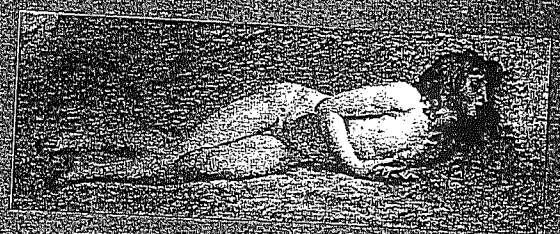
Critique de la politique Payot

Marc Richir

Du sublime en politique



Critique de la politique Payot

Sous la direction
de Miguel Abensour

Ce livre est avant tout l'élaboration d'une question. Question du « sublime » en politique, c'est-à-dire de l'abîme de la fondation politique, quand vacillent tous les repères, quand la société paraît revenir à ses origines utopiques, quand le malencontre de la servitude semble désamorcé. Moment de la Révolution, en particulier la Révolution française, que l'auteur interroge tout d'abord à travers les œuvres de Michelet et Quinet, pour en dégager la rupture par rapport à la fondation despotique. Moment auquel, ensuite, dans une seconde partie, l'auteur cherche à donner consistance philosophique par les lectures critiques de textes de Fichte, Hegel, Schelling et Heidegger.

Le nouveau lieu dégagé entre pensée et politique pourrait se nommer *phénoménologie* et *politique*.

Marc Richir, philosophe, a publié plusieurs ouvrages sur la phénoménologie, notamment, en 1988, *Phénoménologie et institution symbolique*, aux Éditions J. Millon.

Design Enlarge
Illustration : David, *La mort de Joseph Bara* (musée Calvet, Avignon)

9 782228 892798
195,00 F TTC
ISBN : 2-228-89279-8

Critique de la politique Payot
Sous la direction
de Miguel Abensour

Theodor ADORNO : *Prismes.*
Theodor ADORNO : *Trois Études sur Hegel.*
Theodor ADORNO : *Minima Moralia* (réflexions sur la vie mutilée).
Theodor ADORNO : *Modèles critiques.*
Theodor ADORNO : *Jargon de l'authenticité.*
Giorgio AGAMBEN : *Enfance et histoire.*
Michèle ANSART-DOURLEN : *Freud et les Lumières* (individu, raison, société).
Denis AUTHIER et Jean BARROT : *La Gauche communiste en Allemagne.*
Bronislaw BACZKO : *Lumières de l'utopie.*
Bronislaw BACZKO : *Les Imaginaires sociaux* (mémoires et espoirs collectifs).
Walter BENJAMIN : *Charles Baudelaire* (PBP 399).
Ernst BLOCH : *Experimentum mundi* (question, catégories de l'élaboration, praxis).
Collectif : *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch* (un système de l'inconstructible).
Ronald CREAGH : *Laboratoires de l'utopie : les communautés libertaires aux États-Unis.*
Joseph FERRARI : *Les Philosophes salariés* (présentation de Stéphane Douailler et Patrice Vermeren).
J. G. FICHTE : *Considérations sur la Révolution française* (présentation et notes de Marc Richir).
J. G. FICHTE : *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques.*
Jürgen HABERMAS : *L'Espace public* (archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise).
Jürgen HABERMAS : *Raison et Légitimité* (problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé).
G. W. F. HEGEL : *Système de la vie éthique* (présentation de Jacques Taminiaux).
Christopher HILL : *Le Monde à l'envers* (les idées radicales au cours de la révolution anglaise).
Max HORKHEIMER : *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (PBP376).
Max HORKHEIMER : *Théorie critique* (essais).
Martin JAY : *L'Imagination dialectique* (l'École de Francfort).
H. von KLEIST : *Anecdotes et petits écrits* (présentation de Jean Ruffet) (PBP 390).
Siegfried KRACAUER : *Le Roman policier.* Un traité philosophique (PBP 389).
Pierre MANENT : *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau.*
Louis MERCIER-VEGA : *La Révolution par l'État* (une nouvelle classe dirigeante en Amérique latine).
Franz NEUMANN : *Béhémoth, structure et pratique du national-socialisme.*
F. Domela NIEUWENHUIS : *Le Socialisme en danger* (présentation de Jean-Yves Bériou).
Françoise PROUST : *Kant le ton de l'histoire.*
Maximilien RUBEL : *Marx critique du marxisme.*
F.-W. SCHELLING : *Recherches sur la liberté humaine.*
SCHELLING, FICHTE, HEGEL, HUMBOLDT : *Philosophies de l'Université* (l'idéalisme allemand et la question de l'Université).
Georg SIMMEL : *Philosophie de la modernité* (t. 1).
Georg SIMMEL : *Philosophie de la modernité* (t. 2).
Leo STRAUSS : *Pensées sur Machiavel.*
Joseph STRAYER : *Les Origines médiévales de l'État moderne.*
Jacques TAMINIAUX : *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État.*
Michael WALZER : *Régicide et Révolution.*

Du sublime en politique

Du même auteur

Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement, M. Nijhoff, 1976.

