Recension

Marc Richir, *La contingence du despote*, Paris, Payot & Rivages, coll. Critique de la politique, 2014, 221 pages.

JEAN-FRANÇOIS PERRIER

Marc Richir nous a quittés le 9 novembre 2015, laissant derrière lui une œuvre imposante (plus de 10 000 pages et 200 articles), particulièrement dense et difficile. On le reconnaît aujourd'hui comme l'un des protagonistes importants de la « nouvelle phénoménologie en France » et on doit notamment à Alexander Schnell (2011), Robert Alexander (2013) et Florian Forestier (2015) d'avoir exposé de façon claire et synthétique la refonte de la phénoménologie proposée par Richir. Bien qu'il se trouve ici et là dans les premiers écrits de Richir certaines réflexions relatives au politique et qu'il ait écrit nombre d'articles à ce sujet, nous trouvons dans *Du sublime en politique* (1991) et *La contingence du despote* (2014) la confrontation systématique de la pensée richirienne à la question du politique. Dans *La contingence du despote*, Richir se risque pour une seconde fois à penser expressément le politique, entreprise qui soulève certaines difficultés pour la phénoménologie. En effet, débordant les ressources du concept strict d'intersubjectivité tel qu'on le trouve formulé chez Husserl, la communauté politique est un objet que la phénoménologie a eu du mal à articuler historiquement. Ce livre, divisé en treize chapitres et en partie hermétique pour un lecteur non initié à la tradition phénoménologique, s'inscrit expressément dans le projet d'élaborer une anthropologie phénoménologique visant à mettre en évidence les « indéterminations phénoménologiques » qui structurent en creux le codage de l'« institution symbolique » (à savoir les langues, les pratiques et les représentations, qu'elles soient mythico-religieuses, scientifiques ou politiques, qui investissent l'être, l'agir et la pensée des hommes). L'écart entre le phénoménologique et l'institution symbolique permet à Richir de scruter les origines du pouvoir coercitif et de développer une phénoménologie du lien social.

Dans l'« Avant-propos », Richir fait d'abord ressortir que, au sens où il l'entend, le despote, qui peut revêtir différentes formes empiriques (monarque, roi ou même premier ministre d'une démocratie), n'est que le tyran *légitimé* par les dieux ou le peuple. Une double contingence le

caractérise : la première, qu'il repère dans les « sociétés contre l'État » (sans pouvoir coercitif) analysées par Pierre Clastres, est celle de l'apparition d'un *tyran originaire* qui risque à tout moment de surgir à partir d'une dégénérescence de la société; la seconde relève des circonstances historiques, par exemple de la personnalité du despote, toujours exposé au risque de retrouver la « folie du pouvoir » du tyran originaire. La thèse défendue par Richir et annoncée d'entrée de jeu est en apparence simple : l'Histoire naît de la tyrannie (8). C'est à un « exercice de lucidité » que nous convie ainsi Richir dans cet ouvrage, cet exercice « consistant à déceler, partout dans la société, les jeux de la division qui en font la vie même, à dénoncer les œuvres de la domination et du despotisme, à remettre sans cesse à l'ordre du jour [...] la *question* même du *politique* comme cela seul qui permet aux sociétés d'être autre chose que des fourmilières ou des essaims d'abeilles » (9). Cette posture ne revient cependant pas à retomber, à terme, dans ce qu'il nomme la « religion politique », qui consiste à croire qu'il est possible, par la politique, de transformer l'« essence » de l'homme. Au contraire, il s'agit précisément pour Richir d'éviter cette illusion, sans doute la plus meurtrière de notre temps (19).

Ce projet étant balisé, le 1^{er} chapitre cherche à clarifier ce qu'il faut entendre par *le* politique et *la* politique, distinction nécessaire pour accéder à la transcendance du politique. Le politique désigne la structure *dynamique* et *indéterminée* à partir de laquelle s'articulent les jeux de ce qu'on désigne habituellement comme *la* politique (par exemple les différentes instances du pouvoir). De prime abord et le plus souvent, le politique est ainsi voilé, notamment parce que l'idéologie qui prétend s'y rapporter ne se réfère toujours à vrai dire qu'à sa *représentation imaginaire*, c'est-à-dire que l'analyse et l'objet de l'analyser résultent du fruit de l'imagination. Cette représentation du politique entraîne selon Richir une « distorsion » du politique au moment même où il est symboliquement institué comme la politique, dissimulant par là son caractère intrinsèquement *irreprésentable* (Richir reviendra sur ce caractère du politique au chapitre II et VI). Dès le moment où le politique est *figuré* par une représentation imaginaire, celui-ci n'est plus le référent de la politique et risque de se transformer en machination (*Gestell*). Cette « distorsion » du politique dans la politique a pour horizon le simulacre et la tyrannie, puisque le champ politique entier est alors rabattu et ordonné à partir d'un pouvoir coercitif et de la volonté de quelques-uns.

