


# LA QUESTION DE L’AFFECTIVITÉ CHEZ RICHIR

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/)

© Copyright juillet 2022 – Tous les contenus de ce document sont protégés par des droits d’auteur.

En cas d’utilisation, la source doit être expressément et explicitement mentionnée.

Tous droits réservés, y compris la reproduction, la publication, l’adaptation et la traduction (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Plusieurs objectifs guideront les réflexions suivantes. D’une part, j’utiliserai le concept de l’« affectivité » comme voie d’entrée ou comme prisme pour présenter l’originalité de la pensée de Marc Richir au sein des recherches phénoménologiques en général. Cela peut se faire de deux manières : Richir est l’un des historiens de la philosophie les plus remarquables parmi les phénoménologues parce qu’il lit les philosophes de façon extraordinairement précise (la même chose peut aussi être dite des autres phénoménologues, à l’exception, peut-être ou peut-être sans doute, de ses contemporains immédiats). L’article sur l’affectivité<sup>1</sup> dans l’*Encyclopédie Universalis* en est d’ailleurs une belle preuve. Mais en dehors de cet aspect plutôt historique, il faut surtout souligner l’originalité même de la pensée de Richir. Et c’est pourquoi il sera surtout question, dans ce qui suit, de cette notion dans l’œuvre richirienne, centrale qui plus est pour la compréhension du « réel » chez Richir.

Mais commençons donc d’abord par certains aspects historiques. Le concept de l’affectivité joue un rôle important aussi bien pour la première génération de phénoménologues que pour les développements ultérieurs de la phénoménologie, notamment en France. Richir est ici un acteur décisif. Force est toutefois de constater que les phénoménologues utilisent souvent ce concept d’une façon extrêmement vaste qui déborde parfois le seul domaine de l’affectivité. Dans un premier temps, je présenterai d’abord brièvement quelques-unes des approches les plus importantes de cette notion, ainsi que leur signification systématique. Pour des raisons matérielles évidentes, il n’est pas possible d’être exhaustif. Il s’agit donc uniquement d’un « *Anstoß* » pour amorcer la réflexion. Je m’appuierai à ce dessein, comme je l’ai déjà mentionné, sur l’article « Affectivité » qui a été commandé à Richir pour l’*Encyclopédia Universalis*. Ensuite, dans un second temps, je présenterai trois aspects qui me semblent centraux pour comprendre comment Richir en traite dans son œuvre.

Donc, tout d’abord, qu’est-ce que, aux yeux de Richir, l’affectivité en phénoménologie, comprise dans son sens le plus général ?

Le concept de l’« affectivité » présente d’emblée des difficultés conceptuelles particulières qui inquiètent les philosophes occidentaux depuis l’antiquité. Tout d’abord, il est relativement difficile de distinguer l’affectivité, les affects, du concept de « passion » qui a acquis une grande importance dans la tradition

---

<sup>1</sup> M. Richir, « Affectivité », *Encyclopédia Universalis*, Paris, 1993, p. 347-353.

occidentale (en particulier dans la philosophie moderne). Se pose aussi la question du rapport entre l'affect et le sentiment (si tant est que l'on puisse aussi facilement ramener l'affectivité aux affects). Ensuite, et c'est peut-être le point le plus important, l'affectivité se situe dans la tension entre la *sensibilité subjective* et l'ouverture *objective* au monde.

Or (et c'est un autre point qu'il faut avoir en vue), l'affectivité se situe au carrefour de différentes disciplines – autrefois entre la philosophie et la religion, plus récemment entre la philosophie et la médecine, la psychologie ou la psychopathologie. De toutes ces difficultés se dégage déjà le noyau problématique vers lequel se dirige le concept phénoménologique de l'affectivité : dans la mesure où l'affectivité renvoie d'abord à la « passivité », on peut se demander s'il s'agit d'un champ « interne au sujet » (qui pourrait même avoir une signification constitutive pour ce dernier [le « sujet »]) ou si, dans la mesure où l'affectivité semble inséparable d'une objectivité affectant le « sujet », elle est liée à une « extériorité ». La phénoménologie répond à cette question en redéfinissant complètement les concepts d'« extériorité » et d'« intériorité », du « dehors » et du « dedans ». C'est qu'il en va de la question fondamentale du rapport entre l'affectivité et la subjectivité.

