Marc RICHIR – “ L’expérience du Sublime ”, *in Le Magazine littéraire N°309 : Kant et la modernité*, Paris, avril 1993, pp. 35-37.

Mis en ligne sur le site : www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

Marc Richir (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

L'expérience du sublime

Dans la problématique du sublime, Kant a décrit l'expérience concrète de l'abîme et mis en évidence son rôle fondateur. C'est là l'extraordinaire nouveauté de sa pensée.

PAR MARC RICHIR*

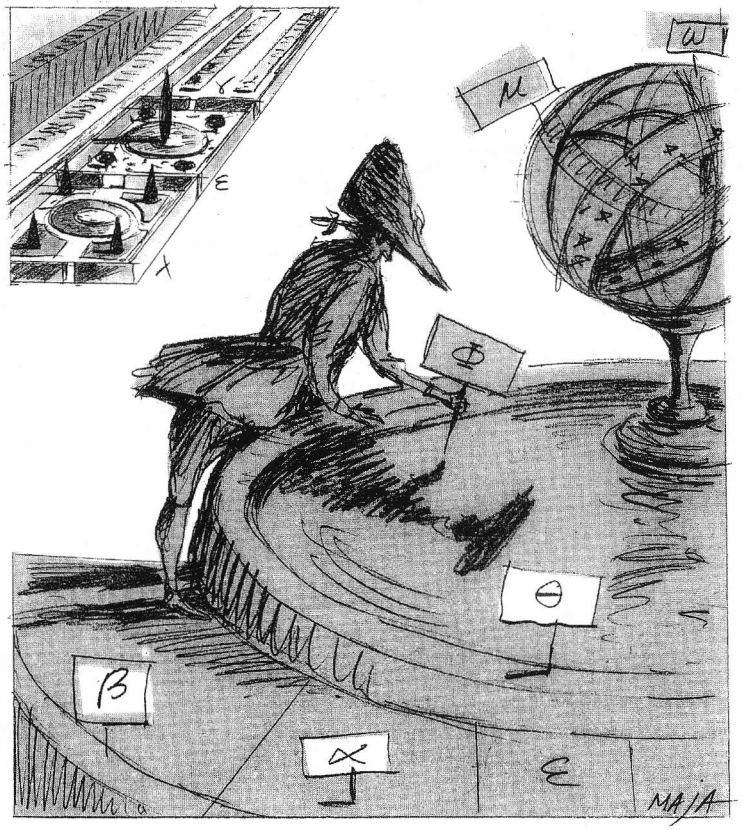
Jamais sans doute, autant que chez Kant, la fondation de la philosophie — et plus loin : la fondation tout court — sur l'abîme n'a-t-elle atteint une telle nécessité et une telle vigueur. Certes, ce n'est pas chose tout à fait nouvelle, comme en témoignent, par exemple le *Parménide* de Platon, l'œuvre de Plotin, ou encore, plus près de nous, le doute hyperbolique de Descartes. Mais l'extraordinaire nouveauté de la pensée kantienne, écho lointain, sans nul doute, de l'ébranlement profond porté au cœur de l'histoire par le XVIII[e] siècle jusqu'aux Révolutions américaine et française, réside en ce que, désormais, dans la problématique du sublime, est décrite l'expérience humaine *concrète* de l'abîme, et mis en évidence son rôle fondateur. Si l'on veut être attentif à la chose même, et non pas seulement s'en tenir, en idéologie ou en historien, à la lettre de la doctrine, il faut en effet comprendre la pensée kantienne du sublime déployée dans la *Critique de la faculté de juger*, tout à la fois comme une véritable phénoménologie de l'expérience de l'abîme et comme cela même où se noue l'énigme de l'institution symbolique de l'humanité.