L'idéologie consiste alors selon Richir en un nivellement de la distinction entre le politique et la politique qui menace de dissoudre le lien social en accentuant l'homogénéisation de la société. En effet, l'idéologie, par exemple l'idée selon laquelle le capitalisme est la suite naturelle de l'humain vers le bien-être et l'enrichissement matériel, masque une « réalité fondamentale et *universelle* » mise au jour par Machiavel : que toute société se divise entre « dominants » et « dominés ». L'objet de désir des premiers

est la domination et celui des seconds est de ne pas être dominés (négativité pure et donc infinie). La société ne peut trouver son équilibre que par la médiation du « prince » qui cherchera tant bien que mal à satisfaire les uns comme les autres. Le prince est alors « le lieu de passage entre la négativité pure et les déterminations qui ne doivent manquer de s'accomplir pour assurer quelque consistance aux rapports sociaux, chaque fois (selon les circonstances) à définir dans le champ politique » (16). L'effacement de ce paradoxe viendrait de pair selon Richir avec une « évaporation du politique », accentuée aujourd'hui par la « tyrannie douce » de l'économie (néo)libérale, et s'accompagnerait corrélativement d'un simulacre du peuple et d'une perte de la *transcendance* du politique, qui n'est plus ni celle de Dieu, des dieux ou de l'idéalité, mais celle de l'utopie (sur laquelle nous reviendrons). Pour éviter une telle évaporation du politique, dont le risque est d'oublier la nécessité d'une élaboration symbolique, il faut selon lui interroger la transcendance du politique.

Cette transcendance du politique est l'objet du II^e chapitre, dans lequel Richir s'intéresse aux « sociétés contre l'État ». Ces sociétés offrent un contre-exemple des sociétés coercitives telles que nous les connaissons dans le monde occidental et mettent au jour une tout autre articulation possible de la transcendance du politique. Le « chef » de ces sociétés, qui n'a à proprement parler aucun pouvoir coercitif, est tenu à l'*écart* du pouvoir par l'institution symbolique, de telle sorte que ni ses privilèges (polygamie, paroles et dons) ni son statut symbolique ne lui permettent de s'identifier à la transcendance du politique. L'*écart* entre le « chef » et la transcendance du pouvoir confère à ces sociétés un statut tout particulier : le désir de ne pas être dominé est pris en charge par le chef et non par le peuple (23), ce qui a pour principale conséquence de conjurer l'émergence du tyran. Ce qui se dégage de ces analyses, c'est qu'il n'y a pas de société non politique, car tout pouvoir (coercitif ou non) est d'ordre proprement politique. Le *phénomène* du politique, comme l'a montré Claude Lefort, est le « lieu vide » du pouvoir dans lequel l'apparition du tyran est tout à fait contingente. Si du passage d'un système non coercitif à un système coercitif la société ne s'effondre pas, c'est qu'il y a une médiation nécessaire qui est celle de la légitimation du tyran en despote par les jeux de l'institution symbolique. Cela confère au pouvoir, par cette médiation qui le délocalise, un caractère erratique, non seulement parce que « n'importe qui » est susceptible de se l'approprier, mais aussi parce que la légitimité due à la *représentation* du pouvoir reste toujours précaire.

Qu'en est-il du lien social; qu'est-ce qui tient une société ensemble? Richir explore au chapitre III les rapports entre le pouvoir et le lien social afin de rendre compte de la manière dont les hommes se considèrent « comme appartenant au *même* groupe à *travers* l'aperception qu'ils peuvent avoir du pouvoir » (42). Une des thèses fortes de Richir est que c'est par l'aperception du prince (qui n'est en principe qu'un point de

passage de l'*archè*, et non l'*archè* elle-même) autant par les dominants que les dominés que se structure quelque chose comme une société. Le « soi » de la société n'est toutefois pas quelque chose de réflexif — il n'existe pas à proprement parler et n'est pas l'objet d'une visée intentionnelle. L'aperception du prince — qu'il soit empereur, roi ou président — permet ainsi au soi individuel de se comprendre comme un soi social, comme tel ou tel individu. Richir manifeste ainsi sur cette base certains modes de subjectivation possibles au sein de la société. Dans les « sociétés contre l'État », la transcendance « reste en creux » et les membres du groupe s'entr'aperçoivent par le « chef » comme *tous uns* (45). Il en va tout autrement dans les sociétés à pouvoir coercitif, car la division (*Spaltung*) du pouvoir en sa transcendance est « incorporée » par le tyran et soumis aux différentes rivalités désirant l'usurper. Ce que l'on nomme habituellement « l'ordre socio-politique » apparaît seulement comme la face visible du champ transcendantal du politique. Le « lien social » est en ce sens toujours corrélatif de la division (*Spaltung*) de la société et du pouvoir, de telle sorte que l'aperception du soi du prince introduit une circulation du soi social dont les échos se font sentir dans toute la société.

