plus obvie du texte de Fichte. La *Grundlage* se divise en trois grandes parties : 1) les principes (*Grundsätze*) de la doctrine de la science (il s'agit des §§ 1 à 3 : *W-L*, p. 91-123 ; *OCPP*, p. 17-38) ; 2) la fondation du savoir théorique (il s'agit du § 4 : *W-L*, p. 123-246 ; *OCPP*, p. 39-121) ; 3) la fondation de la science du pratique (il s'agit des §§ 5 à 11 : *W-L*, p. 246-329 ; *OCPP*, p. 123-180). Plus précisément, Fichte expose et explicite d'abord, dans une première partie, trois propositions fondamentales sur lesquelles repose l'ensemble du système de la doctrine de la science. Précisons d'ores et déjà que l'analyse de ces trois propositions ou principes ayant révélé deux contradictions fondamentales, il appartient à la suite du texte, c'est-à-dire aux deuxième et troisième parties, de travailler ces deux contradictions : la fondation du savoir théorique (deuxième partie) s'attache à résoudre la première contradiction, et la fondation du savoir pratique (troisième partie) s'occupe de la seconde.

⁸ Telle était encore la lecture, inspirée de Hegel, que Martial Guéroult a proposée dans *L'évolution de la doctrine de la science chez Fichte*, coll. « Fichteana », Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1982 [1930].

⁹ Telle est, on le sait, l'interprétation proposée par Alexis Philonenko dans sa célèbre thèse : *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris, 1966.

savoir, y inclus les principes à partir desquels la démarche s'était amorcée), dès lors pleinement légitimés¹⁰.

Par ailleurs, sans pouvoir reprendre ici, même brièvement, l'ensemble de ce parcours fichtéen, je me contenterai de rappeler que si, comme on l'a vu, la *W-L* réfléchit inauguralement l'opposition entre le Moi et le Non-Moi, la partie théorique de l'ouvrage s'engage à partir de la proposition suivante, tirée des principes inauguralement formulés : « Le Moi se pose lui-même comme limité par le Non-Moi »¹¹ ; formule qui n'est autre que celle de la « représentation », par où le Moi est censé pouvoir accueillir (dans la conscience) un autre que lui-même sans s'y abîmer ou s'y dissoudre – bref, être conscient de quelque chose d'autre que lui sans cesser d'être conscient de lui-même. Une fois formulée, cette opposition première peut alors être « travaillée » et analysée comme celle, plus profonde, entre l'activité indépendante et l'échange acte-passivité, tandis que cette dernière opposition est elle-même reprise à partir de l'opposition entre la forme et la matière, dans une dialectique qui met en jeu les différentes formes possibles du réalisme et de l'idéalisme. Dans cet article, je rejoindrai l'analyse au moment crucial de cette partie théorique où l'antinomie parvient à son expression la plus fondamentale, lorsqu'en elle le fini et l'infini en viennent à s'opposer, et où intervient corrélativement la notion centrale de choc, et puis celle d'imagination. C'est là, on va le voir, que Richir enfonce le plus nettement le coin de son interprétation.

LE FINI ET L'INFINI

Rejoignons donc le texte de Fichte à partir de la proposition suivante : « *Pas d'infinité, pas de limitation ; pas de limitation, pas d'infinité ; infinité et limitation sont unifiées dans un seul et même membre synthétique*¹² ». Pour le comprendre, il s'agit d'examiner tour à tour les deux membres de cette proposition.

Avec le premier membre de la proposition – *pas d'infinité, pas de limitation* –, il s'agit de montrer que la limitation présuppose l'infini : « Si

¹⁰ « Légitimation » dont Richir montre également qu'elle est en fait traversée par (et victime d'une) illusion transcendante : cf. Sacha Carlson, « La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir », tr. espagnole par Pablo Posada Varela, in *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IX, Universidad del Valle, 2017.

¹¹ *W-L*, p. 126 ; *OCP*, p. 41. La proposition, également tirée des principes, qui sera à la base de la partie *pratique* de l'ouvrage, est la suivante : « Le Moi pose le Non-Moi comme limité par le Moi » (*W-L*, p. 125 ; *OCP*, p. 40) : le Moi y conçoit en effet le Non-Moi comme le produit de sa causalité, c'est-à-dire de sa volonté.

¹² *W-L*, p. 214 ; *OCP*, p. 99.

l'activité du Moi n'allait pas à l'infini, il ne pourrait limiter *lui-même* cette activité qui est la sienne¹³ ». Le Moi doit se limiter lui-même, ce qu'il ne peut faire qu'en étant infini : s'il ne se limitait pas lui-même, le Moi n'aurait aucune connaissance de cette limite ; il serait aveugle tout aussi bien à sa limite qu'à son dehors. Le Moi serait alors une chose parmi les choses positives, et « toute *question philosophique* serait *forclosée* de l'esprit humain¹⁴ ». Il faut arriver à penser en même temps que l'activité est un se-poser *illimité* et que le Moi se limite lui-même. C'est dire, donc, que malgré ce qui a été dit de l'opposition radicale du fini et de l'infini, il y a néanmoins aussi une certaine unité entre les deux qui fait que l'un implique l'autre. C'est ce que Fichte cherche à penser en écrivant : « il se produit contre celle-ci (*scil.* contre l'activité infinie) une *résistance*¹⁵ ». Proposition que Richir commente « dans son langage » dans ce texte important :

L'activité du Moi entraînée dans un *mouvement* d'aller à l'infini est *contrée* par un *contre-mouvement* qui se produit comme une résistance, le mouvement de *sortir* pour s'évader à l'infini est *contré* par un mouvement d'*entrer* qui contrecarre la fuite à l'infini. L'activité est ainsi prise entre deux menaces d'évanouissement : s'il n'y avait pas de résistance – si, pour reprendre les termes que Fichte utilisait tout à l'heure, l'activité était « laissée à elle-même » – l'activité *se perdrait* à l'infini et ainsi s'épuiserait immédiatement et s'anéantirait ; si, par contre, elle cédait devant la résistance, l'activité serait immédiatement *réduite* et ramenée à une sorte de « point-zéro » ; elle serait, comme dit Fichte, complètement anéantie et supprimée¹⁶.

Ce commentaire recourt à une « métaphore » pratiquée par Richir tout au long de son texte, lorsqu'il entend dégager l'« étrange topologie¹⁷ » implicitement impliquée dans la pensée de Fichte : partant de ce que l'auteur de la *W-L* nomme la « sphère » du Moi et de son activité, il propose de déployer la puissance explicative de cette métaphore spatiale pour parler de « dedans » et de « dehors », d'« entrée » et de « sortie », etc., et de décrire, par là, la « spatialité » originaire et constitutive du monde comme du Moi. Bien plus, c'est le terme même de « sphère » qui permettra à Richir d'amorcer la problématique d'une cosmologie philosophique, où l'« espace » mis en jeu doit être conçu – comme c'est le cas depuis la problématique moderne de l'espace, à partir de Nicolas de Cues – à partir de la *sphère infinie*, c'est-à-dire aussi du rapport entre son centre et sa

¹³ *Ibid.* (cité et souligné par Richir in RA, p. 158).

¹⁴ RA, p. 158.

¹⁵ *W-L*, p. 214 ; *OCP*, p. 99 (cité et traduit par Richir in RA, p. 159 : c'est Richir qui souligne).

¹⁶ RA, p. 159.

¹⁷ RA, p. 139.

périphérie : la sphère infinie est-elle centrée, multi-centrée ou bien doit-elle être pensée à partir de sa périphérie – comme Richir cherche précisément à le montrer à partir de Fichte¹⁸ ? Quoi qu’il en soit, dans le texte que l’on vient de lire, l’activité indépendante du Moi est envisagée comme un perpétuel *mouvement de sortie*, mouvement qui va vers l’infini ; par contre, la résistance rencontrée par l’activité génère un *mouvement d’entrée*. Mais il y a plus : car la suite du texte fait une avancée décisive en prenant appui sur ce que Fichte dit de la *nécessité* pour l’activité infinie et illimitée du Moi absolu de rencontrer cette résistance. Cela conduit Richir à un développement inattendu, qui selon un mouvement typique de son écriture, s’appuie sur le texte même de Fichte pour « dépasser » dans le même mouvement la pensée explicite de l’auteur de la *W-L*. En effet :

[...] si nous pensons ici avec rigueur – si nous dégageons les implications du texte et les poussons à bout –, *l’activité n’est pas possible sans résistance, son mouvement est inséparable d’un contre-mouvement ; ou encore, elle constitue un mouvement unique en lequel mouvement de sortir et mouvement d’entrer sont un seul et même mouvement, où mouvement et contre-mouvement sont équilibrés et indissociables ; bref, l’activité n’est possible que comme un double-mouvement d’entrer et de sortir, d’aller et de retour, de poussée et de résistance*¹⁹.

Si donc le mouvement d’entrée est inséparable d’un mouvement de sortie, il faut arriver à penser ce mouvement comme un unique double mouvement. C’est de la sorte que Richir retrouve dans le texte même de Fichte sa propre pensée de la phénoménalisation élaborée dès son texte inaugural sur « Le rien enroulé²⁰ » : le mouvement de pensée par quoi il y a du phénomène est un double mouvement – le double mouvement de la phénoménalisation – d’apparition/disparition. Bien plus, Richir explique encore que c’est parce que ce mouvement est un *double* mouvement qu’il ne peut être que périphérique : dans la mesure où le mouvement est en même temps un mouvement d’*entrer* et de *sortir*, et qu’il ne peut donc pas plus englober un dedans que se laisser englober par un dehors, c’est-à-dire *qu’il est en même temps un dedans et un dehors*, ce mouvement ne peut avoir lieu que sur la limite entre le dedans et le dehors, c’est-à-dire sur cela même que Richir nomme la périphérie. De plus, cette périphérie est infinie ; ou plus exactement, elle est « *l’union du fini et de l’infini*²¹ » : si la périphérie était finie, cela supposerait que le Moi, qui consiste en un poser

¹⁸ Cf. Marc Richir, *L’écart et le rien*, op.cit., p. 62 sq.