Même s'il est vrai que l'Analytique du sublime occupe, dans l'ensemble des trois *Critiques*, une place architectonique précise, et est elle-même architectoniquement découpée en sublime « mathématique » et sublime « dynamique », il n'en demeure pas moins que, tant par ses exemples que par sa liaison au génie créateur de l'artiste (« la nature en l'homme ») et aux « idées esthétiques », véritables antipodes des « idées de la raison », elle porte beaucoup plus loin qu'à une sorte de « complétude » du système critique. On ne comprendrait rien aux exemples cités par Kant pour illustrer l'expérience du sublime — ciel étoilé, océan déchaîné, chaos montagneux, éruption volcanique, etc. —, si l'on ne saisissait pas que tout s'y joue en régime, pour ainsi dire, de double *suspens* (*époché*) phénoménologique : d'une part, celui de tout danger *réel* pour le sujet qui en fait l'épreuve, d'autre part celui de tout phénomène individué au sens du beau, et par là, de tout ce qui est susceptible d'être reconnu comme étant. Les phénomènes en lesquels a lieu l'expérience du sublime sont, en grandeur (sublime mathématique) et en puissance (sublime dynamique), *illimités*, c'est-à-dire, en un sens littéral, *inimaginables*. En eux, l'imagination travaille (« schématise ») librement, mais ce travail est lui-même illimité, s'épuise en ce sens que jamais il ne peut se reprendre dans une unité phénoménale stable. Cet « épuisement » ne signifie pas, contrairement à l'apparence, que le travail de l'imagination arrive à quelque fin, mais que, échouant à se reprendre *lui-même* dans une unité, il est le lieu où c'est le *monde même* qui se phénoménalise. En ce sens, les interprétations qui rapportent unilatéralement le sublime au « monstrueux » ou à l'« immonde » paraissent très fortement tributaires de l'interprétation classique de l'informe en termes de laideur — alors que la modernité (sans parler de ce qu'il est convenu d'appeler « postmodernité ») nous a appris, tant et plus, combien de formes sans cesse renaissantes peut avoir le laid. Mais le monde même, dans son illimitation en grandeur et en puissance, se phénoménalise, telle est la frayeur de l'expérience, comme inhabité et inhabitable, sauvage ou barbare, désert et déserté depuis toujours et pour toujours : *umheimlich*, inquiétant et étrange, démesuré. L'être qui en fait l'épreuve, dans la mise hors circuit de toute pulsion vitale, se sent infiniment dépassé par quelque chose qui ne l'a jamais attendu et ne l'attendra jamais, par la transcendance du monde en tant qu'imminence de son *absence* à lui. Du ciel étoilé dans son immensité, je ne puis voir que quelques constellations ou nuages d'étoiles, de l'océan déchaîné que quelques vagues et vaguelettes parmi la multitude des vagues et les myriades de vaguelettes, du chaos montagneux, que quelques lignes de crêtes et replis de terrains parmi l'infinité des plis et replis d'une terre en délire, etc. : toujours l'essentiel de ces phénomènes-de-monde reste *absent* du regard, et pourtant cette absence compte dans sa multiplicité puisque c'est elle qui pousse l'imagination à travailler, le regard en tout autre sens à en appréhender quelque chose. Le temps lui-même, comme temps de la reprise réflexive des sens dans une présence, vacille, clignote à l'infini entre son surgissement qui l'amorce et son évanouissement qui le fait avorter. Nous sommes aux bords extrêmes de tout langage, parce que tout y va décidément beaucoup trop vite ou trop lentement. Abîme où s'engloutissent et flottent dans l'éphémère, par lambeaux, les formes et les mots.

La frayeur qui accompagne l'expérience du sublime comme sa *Stimmung* fondamentale est aussi la frayeur de la *mort*. Non pas de la mort massive, brutale, représentée dans la rigidité du cadavre, mais de la mort polymorphe, ou plutôt dont l'amorphisme est multiplement en jeu dans les tremblements des

* Directeur de Programme au Collège International de Philosophie. Professeur à l'université libre de Bruxelles. Derniers ouvrages parus : *Du sublime en politique* (éd. Payot, coll. « Critique de la politique », 1991) ; *Méditations phénoménologiques* (éd. Jérôme Millon, 1992).