En tant que père fondateur de la phénoménologie, *Husserl* est bien entendu aussi à l'origine d'une phénoménologie de l'affectivité et des affects. Dans la mesure où l'intentionnalité se caractérise en règle générale – qui connaît aussi de nombreuses exceptions – par le schéma « appréhension / contenu d'appréhension », l'intentionnalité de l'affectivité doit d'abord être mise en relation avec ce schéma. Ce dernier vaut-il également pour l'affectivité ?

Mais que désigne d'abord ce schéma « appréhension / contenu d'appréhension » ? Il s'applique originellement à la perception d'objets extérieurs, ce qui signifie que l'apparition d'un objet (c'est-à-dire l'objet en tant que « phénomène ») est garantie par le fait qu'un « contenu » *sensible* – par exemple cette forme, cette couleur, cette texture matérielle, avec cette odeur et ce goût, produisant ces bruits, etc. – est appréhendé et que l'objet *apparaît* par là-même. Le contenu sensible de l'appréhension fournit les déterminations réelles (*sachlich*) ou le « contenu » de telle ou telle perception. Or, et c'est décisif, l'« affectivité » et les « affects » ne coïncident *pas* avec ces contenus de perception ! Ils ont leur propre nature. La différence réside d'abord, en gros, dans le fait que dans le cas des contenus de perception, le sujet a certes des sensations, mais celles-ci sont exclusivement dues à l'objet, alors que dans le cas de l'affectivité et des affects, la situation se présente un peu différemment. Comment *Husserl* tient-il compte de cet état de choses ?

L'intentionnalité de l'affectivité, qui est principalement traitée dans le volume XXIII des *Husserliana* (mais il faut mentionner également le cours sur les « synthèses passives ») occupe une place particulière dans le champ global des différents types d'intentionnalité. Elle se situe d'après *Richir* en quelque sorte « entre » les intentionnalités de la perception, de l'attention, de l'imagination,

d'une part, et les intentionnalités de l'instinct et de la pulsion, d'autre part<sup>2</sup>. Alors que celles-là (les intentionnalités de la perception) présupposent toujours des objectivités comme guides, celles-ci (les intentionnalités de l'instinct et des pulsions) rayonnent toujours à partir du sujet. La particularité de l'intentionnalité de l'affectivité et des affects réside en revanche dans le fait qu'ils sont certes caractérisés par le rapport au monde extérieur et en particulier par le rapport à l'autre, mais qu'ils établissent en même temps une relation spécifique au monde. Un affect n'est pas seulement un sentiment, mais une unité de sentiments variés. Et l'affectivité en général « colore » en quelque sorte notre rapport au monde, comme si le monde était recouvert d'un voile affectif. La question du rapport théorique à l'objectivité « pure » (c'est-à-dire débarrassée de la « couche » affective) reste un foyer d'inquiétude permanent dans les manuscrits de travail de Husserl.

La principale critique de *Heidegger* à l'égard des analyses intentionnelles de Husserl concerne l'idée que celles-ci consistent en des analyses de la *conscience* qui ne permettraient pas de rendre compte du rapport originaire au *monde*. Alors que, pour Husserl, dans la mesure la plus large, la référence au monde est précaire ou du moins peut rester exposée au doute, pour Heidegger, le *Dasein* (humain) est *immédiatement* et de manière absolument indubitable *In-der-Welt-Sein* (être-au-monde). La question de Descartes sur la « réalité du monde extérieur », qui est entièrement placée sous le signe de la mise en doute par le malin génie, est pour Heidegger tout simplement absurde et son traitement philosophique est donc tout à fait superflu – ce qui soulève naturellement la question de savoir comment c'est compatible avec l'attitude phénoménologique fondamentale, caractérisée par l'*epochè* et la réduction. La réponse à cette question est fournie par le concept révolutionnaire de *Stimmung* de Heidegger. L'existence du monde n'est pas indubitable, *bien que* le *Dasein* ait toujours une relation d'humeur avec lui (ce qui déboucherait sur un « relativisme » subjectif), mais précisément *parce qu'il* en est ainsi. Le sujet n'impose pas au monde un voile affectif, que l'on pourrait tout aussi bien retirer pour révéler ainsi un rapport « neutre » au monde, mais la réalité du monde se révèle d'abord – et seulement – par l'accordage affectif du *Dasein*. C'est ce qui caractérise l'état d'âme du *monde* et, d'un seul et même coup, le *propre* état d'âme de chacun, l'état d'âme du *Dasein*. Une thèse importante de Heidegger dans ce contexte est que l'ouverture au monde s'effectue en particulier par une « humeur fondamentale (*Grundstimmung*) ». Heidegger conçoit cette humeur fondamentale de différentes manières : alors que dans *Sein und Zeit*, l'*angoisse* est l'humeur fondamentale qui ouvre le monde, et que dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, cette fonction est attribuée à l'*ennui profond*, Heidegger en vient, dans les *Contributions à la philosophie*, à ériger la *Verhaltenheit* en humeur fondamentale.