¹⁹ RA, p. 159.

²⁰ Cf. M. Richir, « Le Rien enroulé. Esquisse d’une pensée de la phénoménalisation », *Textures* 70/7.8 : Bruxelles, « Distorsions », 1970, p. 3-24.

²¹ RA, p. 160.

illimité, doit se poser aussi au-delà de la périphérie. Pour que le Moi puisse se poser, il lui faut une limite infinie, que Fichte nomme précisément une « limite illimitée » (*unbegrenzte Grenze*)²², c'est-à-dire une limite qui ne limite aucune sphère finie et qui n'est entourée par aucun dehors infini²³. On retrouve alors la pensée d'une cosmologie de la « sphère » infinie non centrée et purement périphérique, et qui, dans le langage de Fichte, traduit ceci : si l'activité n'est pas possible sans résistance, cela signifie que celle-ci n'est pas pensable sans l'*Anstoß*, lequel n'est pas pensable non plus sans l'activité, les deux se produisant sur la limite illimitée, c'est-à-dire, pour en revenir au langage de Richir, sur la périphérie²⁴.

Après avoir montré en quoi la limitation présuppose l'infini, Fichte prend la question par l'autre bout : « *pas de limitation, pas d'infinité* ». Il s'agit maintenant de comprendre la *nécessité* de l'apparition (Richir écrira : la phénoménalisation) d'un Moi et d'un Non-Moi *finis* au sein de l'activité *infinie*. Comme on va le voir, c'est surtout ici que les difficultés arrivent : on retrouve en un sens, au cœur même du texte de Fichte, l'antique aporie du platonisme et du néoplatonisme dont l'examen constitue le préalable à toute la lecture richirienne de Fichte²⁵, par où la pure position du Bien ou de la lumière comme rien d'être ou d'étant, rend incompréhensible l'advenue (la phénoménalisation) de l'étant ou de la vision finie. Et c'est là, finalement, comme le suggère Richir, le sens du *nihilisme spéculatif* qui traverse toute l'histoire de la philosophie depuis ses origines platoniciennes, que Heidegger a pensé comme le nihilisme de « la » métaphysique, et qu'il a inlassablement cherché à court-circuiter par son recours aux Présocratiques ou à la « pensée pensante » des poètes. Or, comme toute l'interprétation de Richir tend à le montrer, en écho en quelque sorte à la critique heideggérienne qui guide souterrainement toute son analyse, c'était là, déjà, l'enjeu de ce qui était mis en place dans la *W-L*, et par suite, très profondément, de la querelle qui a opposé Fichte et Schelling dans les premières années du XIX^{ème} siècle. C'est en tout cas en s'appuyant sur ces textes que Richir cherche à son tour à court-circuiter cette tendance nihiliste de la philosophie, mais *en restant à l'intérieur de la philosophie elle-même*, et *en montrant que son destin n'est autre que de devenir phénoménologie*, suivant en cela un mouvement de fond qu'il décèle dans la *W-L* elle-même. Dans les termes de Fichte, il faut donc montrer comment l'activité *infinie* du Moi implique *nécessairement* son auto-limitation. Autrement dit, il faut

²² *W-L*, p. 215 ; *OCPP*, p. 100.

²³ Cf. *RA*, p. 160.

²⁴ Cf. *ibid.*

²⁵ Cf. Sacha Carlson, « Représentation et phénoménalisation. Remarques sur le contexte problématique de la première lecture richirienne de Fichte “entre Heidegger et Platon” », *Eikasias*, janvier 2016.

qu'il y ait, au sein même de l'activité, une distinction nécessaire entre le Moi *infini* et ce que Richir appelle son « substrat », c'est-à-dire le Moi *fini* comme « trace » ou « dépôt » de l'activité. Cette distinction est donc une différence interne à l'activité, qui ne peut être pensée que comme une « différence quantitative²⁶ », le Moi fini et l'activité n'étant *en soi* qu'une seule et même chose. Cependant, comme le commentaire de Richir cherche à le montrer, le texte de Fichte n'est pas entièrement satisfaisant : au lieu de montrer comment le substrat fini s'engendre à partir de l'activité infinie, l'auteur de la *W-L* semble plutôt suggérer que la limitation s'opère d'emblée, c'est-à-dire dogmatiquement²⁷ : « le Moi n'est que ce qu'il pose comme soi. Dire qu'il est infini signifie : il se pose infini ; il se détermine par le prédicat d'infinité ; ainsi il se limite lui-même (le Moi) comme substrat de l'infinité ; il se distingue lui-même de son activité »²⁸. En fait, la démonstration de Fichte s'appuie essentiellement sur la *distinction* qu'il analyse entre l'activité infinie du Moi et le Moi comme substrat de son activité, et c'est donc sur elle que porte dans un premier lieu le commentaire de Richir. Il remarque d'abord que puisque, *en soi*, le Moi et son activité ne sont qu'une même chose, leur différenciation ne peut être que quantitative, et ne peut se produire qu'au sein même de l'activité, en vertu d'une double tendance en elle : d'un côté, la tendance pour l'activité du Moi à *se* poser, qui est une tendance à l'arrêt du mouvement propre à l'activité ; et d'autre part, la tendance de l'activité à sa poursuite infinie²⁹. C'est par là que Richir s'autorise à reprendre encore une fois la métaphore topologique : ce que cette double tendance de l'activité du Moi atteste, c'est que son mouvement est tout à la fois *issu de soi* et *dirigé vers soi*. Ce mouvement est donc un mouvement de rentrer et de sortir qui trace, encore une fois, la « limite illimitée » entre le dedans et le dehors que Richir pense pour sa part comme la périphérie infinie et distordue. Cependant, ce commentaire qui est déjà une interprétation, ne permet pas vraiment de rendre compte de la véritable *distinction* entre le Moi et son substrat sur laquelle insiste Fichte : car l'interprétation proposée par Richir ne rend pas vraiment compte de cette distinction, mais insiste davantage sur la double tendance de l'activité au sein d'un *unique* double mouvement. Cet *écart* de Richir par rapport à la pensée littérale de Fichte est explicitement maintenu par Richir, et va aller croissant au cours du commentaire des dernières pages de la partie théorique de la *W-L*. Il écrit en effet :

C'est donc *en lui-même*, du fait qu'il est un double-mouvement, un

²⁶ Cette expression est de Schelling (dans la *Darstellung* de 1801).

²⁷ Cf. RA, p. 161.

²⁸ *W-L*, p. 214 ; *OCPP*, p. 100.

²⁹ Cf. *ibid.*

mouvement contré par un contre-mouvement, que le mouvement de l'activité se différencie de soi – se dif-fère de soi – en se charriant soi : il est à soi-même son propre substrat qu'il charrie avec soi comme un fleuve qui n'éroderait que ses propres alluvions pour les transporter toujours plus loin, un courant qui n'aurait à se frayer son chemin qu'à travers ses propres sédimentations, qui n'éroderait que ce qu'il sédimente et qui ne sédimenterait que ce qu'il érode. Mais dès lors, il va aussi de soi que *rien ne différencie le mouvement de son substrat* (qui n'est que le mouvement lui-même, en tant que contre-mouvement), l'érosion de la sédimentation, le courant de ses alluvions, et nous n'avons pas encore expliqué dans notre interprétation la proposition de Fichte³⁰.

Encore une fois, ce à quoi conduit l'interprétation de Richir, c'est à la pensée d'un double mouvement, qui est double dans la mesure où son rythme est celui, en même temps, d'un aller et venir, d'un entrer et d'un sortir, etc. Mais les deux « temps » de ce double mouvement ont toujours lieu ensemble. C'est en tout cas ce que la « métaphore fluviale » de Richir essaie de rendre sensible : il s'agit d'un double mouvement dans la mesure où il comporte de la différence ; mais cette différence est à proprement parler « insituable » – ou « immaîtrisable », comme Richir l'écrit parfois –, puisqu'il n'y a aucun point fixe qui permette d'évaluer quelque trajectoire ou direction. Autrement dit, il s'agit surtout pour Richir de penser ce double mouvement en dehors du cadre classique de la topologie centrée, où tout « mouvement » est considéré à partir d'un centre comme point de vue fixe et stable pris sur l'événement appréhendé. Il faut donc prendre l'exacte mesure de la métaphore du fleuve à laquelle Richir s'essaie ici pour échapper au paradigme du cercle : cette métaphore – déjà pratiquée par Schelling, ce que Richir ne mentionne pas, mais qu'il ne pouvait ignorer³¹

³⁰ RA, p. 162-163 (je souligne).

