

L'ARCHÉOLOGIE DU SUJET PHÉNOMÉNOLOGIQUE D'APRÈS M. RICHIR ET R. BARBARAS

PETR PRAŠEK

Abstract

Why can we not fix the “moment” of the sublime as an (archi-)event? This question inspired by an affirmation of Marc Richir provides a point of departure for the present study on the archeology of the phenomenological subject according to two contemporary phenomenologists, Marc Richir and Renaud Barbaras. Thus, the paper deals with the most archaic layers of the subjectivity thematized under Barbaras’ notion of archi-event and Richir’s notion of “moment” of the sublime. After their confrontation in the light of the “phenomenon” they both intend to describe, it comes to the conclusion that Richir’s criticism of the notion of event is justified and may even be extended in such a way that it affects the notion of archi-event.

Introduction

Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un (archi-) événement ? Cette question basée sur l’affirmation de Marc Richir¹ peut être considérée comme l’énoncé d’un débat *implicite*² que nous aimerions rendre ici explicite, c’est-à-dire de la discussion entre Marc Richir et Renaud Barbaras sur les couches les plus archaïques de la subjectivité. Ce faisant, nous essayons de thématiser une problématique qui s’avère cruciale pour la phénoménologie. Étant donné que le sujet phénoménologique constitue l’un des pôles incontestables du champ

¹ Richir Marc, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2014, p. 178.

² Pour autant que nous sachions, les deux auteurs ne se sont pas lus mutuellement (du moins n’ont-ils manifestement pas lu les ouvrages où la notion d’archi-événement a vu le jour et la notion de « moment » du sublime a été considérablement développée).

phénoménal, une description imprécise du problème risque d'avoir de lourdes conséquences pour toute la phénoménologie. Rappelons-nous, par exemple, toutes les conséquences liées à la détermination du sujet comme ego transcendantal chez Husserl. L'enjeu de notre question est du même ordre d'importance, quoique nous nous situons dans le cadre d'une nouvelle phénoménologie pratiquée aujourd'hui en France et ayant pour objet, au-delà du sujet intentionnel, l'apparaître même³.

Plus précisément, les réflexions suivantes feront partie de ce que Barbaras appelle une métaphysique phénoménologique dont l'objet principal est – depuis Husserl – la facticité originaire du pôle subjectif⁴. Dans le cadre de cette métaphysique où s'inscrit également, du moins partiellement, la phénoménologie génétique de Richir, la discussion entre nos auteurs s'effectue tout d'abord par l'intermédiaire de la référence à Sartre qui forge, en s'efforçant d'éclairer l'origine du sujet, une théorie originale. En effet, lorsque Richir renonce à maintes reprises à décrire le contact archaïque de soi à soi comme un événement, et lorsque Barbaras est obligé de parler d'un *archi*-événement au sens singulier de la séparation du sujet d'avec ce qu'il appelle l'archi-mouvement ontologique, c'est sans aucun doute en référence aux passages de *L'être et le néant* où Sartre désigne la genèse du pour-soi à partir de l'en-soi comme « événement absolu » :

[L]e néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi. Mais ce néant ne peut « être été » que si son existence d'emprunt est corrélative d'un acte néantisant de l'être. Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être⁵.

Barbaras et Richir sont d'accord pour refuser le dogmatisme sartrien : après avoir décrit le « moment » du sublime comme un déluge de l'affectivité jusqu'à la pointe ultime qui engendre sa réflexion, Richir ajoute qu'« il n'y a pas d'affectivité en soi – ce serait là un point de vue dogmatique »⁶ ; Barbaras, de son côté, souligne l'incompréhensibilité phénoménologique de la tentative de l'en-soi de se fonder ainsi que l'existence d'un cercle chez Sartre puisque « l'en-soi ne

³ Cf. Gondek Hans-Dieter et Tengelyi László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011; Sommer Christian (Ed.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014.

⁴ Barbaras Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, pp. 283–286.

⁵ Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 115.

⁶ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010, p. 90.

saurait donner naissance au pour-soi qu'à la condition d'être déjà pour soi »⁷. Ils sont donc d'accord sur la nécessité d'aborder le problème dans les strictes limites de la phénoménologie. Cependant, lorsqu'il s'agit d'élaborer leurs propres analyses quant à l'*écart* qui réside au cœur du sujet, Barbaras et Richir proposent des solutions à première vue différentes : tandis que le premier invente le terme d'archi-événement, le deuxième refuse de parler d'événement quel qu'il soit.

Dans ce qui suit, nous tenterons d'exposer aussi bien l'archi-événement de Barbaras que le « moment » du sublime de Richir, et ce, en vue de dégager une définition minimale de la subjectivité archaïque qu'ils partagent : un écart ou une différence minimale hors temps et hors espace qui permet au soi d'entrer en contact avec soi ou avec ce qu'il « phénoménalise » en tant que sujet intentionnel. De la sorte, nous dégagerons un espace phénoménologique (à savoir « le phénomène » correspondant à la définition partagée), dans lequel les deux descriptions pourront être juxtaposées et confrontées.