Richir introduit à partir de l'aperception du prince un critère normatif : s'il est possible, métaphoriquement, de parler de sociétés en « santé » et de sociétés « malades », c'est en référence à la « mesure » qu'introduit l'écart entre le pouvoir et la transcendance (santé) ou à l'identification plus ou moins pathologique entre le pouvoir et la transcendance (maladie). Ce second cas est abordé dans le chapitre IV, où Richir s'intéresse à la société actuelle, qui serait comparable selon lui à une pièce de théâtre dont personne n'aurait écrit l'histoire, où les simulacres ne renvoient à rien et où la « monotonie » s'apparente à une « course à l'abîme et sans projet » (55). La difficulté intrinsèque, voire impossible, du tyran, est que personne n'est à la « hauteur de la tâche » qui est de se tenir à distance de la transcendance du politique, et ce, peu importe la manière dont celle-ci est codée et légitimée par l'institution symbolique (à ce sujet, le chapitre V traite du difficile problème de la légitimation symbolique du pouvoir, notamment par la pensée mythique et la pensée mythologique). Si le « soi » de la société n'est ni réflexif ni l'objet d'une visée intentionnelle, c'est qu'« il est comme l'*utopie sublime* et "*en fonction*" de la société, migrant en chacun et des deux côtés de la division » (43). Il apparaît ainsi pour Richir que la seule « ressource disponible » pour penser l'écart de la transcendance du politique est celle de l'utopie. Mais alors, quelle est l'« utopie sublime » qui tient le peuple ensemble?

L'utopie permet, souligne l'auteur au chapitre VI, de saisir quelque chose de « sauvage » relevant de la transcendance, c'est-à-dire quelque chose qui excède les codes et les pratiques symboliques, irréductible à l'institution symbolique. Selon lui, l'utopie est *virtuelle*, bien que *concrète* (non chosale), en ce qu'elle ne relève pas de la « réalité »; elle est hors du

« champ du présent », même si elle contribue de par son indétermination à faire apparaître un « lien humain » (par le biais notamment ce que Richir nomme les *phantasiai* « perceptives »). Elle survient la plupart du temps dans les moments révolutionnaires où le pouvoir est en suspens ou en *épochè* (moment du « sublime en politique » dans les termes de Richir), comme cela fut le cas par exemple lors d'un bref moment durant la Révolution française avec les fêtes de la Fédération décrites par Michelet. Richir propose ainsi une genèse du corps social : d'un point de vue phénoménologique, l'utopie est la *Leiblichkeit* (la « chair » ou la « vivacité »), « localisée nulle part mais cour[ant] partout », qui permet aux différents corps propres (*Leibkörper*) de s'entr'apercevoir au sein d'une « unité non fusionnelle et une pluralité non dispersée » (76), distincte ainsi de la masse. L'utopie se distingue des mythes et de la religion en ce qu'elle « n'est temporalisée ni dans le passé (transcendantal) de la mythologie, ni dans le futur (transcendantal) de l'eschatologie, ni même dans cette sorte de présent-futur où l'on peut situer l'idéologie, en toute première approximation » (76). En vertu de son caractère radicalement autre, elle est infigurable et impensable et si, par malheur, elle doit être transposée dans l'ordre sociopolitique, on court le risque de tomber dans les « enfers de la religion du politique », qui viserait à parvenir à sa réalisation par différents moyens, dont la violence, le simulacre et la servitude. À ce sujet, les chapitres VII, « Rousseau : le *Contrat social* et la Révolution », et VIII, « Révolution et tyrannie », sont fort instructifs. L'impossibilité de transposer l'utopie au sein de la « réalité empirique » s'accompagne corrélativement de l'impossibilité d'*imaginer* une société parfaitement harmonique (donc inhumaine selon les prémisses richiriennes), le « tyran du Bien » s'accompagnant toujours du « tyran du Mal ».