³¹ Il est remarquable que Schelling utilise, déjà, l'image du fleuve pour éviter le paradigme du cercle, comme l'a très bien montré Jean-François Marquet (*Cf. Jean-François Marquet, Liberté et existence, op. cit.*, p. 95-99 : je m'appuie ici sur ces explications, et reprends aussi ses citations de Schelling). À cet égard, il vaut la peine de mentionner quelques jalons essentiels qui scandent ces métamorphoses successives qu'il fait subir à ce paradigme. Les premiers textes de Schelling commencent en effet par faire jouer à plein la métaphore de la sphère, directement reprise à Fichte. Ainsi, dans le *Vom Ich* (1795), il est question de deux « sphères infinies » : celle du Moi absolu et celle du Non-Moi – à savoir, précisément, les deux sphères que Fichte désigne par A et B. La tâche de la philosophie consiste alors à comprendre comment la sphère infinie du Moi – source de toute position et de tout être – parvient à s'articuler à une sphère qui, à proprement parler, n'est pas – la sphère du Non-Moi qui n'est pas posée comme telle –, pour donner lieu à la sphère finie qui définit la conscience. En revanche, dès 1797, cette image se voit clairement dénoncée comme contradictoire : « il n'y a pas de sphère sans limitation, et tout aussi peu de limitation sans espace qui soit limité » (*S.W*, I, p. 380, cité et traduit, par J.-F. Marquet, *op. cit.*, p. 95). Autrement dit, la sphère comme courbure de l'espace d'abord indifférencié, ne peut survenir qu'au recroisement de deux forces *contradictoires* : l'une, répulsive ou centrifuge,

– cherche surtout à montrer que le mouvement se tient de lui-même dans la mesure où il est intrinsèquement double ou contradictoire ; le fleuve tel que l’envisage Richir n’est donc pas ce qu’il est en réalité – et tel que Schelling, par exemple, continue à le penser –, savoir un flux ayant son origine – sa source – en un lieu déterminé, et, se frayant un chemin en érodant les accidents du terrain qu’il parcourt, coule inexorablement vers son embouchure, même si cette trajectoire peut être *localement* contrée³². Autrement dit, la métaphore du fleuve telle que Richir l’utilise, requiert au contraire de penser ce qui ne peut être que difficilement figuré à l’aide d’une image, mais qui est une exigence pour Richir, à savoir quelque chose comme un tourbillon originaire, où se contrent des mouvements contradictoires. C’est pour cela aussi que cette métaphore illustre finalement davantage la visée philosophique de Richir, qu’elle n’explique le texte de Fichte, et en particulier la distinction introduite par Fichte qu’on cherchait justement à clarifier : celle entre le mouvement et son substrat. Car dans l’image du fleuve, cela reviendrait à distinguer l’érosion de la sédimentation, dans un fleuve qui ne charrie que ses propres alluvions – ce qui est manifestement impossible. Retenons pour l’instant que cette difficulté dans l’explication témoigne surtout d’une distance entre les deux

qui génère un pur mouvement de fuite, et l’autre, attractive ou centripète, qui produit un mouvement de retour. Équilibre provisoire et précaire, c’est sur cette même lancée que dans l’*Esquisse* de 1799, la sphère sera pensée à l’aide d’une autre métaphore, peut-être plus concrète, celle, précisément, du fleuve : « Qu’on s’imagine un fleuve, lequel est pure identité ; là où il rencontre une résistance, il se forme un tourbillon, qui n’est rien de fixe, mais quelque chose qui à chaque instant disparaît, à chaque instant ressuscite ... À chaque point semblable, le fleuve se brise, la productivité est niée, mais à chaque instant survient une nouvelle vague qui remplit la sphère » (S.W., III, p. 289, cité et traduit par J.-F. Marquet, *op. cit.*, p. 95). Ce qui est remarquable, dans ce dernier texte, c’est que l’image du fleuve cherche à rendre compte aussi bien de la sphère infinie de l’être absolu que de la sphère limitée de l’étant fini. Au départ, il n’y a qu’un flux indifférencié – une pure identité, écrit Schelling –, comme un fleuve infini coulant en ligne droite (cf. S.W., III, p. 18 ; cf. J.-F. Marquet, *op. cit.*, p. 96) : à ce niveau, le fleuve est donc l’équivalent de la sphère infinie, sa source pouvant être comprise comme un centre, et la trajectoire même du fleuve comme le rayon d’une sphère dont la périphérie se trouve à l’infini, c’est-à-dire nulle part ; or des coupures surgissent, sont jetées (*geworfen*) dans le flux absolu, ce qui produit un arrêt momentané du mouvement infini, qui est décrit comme un « tourbillon ». La réalité infinie n’est plus ici une sphère, mais un fleuve tourbillonnant ; et si l’on peut parler d’une sphère, c’est dans le lit même de ce fleuve, un équilibre dynamique et précaire qui constitue seulement un ordre local. Ce qu’il faut souligner, cependant, dans le cadre de ce paradigme du fleuve chez Schelling, c’est que le mouvement originaire du fleuve, qui décrit l’identité absolue, est un mouvement rectiligne. Sans doute peut-on voir là une préfiguration d’une autre métaphore, qui remplacera bientôt celle du fleuve : celle de la ligne, coextensive de la réhabilitation de l’absolu dès 1800. Comme on va le voir, c’est précisément ce caractère rectiligne que Richir cherche à éviter dans sa métaphore – ce qui constitue le point de divergence avec Schelling.

³² Bref, il n’est pas chez Richir ce qu’il continue d’être chez Schelling.

auteurs face à la question philosophique qui est posée. Pour le dire d'un mot, si Richir cherche plutôt à mettre en évidence le lieu d'indistinction entre le Moi et le substrat, Fichte souligne plutôt ici leur non coïncidence. Ou encore, pour reprendre le cadre de l'interprétation déployée jusqu'ici, si Richir voit dans le *mouvement* de différenciation de l'activité un mouvement infini et périphérique, Fichte envisage plutôt une topologie où le centre est distinct de la périphérie.

Pour mesurer plus correctement cette distance, il convient de revenir à la question qui était posée, et d'examiner la suite du commentaire de Richir : comment expliquer la proposition de Fichte selon laquelle le fini pourrait être conditionné par l'infini ? L'appréciation formulée par Richir sur le raisonnement fichtéen est ici extrêmement sévère : « il faut bien reconnaître, écrit-il, que Fichte est fort peu explicite sur ce point : la différenciation du fini et de l'infini est plutôt affirmée dogmatiquement qu'expliquée ou engendrée à partir de l'infini, comme cela devrait se produire en toute rigueur³³ ». Aussi Richir n'hésite-t-il pas à parler de « flottement » ou même d'« équivoque » dans la pensée de Fichte³⁴. C'est pourquoi il propose l'interprétation suivante : « La limitation du substrat par rapport au mouvement infini de l'activité apparaît, en dernière instance, aussi "arbitraire" que l'événement de l'*Anstoß* sur l'activité ; autrement dit, cette limitation ne peut pas se comprendre autrement que par le surgissement de l'*Anstoß* : il se produit sur le mouvement *un choc qui retient le substrat par rapport à l'activité* et qui, par suite, "fixe", "fige" ou "sédimente" le substrat ; de ce fait [...], le substrat acquiert une *forme finie, en arrière ou en retard* par rapport au mouvement infini de l'activité. Alors même qu'*en soi* – dans le sein même du mouvement –, rien ne différencie le mouvement de son substrat, *dans la connaissance ou le savoir humain, l'*Anstoß* fait toute la différence entre le mouvement et son substrat. D'où : l'événement de l'*Anstoß* est l'origine du savoir. Pour qu'il y ait savoir, il faut un choc dans le double-mouvement infini de l'activité indépendante ; ce choc est la condition nécessaire à l'apparition ou, dirons-nous, à la phénoménalisation du Moi comme Sujet de l'intelligence, donc du Moi fini opposé au Non-Moi* »³⁵. Autrement dit, la phénoménalisation advient nécessairement sur la périphérie, au lieu même où se produisent l'activité infinie et le choc. Reste à voir comment Richir peut encore rattacher cette interprétation à la pensée même de Fichte : on va voir que c'est au lieu de la doctrine fichtéenne de l'imagination – qui, avec la doctrine de l'*Anstoß*, est le deuxième moment de l'analyse fichtéenne du fondement – que Richir assoit plus précisément sa lecture. Car c'est à ce moment de l'analyse fichtéenne qu'il ira chercher

³³ RA, p. 163.

³⁴ Cf. RA, p. 163.

³⁵ RA, p. 164.

une description du lieu où se déploie l'activité originaire du Moi – un lieu où puisse également survenir le fait de l'*Anstoß* –, ainsi que le style propre de ce déploiement. Or on le sait, pour Richir, ce lieu n'est autre que celui de la périphérie infinie et distordue. Serait-ce à dire que l'imagination fichtéenne coïncide avec l'activité purement périphérique ? C'est ce qu'il faut maintenant vérifier.

L'IMAGINATION ET LA PHÉNOMÉNALISATION

Lorsque Richir explique que l'activité originaire du Moi est un double mouvement, et que c'est lorsque surgit, *sur le lieu même de cette activité*, le fait incompréhensible de l'*Anstoß*, qu'advient alors la conscience naturelle qui est toujours déjà la nôtre, la question se pose inexorablement de comprendre ce qui nous permet de parler de l'activité, pour ainsi dire « avant » l'*Anstoß*. Autrement dit, comment peut-on parler de l'activité *en elle-même* – et qu'en est-il, d'ailleurs, de ce « même » ? Or, la thèse répétée par Richir tout au long de son travail, est que c'est l'imagination elle-même qui trace ce double mouvement, et de ce fait, effectue la synthèse ultime de la *W-L*, entre le fini et l'infini. Cette interprétation, on le sait, s'inspire au moins latéralement de la lecture heideggérienne de Kant dans son *Kantbuch*, qui voyait dans l'imagination la « racine commune » de la sensibilité et de l'entendement comme faculté absolument productrice des schèmes transcendants. Or, comme on va le voir, le texte de Fichte lui-même ne s'accorde pas directement avec cette interprétation. Et la première difficulté que doit aborder Richir, est de rendre compte du fait que Fichte, d'une manière qui est incontestablement critique, n'aborde pas frontalement l'imagination à sa racine, comme double mouvement *pur*, mais à partir du Moi fini. Ce que Fichte analyse, c'est donc plutôt l'*effort* du Moi fini pour rattraper l'activité infinie – et l'on verra comment cette analyse conduit forcément à la philosophie pratique. Mais commençons par examiner le traitement proprement fichtéen de l'imagination. Tout d'abord : « Cette relation du Moi avec lui-même et intérieure au Moi, puisqu'il se pose en même temps comme fini et comme infini – une relation qui d'ailleurs consiste aussi dans une contradiction avec soi-même et qui, pour cette raison, se reproduit elle-même, étant donné que le Moi voulant composer l'incomposable maintenant (*jetzt*), cherche à saisir l'infini dans la forme du fini, maintenant, repoussé, cherche à poser l'infini en dehors de cette forme, mais justement, dans le même moment, tente à nouveau de le saisir dans la forme de la finitude est le pouvoir de l'imagination »³⁶. Ainsi que le

³⁶ *W-L*, p. 215 ; *OCP*, p. 100.