1. Barbaras, l'archi-événement au lieu de l'événement absolu de Sartre

Depuis une vingtaine d'années, Barbaras est à la poursuite de la logique de la corrélation phénoménologique entre le sujet percevant et ce qui est perçu. Comme en témoigne la donation par esquisses propre à la perception, à savoir une sorte de recul originaire de l'apparaissant, le propre du perçu réside en ceci qu'il transcende toute esquisse actuelle – le perçu n'apparaît certes que par elle mais il est aussi ce qui l'excède, la transcendance pure ou le monde au sens phénoménologique plus profond, le monde en tant qu'irréductible à un quelconque *objet* perçu⁸. Corrélativement, le mode d'être du sujet qui fait apparaître le monde toujours en retrait, comme ce qui se donne tout en nous échappant, doit être précisé. Un tel sujet peut être défini comme un mouvement incessant ou désirant vers le monde. L'accès à ce que le sujet vise en tant que *désir* (soit l'accès à *un* monde objet de son expérience actuelle) l'exacerbe au lieu de l'apaiser, car ce qu'il vise (*le* monde) s'y dérobe. C'est à la faveur de cette appartenance mobile au monde que le sujet est susceptible de le phénoménaliser. Cela revient à dire que le désir ne saurait pas constituer à lui seul ce dont il est le lieu d'apparaître : tout ce qui nous apparaît ou peut nous apparaître provient du monde en tant que transcendance ou Fond indifférencié auquel nous participons justement par l'intermédiaire de notre mouvement désirant⁹.

⁷ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, p. 279.

⁸ Barbaras R., *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, pp. 67-74.

⁹ Cf. par ex. Barbaras R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, pp. 340-352.

De quoi le sujet participe-t-il exactement ? Si, au début de notre réflexion, nous avons inféré de la nature phénoménologique du monde celle du sujet, nous sommes maintenant autorisés, du fait de l'appartenance *ontologique* du sujet au monde, à déterminer de plus près le mode d'être du monde à partir de celui du sujet. Etant entendu que le sujet est un mouvement *insatiable*, l'horizon auquel il aspire doit également être d'ordre dynamique – le désir n'y trouvant aucun repos¹⁰. Il va donc de soi que le sujet désire, à travers son mouvement, un autre mouvement qui se déroule à un niveau supérieur de la manifestation, un *archi-mouvement* de la délimitation des étants de notre expérience actuelle à partir du Fond indifférencié, soit l'*archi-mouvement du monde*, ou pour le dire autrement le mouvement qui, en raison de la transcendance du monde, doit dépasser, malgré leur parenté, celui du sujet¹¹.

Ainsi, nous avons découvert la base ontologique ou cosmologique de la manifestation, l'*archi-mouvement* du monde auquel le mouvement désirant participe, mais ceci n'est qu'un premier pas. Tant il est vrai que la phénoménologie basée sur la corrélation ne coïncide pas avec l'ontologie :

Si nous en restions là, dit Barbaras, nous courrions le risque de faire basculer la phénoménologie du côté d'une philosophie de la nature et d'abandonner la perspective corrélationniste au profit d'une position moniste. Or, à ce niveau [ontologique], s'il y a déjà de l'apparaître (...) il n'y a pas encore de destinataire de l'apparaître et donc pas d'écart entre un pôle transcendant et un pôle subjectif, écart sans lequel on ne peut parler de la corrélation¹².

Mais si l'*archi-mouvement* est tout le mouvement, s'il est ontologique, on ne peut penser de mouvement qui en diffère (à savoir l'écart subjectif mentionné, une dimension nécessaire de la phénoménalité) que comme une privation ou une limitation de l'*archi-mouvement* même¹³. Sur ce point Barbaras semble se rapprocher de la théorie sartrienne : la différence propre au pôle subjectif (ou pour-soi sartrien) est également pensée comme la négation du mouvement ontologique par un événement. Or, malgré l'apparence et comme le souligne Barbaras lui-même, le rapprochement entre les auteurs n'est que formel. Comme nous l'avons déjà affirmé, du point de vue phénoménologique, l'acception sartrienne des termes clés (« l'en-soi », « le pour-soi » et « l'événement absolu ») demeure dogmatique. Ce

¹⁰ Barbaras R., *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016, pp. 133–143.

¹¹ Barbaras R., *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, pp. 152–153 ; Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016, pp. 27–34.

¹² Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit., p. 270.

¹³ *Ibid.*, p. 245.

qui nous intéresse ici, dans notre enquête relative aux couches archaïques de la subjectivité, c'est la manière dont Barbaras confère avec le terme d'*archi-événement* un sens plus phénoménologique à l'événement absolu de *L'être et le néant*. Aux antipodes de Sartre, Barbaras refuse de penser le pour-soi comme procédant d'une tentative de l'en-soi pour se fonder. Car, dans la perspective strictement phénoménologique, l'événement ne peut être ontologique, il faut tenir compte de sa nécessaire extériorité par rapport à l'ontologique. Même s'il affecte l'archi-mouvement ontologique, il n'en relève pas. L'ontologique et l'événementiel sont pour ainsi dire au même niveau ou de même rang¹⁴ : si toute expérience se caractérise par la corrélation du donné subjectif et du monde apparaissant, il faut en conclure que l'événement d'où vient la séparation du sujet et du monde, *accompagne toujours déjà* l'archi-mouvement ontologique ; le fait que le sujet « s'oppose » au monde est aussi ancien que le monde lui-même¹⁵. Il en va des deux aspects inséparables de la corrélation phénoménologique.