Que la tyrannie soit toujours à l'horizon de la société et, de surcroît, qu'il ne semble pas y avoir de « cran d'arrêt » *permanent* à cette logique infernale, c'est ce qu'entend montrer Richir dans le chapitre IX. Pour l'essentiel, Richir revient aux systèmes politiques grecs, en s'inspirant des travaux de Nicole Loraux, en soutenant que l'objectif pour les Grecs était de supprimer « le *kratos* au profit de l'*archè* » (128) afin d'éviter la *stasis* (dissension), en multipliant par exemple les magistrats, en donnant l'exercice du pouvoir judiciaire et législatif à l'assemblée du peuple, ce qui a mené à l'institution de la démocratie athénienne. Aux yeux de Richir, le moteur de la généalogie des régimes politiques que nous offre Platon dans la *République* est l'utopie de la royauté (*basilea*) philosophique, où il s'agit pour Platon de saisir l'*hybris* (l'excès) des acteurs politiques. Ce qui paraît tout à fait génial aux yeux de Richir dans la description platonicienne, c'est qu'elle commence et se termine par une *hyperbole*, à savoir le geste philosophique qui consiste à remettre en question ce qui est le plus solidement établi, sans connaître d'avance les résultats. Toutefois, Platon n'aurait pas poussé suffisamment loin le mouvement de l'hyperbole, notamment parce que le surgissement de la tyrannie semble chez lui

provenir uniquement de la démocratie. Le geste de Richir consiste ainsi à pousser encore plus loin l'hyperbole, qui ne désigne pas une figure rhétorique de l'exagération, mais le mouvement même de la vie de la conscience dans sa non-coïncidence avec elle-même (172). Une fois levé le cran d'arrêt de la stabilité et de l'immutabilité, voire aussi du Bien (*agathon*; 150), il apparaît que la tyrannie n'est pas ce qui guette en propre la démocratie, mais bien l'horizon de toute société, non pas comme un facteur unifiant (l'*Un*), mais « comme un coup de force tenté contre la dislocation, à la fois pour conjurer la *stasis* et pour rassembler les morceaux tendant à devenir épars de la société, du fait de sa dégénérescence par “évaporation” de l'utopie » (136). Il y aurait ainsi deux types de tyrannie : l'une, originale, effective ou seulement pressentie, l'autre, relative à la division entre dominants et dominés, la tyrannie originale pouvant affecter tant les sociétés non coercitives que coercitives. Or, ce que Platon place à la fin du livre IX de la *République* doit également prendre place à l'origine même de toute société historique (139).

Richir revient alors sur une question laissée ouverte au chapitre II : d'où viennent les sociétés coercitives? Que faut-il penser de cette tyrannie originale? S'il est difficile de répondre à ces questions, notamment en raison de la documentation anthropologique et historique fragmentaire (146), il y a néanmoins un paradoxe de cette tyrannie que Richir analyse au chapitre X. En effet, elle réunit en elle la dimension politique d'*archè* et la dimension religieuse, comme si le tyran original devait « être à la fois “bienfaisant” en tant que lieu, dans son auto-aperception, de l'aperception mutuelle des autres comme appartenant à une *même* société, et formidablement “malfaisant” en tant que paraissant terrible et effrayant, unimaginable, divin et non humain, porteur d'une *hybris*, d'un excès de violence que rien ne peut arrêter dans son hyperbole » (153). La seule manière pour le tyran de ne pas s'autodétruire, souligne Richir, est précisément de se tenir à l'écart de la transcendance du pouvoir : « le tyran original n'est tel que s'il est apte à *élaborer* cette transformation juste ce qu'il faut pour qu'il ne paraisse pas comme une bête, et juste ce qu'il faut pour qu'en lui se profile pour ainsi dire l'ombre de ce qui sera un dieu, c'est-à-dire si, dans cette élaboration, il acquiert, en congruence avec la société que dès lors il fascine, ce que l'on ne peut comprendre que comme la dimension sacrée du *sens politique* » (157). Si le pouvoir coercitif n'a pas à voir avec une quelconque essence métaphysique de l'homme, comme le montrent les analyses de Clastres, il n'a pu surgir que d'une dégénérescence de l'institution symbolique, entraînant par là le néant et la mort, laissant place à une « malencontre symbolique » et à la servitude volontaire (thème que Richir reprend de La Boétie). Car le soi du tyran, « qui se “sait” *écart* de soi à soi » (159), est en mesure de se donner un cran d'arrêt par l'*archè*, limitant ainsi son *kratos*. Mais, peu importe les « bonnes intentions » qui président à ce cran d'arrêt, « maîtriser la mesure des mœurs, des lois et des actes légitimes a priori par un écart adéquatement ajusté à une *archè* elle-

même censée immuable, cela est *déjà* tyrannie » (160). Autrement dit, la phénoménologie richirienne du politique conduit à la conclusion que, comme l'a d'ailleurs soutenu Machiavel, il n'existe pas de bon régime.