commente Richir³⁷, cette relation contradictoire du Moi avec lui-même, tient en ce que le Moi est pour ainsi dire *laissé en arrière de lui-même*, comme le substrat par rapport à son activité : sa propre activité infinie lui échappe, même si *en soi*, il est cette activité. Le Moi est donc conduit à s'attribuer une activité qui lui échappe, et ne peut que lui échapper dès lors qu'il s'est enfermé dans une « entité » ou une forme finie. Dès lors, le mouvement du Moi est effectivement contradictoire, puisqu'il est sans cesse poussé à rattraper son activité, qu'il ne peut cependant atteindre : « la tentative est vouée à la *répétition* de son échec »³⁸. C'est en tout cas à ce *mouvement*, dont Fichte dit qu'il caractérise l'imagination, que Richir va consacrer ici son attention :

Le Moi « sédimenté » comme substrat fini de l'activité infinie voit celle-ci lui échapper, et puisque le Moi n'est rien d'autre en soi que cette activité, le Moi s'échappe à soi-même. Il tente donc de se rattraper, de remonter la fuite de l'activité par rapport à lui. Comme l'activité n'est pas « quelque chose » qui fuit (un « mobile » en fuite), mais un pur mouvement de fuir, remonter la fuite de l'activité ne peut consister à rattraper « quelque chose » qui fuit, à le devancer pour le capter, mais à *contrer* la fuite par une remontée, donc à *entrer* dans le double-mouvement de l'activité ; ou encore, la ressaisie (*Wiederaufnehmen*) de l'activité en soi revient à ce que le saisir de l'activité en soi et l'activité ne fassent plus qu'« une seule et même action indivise », à savoir l'activité elle-même³⁹.

Ce « mouvement » de l'imagination n'est donc pas caractérisé par la trajectoire d'un mobile, et il ne s'agit donc pas d'un mouvement au sens courant du terme, comme mouvement *dans l'espace* – ce pourquoi il faut mettre le terme entre guillemets. Ce mouvement, qui est celui de l'imagination tout entière, et qui définit précisément son *style* ou son *rythme*, est cela même que Richir appellera plus tard le *schématisme* : il s'agit d'un seul et même double mouvement tout à la fois en avant de lui-même et en retard par rapport à lui-même. Et c'est dans la mesure où l'imagination est elle-même un double mouvement qu'elle peut résoudre la relation contradictoire du Moi avec lui-même.

En effet, comme l'explique Richir, « l'introduction de l'imagination entraîne un remaniement de la perspective qui a conduit jusqu'à présent l'explication de la synthèse principale de la philosophie théorique⁴⁰ » ; car « dans l'imagination s'opère l'unification complète du rencontrer et du

³⁷ Cf. RA, p. 165 *sq.*

³⁸ RA, p. 165.

³⁹ RA, p. 165-166.

⁴⁰ RA, p. 167.

rassembler⁴¹ » – c'est-à-dire, on l'a vu, du fini et de l'infini. Fichte distingue en effet trois moments principaux dans l'activité de l'imagination, et qui sont comme l'écho, au plus profond de la vie du Moi, de ce qui était initialement formulé dans les trois principes⁴². 1) Il y a tout d'abord le moment de la thèse absolue de l'imagination, à propos duquel Fichte explique que « la rencontre, ou la limite est elle-même un produit de l'acte de compréhension (*des Auffassenden*), dans et pour l'acte de compréhension⁴³ ». Autrement dit, l'acte de tracer la limite illimitée par où est seulement possible la rencontre (i.e. l'échange), est effectué par l'activité indépendante en tant qu'elle est activité *du Moi*, et qui se nomme alors l'imagination. Ce premier moment est bien celui d'une thèse absolue, puisque l'imagination s'y révèle absolument productive (*produktiv*) : la limite illimitée est un produit de l'imagination dans et pour l'imagination. Ce que Richir interprète pour sa part comme suit : « le mouvement de l'activité, en tant qu'il se poursuit à l'infini, ne peut être que *double-mouvement qui se charrie* lui-même et qui laisse de lui-même la trace de son charriage de soi avec soi, c'est-à-dire la périphérie infinie et distordue⁴⁴ ». 2) Il y a ensuite le moment antithétique de l'imagination, qui doit expliquer pourquoi le Moi ne peut en rester à ce que Richir nomme la périphérie distordue. Fichte écrit en effet, de manière très lapidaire : « Dans la mesure où le Moi et ce produit de son activité sont opposés, les moments de la relation de rencontre sont eux-mêmes opposés et aucun des deux n'est posé dans la limite (antithèse de l'imagination)⁴⁵ ». Rien n'est donc dit, dans le texte même de la *W-L*, de l'origine de cette opposition entre le Moi et son activité, c'est-à-dire, finalement, entre le Moi absolu et le Moi fini. Bien plus, cette opposition apparaît à première vue incompréhensible, si l'on en reste au lieu de la limite illimitée où se rencontrent, à même le double mouvement de l'imagination, le dedans et le dehors, le Moi en tant qu'opposé au Non-Moi et le Moi absolu, et par suite, le Moi et le Non-Moi. Autrement dit, si le Moi et le Non-Moi s'opposent, c'est qu'ils ne sont plus sur la périphérie, qu'ils en ont été « exclus⁴⁶ » : c'est précisément ce qu'il faut expliquer, bien que Fichte ne le fasse pas lui-même. Aussi Richir poursuit-il son *interprétation* : seul le choc sur l'activité permet d'expliquer que le Moi se différencie de son activité par une exclusion aussi bien du Moi

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Ces différents « moments » sont analysés par Fichte dans un bref paragraphe (il s'agit du dernier paragraphe de la p. 215 du texte allemand, et l'avant dernier de la p. 100 de la traduction), auquel Richir consacre plusieurs pages de commentaires (*cf.* RA, p. 167 *sq.*).

⁴³ *W-L*, p. 215 ; *OCPP*, p. 100.

⁴⁴ RA, p. 167-168.

⁴⁵ *W-L*, p. 215 ; *OCPP*, p. 100.

⁴⁶ *Cf.* RA, p. 168.

fini que du Non-Moi de la périphérie : « dans la mesure où c'est le choc qui effectue la différenciation entre le Moi relatif opposé au Non-Moi et distinct de cette même activité infinie, c'est aussi en vertu de ce choc que le Moi ne peut se tenir purement sur la périphérie et qu'il en est exclu. Le choc est donc l'origine du moment antithétique de l'imagination⁴⁷ ». 3) Reste alors le troisième moment, synthétique, de l'imagination : « dans la mesure où ces deux termes [*scil.* le Moi et le produit de son activité] sont à nouveau unifiés – cette activité productrice doit être attribuée au Moi – les moments se limitant (*die Begrenzenden*) sont eux-mêmes saisis dans la limite⁴⁸ ». Encore une fois, le texte n'explique pas comment s'effectue cette synthèse, mais Richir explique pour sa part que dans la mesure où le Moi fini se trouve exclu du double-mouvement de l'imagination, il se met en quête de cette activité qui lui échappe, et cherche à se l'attribuer, jusqu'à ce qu'il rassemble dans la périphérie (la limite illimitée tracée par le double mouvement de l'imagination) soi-même et son Autre (le Non-Moi) qui y sont dès lors « dissous », puisque l'activité infinie du Moi et son substrat fini s'y rejoignent dans la synthèse ultime de la *W-L* (dans sa partie théorique), et que toutes les oppositions deviennent du même coup inconsistantes. L'union recherchée entre le fini et l'infini est réalisée : « il n'y a plus d'opposition entre le fini et l'infini, entre le dedans et le dehors qui empiètent mutuellement l'un sur l'autre et qui se compénètrent l'un l'autre sans solution de continuité ; le fini et l'infini y sont 'évanouissants'⁴⁹ ».

Que conclure provisoirement de tout cela ?

Manifestement, tous les fils de l'analyse se nouent à cette étape du parcours, aussi bien en ce qui concerne la pensée proprement fichtéenne que son interprétation par Richir. *Tout d'abord*, on vérifie ici la nécessité de l'introduction de l'*Anstoß*, comme « fait incompréhensible de l'esprit humain », pour pouvoir expliquer la conscience et le savoir finis. En ce sens, il subsiste une « facticité résiduelle » dans la partie théorique de la *W-L*, dans la mesure où, on l'a vu, tout ne peut pas être déduit – en une déduction qui ne pourrait être que métaphysique, comme ce sera le cas chez Schelling – de l'activité infinie du Moi. Autrement dit, on comprend que le Moi absolu ne peut pas être absolument (se) posant : il comporte toujours un point aveugle, dont l'analyse révèle qu'il s'agit d'une *béance*, et que l'on ne peut penser que comme un « choc », dont le surgissement est purement

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *W-L*, p. 215 ; *OCP*, p. 100.