Il convient de noter que Barbaras emploie le terme d'événement de manière singulière par rapport à l'histoire de la philosophie : 1) son archi-événement n'est qu'un *mouvement affectant* inéluctablement le *mouvement* du monde (infléchissant son cours) mais n'en procédant pas (c'est pourquoi l'archi-événement doit être *métaphysique*, au sens de la métaphysique négative de Sartre, mais pas du tout au sens classique de la science de l'étant en tant qu'étant¹⁶) ; 2) puisqu'il n'est pas du côté de l'ontologique, de l'avènement de l'étant et de son essence dans le cadre de l'archi-mouvement, l'événement ne peut se produire qu'*une fois* ; 3) l'objection selon laquelle ce qui surgit une fois ne saurait être à la source de ce qui surgit de manière réitérée (*une expérience concrète subjective*) n'est pas valable puisque *la temporalité n'existe pas à ce niveau de la description*¹⁷ ; 4) étant donné qu'il a lieu, *il ne s'agit pas d'un pur néant*¹⁸.

Toute la difficulté consiste ici en ceci qu'il s'agit de thématiser, à l'aide de *deux* termes nécessairement *abstrait*s n'ayant rien en commun, le mouvement corrélationnel ou phénoménologique *concret* (soit le mouvement du désir) dans lequel tous deux, l'archi-mouvement et l'archi-événement, s'entrelacent sans cesse (c'est en ce sens que la cosmologie et la métaphysique sont deux disciplines *phénoménologiques*). Si Barbaras parle de l'*archi-événement*, c'est justement en raison de sa question principale sur le mode d'être du sujet de la perception (de la corrélation

¹⁴ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵ Barbaras R., *Le désir et le monde*, op. cit, p. 160.

¹⁶ Cf. Barbaras R., *La vie lacunaire*, op. cit, p. 157.

¹⁷ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, p. 260.

¹⁸ Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, op. cit, p. 80.

phénoménologique) : l'archi-mouvement n'est qu'un des deux aspects du sujet et il faut par conséquent chercher le deuxième pour pouvoir déterminer complètement le mode d'être du sujet. En d'autres termes, si Barbaras s'efforce de nommer la différence du sujet *depuis* l'archi-mouvement (l'événement n'est qu'un mouvement dans le mouvement), c'est parce que *dans* le sujet l'archi-mouvement ontologique « rencontre » l'archi-événement. L'archi-événement peut être nommé « événement » puisqu'il affecte malgré tout l'archi-mouvement dans la mesure où il constitue le deuxième aspect d'un seul être : le mouvement du désir, appartenant à l'archi-mouvement ontologique du monde, est insatiable en raison de l'archi-événement métaphysique. Et dans cette perspective ancrée dans une *phénoménologie moniste* au sein de laquelle l'archi-mouvement du monde est tout le mouvement, et où tout mouvement différant en quelque sorte de celui-ci doit être pensé comme sa négation, c'est-à-dire à partir de lui, *il est absolument légitime de parler d'un mouvement dans l'archi-mouvement, à savoir de l'archi-événement*. Le problème à première vue insoluble de Barbaras, soit la recherche d'un concept qui saurait articuler la différence du sujet tout en conservant le sol d'appartenance qu'est l'archi-mouvement – sol *qui n'a rien à voir avec la différence du sujet* – trouve donc la solution suivante : dans le cadre d'une phénoménologie moniste, on peut parler d'un événement métaphysique au sens singulier – de l'archi-événement.

Or, s'il faut – pour décrire de manière pertinente un aspect de la corrélation – conférer ainsi à l'événement un sens singulier qui diffère largement tant de l'usage ordinaire du terme que de son usage phénoménologique¹⁹, ne vaudrait-il pas mieux utiliser un tout autre terme, correspondant mieux au « phénomène » qu'il est censé décrire ? Si l'on y regarde de plus près, il semble que la raison principale qui a conduit Barbaras à parler d'archi-*événement* pourrait être mise en question même dans le cadre de sa phénoménologie élaborée à partir de la corrélation. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la notion d'archi-*événement* est forgée à partir de celle d'archi-*mouvement* (l'événement n'est qu'un mouvement dans le mouvement), même s'ils n'ont rien en commun. Il semble pourtant que, dans le cadre d'une phénoménologie *strictement corrélationniste* plutôt que moniste (cf. la citation à la p. 212), on ne puisse rabattre la différence subjective sur un mouvement *dans* le mouvement (dans l'archi-mouvement). Autrement dit, il s'avère que, d'un autre point de vue que celui de l'archi-mouvement, on n'est pas obligé de parler d'*événement* : le pôle subjectif est un fait de la phénoménologie, le sujet *accompagne* toujours déjà le contenu de son expérience (le contenu créé dans le

¹⁹ Cf. par ex. l'acceptation du terme dans la phénoménologie existentielle de Maldiney ou celle de Romano : l'événement est ce qui bouleverse l'ensemble des possibles d'une existence individuelle.

processus de l'archi-mouvement). Le noyau phénoménologique de l'archi-événement n'est qu'*un archi-fait du mouvement subjectif toujours déjà accompagnant le mouvement cosmologique* – ce qui est une description que l'on peut également trouver chez Barbaras²⁰.

Ainsi, notre question n'a pas disparu, bien au contraire : si l'utilisation du terme d'archi-événement ne va pas *complètement* de soi, et cela même dans le cadre de la phénoménologie corrélationniste, ne vaudrait-il pas mieux utiliser un tout autre terme, correspondant mieux au « phénomène » qu'il est censé décrire ? Richir, explorant les profondeurs de la corrélation en poursuivant le mouvement du phénomène conçu comme *rien que phénomène*, répond affirmativement et élabore sa propre théorie dont la naissance de la subjectivité fait partie – la théorie du « moment » du sublime.