phénomènes du sublime, dans les innombrables variations de ses absences au soi : la transcendance inaccessible du monde, l'imminence d'absence du soi au monde, qui me fait appréhender originairement l'avant de ma naissance et l'après de ma mort, se retourne énigmatiquement — selon la vigueur enfouie dans le classicisme austère de la langue kantienne —, en imminence d'absence du monde au soi. C'est dans l'épreuve *phénoménologique* de ma mortalité, dans les tréfonds et sur les bords pourtant in-finis du monde, que je rencontre, tout à la fois, l'*énigme* de ma propre ipséité et l'énigme de ce qui *la tient* comme possibilité du soi hors du monde. Je ne me découvre, comme dit Kant, une « destination supra-sensible », c'est-à-dire supra-mondaine, que dans ce mouvement où, *traversant* ma propre mort au monde, qui ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais, qui me « surplombe » de sa grandeur et de sa puissance, je me réfléchis, sans aucun concept préalable de mon identité, dans l'énigme de ma *radicale* singularité même, par un instituant symbolique hors-monde. Pour me dépasser, lui aussi, absolument, celui-ci ne m'en paraît pas moins m'avoir toujours attendu et devoir encore toujours m'attendre. Non pas que, par là, j'en acquière la moindre certitude d'immortalité, mais que, tout au contraire, la mort en paraisse comme possibilité de *ma* mort. L'épreuve kantienne du sublime est l'épreuve même de ma finitude — et d'une tout autre manière que chez Heidegger.



> « La raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle. »
> *Critique de la raison pure.*

Il fallait toute l'incomparable sérénité kantienne du philosophe pour appréhender de la sorte le sens de l'expérience du sublime. Car cette expérience, le plus souvent, nous la refusons. Ce refus s'articule dans une véritable *malencontre symbolique* où le soi profite en quelque sorte de sa dissidence par rapport au monde pour se représenter, imaginairement, comme sa propre origine, devant payer d'une dette infinie (tel est sans doute le fondement de la servitude volontaire dont parlait si bien La Boétie) ce qui paraît propre, malgré tout, à lui assurer pour toujours son identité symbolique — dans l'expérience religieuse, c'est ce que Kant a pointé dans le fanatisme et la superstition. L'énigme est alors, la psychanalyse l'a montré depuis à satiété, que ce mouvement de retrait, lui-même inconscient, s'accompagne d'un recodage symbolique aveugle de toute l'expérience et que, dans ce recodage, c'est la mort elle-même au monde qui, pour s'être refermée sur elle-même en l'illusion de l'immortalité, s'économise littéralement au gré de l'automatisme de répétition (Freud, Lacan). La sécurité symbolique d'exister ne s'assure que parce qu'il est finalement préférable de rendre quotidiennement la petite monnaie de la dette que de s'acquitter d'un coup de la dette infinie (la mort symbolique) qu'il faudrait rendre à Dieu (ou au Despote, ou aux deux) qui, dans sa non moins infinie mais supposée « bonté », a bien voulu que j'existe. C'est seulement dans cette économie du refus panique de la rencontre sublime que se comprend la Loi comme limitative de la liberté. Fatalité de l'institution du Despote, avec ses violences, « légitimes » et « illégitimes », qui domine notre histoire depuis à peu près dix mille ans. Fatalité qui sera maintes fois remise en route

sophie, après Kant et
Kant.

Ce qu'il faut compr
c'est que l'épreuve qui
blime suppose une ferm
aussi celle de la liberté
l'Autre comploteur qui
tendre au coin de la rue,
bolique (ce que les cultu
penser avec le nom de
ment l'*orée* en elle-mên
déterminée, parce que s
lable, de l'intelligible :
sens qu'il y a dans tout c
Et l'ipse qui s'y réflé
minence de l'ipse hors
reillement la singularit

I

Après a
l'objet d

D epu
née
fac
plu
par
de l
esth
le n

« Critique de la facul
ologique » étant de la
l'épistémologue) est l'
renouvelé. Cet intérêt
à un regain d'actualité
thétique. Il semble lié
tuelle des arts, surtout
Situation, on ne cesse
tout avec une unanimit
ser, qui serait celle d'u
de l'art contemporain.
table crise (si on met
marché de l'art qui est l
et non pas à la qualité ou

tes fois remise en route, dans la philosophie, après Kant et dans l'oubli de Kant.