---

<sup>2</sup> Cette lecture est certes discutable parce que l'affectivité est pour Husserl bien plus proche de la pulsion et des instincts que de la perception.

Le concept de « *Befindlichkeit* » exprime la même idée. La *Befindlichkeit* est un existential, c'est-à-dire l'une des manières dont le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, ouvre le monde. Heidegger donne ici une place à la double signification du mot : le *Dasein* se « trouve » toujours « dans » le monde et a toujours eu telle ou telle « *Befindlichkeit* ». Le fait que Heidegger fasse de la *Befindlichkeit* l'un des existentiels essentiels, à côté du comprendre et du discours, indique qu'il ne s'agit pas seulement pour lui – comme pour Kant – de mettre en évidence le renvoi mutuel de la sensibilité et de l'entendement, mais aussi de souligner le rapport de la pensée à l'affectivité préalable. De même que l'être a une *compréhension* d'être qui est toujours aussi une compréhension préalable à toute sorte d'onticité, il a aussi une « voix (*Stimme*) » *befindlich* qui est également préalable à tout étant (il y a donc un parallèle entre le *Verstehen* et la *Befindlichkeit* eu égard à cette dimension « préalable » [= « *vorgängig* » = *a priori*]).

Or, il apparaît (chez Heidegger) que le rapport de l'affectivité à la *corporéité* et à la *Leiblichkeit* est perdu – précisément parce que celles-ci semblent renvoyer à la sphère de l'onticité. Sur ce point, Husserl s'oppose clairement à Heidegger (ce point est toutefois contestable dans la mesure où la recherche heideggérienne a déjà souvent fait référence à sa conception de la corporéité) : pour Husserl, le corps n'est justement pas une simple partie du monde (ontique), mais un véritable être-au-monde.

Sartre s'inscrit à son tour dans cette ligne de pensée. Sa conception de l'affectivité est développée en deux temps et met en jeu le corps de différentes manières. Alors qu'un texte antérieur, en grande partie perdu et dont il ne reste que la *tentative d'une théorie phénoménologique des émotions*, introduit l'émotion comme modification globale de la conscience entraînant une transformation radicale du monde, *L'être et le néant* défend l'idée qu'une affectivité originaire (en quelque sorte antérieure à l'affectivité constitutive de la conscience du monde) constitue une « conscience corporelle non thétique » qui caractérise essentiellement le « *Dasein* naissant ». La conscience s'y saisit comme originairement affectée et *faktisch*. Dans cette affectivité originaire, le sujet s'éprouve, par un sentiment commun (« cœnesthésie<sup>3</sup> »), comme une corporéité existant pour elle-même. C'est dans l'entrelacement du corps-pour-moi et du corps-pour-autrui que naissent le désir et d'autres passions qui peuvent alors devenir pour Sartre l'objet possible d'une « psychanalyse existentielle ».