Le Rien et son apparence : fondements pour la phénoménologie, Ousia, 1979.

Recherches phénoménologiques (1, 2, 3). Fondation pour la phénoménologie transcendantale, Ousia, 1981.

Recherches phénoménologiques (4,5). Du schématisme phénoménologique transcendantal, Ousia, 1983.

Phénomènes, temps et êtres : ontologie et phénoménologie, J. Millon, 1987.

Phénoménologie et institution symbolique, J. Millon, 1988.

La Crise du sens et la phénoménologie, J. Millon, 1990.

Critique de la politique Payot



Marc Richir

Du sublime en politique

Cet ouvrage a été publié
avec le concours du Centre national des Lettres

© 1991, Éditions Payot
106, bd Saint-Germain, Paris VI^e^.

Introduction

Ce livre est avant tout l'élaboration d'une *question*. Question à laquelle nous ont rendu sensible, tant le réaménagement ou la refonte de la phénoménclogie que nous entreprenons par ailleurs que, à l'intérieur de ceux-ci, le jour nouveau sous lequel nous paraissent les institutions symboliques, et les sciences humaines qui projettent d'en faire l'étude. C'est ainsi que, au fil de nos travaux, s'est d'abord posée à nous la question de la *phénoménalité* du social ou de la communauté, toujours déjà, les travaux de l'anthropologie l'ont montré, instituée dans le champ politique. Dans ce contexte, il nous est apparu que l'illimitation phénoménologique des phénomènes devait pointer vers une « dimension » sublime dans la socialité elle-même, et par là, vers le lieu énigmatique de son *instituant* symbolique. En chemin, nous nous sommes aperçu que cette nouvelle problématique conduisait à distinguer rigoureusement incorporation et incarnation, alors qu'elles avaient été séculairement confondues, au moins dans la tradition philosophique.

C'est de cet enchaînement que, ici, nous cherchons à dégager la cohérence et la consistance, en tentant de montrer qu'*il y a* une « dimension » du sublime dans le champ du politique, et qu'elle n'est pas sans avoir de profondes répercussions pour tout ce qui concerne la « fondation » socio-politique. Problème en apparence tout à fait absurde, si nous n'en avions trouvé l'écho dans l'*« événement »* de la Révolution française, et dans sa première élaboration au sein des œuvres de Michelet et de Quinet – véritables philosophes de l'Histoire, tout à fait

dégagés de tout hégélianisme, et qui ont pressenti, dans la profondeur de l'« événement », un peu avant le milieu du XIX^e^ siècle, quelque chose comme une « religion révolutionnaire » en tant que nouvelle forme, moderne, de la « religion ». S'éclaire alors d'un nouveau jour la Réforme radicale que cherchaient, avec l'ardeur de la jeunesse, les trois fameux amis du *Stift* de Tübingen : Hölderlin, Schelling et Hegel. Prennent un autre sens, en même temps, les tentatives post-révolutionnaires des « utopistes » français, Saint-Simon, Fourier, Cabet – même si c'est dans l'échec[1]. Mais c'est non moins en amont de la Révolution que la question du sublime en politique, qui est aussi celle de l'abîme de la fondation, est susceptible de jeter une lumière nouvelle, d'ouvrir à des perspectives de recherche inédites. C'est dire combien notre entreprise nous est rapidement apparue comme gigantesque, et ce que nous en proposons ici, dans un premier moment d'élaboration, comme programmatique et provisoire. Par la rencontre du problème de l'instituant symbolique et de l'incarnation, elle va même jusqu'à toucher, à une profondeur insoupçonnée, les grandes questions théologiques, et cela, au-delà de ce qui est classiquement repérable comme théologico-politique.

Telle est l'*immensité* de la tâche, dont nous avons conscience, autant qu'il est possible. En regard apparaîtront les limites du présent ouvrage, qui se borne à tenter de donner sens à la question du sublime en politique, et vise, autant que faire se peut, à ouvrir les horizons dont nous parlons pour la recherche des anthropologues et des historiens dont la grandeur est de devoir patiemment se mettre à l'épreuve de la réflexion sensée des contingences sociales et historiques – de ce que l'on a assez mal nommé l'arbitraire relatif des institutions symboliques. Ce n'est pas que nous voulions nous retrancher derrière notre « vocation » de philosophe, mais c'est que celle-ci nous incite plutôt à la modestie et à la prudence, qui nous limite à ne faire que des suggestions dont nous espérons qu'elles pourront inciter d'autres à poursuivre l'effort, voire à en nuancer ou à en corriger la « définition ».