2. Richir, le contact de soi à soi dans le « moment » du sublime

Même si Richir avance différemment de Barbaras, on trouve aussi au cœur de sa phénoménologie un certain excès non-objectif lié en dernière instance à la transcendance, c'est-à-dire à la position de la phénoménologie entre l'immanence et la transcendance, qui se présente chez Richir sous la forme d'un dualisme entre l'affectivité schématisée d'un côté et la transcendance absolue de l'autre.

De même que Barbaras ne cesse de critiquer la corrélation husserlienne en vertu de laquelle presque tout le poids de l'apparaître est porté par l'être absolu des vécus subjectifs, de même Richir, en forgeant le concept d'illusion transcendante qui fait apparaître le transcendantal (le phénomène) comme psychologique, s'est assigné la tâche de percer dans les profondeurs de la corrélation husserlienne. Tout le problème tient au fait que la superposition du transcendantal et de l'empirique nous fait croire que le phénomène contient de l'identique, qu'il est centré autour d'un Je, et qu'il est phénomène de quelque chose. Or s'il est bien vrai que l'intentionnalité fait partie du mouvement du phénomène, que l'illusion est naturelle et incontournable, il faut également se rendre compte du fait qu'il y a beaucoup plus dans le phénomène : l'intentionnalité n'est qu'un des registres phénoménologiques dans lequel le mouvement propre du phénomène se trouve transposé (modifié)²¹. Il s'ensuit que, pour Richir, l'objet propre de la phénoménologie n'est pas la

²⁰ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, pp. 285–290.

²¹ Richir M., « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », in *Les études philosophiques*, IV, 1998, pp. 435–449.

corrélation de deux pôles abstraits (la conscience et le monde) mais plutôt ce qui se déroule entre eux, leur unité *concrète* :

Ce qui intéresse Husserl, c'est l'acte de viser un objet. Mais dans cet acte, il y a toujours non seulement une *noësis* et un *noema*, mais aussi de la *hylè*. Dès lors, le vécu en quoi consiste proprement le phénomène, c'est le tout concret des trois. [...] cela signifie que les parties sont indissociables du tout, et que le tout est toujours plus que la somme des parties²².

C'est pourquoi Richir radicalise l'époque qui se trouve maintenant complétée par une réduction de toutes les stabilités de la corrélation. Il vise ce faisant à élaborer une nouvelle phénoménologie génétique qui distinguera plusieurs niveaux d'implications du vécu husserlien, et particulièrement le niveau de *la base phénoménologique*, constituée de la chose même, et le niveau du fondement relatif aux conditions de l'expérience possible, à savoir l'expérience « constituée » par l'(inter) subjectivité transcendantale husserlienne en vertu de l'a priori corrélationnel universel qu'on appelle l'intentionnalité²³. La base phénoménologique, le tout concret du phénomène, est fait de concrétudes phénoménologiques en concrescence, des *phantasíai*-affectives « perceptives » : l'affectivité en tant que conscience la plus archaïque est modulée dans les affectives qui sont désormais libérées par l'époque hyperbolique (radicalisée) en leurs connexions aux *phantasíai*, constituant ainsi des schémas singuliers et non-intentionnels. Ainsi, la base phénoménologique n'est pas le domaine de la constitution des objets par l'ego transcendantal ; au lieu des identités (je perçois un ordinateur sur ma table), on y trouve des concrétudes des couleurs, formes, lignes, de leurs rapports, etc., qui sont, de manière toujours singulière, en concrescence.

Le « moment » du sublime, auquel nous allons consacrer la deuxième partie de notre texte, est le registre le plus archaïque dans lequel l'excès non-objectif du phénomène peut être phénoménologiquement décrit. On peut même dire qu'il s'agit du registre où commence, du point de vue génétique, la phénoménologie en tant que position entre l'immanence et la transcendance, où l'affectivité commence à se schématiser, et ce *par rapport à la transcendance absolue*. En effet, le motif phénoménologique de cette théorie du « moment » du sublime n'est finalement qu'un certain excès irréductible sur le tout concret des affectives constituant l'affectivité (sur l'immanence donc, pourrait-on dire, même si c'est simplifier les choses), cet

²² Richir M., *L'écart et le rien, conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 93.

²³ Richir M., *De la négativité en phénoménologie, op. cit.*, p. 24.

excès sur notre affectivité étant dû au fait que cette dernière ne constitue pas les phénomènes toute seule : la phénoménologie se trouve entre l'immanence et la *transcendance* qui commence à s'enfuir infiniment dans le « moment » du sublime.

Comme l'écrit Richir, il s'agit d'un registre très complexe :

On s'aperçoit que le « moment » du sublime est bien plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Il nous faut en effet articuler systématiquement l'hyperbole, l'excès, la hauteur (*hypsos*), la systole de l'affectivité, d'une part, et d'autre part à la fois la réflexion de l'affectivité dans cet excès même qui paraît « par instants » comme transcendance absolue soulevant et appelant la question du sens, et la réflexion qui « reprend » (diastole) le schématisme en initiant la schématisation en langage, étant entendu qu'il y a toutes les chances que tout cela se produise d'un seul coup, dans l'instabilité, et que c'est cette instabilité même qui peut donner lieu à des modulations, celles que nous distinguons de façon analytique²⁴.