Partant d'une idée de base semblable, Merleau-Ponty propose, quant à lui, une autre voie. Pour lui aussi, il est possible de parler d'une « incarnation » de l'affectivité dans le corps. Mais cela ne l'amène pas à élaborer une forme de « psychanalyse phénoménologique-ontologique », comme c'est le cas chez Sartre, mais une « ontologie de la chair » qui doit établir le rapport phénoménologique entre la dimension sensible-affective du sujet et la dimension matérielle-ontologique du monde. S'inscrivant à l'origine dans le sillage de Merleau-Ponty – et en contraste avec Michel Henry – Richir développe ensuite

---

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 383.

(du moins dans la phénoménologie de langue française) l'approche la plus détaillée d'une « phénoménologie de l'affectivité ». À chaque fois, l'approche de Richir se dégage d'une discussion avec la tradition philosophique. J'évoquerai maintenant trois points qui peuvent être considérés d'une façon totalement séparée, mais qui sont bien entendu liés entre eux.

1/ Les réflexions sur l'affectivité s'inscrivent chez Richir dans le cadre *général* de sa pensée. Celle-ci est « transcendantale » en un sens très particulier. C'est un transcendantalisme qui ne fait pas reposer la constitution du sens sur le sujet (sans pour autant abandonner toute idée de « sujet » ; il s'agit plutôt de rendre compte de la manière dont le sujet assiste le sens se faisant – et « y » assiste). À une phénoménologie du sujet constituant, Richir substitue une pensée des « registres » (c'est autre façon de dire « sphères constitutives »).

Comment l'affectivité intervient-elle dans sa pensée ? D'abord, historiquement : il s'agit d'une remise en question d'un *certain* dualisme (celui des substances, chez Descartes), en passant par Kant et par Heidegger. Chez Richir aussi, il est souvent question de *dualité* : le proto-ontologique et le schématique ; les « deux sources » de la *phantasia* pure ou primitive : d'une part, le schématisme (en tant qu'il meut des *phantasiai*-affections) et, d'autre part, « l'autre source », fût-elle l'*aisthesis* platonicienne, l'*Anstoß* fichtéen ou le regard maternel (winicottien) ; ou encore tout simplement : le schématisme et l'affectivité.

Qu'est-ce que le « schématisme » ? C'est l'équivalent de la « fonction<sup>4</sup> » kantienne – avec la différence fondamentale, toutefois, que, en dehors de la dimension unificatrice, le schématisme donne toujours lieu à un *écart* ; un écart irréductible qui désigne la dimension *différencielle* du schématisme.

Richir ne s'intéresse pas, et c'est sans doute assez curieux, aux catégories, c'est-à-dire à l'idée que ce serait par ses catégories que l'entendement constituerait l'objectivité. Il ne s'intéresse pas non plus à l'idée que la sensibilité ne fournirait que la « matière sensible » de l'objectivité. À quoi pourrait être due cette absence d'intérêt pour les catégories ? Sans doute, entre autres, parce que, à ma connaissance, Richir ne s'intéresse pas beaucoup à la problématique d'une logique transcendantale (ce qui n'exclut pas, bien entendu, qu'il a investi beaucoup d'efforts à clarifier l'institution de l'idéalité).

Qu'est-ce donc que l'affectivité ? La source de toute réalité, de toute détermination. L'expression la plus claire en est l'idée de substituer à la *phantasia* l'idée des *phantasiai*-affections. La *phantasia* est en effet de part en part chargée d'affectivité.

– Richir explique cela très bien dans ses conversations avec Sacha Carlson<sup>5</sup> :

---

<sup>4</sup> Dans la *Critique de la raison pure*, Kant définit la fonction comme « l'unité de l'acte d'ordonner différentes représentations sous une représentation commune », A 68/B 93.

<sup>5</sup> M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, J. Millon, 2015, p. 227.