L'analyse de la tyrannie originaire se poursuit au chapitre XI où il s'agit pour Richir d'en dégager les racines archaïques, notamment par une analyse du Mal radical chez Shakespeare (sous la figure de Richard III et de Macbeth), mais aussi par le décroisement du doute hyperbolique de Descartes, le faisant passer d'un doute *épistémologique* à une *époque* hyperbolique concernant l'ensemble du champ phénoménologique, hors de tout registre de la connaissance. Il en ressort que le soi tyrannique porte en lui-même une *hybris* qu'il n'arrive pas à saisir, qu'il perd le contact de soi à soi (corrélatif d'un défaut de *Leiblichkeit*), l'entraînant ainsi dans l'enfer de l'autodestruction. Cette perte de *Leiblichkeit* entraîne à sa suite une « fausse *Einführung* », c'est-à-dire un faux lien social, « faux sans doute parce que l'utopie de la société qui se perd en simulacre dans la figure du tyran est en totale discordance avec l'utopie de la société qui se tient virtuellement à l'écart du tyran lui-même » (171). Clivé (*gespalten*), le soi du tyran est incapable de se reprendre. Au chapitre XII, Richir poursuit l'analyse amorcée au chapitre précédent, où il est question de la « circularité de l'institution symbolique » (187), à savoir l'impossibilité intrinsèque d'en scruter l'origine (corrélative de l'institution de l'humanité). Il s'agit de mettre en évidence la « jointure » qui articule l'« avant » et l'« après » de l'institution symbolique, jointure qu'est « la transcendance *absolue*, radical dehors non spatial et non temporel de tout groupe ou société humains » (188), faisant apercevoir une dimension *inhumaine*, résistante à tout effort de domestication (85), dont une phénoménologie de « l'interfactivité transcendantale » doit rendre compte.

L'ultime chapitre est sans conteste le plus difficile, mais aussi le plus beau et original (sans compter qu'il supporte après coup toute l'entreprise du livre). Richir y propose une interprétation de la non-coïncidence de l'expérience avec elle-même, de la relative animalité du nourrisson jusqu'à la constitution d'un « soi politique ». Ce qu'il s'agit de comprendre, ce sont les différentes transpositions architectoniques, toujours en hiatus, qui, de l'interfactivité transcendantale (rapports originaires de singularités absolues à la transcendance absolue) à la transcendance physico-cosmique (d'où provient le sens de la *physis* et du monde), à l'intersubjectivité transcendantale (passage de l'« autreté » à l'altérité), mène à l'institution symbolique du social. En d'autres termes, il s'agit de comprendre le passage de l'archaïque à l'institué; cela, contrairement à Husserl, chez qui l'intersubjectivité (idéale, mais pas utopique) est à l'origine pacifique et à l'abri des conflits, cela présupposant une rationalité et une axiologie *a priori*. Le lien social est de l'ordre de l'institution symbolique, dans lequel seront stabilisées les instabilités de l'intersubjectivité transcendantale qui, dans la dégénérescence d'une société, tendent à réapparaître. C'est à partir de ces

éléments que Richir reviendra sur les gains des chapitres précédents pour en formuler une véritable phénoménologie du lien social et du politique.

En bref, Richir développe dans *La contingence du despote* une pensée tout à fait originale et rigoureuse qui permet à la fois de se familiariser avec sa phénoménologie et de penser à nouveaux frais la tyrannie à l'horizon de nos sociétés. Au croisement de la phénoménologie, de l'anthropologie et de la philosophie politique, l'originalité, mais aussi la grande difficulté de la démarche richirienne, consiste dans ce livre à mettre au jour les risques totalitaires qui guettent toute entreprise humaine et à « comprendre ce qui ne va pas de soi dans cela même qui va de soi » (Richir, « De la révolution phénoménologique » 83).

Textes cités

ALEXANDER, Robert, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2013.

FORESTIER, Florian, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Cham, Springer, coll. Phænomenologica, 2015.

RICHIR, Marc, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 1991.

—, « De la révolution phénoménologique : quelques esquisses », *Eikasia. Revista de Filosofia*, n° 47, 2013.

SCHNELL, Alexander, *Le sens se faisant*, Bruxelles, Ousia, 2011.