Il ne pouvait s'agir, en effet, pour nous, d'entreprendre ici

1. Voir le très beau livre de J. Rancière, *La Nuit des prolétaires*, Fayard, Paris, 1981.

tous ces travaux, mais en quelque sorte d'aménager le « lieu » où ils peuvent trouver à la fois leur source et leur possibilité. Ce serait de notre part fausse modestie que de ne pas reconnaître que nous projetons en fait, ici, les premiers linéaments d'une nouvelle philosophie politique, ou, pour le dire en des termes peut-être plus recevables, d'une nouvelle anthropologie politique, qui n'est pas sans résonner, dans ses bases, avec la question globale de l'homme. Nous avons entrepris de le faire en deux temps : tout d'abord en posant la question de la fondation socio-politique moderne à travers l'ébranlement révolutionnaire et la manière dont l'ont réfléchi Michelet et Quinet, en débouchant, par conséquent, sur la question de la « religion révolutionnaire ». Ensuite en cherchant à dégager la spécificité propre à cette question des embarras, faux-semblants, complicités avec la tradition ancienne du despotisme et du théologico-politique classique, tels qu'ils se sont articulés aussitôt dans l'œuvre de quelques-uns de nos plus grands philosophes : Fichte, Hegel, Schelling, Heidegger. A cet égard, nul doute que « le plus gros morceau », dont il est inutile de souligner l'influence, en particulier à travers le marxisme, ne fût Hegel – et c'est cela seulement, on le verra, qui explique la longueur du chapitre que nous lui consacrons, où théologique et politique s'enchevêtrent dans une configuration qui tiendra longtemps, et dont le dernier grand « commentateur », dont il nous a fallu nous délivrer, fut, on le sait, Alexandre Kojève, point de départ pas toujours assez reconnu de bien des gloses et théorisations plus contemporaines. Enfin, dans notre conclusion, nous nous sommes efforcé de reprendre l'ensemble en le réarticulant autour de la question de la fondation politique, telle qu'elle nous semble désormais se poser, non seulement en général, dans l'Histoire, mais encore dans la modernité. C'est là sans doute que notre propos se montrera le plus risqué, le plus ambitieux, mais aussi peut-être, à la mesure de ces risques, le plus propre à soutenir l'interrogation, à engager des lectures et des relectures, à susciter des recherches, à montrer le côté fragmentaire et sans nul doute paradoxal du présent livre. Nous savons très bien que tout ne s'est pas joué, loin s'en faut, dans la philosophie. Mais nous avons cru – tel est notre acte de foi, évidemment exposé à la critique – qu'il n'est pas possible de

poser une question dans toute la rigueur requise sans en passer par l'épreuve difficile et exigeante de la philosophie – épreuve pour laquelle nous avons choisi les quelques grands auteurs qui nous paraissent cruciaux ou stratégiques. Au fond, nous n'avons pris le parti de choisir ces philosophes que parce qu'ils sont, pour nous, dans notre singularité, les points d'entrée les plus familiers dans la « vie de l'esprit », c'est-à-dire dans l'historicité profonde, et ultimement inexplicable, de notre tradition – tout en sachant qu'il en existe bien d'autres, qui nous ont inspiré sans que nous le sachions toujours clairement, et qui restent à pratiquer[1].

1. Le grand absent de nos considérations sur les philosophes est Nietzsche. Mais outre que sa prise en compte eût nécessité, à elle seule, tout un livre, il reste que le statut très singulier – presque aberrant – de son écriture requiert déjà de lui-même l'élaboration d'un discours, ou plutôt d'une « méthode » critique appropriée, que nous ne trouvons pratiquement nulle part, malgré l'abondance de la littérature qui lui a été consacrée. D'un mot, la difficulté de l'œuvre nietzschéenne est que, prise dans sa littéralité de premier degré, elle est d'un intérêt philosophique quasiment nul, et que, prise au second, voire au troisième degré, elle est d'une complexité inextricable. Il s'agit bien d'un problème de « méthode », car il s'agit d'abord de s'y retrouver dans les voies d'accès possibles à cette complexité, où toutes les questions que nous traitons ici s'enchevêtrent, au point, sans doute, d'avoir échappé à Nietzsche lui-même, qui peut-être s'y est perdu. A l'instar de son grand contemporain, Richard Wagner, Nietzsche est probablement un « monstre » trop moderne pour qu'on puisse nourrir la présomption d'en faire le tour, qui serait presque fatalement trop simple. Ce qui manque encore, c'est une approche de cette « monstruosité » qui y fasse droit, en tant que monstruosité. C'est celle-ci que les commentateurs ont manquée, pour l'avoir accusée ou pour l'avoir minimisée en l'assimilant.