À l'instar de Richir, c'est-à-dire de façon analytique, nous allons essayer de nous concentrer sur la réflexion de l'affectivité par rapport à la fuite de la transcendance absolue en tant qu'elle correspond, du point de vue systématique ou structural, à l'archi-événement de Barbaras, c'est-à-dire à la moindre différence au cœur du sujet.

Le sublime est traditionnellement thématiquement ce qui élève l'homme au-dessus de ses limites factuelles. La théorie la plus connue provient de la *Critique de la faculté de juger* de Kant : le sentiment du sublime se produit à la suite de la rencontre avec une « chose » qui ne peut être saisie par nos sens ; bien que nous assistions au spectacle de la nature sauvage, notre imagination n'est pas en mesure de saisir adéquatement la sublimité de cette dernière et seule l'idée de raison pourrait y correspondre²⁵. Mais qu'en est-il du sublime dans le cadre de la théorie de Richir ? Le sublime est ce que l'affectivité (et non pas l'imagination liée au registre de l'intentionnalité²⁶) ne sait pas schématiser, son *dehors* radical. Il convient de noter que cette mention d'un dehors implique de considérer l'affectivité comme rapport à un *dedans*, comme entrant en contact avec elle-même. Par analogie avec le rythme du cœur humain, Richir nomme diastole (état calme) les concrétudes phénoménologiques distribuées ou l'affectivité schématisée, et systole ce qui interrompt ou précède génétiquement cet état, c'est-à-dire l'« hyperdensification » de l'affectivité, son excès dans une concentration extrême d'une telle intensité que celle-ci, jusqu'ici entendue comme un somatique animal aveugle, se scinde et

²⁴ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., pp. 52–53.

²⁵ Kant Immanuel, *Critique de la faculté du juger*, Paris, Flammarion, 2015, §23.

²⁶ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., pp. 110–111.

entre en contact avec elle-même²⁷. On peut aussi dire que la systole comporte deux « moments » quoiqu'ils doivent être pensés comme simultanés: celui du débordement de l'affectivité, de l'excès *de* l'affectivité, et celui de la réflexion de cet excès comme excès de l'affectivité *sur* elle-même²⁸. La distinction entre « de » et « sur » que Richir fait dans son analyse nous signale qu'entre en jeu une transcendance, à savoir une instance irréductible à l'affectivité comprise comme poussée aveugle à vivre. En d'autres termes, la réflexion la plus archaïque, le contact affectif de soi à soi n'est possible qu'à la condition qu'une distance infime hors de l'espace et du temps liée à la transcendance s'engage pour ainsi dire dans l'affectivité. Ou plutôt : l'excès réfléchi par l'affectivité comme *son* excès est corrélatif de l'excès de la transcendance absolue qui commence à fuir infiniment. C'est par rapport à la transcendance absolue comme horizon du radical dehors, c'est-à-dire par l'enjambement instantané de son abîme ou par le marquage que la transcendance absolue laisse dans l'affectivité, que cette dernière se « vit » comme dedans, comme intimité²⁹.

Or, cela ne veut pas dire que Richir dépasse les frontières de la phénoménologie et trouve un absolu derrière les phénomènes : il ne fait que décrire les traces de la transcendance absolue *dans l'affectivité*. Le « moment » du sublime vise à articuler, tout comme l'archi-événement de Barbaras, la naissance de la distance nécessaire au sujet pour qu'il puisse être, dans le registre de l'intentionnalité, le lieu de la phénoménalisation du monde. La fuite infinie de la transcendance absolue est un archi-fait formel et vide de la phénoménologie que l'on ne peut pas davantage décrire. A l'instar de la mention barbarassienne de la transcendance comme telle du monde : c'est la source de toute esquisse actuelle, elle n'apparaît qu'en esquisses mais *les excède* en même temps. La transcendance du monde comme telle est, en raison de l'archi-événement, en fuite – c'est une nécessité de fait. De manière similaire, chez Richir, ce qui est descriptible quant à son contenu, en tout cas dans une certaine mesure, c'est la transcendance physico-cosmique, la déclinaison de la transcendance absolue et le référent des concrétudes phénoménologiques. Mais la transcendance *absolue* elle-même est *irrelative*. Le « moment » dans lequel la transcendance absolue commence à fuir infiniment (le « moment » dans lequel commence à se déployer, dans les termes de Barbaras, la différenciation des étants de leur Fond), c'est-à-dire le « moment » comme une sorte de jouissance absolue ou être « plein » de l'affectivité – ce « moment » n'existe pas, il s'agit de « l'impossible

²⁷ Dans son interprétation psychanalytique, au-delà de la phénoménologie, Richir explique cette intensification de l'affectivité chez l'enfant par l'amour de sa mère (cf. Richir M., *De la négativité en phénoménologie*, op. cit., p. 140).

²⁸ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., pp. 68, 76–77.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

fixation affective de la transcendance absolue, irréductiblement à l'horizon, et introduisant elle aussi l'écart dans la jouissance »³⁰.