Architectoniquement, il distingue entre trois niveaux : il y a d'abord l'affectivité comme une sorte de *Trieb* ontologique, comme poussée à vivre, qui est aveugle. Il y a ensuite l'affectivité qui est modulée par le schématisme (ce qui veut dire qu'elle est fondamentalement distincte du schématisme) : elle est modulée en *affections*, d'où le fait que dans le langage – par exemple dans la poésie ou dans la musique –, il y ait des modulations d'affections. Et enfin, il y a les *affects*, à savoir ce qui se transpose des affections dans l'imagination comme sa composante affective, mais *gespalten*, clivée dans la *hylè* de l'acte, et non pas confondue avec la *hylè* propre à l'acte de visée de la significativité intentionnelle. Richir se positionne ici de façon frontale contre Scheler : il n'y a pas pour lui de théorie des valeurs possibles : car autant la couleur fait partie de la *hylè* de l'acte, autant elle n'est attestable que *dans le noème*. L'affect, s'il fait bien partie de la *hylè*, ne pourra jamais s'attester tel quel dans un noème : il *flotte*, et c'est ce qui fait, en effet, qu'il peut y avoir de faux affects – comme il peut y avoir des fausses affections, lorsqu'il y a du faux langage, de la fausse pensée. Il n'y a donc pas de hiérarchie *a priori* pour Richir de l'agréable et du désagréable dans la visée d'objets en vue de l'action. L'évaluation est toujours relative au contexte de l'action et au « sujet » qui évalue. –

2/ Deuxième point : rejoignons maintenant le petit historique que Richir a lui-même proposé dans sa contribution à l'*Encyclopedia Universalis*.

Pour Richir, une phénoménologie de l'affectivité est confrontée à deux possibilités assez proches l'une de l'autre. L'une revient à la perspective heideggerienne, qui doit cependant, selon Richir, être révisée par le biais de Husserl et Merleau-Ponty. L'autre suit une approche initialement développée par Maldiney.

Selon la première possibilité, il faut encore une fois se pencher sur la « sensibilité incarnée ». Le corps est un être-au-monde, ce qui a pour conséquence que toute humeur est une humeur du corps. Mais on ne peut pas ignorer la dimension intersubjective, « co-existante » de la corporéité, qui, selon Richir, est toujours médiatisée par le sens et le langage. Or, de ce fait, dans l'affectivité – et c'est là que réside l'opposition de son point de vue avec celui de Michel Henry (du moins avec la lecture, assez superficielle, qu'il en fait) –, un « écart à soi-même » éclot, ce qui fait que l'affectivité se divise en ce qui apparaît à elle-même comme un « dedans » qui lui est associé, mais qui revient tout autant à *autrui*, et un « dehors » qui porte le sens langagier.

Pour Maldiney (et cela concerne donc la deuxième possibilité évoquée), l'affectivité est toujours liée à l'irruption de l'étonnant, de l'inattendu – authentiquement tributaire de l'« Ereignis » (au sens de l'« événement » qui marquera fortement la phénoménologie française au tournant du millénaire). L'indépendance de l'affectivité par rapport à elle-même, qui doit être présupposée pour son incarnation, ne signifie pas, dès lors, qu'elle se trouve dans un rapport *auto-affectant* à elle-même, mais qu'elle se reçoit dans son *étrangèreté* pour ainsi

dire et son *altérité* à elle-même – et ce, au-delà de toute condition et de conditionnement par rapport à elle-même. Pour cette « réception affective de soi au-delà de soi », Maldiney forge le concept de « transpassibilité ». Il s'agit de la réception d'une possibilité qui nous dépasse toujours déjà, donc d'un *excès* affectif pour ainsi dire – composante nécessaire d'un rapport au monde qui maintient ouverte toute possibilité d'être, et d'un rapport sain avec l'autre ainsi qu'avec soi-même. Pour Maldiney – et Richir le suit en cela – un trouble du registre de la transpassibilité peut être la raison phénoménologique explicative de la psychose (ou des psychoses).

Sur la base de ces deux possibilités, Richir développe ensuite sa propre « phénoménologie de l'affectivité ». Son idée fondamentale est que cet « excès affectif » entraîne quelque chose d'effrayant, qui renvoie à ce qu'il appelle le « 'moment' du sublime ». Que signifie ce terme ?

Le « 'moment' du sublime » constitue le moment d'éclosion et de déhiscence originaire du sens ; il se situe « entre » le « Je transcendantal » kantien, une pure forme, et l'« *ursprünglich stehendes Strömen* (= présent vivant) » husserlien, qui est certes donné dans une « expérience transcendantale », mais n'en est pas moins essentiellement marqué par la détermination (encore métaphysique) de l'« éternité ».