Première partie

L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER

Qu'est-ce que le sublime ? Phénoménologie, sublime et politique

1. Phénoménologie et politique

« Les lieux ouverts, les campagnes, les vallées immenses où généralement se faisaient ces fêtes, semblaient ouvrir encore les cœurs. L'homme ne s'était pas seulement reconquis lui-même, il rentrait en possession de la nature. Plusieurs de ces récits témoignent des émotions que donna à ces pauvres gens leur pays vu pour la première fois... chose étrange ! ces fleuves, ces montagnes, ces paysages grandioses, qu'ils traversaient tous les jours, en ce jour ils les découvrirent ; ils ne les avaient vus jamais [1]. » Michelet, qui commente en ces termes ce qui a dû se passer en France, de juillet 1789 à juillet 1790, lors des fêtes des Fédérations, n'était certes pas phénoménologue. Et de tels propos, ainsi que tout ce chapitre (XI du livre III), peuvent prêter à sourire. Mais c'est depuis un scepticisme et un cynisme qui nous rendent l'événement difficilement compréhensible ou imaginable, c'est en l'absence, en tout cas, du sens phénoménologique qui nous fait reconnaître, dans ce passage, l'accès des hommes à leur *être-au-monde :* leur pays, qu'ils n'avaient « vu jamais », ils le *découvrent*, ils le voient *pour la première fois* ; ils s'y sentent chez eux, en retrouvent spontanément la configuration, et réinvestissent « les lieux mêmes qu'avaient préférés nos

1. Michelet, *Histoire de la Révolution française,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, tome I, p. 411. Nous le citerons désormais par le sigle *HRF*, suivi de l'indication de tome et de page.

vieux Gaulois, les druides[1] », telle île, telle courbe de fleuve, tel plateau. Phénomènes-de-monde[2] où la communauté advient à elle-même, *s'apparaît* à elle-même comme phénomène, c'est-à-dire comme en rêve : « Le temps a péri, l'espace a péri, ces deux conditions matérielles auxquelles la vie est soumise... Étrange

1. *Ibid.*

2. Phénomènes-de-monde, et non pas phénomènes d'êtres ou de choses. Donc pas non plus phénomènes du monde en tant que totalité d'êtres et de choses, mais phénomènes, originairement pluriels, qui, comme *rien* que phénomènes, sont tendus sur le rien, le monde comme pluralité d'horizons où les hommes viennent à être. Pour guider le lecteur, ajoutons quelques précisions préliminaires d'allure dogmatique, qui s'éclaireront et se justifieront au fur et à mesure dans la suite :

– Les phénomènes-de-monde, qui échappent le plus souvent à la conscience claire, constituent le champ phénoménologique, et la *dimension* phénoménologique de l'expérience humaine en tant que dimension de l'« ailleurs », d'indéterminité radicale, quoique indéfiniment déterminable. Il faut donc se garder d'y chercher l'origine des déterminations. La part essentielle des phénomènes-de-monde réside dans leur caractère non immédiatement manifeste, dans leur non-donation. Inconvertibles en données, ils constituent le caractère irréductiblement chatoyant, éphémère, instable et contingent de l'apparaissant.

– Les déterminités de l'expérience, que nous ne faisons jamais que reconnaître, nous paraissent en effet comme toujours déjà *données*, dans le manifeste, qu'il faut soigneusement distinguer du phénoménologique. Tout ce qui est donné relève en ce sens de ce que nous appelons l'institution symbolique, terme générique par lequel nous reprenons tout ce qui est toujours déjà codé des pratiques et des représentations humaines. Malgré l'apparence de cette désignation globale, l'institution symbolique, que nous ne nommons telle que parce qu'elle se donne avec l'absence de sa propre origine – contrairement aux « institutions » au sens classique –, est fort complexe, consiste en l'*articulation* de « systèmes » symboliques qui vont de la langue aux techniques de chasse, de pêche, d'agriculture, d'industrie, en passant par les règles de parentés ou les pratiques et représentations données pour politiques ou religieuses. Eu égard au champ de la donation déterminée en signifiants et significations, l'institution symbolique paraît donc comme un tout complexe sans dehors. Son explicitation relève aujourd'hui des disciplines anthropologiques.

– Malgré leur hétérogénéité d'origine, champ phénoménologique et champ symbolique se recouvrent et se recoupent dans l'expérience humaine, au sein de l'élaboration symbolique. Il n'y a donc pas d'institution symbolique « vivante » sans le jeu, en elle, de la dimension phénoménologique comme dimension d'indéterminité, et sans la question de l'*instituant* symbolique. Mais sous peine de le rabattre entièrement au champ des codages symboliques de l'institution, ce dernier, qui ne peut pré-contenir les déterminités, ne peut non plus être conçu sur le mode d'un principe agissant de manière déterminante, selon des styles de causalité plus ou moins complexes. Comme on le verra, l'instituant symbolique est plutôt le lieu d'une énigme, celle de la rencontre, ou du malencontre, entre champ symbolique et champ phénoménologique. A ce titre, dans la rencontre, il a un double statut à la fois symbolique et phénoménologique. Il est instituant, en tant que l'homme s'y institue, comme l'énigme qu'il constitue pour lui-même, dans son ancrage aux deux champs. Dans le malencontre, l'instituant s'autonomise comme le Grand Autre machinant machinalement le champ symbolique, c'est-à-dire les êtres, les choses, leurs relations et leurs pratiques – il est l'illusion active et donc efficace d'un ordre symbolique « marchant tout seul », illusion dont le structuralisme comme doctrine et idéologie s'est montré complice.