Il n'en reste pas moins que la transcendance absolue *en tant qu'irrelative ou inaccessible* comme telle est corrélative de la « réflexion » de l'affectivité – la transcendance absolue s'inscrit, pour ainsi dire, dans l'affectivité. C'est pourquoi Richir nous propose une autre description du même « moment » : le soi archaïque se constitue dans les affections, pour ainsi dire fondamentales, de *nostalgie* et d'*aspiration infinie*, dans la nostalgie du « moment » de la jouissance absolue, à savoir dans une réminiscence transcendante d'un passé transcendantal, qui est « coextensif d'une prémonition transcendante (...) s'ancrant à un futur transcendantal où cet être 'plein' sera toujours encore dérobé, ce qui porte du même coup la nostalgie à l'aspiration infinie, et ce qui justifie après coup le nom de *Sehnsucht* (aspiration infinie comme désir violent) que nous avons donné à l'affectivité »³¹. On décèle – encore une fois – une proximité avec la philosophie de Barbaras dans laquelle la fuite de la transcendance comme telle du monde est également corrélative de l'archi-événement de la séparation, et la nostalgie et l'aspiration infinie de Richir trouvent leur analogie dans le « sentiment » (entendu comme un archi-vécu, une dimension motrice du désir) et le mouvement incessant du désir³².

3. Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un (archi-)événement ?

On peut donc maintenant dégager une définition minimale du soi archaïque, partagée par nos auteurs : un écart, une différence ou une distance minimale hors espace et hors temps, étroitement liée à la fuite de la transcendance comme telle (absolue), qui permet au soi d'entrer en contact avec soi (de s'opposer à ce qu'il phénoménalise en tant que sujet intentionnel). C'est à partir de cette définition et, avant tout, à partir de ce qu'elle désigne dans le champ phénoménal, que Richir et Barbaras refusent de fixer la naissance génétique du sujet comme un événement quelconque. Pour montrer pourquoi le terme d'événement ne correspond pas bien à ce qu'il vise à décrire, il n'est pas nécessaire d'énumérer toutes les caractéristiques qui constituent la définition phénoménologique de l'événement. Il nous suffit d'en relever quelques-unes et de les confronter avec les caractéristiques de notre « phénomène ». Tout d'abord et surtout, il n'y a pas d'événement parce que

³⁰ *Ibid.*, p. 60. Nous soulignons.

³¹ *Ibid.*, pp. 58–59.

³² Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, pp. 177–195.

rien ne se passe lors de la séparation du sujet chez Barbaras ou dans le « moment » du sublime de Richir :

Le « se passer » fait un temps ou est susceptible de le faire : il constitue un événement (surgissement ou coupure) et peut lui-même se faire dans un temps préexistant, même par-delà des présents. Tout au contraire, le « passer » ne fait pas de temps (il ne fait que passer comme un souffle de vent), et c'est le cas du « moment » du sublime comme ressaut...³³

Même si le sens *phénoménologique* de l'événement dépasse largement cette description, l'événement tel que nous l'éprouvons *au quotidien* se passe ou se déroule en tant que fait intramondain d'un changement ou d'une modification *dans le temps* ; c'est un processus qui fait passer quelque chose d'un état à un autre. Il s'avère ainsi que le « se passer » constitutif de l'événement au sens quotidien présuppose une sorte d'arrière-plan sur lequel un événement peut surgir, et ce, de manière à s'en détacher, à s'y fixer dans tel ou tel moment, soit une sorte de continuité comme condition de tout surgissement ou changement, soit la continuité du temps (et de l'espace). Tout le problème tient à ceci qu'il n'existe pas de moment temporel auquel on pourrait attacher l'événement de la naissance du sujet. Ce dont il retourne avec l'archi-événement ou le « moment » du sublime, ce n'est pas du surgissement sur l'arrière-plan du temps. C'est pourquoi Richir utilise les guillemets pour écrire « moment », et distingue ensuite le « se passer » de l'événement du « passer » propre au « moment » du sublime : il « (...) ne se passe pas mais *passe* dans l'instantané »³⁴. Le « moment » du sublime avec le commencement de la fuite infinie de la transcendance ne se passe pas (comme un événement) précisément en raison de l'*infinité* de la fuite, en raison de la nécessité de fait de la fuite. Quand Richir parle d'un souffle de vent, il pense à un souffle de l'infini survenant dans l'instant *hors temps* au sens de l'*exaiphnès* de Plato³⁵.

Mais s'il n'y pas d'événement et que rien ne se passe, puisque l'écart subjectif est *hors temps*, ne pourrait-on pas parler d'un *archi-événement*, comme le suggère Barbaras ? Il semble en effet que Barbaras voudrait exprimer par le préfixe *archi-* des réserves similaires à celles de Richir par rapport au terme d'événement. *Archi-* signifie tout d'abord que nous ne nous trouvons pas dans le registre où un événement peut se passer mais dans un registre plus profond. C'est pourquoi il

³³ Richir M., *Propositions buissonnières*, Grenoble, Millon, 2016, p. 127.