⁴⁹ *RA*, p. 168-169 : Richir utilise vraisemblablement le terme « évanouissant » en écho à Leibniz, qui l'utilise dans le cadre du calcul infinitésimal, en parlant de « quantités évanouissantes ».

accidentel et proprement incompréhensible. C'est d'ailleurs ici que la philosophie pratique trouve sa nécessité : dans la mesure où le Moi n'arrive pas à réfléchir la totalité de son activité infinie, il cherche à combler cette béance sans jamais y arriver, à travers un effort lui-même infini que la philosophie pratique cherche à analyser. Si l'on reprend les termes de Richir, on dira que le Moi n'arrive pas à se voir voyant ; mais dans la mesure où ce narcissisme absolu est impossible, c'est l'effort pour accomplir ce narcissisme absolu qui fonde du même coup le narcissisme relatif infiniment en cours d'élaboration⁵⁰. *Ensuite*, on est finalement en mesure de saisir les résultats concrets de la synthèse de la substantialité. La synthèse première du Moi est bien, comme on l'a vu, une synthèse de la substance, comme totalité indéterminée qui n'est rien d'autre que ses accidents. Et l'on comprend maintenant que *le Moi fini est lui-même un accident de la substance* : il est accidentel dans la stricte mesure où il n'advient que par le choc, qui est lui-même un accident transcendantal, tout en étant nécessaire pour qu'advienne le Moi fini. En ce sens, on peut dire qu'il y a flottement entre le Moi comme accident et le mouvement infini de l'activité comme substance, et que ce flottement définit le mouvement propre de l'imagination. Car, *enfin*, l'analyse proposée par Richir conduit à s'interroger sur le statut exact de l'imagination, aussi bien dans le texte de Fichte lui-même, que dans l'interprétation qu'il en propose. Il est clair que chez Fichte, l'imagination n'est pas prise ici comme double mouvement *originaire*, c'est-à-dire comme le mouvement de l'activité originaire du Moi, bien que certains passages du commentaire peuvent le suggérer. Dans le texte de Fichte, on l'a vu, l'imagination est prise à partir du Moi fini qui fait l'épreuve de l'infini, comme épreuve de l'échec à appréhender l'infini⁵¹. Mais cela tient à la méthode même de Fichte, qui ne part pas ici de l'activité infinie pour comprendre comment peut y surgir le Moi fini⁵² : il cherche plutôt à comprendre comment, à partir de l'effort du Moi fini pour rattraper l'infini, qui fait donc l'épreuve de la « répétition de son échec », peut se former le rythme propre de l'imagination. Mais si l'imagination se définit comme le fait Fichte, il reste à comprendre comment en elle s'effectue concrètement l'union du fini et de l'infini. S'agit-il seulement d'une union présomptive, à l'infini, seulement anticipée par un passage à la limite ? Mais

⁵⁰ Cf. RA, p. 164.

⁵¹ On peut déjà signaler ici la proximité avec le sublime kantien, qui se définit précisément comme l'échec de l'imagination à schématiser l'infini (l'infiniment grand pour le sublime mathématique ou l'infiniment puissant pour le sublime dynamique), et qui constituera une source importante d'inspiration pour Richir dans les années 1980 : cf. Sacha Carlson, « Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir) », tr. espagnole par Pablo Posada Varela, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, N° 3 : « Filosofía y Fenomenología » – Octobre 2015, p. 117-127.

⁵² Comme on va le voir, cette perspective sera celle prise dans la « Déduction de la représentation ».

du même coup, les questions se pressent : si l'imagination ne définit pas elle-même le double mouvement infini et originaire du Moi, et si elle ne désigne, pour ainsi dire, que l'effort pour atteindre à l'impossible ce double mouvement infini, comment comprendre et expliquer l'origine de ce double mouvement lui-même ? Et surtout, comment justifier que l'activité originaire soit elle-même un double mouvement ? Il faut manifestement « débrouiller l'écheveau⁵³ », ce à quoi Richir s'emploie dans son examen des textes où Fichte cherche précisément à mettre en perspective l'activité originaire et infinie du Moi et le Moi en tant qu'il se déploie comme savoir objectif et fini. Parmi ces textes, je propose de m'arrêter sur la « Déduction de la représentation ».

UNE PENSÉE IMPLICITE DE LA PHÉNOMÉNALISATION : LA « DÉDUCTION DE LA REPRÉSENTATION »

Le texte de la « Déduction de la représentation » est un passage très ardu de la première *W-L*, raison pour laquelle, peut-être, il n'est que très rarement commenté⁵⁴. C'est pourtant à partir de ce texte que Richir cherche d'abord

⁵³ Cf. RA, p. 226.

⁵⁴ *W-L*, p. 227-246 ; *OCPP*, p. 108-212 : il s'agit des pages qui clôturent la deuxième partie de la *W-L*, soit la « Fondation du savoir théorique ». Ces pages sont d'une extrême difficulté, et Richir prévient d'ailleurs : « à un lecteur non prévenu, ce texte doit sans doute paraître comme une sorte de 'fantasmagorie philosophique' [...] » ! Dans une note à sa traduction, Philonenko écrit pour sa part : « Les quelques pages qu'on va lire sont les plus difficiles à traduire dans l'ouvrage de 1794 : Fichte emploie souvent comme substantif des participes au sens passif aussi bien qu'actif. Ces derniers ne peuvent être traduits en s'aidant de l'auxiliaire être (ex. : l'être déterminant). En effet le mot être ne saurait convenir chez Fichte. La structure des phrases exigeant une traduction qui mette en correspondance les participes actifs et passifs (intuitionné – intuitionnant), il est également impossible de se servir de l'auxiliaire pour les participes de sens passif. Inversement, le mot sujet qui convient aux participes actifs ne peut convenir à ceux qui ont un sens passif. De là la difficulté de ce texte, au demeurant très dense, pour ne pas dire touffu » (*OCPP*, p. 108, note i). Cependant, dans son propre commentaire, Philonenko ne semble pas voir la difficulté proprement *philosophique* de ce texte : « À partir de ce point, écrit-il en effet au seuil du texte de la Déduction, les difficultés sont à peu près absentes des "Principes" : la "Déduction de la représentation" en particulier est beaucoup plus facile à suivre que l'exposé du schématisme transcendantal [*scil.* la doctrine de l'imagination dans l'analyse de la substantialité] [...] » (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, op. cit.*, p. 303). Mis à part celui de Richir, il n'existe à ma connaissance que très peu de commentaires explicites du texte de la Déduction. Outre celui de Philonenko que l'on vient de mentionner, on signalera : S. Hoeltzel, « Fichte's Deduction of representation in the 1794-95 "Grundlage" », in *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, ed. By T. Rockmore, New-York, 2001, p. 39-59 ; R. Schäfer, *Johann Gottlieb Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794*, Darmstadt, WBG, 2006, p. 167-191 ; et A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte*

à penser la distinction que son interprétation requiert : celle, d'une part, entre l'activité originaire d'un Moi, censée se déployer, pour Richir, selon le rythme d'un double mouvement, mais dont on ne comprend pas encore très bien comment elle peut s'attester, dans la mesure où elle se déploie pour ainsi dire « dans le dos de la conscience⁵⁵ » ; et d'autre part, l'activité du Moi dans la conscience finie, dont on commence à comprendre qu'elle se déploie aussi au gré d'un double mouvement, mais distinct du premier. Comment penser, distinguer et articuler ces deux types de doubles mouvements : l'un, qui relève de l'activité pour ainsi dire *inconsciente* du Moi en son surgissement premier, comme *réflexivité* originaire du Moi (elle-même non réfléchie, et donc inconsciente) – et l'on comprend que ce premier type de double mouvement *correspond* à ce que Richir cherchera plus tard à penser comme le schématisme des *phénomènes hors langage* ; l'autre, comme le (double) mouvement propre au déploiement de la *conscience*, comme réflexion de soi à travers son autre (son objet) – et l'on comprend que ce deuxième type de double mouvement *correspond* cette fois à ce que Richir nomme les *phénomènes de langage* avec leur schématisme propre⁵⁶ ? Pour comprendre le traitement inaugural de cette question chez Richir, commençons par resituer le contexte de la « Déduction de la représentation », dont on reprendra ici les moments les plus marquants pour la lecture *critique* qu'en propose Richir. L'analyse fichtéenne reprend à partir des résultats obtenus avec la doctrine du choc (*Anstoß*) et de l'imagination productrice : il est clair que l'activité du Moi prise en elle-même est une activité allant à l'infini, et où « rien ne peut être distingué, précisément parce qu'elle va à l'infini⁵⁷ ». Or un choc se produit sur cette activité – un choc dont la raison ne se trouve pas dans le Moi lui-même, mais dans le Non-Moi. Fichte représente cette situation par l'« image » suivante, qui peut être figurée comme suit :

A B C

et Schelling, Grenoble, Éditions J. Millon, coll. « Krisis », 2009, p. 146-163. Le commentaire de Richir se trouve dans RA, p. 212-257.

⁵⁵ Comme on sait, l'expression est de Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*.

⁵⁶ Précisons que Richir comprend le langage de manière beaucoup plus large que ce qui relève du linguistique. En première approximation, on dira que le phénomène de langage désigne tout phénomène où se cherche (et parfois se trouve) du sens. Ces phénomènes se caractérisent donc par la *conscience* (conscience de soi en tant que se tenant en soi à l'écart du sens dont elle a aussi conscience comme étant autre que soi). Par suite, les phénomènes hors langage se caractérisent comme étant *inconscients*.

⁵⁷ W-L, p. 227-228 ; OCPP, p. 108.

A représente le point de départ de l'activité infinie du Moi, allant par B jusqu'en C, et au-delà, à l'infini. Supposons que le choc se produise en C. Dans ce cas, explique Fichte, l'activité infinie n'est pas niée, mais réfléchie, repoussée vers elle-même, selon un mouvement qui correspond au vecteur qui va de C à A. Cependant, puisque « rien ne peut être supprimé dans le Moi et par conséquent la direction de son activité ne peut pas l'être non plus⁵⁸ », le Moi réagit à cette poussée CA, par une nouvelle poussée en sens inverse : « A doit *en même temps* réagir jusqu'en C⁵⁹ ». Aussi, lorsque le choc survient, l'état du Moi est donc celui d'une « double direction⁶⁰ », celle de C à A, qui apparaît comme une passivité, et celle de A à C, qui apparaît au contraire comme une activité. Cet unique état du Moi pris dans cette double direction, on l'aura compris, est pour Fichte l'activité de l'imagination dont le mouvement caractéristique a déjà été dégagé précédemment. Et dans la mesure où son activité se trouve entre A et C, cet état est un *intuitionner* : « en effet intuitionner est une activité qui n'est pas possible sans une passivité et une passivité qui n'est pas possible sans une activité⁶¹ ». Ces quelques éléments étant mis en place, on comprend aisément pourquoi Richir ne peut pas suivre ici la pensée explicite de Fichte. C'est que le cadre de pensée mis en place est strictement coextensif de la topologie centrée, que Richir cherche précisément à éviter : A, comme point de départ de l'activité infinie du Moi est en effet un point *fixe* et *déterminé* ; et c'est en ce sens qu'il correspond au centre d'une sphère infinie, dont il n'est pas possible de figurer la circonférence sur le schéma, puisque, pour reprendre la formule néo-hermétique, elle ne se trouve *nulle part*. L'activité du Moi est donc bien ici celle d'une sphère dont le centre est partout – c'est-à-dire en tout lieu déterminé du Moi – et la circonférence nulle part, c'est-à-dire *à l'infini*. Aussi, une bonne partie du commentaire de Richir consiste-t-elle à montrer une inconséquence fondamentale dans la pensée fichtéenne, dans la mesure où celle-ci ne peut être cohérente que dans le cadre d'une topologie purement périphérique, alors même que Fichte conçoit explicitement sa pensée dans le cadre d'une topologie centrée. C'est cette approche critique du texte qui conduit Richir à montrer plus précisément la nécessité de penser un double mouvement originaire à la base du double mouvement de l'intuition.