Ce « moment » ne s'inscrit dans aucune suite temporelle – il est hors temps (et hors histoire) de sorte qu'il n'est « accessible » qu'en pratiquant l'« époque phénoménologique 'hyperbolique' » (mettant hors jeu toute position, et en particulier toute temporalité préexistante). Il met en œuvre le scénario originaire suivant : au registre phénoménologique le plus archaïque a lieu dans une consécration hors temps, une *croissance en intensité*, une « hyperbole », de l'affectivité qui implique en même temps une mise hors circuit de toute conscience, de toute pensée, de tout langage (ce que Richir appelle une « interruption du schématisme »), laquelle hyperbole (qui va de pair avec cette hyper-condensation affective et est excès, « *hypsos* » ou « hauteur ») s'interrompt « ensuite » *instantanément* et de façon inopinée (dans l'« *exaiphnès* platonicien », pour ainsi dire), et provoque un retour, un revirement, de l'affectivité sur elle-même. Pour visualiser ce « moment » essentiel, Richir emploie la métaphore (utilisée aussi par Levinas et Maldiney, mais qu'il prend en un sens rigoureusement non spatial et non temporel [et *a fortiori* non physiologique]) de la contraction (« systole ») et de la décontraction (« diastole ») du cœur humain :

On peut entendre par systole le « ressaut » de l'affectivité dans le « moment » du sublime, [...] où, « momentanément » coupée de toute attache, l'affectivité s'empporte en « elle-même » en hyperbole dans une sorte d'état hyperdense, et où, toujours « momentanément », elle se réfléchit sans concept<sup>6</sup> dans son excès dont l'horizon est la

---

<sup>6</sup> Cette « réflexion » désigne le rapport (asubjectif) de l'affectivité à elle-même (sa « *Selbstbezüglichkeit* ») et non pas le retour d'un sujet sur lui-même.

transcendance absolue qui ouvre à la *question* du sens dans la mesure où elle est irréductiblement en fuite, insaisissable, infigurable, donc inaccessible et radicalement indéterminée. Si ce « moment » persistait, l'affectivité s'y perdrait comme dans un « trou noir », et ce sans retour possible : ce serait une sorte de « mort psychique ». Bien au contraire, la systole est immédiatement « suivie » de la diastole qui en est la détente [...] déjà schématique dans la mesure où elle est immédiatement reprise par le schématisme qui non seulement module l'affectivité en affections dans les *phantásiai* « perceptives », mais encore distribue corrélativement le sens, trop massif et trop surabondant, en lambeaux de sens plurivoques tendus par et vers le sens désormais en appel, où le « moment » du sublime continue de jouer, mais en fonction, ou mieux, comme *virtuel*<sup>7</sup>.

Le « ‘moment’ du sublime » éclaire ainsi de façon saisissante le rapport entre l'affectivité et le schématisme à la fois pour comprendre l'éclosion du « soi » et le statut de la « transcendance absolue ». Il est en effet caractérisé par une *double* interruption : interruption du schématisme (qu'il soit hors langage ou de langage), d'abord, donnant lieu à une « hyper-condensation » de l'affectivité ; interruption de cette densification, de cet « excès d'affectivité », ensuite, qui équivaut à une reprise du schématisme et à la constitution du contact, en et par écart comme rien d'espace et de temps, de soi à soi (du « vrai soi ») qui résulte précisément de la « mutation » de cette « hyper-condensation ». La « transcendance absolue » est d'une certaine manière le reflet négatif de l'excès caractérisant proprement la dimension hyperbolique de l'affectivité dans son « hyper-condensation ».

Le « ‘moment’ du sublime » confère à l'expérience son contenu déterminé *via* la diastole (en tant que relâchement de la densification de l'affectivité et reprise schématique) – ou, autrement dit, c'est dans la « transcendance physico-cosmique » que se décline, sur le plan du « contenu », la « transcendance absolue », en constituant par là le référent du langage. Il permet en effet d'expliquer comment, dans l'« endo-exogénéisation » du champ phénoménal, le sens n'est pas le fruit d'une « production » purement subjective, mais relève bien de la *concrétude* du « monde », du « réel ».