vita nuova qui commence pour la France, éminemment spirituelle, et qui fait de toute sa Révolution une sorte de rêve, tantôt ravissant, tantôt terrible... Elle a ignoré l'espace et le temps[1]. » Non plus soumises aux rituels des célébrations, aux découpages symboliques anciens scandant le temps et l'espace, aux traditions locales ou aux légendes, mais semblant venir du fond des âges, en réalité sans origine reconnaissable, étant à elles-mêmes leur propre origine, ces fêtes instituent à leur tour l'origine, une nouvelle origine sans origine. Le cadre symbolique ancien, et millénaire, « tout cela aujourd'hui ou pâlit ou disparaît. Ce qui en reste, par exemple, les cérémonies du vieux culte, appelé pour consacrer ces fêtes nouvelles, on sent que c'est un accessoire. Il y a dans ces immenses réunions où le peuple de toute classe et de toute communion ne fait plus qu'un même cœur, une chose plus sacrée qu'un autel. Aucun culte spécial ne prête de sainteté à la chose sainte entre toutes : l'homme fraternisant devant Dieu[2] ». Ainsi les hommes, recouvrant leur être-au-monde dans leur être-ensemble au monde, rencontrent-ils, dans la phénoménalisation hors-temps et hors-espace du monde comme monde commun, ce qui, par ailleurs, les *institue symboliquement* à la fois individus et éléments de la communauté : l'être-ensemble s'appréhende, se réfléchit comme tel sous le regard de Dieu, la fête prend un caractère sacré, incitant tout à la fois à la réjouissance et au recueillement. Cette réinstitution symbolique du social à même sa phénoménalisation dans la fête n'a lieu, encore une fois, que dans l'obsolescence ou la déshérence des anciens cadres : « Tous les vieux emblèmes pâlissent, et les nouveaux qu'on essaye ont peu de signification. Qu'on jure sur le vieil autel, devant le Saint Sacrement, qu'on jure devant la froide image de la Liberté abstraite, le vrai symbole se trouve ailleurs. C'est la beauté, la grandeur, le charme éternel de ces fêtes : le symbole y est vivant[3]. » Or, poursuit aussitôt Michelet, « ce symbole pour l'homme, c'est l'homme. Tout le monde de convention s'écroulant, un saint respect lui revient pour la vraie image de Dieu. Il ne se prend pas pour Dieu ; nul vain orgueil. Ce n'est point

1. *HRF*, I, 406.
2. *Ibid.*
3. *HRF*, I, 406-407.

comme dominateur ou vainqueur, c'est dans des conditions tout autrement graves et touchantes, que l'homme apparaît ici. Les nobles harmonies de la famille, de la nature, de la patrie, suffisent pour remplir ces fêtes d'un intérêt religieux, pathétique[1] ».

Cette rencontre du monde comme être-au-monde ou comme monde *habité* en commun en sa phénoménalité, et de l'instituant symbolique (Dieu) de la communauté, est à la fois belle et grande, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Kant dans la *Critique de la faculté de juger,* belle et sublime. Le phénomène, nous l'avons vu, est comme un rêve, c'est comme dans un rêve qu'il se phénoménalise, ouvre aux jeux multiples de sa phénoménalité, mais ce rêve, nous a prévenus Michelet, est tantôt « ravissant » (beau), tantôt « terrible » (sublime). En lui s'ente le symbole, c'est-à-dire l'homme, « la vraie image de Dieu » : symbole vivant, *incarné,* où se recroisent énigmatiquement l'apparence et le visage, la beauté du visible et la sublimité de l'invisible. Le recroisement ne procède ni d'une victoire ni d'une domination de l'un sur l'autre : grave et touchant, il incarne l'harmonie subtile, insaisissable entre l'humanité quotidienne (« la famille »), le monde (« la nature ») et la communauté (« la patrie »). C'est lui qui, on le sait, pour Michelet, confère aux fêtes de la Fédération comme à la Révolution son caractère religieux, fait de la Révolution le moment rapidement manqué de l'institution d'une « religion nouvelle » (titre du chapitre). Religion dont le temple est constitué d'« un seul dôme, des Vosges aux Cévennes, et des Pyrénées aux Alpes », et où « l'homme... se vit pour la première fois, recueillit dans les yeux de tout un peuple une étincelle de Dieu », où « il aperçut la nature, la ressaisit, et la retrouva sacrée, y sentit Dieu encore[2] ».