Pour ce faire, il faut creuser la contradiction relevée, qui consiste finalement à conférer un point de départ *fini* à une activité *infinie* : si l'activité du Moi est effectivement infinie, explique Richir, *rien ne peut y*

⁵⁸ W-L, p. 228 ; OCPP, p. 108-109.

⁵⁹ W-L, p. 228 ; OCPP, p. 109.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ W-L, p. 229 ; OCPP, p. 109.

être distingué, comme l'écrit Fichte lui-même⁶², et il faut donc admettre qu'elle n'a pas non plus de « point de départ absolu⁶³ ». Le point A, tel qu'il est placé sur le schéma, semble être le point de départ de l'activité ; mais ce n'est là qu'une manière de se représenter les choses, car l'activité infinie ne connaît aucune limite, ni en amont, ni en aval d'elle-même ; ce qui signifie aussi que l'origine de l'activité est *insituable*, et donc indéterminée. C'est pourquoi Richir n'hésite pas à écrire que « le point de départ ou le centre (A) de l'activité allant à l'infini ne peut lui-même se trouver que sur la périphérie infinie⁶⁴ ». On peut d'ailleurs faire le même raisonnement pour C, le point d'impact du choc (*Anstoß*) : si l'on se représente le choc sur l'activité infinie du Moi, il faut bien figurer le point d'impact *quelque part*, alors même que toute figuration ne peut être qu'inadéquate ; c'est sans doute la raison pour laquelle Fichte lui-même se sent obligé de préciser que le choc peut se produire « en-deçà ou au-delà de C⁶⁵ ». C'est que, comme l'explique Richir, le choc ne peut pas se produire en un point déterminé, parce que cette détermination ne pourrait alors se réaliser qu'en fonction d'un point fixe que serait le centre A, lui aussi déterminé⁶⁶. Cependant, le choc ne peut pas non plus se produire dans un ailleurs radical et inaccessible, sans aucune commune mesure avec A : il doit donc, lui aussi, opérer sur le lieu d'une *limite illimitée*, c'est-à-dire, comme l'interprète Richir, sur la périphérie infinie de la sphère non centrée.

Comme on le constate, Richir en revient ici aux résultats auxquels il avait déjà abouti à partir de sa lecture des analyses fichtéennes de la substantialité et de l'*Anstoß*, mais ici, à l'encontre de la pensée explicite de Fichte : « Ainsi que nous l'avions déjà montré, l'activité infinie est un *double-mouvement* qui sort de soi (est issu de soi) pour rentrer en soi (pour se diriger vers soi), donc un double mouvement qui est un mouvement de sortir contré par un contre-mouvement d'entrer, un déroulement (vers le dehors) contré par un enroulement (vers le dedans)⁶⁷ ». Et c'est seulement avec une telle conception de l'activité infinie du Moi que peut se comprendre la possibilité du choc et du phénomène (Fichte écrit : intuition), autrement que dogmatiquement ou abstraitement : *si le choc* – qui se produit certes de manière contingente, et donc, en un sens, de manière incompréhensible – *peut atteindre l'activité, c'est qu'il se produit sur la périphérie du Moi*,

⁶² « Un choc s'effectue sur l'activité de Moi allant à l'infini et *en laquelle rien ne peut être distingué*, précisément parce qu'elle va à l'infini » (W-L, p. 227-228 ; OCPP, p. 108 : je souligne).

⁶³ RA, p. 215.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ W-L, p. 228 ; OCPP, p. 108. Cf. aussi RA, p. 215.

⁶⁶ Cf. RA, p. 215.

⁶⁷ *Ibid.*

alors même que l'activité du Moi est originellement toujours déjà périphérique. Par ailleurs, comme l'explique encore Richir, c'est seulement une telle conception de l'activité comme double mouvement qui permet de comprendre l'effet que produit le choc sur l'activité, et de lever par là certaines ambiguïtés qui encombrant le raisonnement fichtéen. À lire le texte de Fichte, on ne comprend en effet pas très bien pourquoi l'activité poussée au-dedans par le choc agit en retour (*zurückwirkt*) contre cette poussée ; et, partant, pourquoi les deux mouvements (le premier qui va de C à A, et le second qui va de A à C) forment « un seul état du Moi », donc *un seul* et même double mouvement⁶⁸. Pour Richir, c'est parce que l'activité infinie se déploie elle-même originellement comme un double mouvement – ce que Fichte ne dit pas explicitement – que l'état du Moi dans l'intuitionner résultant du choc est lui aussi un double mouvement :

Si l'activité n'est pas anéantie ou supprimée par le choc, si elle n'est pas repoussée en un point qui serait le point de départ A ou le point central, c'est précisément parce qu'elle va à l'infini, parce qu'elle est un double-mouvement infini et périphérique qui n'a pas de point de départ ou de point central, si ce n'est dans une « représentation par l'image »⁶⁹.

Ou encore :

Si rien ne peut être supprimé dans le Moi (absolu), c'est parce que celui-ci n'est rien d'autre que le double-mouvement infini et périphérique de son activité, ou parce que son activité n'est pas un mouvement simple partant d'un « ici » absolu et susceptible d'y être repoussé simplement par un choc, mais un mouvement infini (un mouvement allant à l'infini), un double-mouvement périphérique qui ne peut être repoussé qu'en lui-même et ne réagir qu'en vue

⁶⁸ La critique de Richir est très percutante, et cela à l'intérieur même du cadre fichtéen : « Pourquoi l'activité poussée au-dedans par le choc agit-elle en retour (*zurückwirkt*) contre cette poussée ? Quand Fichte nous dit que 'dans le Moi rien ne se laisse supprimer', donc pas non plus l'activité allant à l'infini, cela ne suffit pas pour conclure de la réflexion de cette activité (de sa poussée vers le dedans) à sa réaction contre cette réflexion : on aurait pu dire tout aussi bien – comme Fichte lui-même dans la doctrine de l'*Anstoß* – que la poussée vers le dedans n'empêche pas l'activité de s'évader à l'infini. C'est le terme même de *réaction* (*Zurückwirkung*) à la *poussée vers le dedans* qui fait problème ; il est d'ailleurs d'une importance capitale puisqu'il permet à Fichte d'engendrer un double mouvement phénoménalisant. Plus encore que la réaction à la poussée vers le dedans, c'est *l'unité de cette réaction et de cette poussée en un seul et même état du Moi* qui s'avère énigmatique : on pourrait en effet concevoir un mouvement *simple* décomposable en *trois* temps : 1) mouvement vers le dehors ; 2) choc et poussée vers le dedans ; 3) réaction et repoussée vers le dehors ; au contraire, Fichte déduit du choc un *double-mouvement unique différencié en deux directions inverses*, mouvement qui échappe à la résistance due à cette inversion des directions, au-delà du 'point' C où se produit le choc » (RA, p. 217-218).

⁶⁹ RA, p. 218.

de lui-même⁷⁰.

C'est donc seulement si l'activité originaire et infinie du Moi se déploie elle-même comme un double mouvement purement périphérique que l'on peut comprendre comment un choc peut survenir sur elle, et surtout, que l'on peut expliquer que l'effet du choc sur l'activité donne lui-même un double mouvement, à savoir le double mouvement de l'intuitionner dont le rythme propre a été révélé par l'analyse de l'imagination dans la doctrine de l'*Anstoß*. Mais cette interprétation, pour forte qu'elle soit, pose aussi des questions ; et tout d'abord celle-ci : si l'activité infinie du Moi doit se définir comme un double mouvement originaire, et si l'intuitionner se caractérise aussi par un double mouvement – celui de l'imagination –, on ne comprend pas très bien ce qui distingue ces deux types de doubles mouvements. C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

Comme le signale Richir⁷¹, cette question ne fait que prolonger les analyses précédentes de Fichte : il n'y a qu'à se rappeler que le double mouvement n'est autre qu'une manière de penser et d'interpréter ce que Fichte nomme lui-même la *réflexion*, alors même que l'un des fils conducteurs de l'analyse fichtéenne, jusqu'à présent, a précisément été la question du *redoublement de la réflexion*. C'est la même question qui se pose à présent, mais avec plus de précision : il s'agit de comprendre ce qui distingue, d'une part, le double mouvement originaire de l'activité infinie comme *réflexion simple*, et qui donne lieu, on le sait, à la catégorie de *déterminabilité*, et d'autre part, le double mouvement de l'intuitionner comme *réflexion redoublée*, qui donne lieu à de la *détermination*. On peut proposer une première approche du problème en remarquant ceci : si dans le double mouvement de l'activité infinie du Moi, aucune distinction n'est possible, dans le cas du double mouvement de l'intuitionner, deux éléments sont à distinguer, le « subjectif », d'une part, et l'« objectif », d'autre part, puisque l'intuition consiste précisément en un acte subjectif, et qui se sait tel, en tant qu'il intuitionne quelque chose qui apparaît comme n'étant pas lui. Dans le vocabulaire de Fichte, on dira que les deux directions du double mouvement se laissent distinguer, puisque si l'une se laisse voir comme une *activité*, l'autre se laisse voir comme une *passivité*. Ce que Richir « traduit » dans son propre vocabulaire :

Pour nous, la différence entre le double-mouvement de l'activité infinie et le double-mouvement résultant du choc – le double-mouvement de l'intuitionner –, serait *la différence entre une indifférence* des deux directions du double mouvement dans l'activité infinie *et une différence* entre les deux directions du

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cf. RA, p. 219.

double-mouvement de l'intuitionner ; de telle sorte que [...] le *choc seul* ferait la différence, ou mieux, *ouvrirait la différence* entre les deux directions du double-mouvement⁷².