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ Cf. Platon, *Théétète, Parménide*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 156c-157b ; Richir M., *De la négativité en phénoménologie*, *op. cit.*, p. 178.

parle d'un événement au sens tout à fait singulier de l'*archi*-événement *produisant la temporalité* :

...on peut s'étonner que ce qui n'est arrivé qu'une fois puisse être à la source de ce qui surgit tout le temps, à savoir des sujets. Mais c'est là oublier qu'au niveau où nous nous situons, à savoir celui de l'*archi*-mouvement du monde, il n'y a pas encore de temporalité (...) celle-ci n'advient précisément au procès du monde que par l'*archi*-événement.³⁶

Cela confirme encore une fois que les intuitions phénoménologiques de nos auteurs ne sont pas trop distantes. Il nous reste cependant à produire une réflexion sur la pertinence de la notion d'*archi*-événement par rapport aux notions de « moment » et d'« instantané » de Richir. L'*archi*-événement est encore un événement, quoique dans un registre plus archaïque, dans la mesure où *il n'a lieu qu'une fois* : l'*archi*-événement, comme tout événement, est une singularité qui ne se répète pas (la deuxième et dernière caractéristique de l'événement dont nous avons besoin pour notre propos). Lorsque l'on affirme que l'événement survient ou advient, on ne parle plus de l'événement en tant que passage mais plutôt de la survenue même de ce passage, on parle de l'événement en tant que singularité. Comme l'écrit Romano, ce qui fait d'un événement un événement, ce n'est pas son processus mais la nouveauté de ce processus par rapport à ce qui précède³⁷. C'est là que gît le noyau du sens philosophique de l'événement. Si l'événement se répète, c'est toujours d'une manière différente, et donc comme un autre événement. C'est pour cette raison que toute grande théorie de l'événement atteint son point culminant lorsqu'elle parvient à décrire les conditions de la nouveauté : par. ex. la durée de Bergson ou la troisième synthèse du temps chez Deleuze. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour nous, c'est que l'*archi*-événement est une singularité en un sens proche et pourtant très distant : en n'arrivant qu'une fois, il affecte le procès ontologique du monde *dans toute sa portée* ou *totalement*, et appartient donc pour ainsi dire « éternellement » à l'*archi*-mouvement. Pour le dire dans les termes de Barbaras :

En raison du mode d'être de cela qu'il affecte, en ayant lieu une fois l'événement a eu lieu pour ainsi dire une fois pour toutes, ce qui veut dire qu'il est coprésent à toutes les modalités du procès mondifiant : infiniment multiplié tout en demeurant un (...) l'*archi*-événement est multiple en étant unique, aussi multiple qu'il est un et, en toute rigueur, étranger à cette distinction³⁸.

³⁶ Barbaras R., *Dynamique de la manifestation*, op. cit, p. 260.

³⁷ Romano Claude, *Il y a*, Paris, PUF, 2003, p. 271.

³⁸ Barbaras R., *Métaphysique du sentiment*, op. cit, p. 93.

Autant dire que l'archi-événement opère dans tout ce qui nous apparaît, dans n'importe quelle esquisse de l'objet apparaissant comme corrélat du mouvement du désir : c'est ainsi que l'archi-mouvement abstrait s'entrelace avec l'archi-événement abstrait dans tout mouvement corrélationnel concret. Si Barbaras écrit que « l'archi-événement est multiple en étant unique, aussi multiple qu'il est un et, en toute rigueur, *étranger à cette distinction* » (nous soulignons), ou qu'il est « à la source de ce qui surgit tout le temps » (voir la citation supra) nous pourrions ajouter, à l'instar de Richir, que son unicité revire dans l'instantané (hors temps) en multiplicité. Dans les termes propres à Richir, le « moment » du sublime en tant qu'origine génétique de l'écart propre à la subjectivité *est en jeu* ou *en fonction* dans l'affectivité qui se schématise, dans toute interruption du schématisme qui a pour conséquence le surgissement d'un autre schéma. *Toute* affection baigne (en son manque constitutif) dans l'affection du sublime.³⁹ Dans le « devenir éternel » du soi archaïque, « il se produit toujours un ou *des* 'moments' du sublime ». ⁴⁰

On en revient à la question posée au début du texte : Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un archi-événement ? Si l'archi-événement, en étant en jeu dans *tout* ce qui nous apparaît, se « répète », ou, plus précisément, si *l'on ne peut plus préférer l'unicité de l'archi-événement à sa multiplicité*, force est de reconnaître que le terme d'archi-événement désignant une *singularité* trouve là ses limites. Tandis que l'événement se répète comme un autre événement, on pourrait dire que l'archi-événement se répète comme un même archi-événement et, par conséquent, cesse d'être « événement ».

Or, nous devons en même temps insister sur ce que nous avons dit plus haut : l'utilisation du terme fait sens pour autant que l'on cherche à nommer la différence subjective à *partir de l'archi-mouvement ontologique du monde*, c'est-à-dire dans le cadre d'une phénoménologie moniste telle celle que Barbaras propose. De fait, il présente de manière très convaincante les raisons pour lesquelles il faut parler d'événement. Cela revient-il à dire que Barbaras poursuit les phénomènes (l'événement est un mouvement dans un mouvement) tout en les perdant de vue (un événement qui se répète n'est plus événement) ? Loin s'en faut. Barbaras sait très bien qu'avec l'archi-événement on ne se situe plus en phénoménologie, parmi les phénomènes, mais dans une métaphysique phénoménologique qui n'existe que comme un envers d'une ontologie phénoménologique, et que ces deux disciplines ne sont *phénoménologiques* que dans leur *jonction*. En d'autres termes, il sait très bien que l'archi-événement tout seul est (tout comme l'archi-mouvement) un

³⁹ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit, pp. 96, 99.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 134. Nous soulignons.