Telle est, comme en une irréductible énigme, l'essence de la Révolution telle que Michelet la sentit comme en une intuition géniale : la rencontre *heureuse,* au moins un moment qui n'est pas strictement datable, entre les phénomènes-de-monde de l'être-au-monde-ensemble des hommes, et l'instituant symbolique de la communauté. Rencontre dont on sait qu'elle ne fut

1. *HRF,* I, 407.
2. *HRF,* I, 412.

pas seulement heureuse, puisqu'elle tourna aux malheurs du malencontre révolutionnaire (la Terreur), et à laquelle il serait difficile de *croire* si nous ne pouvions, du moins, avoir une chance de la comprendre. Or, sur ce chemin, très curieusement, tout au moins au premier regard, la philosophie dite spéculative nous offre des possibilités, déjà suggérées en passant : l'articulation, dans la troisième *Critique* de Kant, du moment du « beau » et du moment du « sublime » où se joue, précisément, l'articulation du champ des phénomènes-de-monde et du champ des institutions ou des systèmes symboliques. C'est l'une des énigmes de la vie de l'esprit que cette œuvre, écrite pendant la Révolution par l'un de ses admirateurs, à Königsberg, fort loin des événements, et selon un projet apparemment tout autre, procède à ce point de « l'esprit du temps » qu'elle est susceptible d'en amorcer, à nouveaux frais, la compréhension. Tout au moins à la condition expresse que nous déplacions suffisamment les repères traditionnels selon lesquels a été interprétée jusqu'ici l'œuvre kantienne. Ce n'est qu'une phénoménologie profondément transformée qui peut être à même d'élaborer sa *rencontre* (ou son malencontre) avec la source, elle-même profondément transformée, et que nous baptiserons *instituant* symbolique, des institutions symboliques à comprendre en un autre sens, plus fluent mais plus riche, que ne le fit le structuralisme. Ce n'est que moyennant cette double transformation réciproque que nous saisirons dans ce qui, du propos de Michelet, apparaît lui-même comme un *rêve,* autre chose que de la pure et simple illusion – tout comme le sens de notre commentaire immédiat, qui prête foi à ce rêve, apparaîtra rétrospectivement comme autre chose qu'une pure et simple fantasmagorie, confondant précisément rêve et réalité. Pour nous inciter à penser à neuf, il nous fallait au moins la provocation de ce choc initial : comment les hommes ne sont pas éternellement enchaînés à la servitude et à la domination qui les aveugle tout en leur donnant un réel, mais sont susceptibles d'accéder, *comme* dans un rêve, à leur être-au-monde, à rouvrir les yeux, non pas sur des êtres et des choses tout faits, mais sur *le monde,* et sur leur *habitation commune* au monde. Pour peu que nous en ayons l'audace et la générosité, ce qui a l'air d'un rêve peut être plus « réel » que la réalité même. C'est la condi-

tion pour que se noue enfin un rapport actif, vivant et critique, de la phénoménologie au politique.

Comment comprendre ces « émotions que donna à ces pauvres gens leur *pays* vu *pour la première fois* » (nous soulignons) ? Comment interpréter qu'ils n'aient jamais vu « ces fleuves, ces montagnes, ces *paysages* grandioses qu'ils traversaient tous les jours », et qu'« en ce jour ils *découvrirent* » (nous soulignons) ? Dans nos termes : qu'est-ce que cet être-au-monde des hommes comme aux phénomènes-de-monde ? Comment peut-on découvrir tout d'un coup, hors-temps et hors-espace, ce qui, pourtant, paraît le plus familier ? Mais qu'est-ce qui est familier ? Et comment, pour reprendre une formule célèbre de Heidegger, ce qui est tout d'abord et le plus souvent inapparent apparaît-il, se phénoménalise-t-il ? Et qu'est-ce qui, comme phénomène, se phénoménalise, ainsi que nous l'avons vu, *comme* dans un rêve, « tantôt ravissant, tantôt terrible » ?

Manifestement, Michelet le note avec ce qui nous apparaît comme un sens phénoménologique extrêmement aigu, ce qui se phénoménalise « pour la première fois » est le « pays », les fleuves, les montagnes, les plaines, bref les paysages. Le monde comme phénomène est *paysage-de-monde* : non pas le panorama étalé sans ombre des êtres et des choses, non pas non plus le décor de la scène où se déroulent les fêtes, mais « quelque chose » de radicalement *indéterminé* parce qu'il a perdu tous ses anciens marquages symboliques, parce qu'il ne se réduit ni à des êtres ni à des choses. Ceux-ci, les hommes les connaissent parce qu'ils les ont toujours connus, parce que ce sont eux qui leur sont les plus familiers : villes, villages, routes, champs, forêts, chapelles, carrefours, calvaires, etc. Et noms, noms de pays, de lieux, de personnes. Ce n'est pas tout cela qu'ils découvrent, cela qu'ils savent parce qu'ils l'ont toujours su, et où s'entassent, dans la mémoire collective, des siècles d'histoire, des siècles d'oppression et de misères, de bonheurs brefs et de malheurs persistants. Si les hommes n'ont jamais *vu* leur pays auparavant, c'est que celui-ci, presque entièrement codé, n'était pour eux qu'une sorte de carte symbolique, un tissu investi par le temps historique, marqué et divisé par les différences sociales et les vieux conflits, aimanté par les ambitions