Il faut souligner que dans le cadre de l'analyse fichtéenne, c'est le choc seulement qui permet d'expliquer le double mouvement de l'intuition ; mais pour Fichte, cette explication consiste seulement à montrer comment survient un double mouvement dans l'activité du Moi, lequel double mouvement – Fichte écrit plus précisément : une « double direction » – définit l'état du Moi dans l'intuitionner. La perspective de Richir, on l'a vu, est sensiblement différente : il s'agit plutôt de comprendre comment le double mouvement originaire *s'ouvre* ou *se diffracte en lui-même* pour faire advenir le double mouvement propre à l'intuition, et en lequel doivent se distinguer alors le subjectif (l'activité) et l'objectif (la passivité). C'est dire que le choc (*Anstoß*) change alors de statut, puisqu'il ne consiste plus, comme chez Fichte, à faire advenir un double mouvement, puisque celui-ci, pour Richir, est censé définir *depuis toujours* l'activité du Moi, mais seulement à distinguer deux directions distinctes dans le double mouvement. On pourrait donc se demander si le choc est bien une donnée nécessaire dans le cadre d'une pensée de la phénoménalisation. Richir ne manque pas de poser la question, dans une approche critique du texte de Fichte qui le rapproche étrangement de Hegel⁷³ : ne peut-on pas dire, en effet, que le choc est une « complication inutile », qui ne fait que masquer une analyse insuffisante de l'activité originaire du Moi, qui permettra à elle seule de fournir le cadre d'une pensée de la phénoménalisation ? Le double mouvement infini et originaire, laissé à lui-même, ne se déploie-t-il pas pour ainsi dire spontanément en phénomène stabilisé⁷⁴ ? Richir maintiendra, dans sa propre pensée de la phénoménalisation, la nécessité du fait originaire de l'*Anstoß*, *mais avec un certain décalage, qui n'est cependant jamais vraiment explicité, par rapport à la conception proprement fichtéenne. En résulte une ambiguïté qui traverse toute la suite du commentaire de Richir. Dans l'immédiat, pour répondre à la question de la distinction entre les deux types de doubles mouvements, il reste d'abord à comprendre comment s'effectue concrètement le passage du double mouvement indifférencié du Moi au mouvement différencié de l'intuition.*

⁷² RA, p. 216.

⁷³ Cf. RA, p. 216 et note 1, p. 370.

⁷⁴ Comme il faudrait le montrer par ailleurs, c'est en effet la tendance interprétative de Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, où le mouvement de la vie laissé à son propre déploiement se stabilise peu à peu, jusqu'à l'ultime figure de l'universalité/singularité de l'esprit absolu. Mais cela ne fait que déplacer le problème : car comment comprendre que du mouvement advienne spontanément de la stabilité ? L'interprétation que Richir propose ici de Fichte ouvre donc aussi une perspective originale pour la lecture de Hegel.

Mise à part la difficulté, déjà évoquée, de la conception fichtéenne de l'activité infinie dans le cadre d'une topologie centrée, on remarquera la subtilité avec laquelle Fichte pose ici la question : il s'agit de partir de l'intuitionner, qui surgit au sein de l'activité infinie du Moi, pour montrer comment *s'engendre* à partir de lui le substrat de l'activité qu'il y a dans l'intuitionner, et en même temps, ce à quoi se rapporte cette même activité ; bref, il s'agit de montrer comment s'engendre à partir de l'intuitionner, quelque chose comme un *intuitionnant* et un *intuitionné* – cela même que la réflexion naturelle nomme un « sujet » et un « objet »⁷⁵. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Richir n'hésite pas à reconnaître que Fichte élabore ici une véritable *phénoménologie*, terme par lequel il désigne, comme on sait, une doctrine de l'*apparence* en tant que telle⁷⁶. Fondamentalement, estime Richir, la question de Fichte est bien celle-ci : « comment l'apparence [*scil.* pour Fichte : l'intuition] peut[-elle] engendrer de l'intérieur d'elle-même un Moi intuitionnant et un Moi intuitionné⁷⁷ » ? Cependant, si la question est effectivement bien posée, la solution proposée par Fichte n'en demeure pas moins problématique, puisqu'il *suppose en quelque sorte le problème déjà résolu*. Voici le raisonnement fichtéen tel que le résume Richir :

L'action du Moi posant l'intuitionné n'est pas une activité allant vers le dedans, mais une activité vers le dehors, *donc* une production, et l'intuitionné est par suite un produit. Il en résulte que cette action n'est pas une réflexion⁷⁸.

La difficulté est que rien, dans le double mouvement de l'intuitionner, n'explique que l'une de ses directions se dégage pour se réfléchir indépendamment de l'autre. Tant que l'intuition n'est pas fixée, on n'arrive pas à fixer l'intuitionnant et l'intuitionné. Mais il est remarquable que Fichte cherche aussi à penser la fixation de l'intuition à partir du double mouvement de l'intuitionner lui-même : le double mouvement de l'imagination, explique-t-il, laisse subsister la *trace* de ses directions opposées ; autrement dit, la trace est fixée par la spontanéité de la réflexion, et non pas par la position du Moi opposé au Non-Moi :

Cette trace qui se phénoménalise au creux du double-mouvement de l'imagination surgit sans l'intervention du Moi opposé au Non-Moi : elle est le produit de l'imagination dans son flottement, qui devient déterminé par la position d'une limite (où nous reconnaissons la limite illimitée dont Fichte a parlé dans la doctrine de l'*Anstoß*) à l'activité infinie de l'imagination.

⁷⁵ Cf. RA, p. 220 *sq.*

⁷⁶ Cf. RA, p. 220.

⁷⁷ RA, p. 221.

⁷⁸ *Ibid.*

Autrement dit, elle surgit elle-même comme cette limite illimitée, sur la périphérie infinie *tracée* par le double-mouvement de l'imagination ; ou plutôt, ainsi que cette dernière formule le laisse entendre, elle est cette *périphérie infinie matérialisée en sa trace*⁷⁹.

Ce que Fichte nomme l'intuition fixée à partir du mouvement de l'intuitionner, et dont il pense l'émergence comme la trace du double mouvement de l'imagination, cela correspond donc à ce que Richir cherche, pour sa part, à penser comme l'apparence originaire : une apparence qui n'a pas d'origine positive, et qui n'est donc pas à penser comme l'apparence de quelque chose, mais comme de l'apparence qui suscite à l'intérieur d'elle-même un effet de « dedans » et de « dehors », de « sujet » et d'« objet ». Ce qu'il faut donc comprendre maintenant, c'est la manière dont le sujet et l'objet *s'engendrent* à partir de l'apparence⁸⁰.

*Dans un premier temps, l'apparence se phénoménalise donc à partir de rien, purement et simplement, et elle est dans cette mesure tout à fait indéterminée. Dans un second temps, dans la mesure où l'activité infinie se poursuit malgré le surgissement de l'apparence, et donc se ségrège du conflit (stabilisé en tant que conflit) qu'est l'apparence elle-même (il y a toujours double-mouvement dans l'apparence [...] ; l'apparence est le conflit localisé, mais non supprimé), dans la mesure où l'activité infinie n'est pas emprisonnée dans l'apparence, elle se rapporte à elle comme la substance à son accident et ainsi la re-connaît comme apparence distordue et périphérique*⁸¹.

On est donc à présent en mesure d'analyser plus correctement le processus de phénoménalisation de l'apparence, dont on a compris qu'elle est aussi un autre nom pour le *phénomène comme rien que phénomène*. On comprend que l'apparence se caractérise d'abord par une « réflexivité » interne, qui n'est autre que ce que Richir avait déjà reconnu, quant à lui, comme la *distorsion originaire de l'apparence*, en vertu de quoi l'apparence se réfléchit *en elle-même*, mais au gré d'une réflexivité ou d'un schématisme inconscient qui caractérise ce qu'il appellera plus tard les phénomènes hors langage : dans les termes de Fichte, on dira que cette réflexivité est la trace du conflit résultant de l'activité du Moi, lequel subsiste dans l'intuition (pour Richir : l'apparence) comme le mouvement même de l'intuitionner. On comprend ensuite que l'apparence, loin de « résoudre » le conflit en l'annulant, consiste plutôt en une « résolution » au sens musical du terme, par où le conflit perdure dans l'apparence, en y étant relativement stabilisée : « localisée mais non supprimée », écrit Richir ; ou

⁷⁹ RA, p. 225.

⁸⁰ Cf. RA, p. 224 sq.