terme abstrait ayant, par conséquent, ses limites par rapport aux phénomènes – les limites que nous essayions d’esquisser⁴¹. La meilleure preuve en est que Barbaras ne parle jamais, au niveau de la phénoménologie, de la répétition de l’archi-événement. Lorsqu’il s’agit de thématiser le mouvement corrélationnel *concret* dans lequel les deux termes abstraits s’entrelacent sans cesse, Barbaras comme Richir préfèrent, au lieu de parler d’un archi-événement qui se répéterait, décrire l’écart subjectif comme un archi-fait dont témoigne le mouvement incessant du désir. En d’autres termes, l’entrelacs de l’archi-mouvement et de l’archi-événement dans toute esquisse actuelle peut être décrit très rigoureusement avec Richir, comme l’enjambement instantané de notre séparation ou le franchissement de l’abîme de la transcendance absolue, laquelle ne cesse pourtant pas de s’enfuir⁴² ; ou avec Barbaras, comme l’accès à ce que le désir vise qui n’apaise pas mais exacerbe (également dans l’instant hors temps) son mouvement. C’est seulement ainsi que l’archi-mouvement (la transcendance absolue) et l’archi-événement (le « moment » du sublime) sont *phénoménologiquement* « *vécus* ».

Conclusion : Barbaras et l’architectonique de Richir

Il résulte de tout cela qu’une seule critique phénoménologique de l’archi-événement pourrait être couronnée du succès : celle qui s’étendrait à toute l’ontologie de l’archi-mouvement, et à tout cadre moniste de la phénoménologie de Barbaras. Il va de soi que cette critique n’est pas la tâche que nous nous sommes assignée dans cet article. Pour conclure, osons dire que la difficulté de la démarche de Barbaras, consiste, vue au prisme de Richir, dans la confusion de plusieurs registres architectoniques : le désir barbarassien appartient à la fois au monde conçu comme transcendance comme telle, et diffère de ce monde en tant qu’il phénoménalise les objets qu’il fait surgir au détriment du monde. Cela revient à dire que Barbaras s’intéresse, aux antipodes de Richir, à la corrélation « triviale » de Husserl ; il ne radicalise pas l’époque comme Richir jusqu’à redéfinir la phénoménologie. C’est précisément pourquoi il décrit le mouvement ontologique comme le mouvement de la différenciation *des étants* qui font partie, chez Richir, des registres *non*-phénoménologiques affectés par l’illusion transcendantale. Et c’est aussi une des raisons pour lesquelles il cherche un autre mouvement affectant le mouvement,

⁴¹ Ajoutons que Barbaras lui-même est en train de se débarrasser complètement de cette notion d’archi-événement dont témoigne déjà son nouveau livre portant sur l’appartenance. Voir Barbaras R., *L’appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain, Peeters, 2019.

⁴² Richir M., *De la négativité en phénoménologie, op. cit.*, p. 103.

qu'il nomme l'archi-événement de la séparation *d'un étant singulier* qu'est le sujet. Par conséquent, Richir aurait pu dire que Barbaras parle de l'archi-événement en raison d'une transposition *partielle*⁴³ du soi archaïque en « moi pur » faisant apparaître *des objets* détachés du monde comme transcendance, en raison d'une position *partielle* ou d'une reprise *partielle* de la systole dans la diastole en vertu de l'institution symbolique de la langue.⁴⁴ Cependant, on pourrait également argumenter en faveur de Barbaras et dire que la corrélation de Husserl n'est rien de trivial, qu'elle constitue les points de départ et d'arrivée de tout phénoménologie, et que le terme d'illusion n'est par conséquent pas pertinent. Mais ces questions dépassent largement la portée de cet article.

Quoi qu'il en soit, malgré leurs manières différentes de s'exprimer, les deux phénoménologues contemporains que sont Barbaras et Richir se concentrent sur des phénomènes identiques. La définition de la subjectivité archaïque que nous avons essayé de dégager au fur et à mesure de notre article en témoigne : la vraie détermination du sujet est le désir dont l'essence, du point de vue d'un registre plus archaïque, est *Eros*, l'aspiration infinie et insatiable correspondant à la fuite infinie de la transcendance absolue (du monde). Ce n'est que par une transposition, à savoir au sein d'un autre registre du schématisme de la transcendance physico-cosmique, que le désir devient ce que Richir appelle le désir du sens « juste »⁴⁵, c'est-à-dire le désir, si bien décrit par Barbaras, qui est susceptible, à la différence de l'aspiration infinie qui ne peut jamais être apaisée, de trouver un apaisement *provisoire* et phénoménaliser *un* monde de notre expérience actuelle⁴⁶.

Petr Prášek est docteur en philosophie de l'Université Charles de Prague et de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il est l'auteur d'un livre tchèque sur la philosophie de Gilles Deleuze (*Člověk v šíleném dění světa*, Praha, Karolinum, 2018) et de plusieurs articles sur la phénoménologie contemporaine en France (e.g., « Trois figures de la phénoménologie contemporaine. Autour de la question de l'a priori corrélationnel », in *Études Phénoménologiques-Phenomenological Studies*, III, 2019, pp. 221–245).

⁴³ Nous soulignons ce mot car la définition du sujet comme désir chez Barbaras est beaucoup plus profonde que cela et elle ressortit sans aucun doute également aux registres les plus archaïques de Richir.

⁴⁴ Richir M., *Variations sur le sublime et le soi*, op. cit., p. 111.

⁴⁵ Richir M., *De la négativité en phénoménologie*, op. cit., p. 174.

⁴⁶ Cet article est publié avec le soutien de la Fondation pour la Science de la République tchèque (Czech Science Foundation), projet GAČR 18-16622S « Personal Identity at the Crossroads: Phenomenological, Genealogical, and Hegelian Perspectives ».