satisfaites et déçues, *occupé* par le social plutôt qu'habité par les hommes. Réseau d'investissements symboliques divers, d'interdits et de transgressions, de jouissances et de ressentiments plutôt que lieu ouvert à la liberté. Certes, ce « monde » est commun en tant que chacun s'y reconnaît, mais *à sa place*, à celle qui lui est assignée, ainsi qu'aux lieux, par l'institution sociale. Places qui paraissent ancestrales et immuables, fixées qu'elles sont par les conditions de l'espace et du temps : ce « monde » est déterminé symboliquement, et même *surdéterminé*. Tout changement des places y apparaît impossible, ou à tout le moins tellement complexe qu'il paraît décourager, d'avance, tout effort pour l'accomplir : il ne peut être que lent, obscur, obstiné et silencieux, s'étendre sur plusieurs générations, et ne devoir réussir qu'à ceux qui, paraissant surgir du néant, ont les moyens matériels et le pouvoir politique de l'effectuer. Tel est le « monde » familier, que chacun a vu et voit tous les jours, et d'où la « nature », en effet, paraît presque totalement absente. « Monde » humanisé dit-on d'habitude : « monde » socialisé faudrait-il plutôt dire, et dont la « cartographie » est extrêmement complexe – la cartographie au sens scientifique du terme ne venant à s'instituer, précisément, on le sait, qu'avec et après la Révolution, comme si l'objectivité des contrées et des pays y avait été auparavant impossible.

Ce que Michelet nous donne à entendre, par conséquent, c'est qu'avec ces fêtes de la Fédération, qui suivent, rappelons-le, les événements révolutionnaires de juillet-août – ce qu'on a appelé « la grande peur » de 1789 –, tous les repères symboliques qui *instituaient symboliquement le pays* en réseau de lieux, de places, de positions et de rôles sociaux, tous ces repères pâlissent ou vacillent, sont l'objet, après la tourmente, d'une véritable *épochè* phénoménologique : non pas qu'ils aient disparu comme par enchantement, non pas que le pays paraisse tout à coup vierge ou nu, mais précisément qu'ils se révèlent inopérants, relevant d'une ère révolue, mis en suspens par le suspens *éphémère* de la fête. Le pays a perdu pour un moment inopiné les déterminités symboliques qui le découpent, et il se phénoménalise *comme tel*, comme ce paysage grandiose fait de fleuves, de montagnes et de plaines, rendu, non pas à l'abstraction géographique du découpage en départements et chefs-lieux

– ce sera là un moment second, issu de l'Assemblée nationale –, mais à son *indéterminité* symbolique foncière, où le regard erre, libre, à l'infini. Plus rien d'autre à voir que des paysages, non plus comme ensembles ou totalités de choses et d'êtres, mais comme étant à eux-mêmes leurs propres lieux qu'il ne s'agit plus de traverser comme pour aller d'un endroit à un autre, mais en lesquels on se sent habiter. Et, les tenant depuis leur zénith invisible, cette pointe nommée Dieu. On n'est pas loin du fameux adage kantien, sur lequel nous allons venir : « le ciel étoilé au-dessus de moi, la Loi morale en moi ». Comme le dit encore Michelet, si les montagnes bornent les regards, elles ne bornent pas la pensée[1]. Le séjour terrestre devient illimité parce que, désormais, la terre se découvre comme telle avec son horizon : la terre, non pas primairement comme objet de la science géographique ou cosmologique, mais comme lieu indéfini de pays et de contrées eux-mêmes indéfinis, comme ouverture illimitée à des paysages eux-mêmes illimités : ces paysages, qui ne sont plus paysages de rien d'autre en dehors d'eux, où la terre et le ciel apparaissent à la fois charmants et grandioses, où les hommes, dans ces émotions, se sentent habiter, ce sont les phénomènes-de-monde comme paysages-de-monde. Changeants, éphémères, multiples, échappant aux conditions de l'espace et du temps car générateurs d'espaces et de temps multiples, sans origine et sans fin, aussi insaisissables que le rêve : échappant non moins irréductiblement que le rêve à la claire conscience, ils sont chaque fois, dans une inconscience qui est pareillement innocence, le monde lui-même en ses multiples phénomènes diversement bariolés. Il nous faut donc, comme à Michelet, une part de rêve pour les saisir ou les ressaisir *sans concept* donné d'avance, sans idée préconçue qui leur donnerait une identité symbolique qu'ils n'ont pas puisqu'ils ne surgissent que sur le fond de l'effondrement de tout repère symbolique. Il faut leur garder ce vague que nous utilisons pour les désigner : fleuves, montagnes, plaines, ou mieux, celui plus radical encore de « nature » – pourvu tout au moins qu'on ne la réifie pas en y projetant, comme des « réalités » en soi, les lois de la physique ou de la psychophysique, pour autant, donc, qu'on la saisisse, à l'instar de Rousseau, comme radicale indéterminité jouant comme instance critique, donc réflexive, de toute déterminité symbolique, et non comme cela même qui, paraissant extérieur à nous-mêmes, ne rentre dans la culture que d'en être presque intégralement codé par elle.