Ce qu'il faut comprendre, en effet, c'est que l'épreuve qui rencontre le sublime suppose une fermeté d'âme qui est aussi celle de la liberté. Au lieu d'être l'Autre comploteur qui risque de m'attendre au coin de la rue, l'instituant symbolique (ce que les cultures ont cherché à penser avec le nom de Dieu) est seulement l'*orée* en elle-même tout à fait indéterminée, parce que sans concept préalable, de l'intelligible : la promesse du sens qu'il y a dans tout ce qui prend sens. Et l'ipse qui s'y réfléchit comme imminence de l'ipse hors du monde est pareillement la singularité radicale d'une *ouverture* du regard sur cette orée : ouverture au *sens* possible, et qui est humaine, ouverture qui libère des contingences et des passions, et qui est celle de Loi qui n'inter-dit rien, mais ouvre à la liberté, pour me garder ferme jusqu'au dedans même du sentiment panique, cosmique, océanique, de la sauvagerie primordiale, immémoriale et inhumaine du monde. En ce sens, le sublime est l'origine elle-même, mais absolument non-déterminante, à l'écart de tout commencement et de toute *archè*, de la pensée et de la praxis. C'est là seulement que *je* puis *être*, qu'il *me* faut commencer, dans ma radicale singularité, dont l'énigme, réfléchie à travers l'abîme de ma mort dans l'instituant symbolique, me fait du même coup découvrir l'énigme de tout autre singularité, de mes « semblables ». Même si Kant ne le dit pas expressément, il n'y a pas moins de « sensus communis » dans le sublime que dans le beau : mais c'est celui d'une communauté humaine incarnée et *utopique*, sans lieu social déterminé, dont l'absence dans une société conduit celle-ci inexorablement à la déchéance et à la mort — à l'état entropique d'une distribution statistique de monades indéfiniment manipulables. A force d'oublier que, sous l'horizon du sublime, nous ne faisons jamais que ce que nous pouvons, et non pas ce que nous voulons ou semblons vouloir, mais risquons de ne plus subsister que comme des bipèdes un peu compliqués. □

L'esthétique kantienne et son destin

Après avoir été longtemps délaissée, l'esthétique kantienne fait l'objet d'un intérêt renouvelé et comble l'absence d'une réflexion critique sur notre rapport aux œuvres d'art.

PAR JEAN-MARIE SCHAEFFER*

Depuis quelques années *La critique de la faculté de juger*, ou plutôt sa première partie, la « Critique de la faculté de juger esthétique » (qui seule me retiendra ici, la « Critique de la faculté de juger téléologique » étant de la compétence de l'épistémologue) est l'objet d'un intérêt renouvelé. Cet intérêt correspond en fait à un regain d'actualité de son objet : l'esthétique. Il semble lié à la situation actuelle des arts, surtout des arts plastiques. Situation, on ne cesse de le répéter partout avec une unanimité qui finit par lasser, qui serait celle d'une crise profonde de l'art contemporain. En réalité la véritable crise (si on met à part la crise du marché de l'art qui est liée à la spéculation et non pas à la qualité ou l'absence de qualité des œuvres vendues) est celle du *discours de légitimation* qui a accompagné le développement de l'art moderne. Certes, ce discours a orienté pour une part non négligeable l'évolution même de l'art, en sorte que sa crise déstabilise aussi quelque peu les pratiques artistiques. Mais il ne faudrait pas confondre la cause et l'effet. Il est donc plus que douteux que la crise en question puisse être résolue par un retour frileux à ce qu'on pense avoir été la « grande tradition » d'avant le modernisme. Ce dont nous avons plutôt besoin, c'est d'une réflexion critique (et si possible non passionnelle) sur la manière dont nous concevons notre rapport à l'art, *c'est-à-dire notre rapport aux œuvres*, qu'elles soient contemporaines, modernes ou autres.

Qui dit « renouveau d'intérêt » dit « désintérêt passé ». Et effectivement, sauf exceptions, la « Critique de la faculté de juger esthétique » n'a joué qu'un rôle mineur (souvent celui, peu glorieux, de repoussoir) dans la réflexion sur les arts aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Ainsi la grande tradition philosophique allemande née du criticisme, inaugurée par le romantisme et qui aboutira à Heidegger en passant notamment par Schelling, Hegel, Schopenhauer et Nietzsche, l'a-t-elle jetée aux oubliettes (à l'exception des pages consacrées à la théorie du génie artistique). Or, tous ces philosophes ont accordé par ailleurs une place absolument centrale non seulement à la réflexion sur les arts, mais surtout à l'art comme activité jouissant d'un statut extatique par

*Chercheur au CNRS. Auteur de *L'image précaire* (éd. Seuil, 1987), *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?* (éd. Seuil, 1989) et *L'art de l'âge moderne* (éd. Gallimard, 1992).