Il convient toutefois de souligner, enfin, que si le « ‘moment’ du sublime » ouvre certes à la transcendance, il n'équivaut pourtant pas à une réintroduction d'une quelconque forme de divinité au registre le plus archaïque du champ phénoménologique, mais témoigne plutôt de la difficulté (et de la nécessité) de « traiter avec Dieu ».

Or, ce « moment » peut être « négatif » ou « positif ». Ce n'est que dans ce dernier cas qu'il y a une « rencontre » ; dans le premier cas, il y a une « opposition » (« malencontre »). En arrière-plan se trouve la conception kantienne selon laquelle l'intellect échoue à maîtriser cet excès, mais que la raison est capable de résister à cet excès et de s'en édifier. Comment se présentent donc exactement le

---

<sup>7</sup> M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2010, p. 23 sq.



« moment négativement sublime » et le « moment positivement sublime » chez Richir ?

Ce qui est en jeu, c'est la rencontre – ou non – de l'excès, plus précisément (et c'est une idée profonde à méditer) : de l'*Ab-grund* (au sens heideggérien).

Dans le cas du « moment négativement sublime », la rencontre de l'*Ab-grund* n'est *pas possible* : elle est occultée ou ensevelie – et ce, au profit d'une recodification (dans l'inconscient symbolique) ou d'une réapparition de la soumission volontaire à la logique du péché et de la culpabilité. Le « moment positivement sublime » renvoie en revanche à la rencontre avec l'excès de « vie » qui, en philosophie, désigne à chaque fois la vie d'un excès de sens qui ne se laisse pas capturer ou apprivoiser par une quelconque forme de « matérialisme », de « réalisme », de « cognitivisme », etc. Ou, en d'autres termes, il ouvre la transcendance de l'excès affectif *comme Ab-grund*. Dans les mots de Richir : « 'Reconnaître' l'affectivité n'est pas s'abandonner avec plus ou moins de ruses à l'« expérience irrationnelle d'un voyage subjectif », mais éprouver du dedans une traversée qui, pour porter ailleurs, n'en rouvre pas moins à la juste appréhension de la mesure et du *logos*<sup>8</sup> ».

3/ Le « moment » du sublime peut encore être abordé selon une autre perspective. Il me semble que ce « moment », qui est vraiment remarquablement riche et qui mérite d'être rendu plus connu, d'être mis davantage en avant, poursuit d'une certaine manière l'*Auseinandersetzung* avec Fichte qui avait commencé, on le sait, dès le début des années 1970 (notamment dans sa thèse de doctorat). Et cette fois-ci, les réflexions ne portent pas sur la *Grundlage* de 1794/95 mais sur le deuxième cycle de la *Doctrine de la Science* de 1804.

En 2004, j'avais organisé avec Jean-Christophe Goddard à Poitiers un grand colloque international à l'occasion du bicentenaire de cette version de la doctrine de la science. Richir fut l'un des invités d'honneur. Il a présenté un texte inédit, à une époque où il travaillait en même temps de façon très intense sur l'affectivité. Or, il y a des indices que Richir a compris le « moment » du sublime *aussi* comme une interprétation *affective* de ce j'appelle le « schéma concept-lumière-être » (« schéma c-l-e ») de la doctrine de la science berlinoise.

En quoi consiste ce schéma fichtéen ? La réalisation de l'origine (de ce qu'il appelle le « principe ») est la dualité-une d'une position et d'un anéantissement (s'apparentant à la diastole et la systole). Cela revient à l'opération fondamentale de la co-originarité de la position et de l'anéantissement instantanés de la conscience ainsi que de l'éclosion de l'être comme porteur de toute réalité.

Le « 'moment' du sublime » expose, quant à lui, l'« origine » ou le « principe » absolu (à la fois gnoséologique et ontologique). Il rend compte de l'éclosion du sens. Et il constitue la *conscience*. Ainsi, le « moment » du sublime peut effectivement être lu comme reprise affective du « schéma c-l-e ».

---

<sup>8</sup> « Affectivité », art. cit., p. 44.