⁸¹ RA, p. 234.

comme j'aimerais le dire : *harmonisée*⁸². Et l'on comprend aussi que cette harmonie, au sens musical du terme, qui n'exclut donc pas – au contraire – de la dissonance ou de la tension, n'est qu'une autre manière d'exprimer ce en quoi consiste, profondément, la synthèse ultime du fini et de l'infini dans l'apparence. Mais il y a plus : car enfin, il devient clair que si c'est bien au lieu de l'apparence que se réalise cette synthèse, l'apparence n'apparaît cependant *comme telle* que si la réflexivité se trouve redoublée. On a vu qu'une première réflexivité donne l'apparence encore indéterminée, et – bien que Richir ne soit pas encore tout à fait clair sur ce point – pour ainsi dire inconsciente. Mais il y a aussi une seconde réflexivité, qui est le prolongement de la première en ce que si l'activité infinie du Moi en vient à se stabiliser partiellement dans l'apparence, elle ne se limite pas à l'apparence. C'est cette seconde réflexivité, par où la première réflexivité plus ou moins stabilisée est elle-même reprise, qui permet la reconnaissance de l'apparence pour elle-même. Car si la première réflexivité constitue l'apparence en sa différenciation interne, la seconde, qui est alors plus précisément une *réflexion*, permet de réfléchir l'apparence *elle-même* : comme l'écrit Richir, il s'agit de la phénoménalisation (du prendre apparence) du « cadre de nécessité⁸³ » de l'advenue première de l'apparence ; et c'est seulement si ce cadre de nécessité devient lui-même manifeste que l'apparence peut être reconnue en elle-même. Or, qu'est-ce que ce « cadre de nécessité » ? Comme l'explique Richir, ce n'est rien d'autre que la structure singulière de l'apparence que la réflexion philosophique a cherchée à mettre en évidence jusqu'ici : autrement dit, la « topologie » de l'apparence qu'on a cherchée à décrire comme celle d'un espace purement périphérique et non centré. Richir peut donc conclure :

Ce cadre de nécessité n'est autre que cette « topologie », et dès lors qu'il se phénoménalise dans le redoublement, il devient *cosmologie* : il définit dans son *déploiement (logos)* l'« ordre » (*cosmos*) dans lequel advient l'apparence ; par sa phénoménalisation, il devient l'« ordre (le cadre de nécessité) indissociable de l'apparence elle-même, et cet ordre est la périphérie infinie et distordue, la limite illimitée, la synthèse du fini et de l'infini réalisée *dans l'apparence*, en même temps que les rapports de l'activité infinie et périphérique du Moi avec cette apparence qui surgit par le pur fait de l'*Anstoß*. Par là même, nous découvrons qu'il y a une *rigoureuse nécessité au fait de l'Anstoß* : celle de la transformation de la « topologie » de la substance en « cosmologie » de la substance. Alors que la « topologie » relève exclusivement de la réflexion *du*

⁸² Cf. RA, p. 235. Comme le note Richir au passage, c'est là un point de divergence profond entre Fichte et Schelling, dans *Le système de l'idéalisme transcendantal* (1800) : ce dernier voit en effet l'apparence comme l'unification de deux directions opposées, comme en une stase au repos (cf. RA, p. 372, note 6).

⁸³ RA, p. 234.

philosophe et qu'elle a été découverte au terme de la première partie de la philosophie théorique, la cosmologie relève de la réflexion du Moi lui-même sur l'apparence ayant surgi en lui à partir de rien, et constitue le cadre implicite en lequel se déploie cette dernière réflexion⁸⁴.

Les différentes questions que nous avons rencontrées durant notre lecture commencent à trouver un traitement possible dans le cadre de l'interprétation de Richir, qui marque ici une avancée majeure. On comprend, *d'une part*, que l'apparence au sens courant du terme (les choses que nous percevons, que nous pensons, dans l'expérience la plus courante), advient au terme d'une double réflexion, où l'activité originaire du Moi se réfléchit d'abord en se stabilisant partiellement en une apparence *indéterminée*, mais poursuit ensuite son mouvement (infini), qui génère alors la réflexion de cette première réflexion, c'est-à-dire la réflexion du cadre nécessaire de cette première réflexion, ce qui a pour effet de stabiliser suffisamment l'apparence pour qu'elle soit re-connue, et donc au moins partiellement déterminée. C'est ce qui permet aussi de comprendre comment la topologie de l'apparence originaire que le philosophe peut éventuellement réfléchir, est en fait toujours déjà secrètement réfléchi par le Moi lui-même, lorsqu'il procède au redoublement de la réflexion : *la topologie pensée par le philosophe se révèle alors être en fait la cosmologie, qui structure a priori toute apparence pour le Moi*. Mais il y a plus : car *d'autre part*, il appert que le redoublement de la réflexion étudié – le fait que l'activité originaire du Moi ne s'arrête pas au terme de la première réflexion – n'explique pas seulement l'advenue de l'apparence comme reconnaissable et partiellement déterminée ; cela permet aussi de comprendre ce qui rend possible la réflexion philosophique elle-même. Ce que l'on comprend désormais, c'est que c'est dans la stricte mesure où l'activité du Moi ne s'arrête jamais sous l'impulsion du choc, et ne s'enferme donc jamais dans l'apparence, mais se poursuit dans une deuxième réflexion *qui n'épuise pas non plus l'activité*, que la réflexion philosophique est possible, comme prolongement réflexif de l'activité du Moi. Autrement dit, on comprend que la *possibilité* de la réflexion philosophique se trouve pour ainsi dire déjà contenue dans la réflexion naturelle du Moi. Ou, pour le dire encore autrement, *c'est parce que, naturellement, nous n'adhérons pas aux choses que nous rencontrons qu'il est toujours possible de prendre du recul par rapport à ce qui est donné, et de rendre compte, par la pensée comme activité réfléchi du Moi, de l'activité du Moi elle-même*. À cet égard, on ne manquera pas de souligner combien la lecture de Fichte proposée ici par Richir, fait écho aux problématiques qui seront les siennes par la suite.

⁸⁴ RA, p. 235.

Quoi qu'il en soit, on remarquera aussi que l'interprétation richirienne de ces textes de Fichte pose un certain nombre de difficultés qu'il convient de ne pas esquiver. Et il est caractéristique que c'est dans l'écart entre le texte de Fichte et la pensée propre de Richir que ces difficultés semblent prendre racine. Il faut en effet le souligner, l'interprétation de Richir ne se contente pas de *transposer* la pensée de Fichte à un autre niveau, qui serait plus proprement phénoménologique ; la perspective prise par Richir sur le texte lui fait aussi subir un effet de distorsion qu'il ne faut pas négliger. À strictement parler, en effet, l'analyse de Fichte dans la « Déduction de la représentation » articule trois niveaux, que sont l'activité originaire du Moi, l'activité qui sous l'impact du choc devient intuitionner, à quoi il faut ajouter le moment que nous n'avons pas étudié, où l'intuition se trouve fixée par l'entendement et la raison⁸⁵ : c'est à ce dernier niveau seulement, pour Fichte, qu'on peut parler d'un objet en tant qu'objet de ma représentation, avec lequel le savoir peut enfin être institué. La lecture critique de Richir, cependant, multiplie les distinctions. Bien sûr, il reprend les trois niveaux distingués par Fichte⁸⁶, mais pour en décaler légèrement le sens : il y a d'abord le niveau le plus archaïque de l'activité originaire du Moi absolu, qu'il *interprète* résolument comme Fichte ne le suggérait qu'à moitié, à savoir comme *double mouvement* infini et indifférencié, donc aussi inconscient ; il y a ensuite le niveau de l'activité qui se diffracte en elle-même pour phénoménaliser une apparence au moins partiellement reconnaissable, c'est-à-dire un moment relativement stabilisé de la périphérie distordue ; et enfin, il y a le troisième niveau, seulement indiqué en pointillé dans le texte, et qui est celui de l'apparence déterminée – et l'on comprend que ce niveau *correspond* à ce que Richir pensera par la suite comme le vécu symboliquement institué, et en particulier marqué par l'institution symbolique de la langue qui fixe les choses selon des significations déterminées. Mais la distance entre les deux perspectives, richirienne et fichtéenne, se creuse encore si l'on réalise qu'en reprenant ces trois niveaux, Richir accentue aussi une distinction que Fichte lui-même n'avait pas vraiment touchée : celle, pourtant architectoniquement nécessaire, entre l'activité ou le *mouvement* du Moi – et l'on sait que ce mouvement, dans son rythme propre, est ce que Richir nommera plus tard, j'insiste, le *schématisme*⁸⁷ – et ce qui, à même ce mouvement, en vient à

⁸⁵ Cf. *W-L*, p. 233-234 ; *OCP*, p. 112.

⁸⁶ S'agit-il vraiment de « niveaux » de la même manière que les couches géologiques ? C'est ce que le texte semble indiquer, même si la pensée ultérieure de Richir cherchera précisément à montrer que les perspectives architectoniques ne s'empilent pas de la même manière que les étages d'un bâtiment !

⁸⁷ Cf. Sacha Carlson, « Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir) », (tr. par Pablo Posada Varela), *Acta Mexicana de Fenomenología*, México, 2015.

paraître comme concrétude par où il n'y a pas seulement de l'apparaître (du mouvement d'apparition), mais aussi de l'apparence⁸⁸. Ainsi, même si Richir ne thématise pas explicitement cette nouvelle distinction, celle-ci joue constamment dans son texte. Nous sommes donc conduits à distinguer non seulement le double mouvement de l'intuitionner et ce qui s'en dégage comme l'apparence partiellement stabilisée, mais aussi, corrélativement, le double mouvement originaire et inconscient du Moi absolu, et l'apparence qui s'y phénoménalise pour ainsi dire inconsciemment⁸⁹. On retrouve donc ici, presque intacte, la difficulté qui avait déjà été examinée précédemment, mais alourdie par la distinction que l'on vient d'introduire. Car si l'on commence à pouvoir analyser le double mouvement différencié et l'apparence qui s'y phénoménalise, la difficulté en ce qui concerne le double mouvement originaire et indifférencié reste entière, d'autant plus qu'on comprend maintenant que ce double mouvement inconscient doit être coextensif d'une apparence indéterminée et pareillement inconsciente. Qu'est-ce cela signifie concrètement ? Cette couche originaire peut-elle s'attester concrètement, ou bien s'agit-il d'une pure construction métaphysique ? C'est là une question que je ne peux pas aborder ici, mais dont je voulais montrer qu'elle ne peut être traitée qu'en prenant en compte l'influence inaugurale et problématique de Fichte pour la phénoménologie richirienne.

⁸⁸ Les lecteurs familiers de l'œuvre de Richir ne manqueront pas de remarquer que l'on se trouve ici à la préfiguration lointaine d'une distinction architectonique qui se cherchera longuement dans les écrits à partir des années 1980 : il s'agit de ce que l'ouvrage *Phénomènes, temps et êtres* pensera comme les moments distincts du phénomène que sont le schématisme de la phénoménalisation et les *Wesen* sauvages ; ou encore, ce que les *Méditations phénoménologiques* thématiseront comme la distinction et l'articulation entre les synthèses passives de troisième degré et de second degré.

⁸⁹ Je laisse ici le troisième niveau de l'intuition en tant que fixée par l'entendement, qui ne concerne pas directement mon propos.