1. *Cf. HRF*, I, 412.

« Nature », « terre » ou « monde » sont donc pour nous synonymes. « Mère » si l'on veut, à condition de ne pas surcharger ou surdéterminer le terme par rapport à un « Père » qui serait appelé à la féconder : « Mère » au sens de *lieu informe* (car indéfini) de la naissance, du séjour, et de la mort, au sens aussi de matrice indéfinie, insondable et inépuisable, de phénomènes-de-monde – et nous allons voir qu'en ce sens elle n'en est pas moins équivoque ou ambiguë, pas moins effrayante que bienfaisante. S'il y a ici une symbolique, elle est élémentaire, ou, pour utiliser une belle formule de Lévinas, « élémentale ». C'est, si l'on veut encore, l'origine, mais insaisissable en ce que son paraître dans les phénomènes-de-monde la dérobe foncièrement, laissant ceux-ci flotter sans origine, à fleur de paysages. Et si elle paraît comme origine, c'est que nous nous paraissons à nous-mêmes comme y habitant tous, comme faisant partie intégrante de sa phénoménalité, à tel point que nous y devenons nous-mêmes paysages-de-monde, *avant* toute image narcissique ou toute représentation de la communauté assemblée, tout comme les paysages-de-monde y paraissent pareillement comme nous-mêmes, comme les membres mystérieusement assemblés de notre corps. L'incarnation éphémère dans la fête y est telle que, pour reprendre des mots de Merleau-Ponty, la chair de notre corps et la chair du monde y paraissent en état d'indivision : joies in-nocentes de la phénoménalité aux multiples chatoiements où rien encore, dans ce suspens atemporel, ne se dissocie pour se fixer, mais où les fissions et les éclatements ne sont là que pour alimenter les jeux infinis et inchoatifs de phénomènes-de-monde qui se jouent dans les éclats passagers de leur phénoménalité. Rien, ici, de la contemplation figée dans l'ataraxie, d'une aride sérénité refermée dans la fixité immuable des êtres et des choses, mais tout d'une sorte d'ivresse dionysiaque aux phénomènes, ivresse sobre qui n'est pas celle des transgressions orgiaques : la joie est à elle-même, pas à la destruction – elle ne s'est pas encore retournée en angoisse et en mort.

Certes, l'historien aura quelque peine à imaginer que les hommes, dans les fêtes des Fédérations, aient *vécu* cela. Et c'est profondément juste, car, précisément, pour sa plus grande part, cette ivresse est *inconsciente*, est telle qu'il est impossible de distinguer en elle entre réalité et imagination. Tout cela, pourrait-on dire, est irréel. Nous préférons dire, quant à nous, que c'est *surréel*, à raison de cette confusion native entre réalité et imagination. Et si l'on ajoute qu'il n'y a de réalité qu'identifiable, c'est-à-dire symboliquement marquée au moins par un ou des noms, si l'on précise en outre que dans la tradition philosophique, le nom a été repris sous le concept auquel est censée correspondre la chose *(res)*, il vient que cette confusion est aussi celle du concept et de l'imagination. Si nous avons quelque peine à suivre Michelet en imaginant la fête, nous nous trouvons, en fait, dans une radicale impossibilité de la *concevoir :* la meilleure preuve en est que ce genre de fête ne peut que *s'improviser,* et que vouloir la répéter dans la commémoration aboutit à cette aporie de toute religion et de toute institution symbolique que la commémoration liturgique se mue rapidement, et sans qu'il soit jamais possible de la contrôler, en l'obsession mortifère et ennuyeuse du rituel. L'imagination n'a rien à voir ici avec l'image, qui ne pourrait être que le schème plus ou moins élaboré d'un concept, mais elle a tout à voir avec ce que suggère son nom allemand : *Einbildungskraft,* pouvoir de formation, et de composition, *sans concept* donné d'avance.

Tel fut sans doute le génie très philosophique, et sans doute très peu « historien » de Michelet, que, par la richesse et la générosité de sa sensibilité, il donna un sens tout à fait central du point de vue à la fois politique et historique à ce genre d'événement qui ne se laisse pas concevoir mais seulement imaginer. Et c'est en vertu seulement des dichotomies classiques reléguant l'imagination au jeu peu sérieux de la fantaisie, voire, ce qui est pire, aux fantasmagories d'un imaginaire hâtivement réduit au spectaculaire et au spéculaire, qu'on se refuse à le suivre. Peu importe, finalement, que les fêtes de la Fédération aient été vécues effectivement comme Michelet se l'imagine : la profondeur en est diffuse, confuse, indéterminée, et leur multiplication quasi simultanée à de grandes distances est le signe incontestable de cette profondeur, ainsi que l'abondance des témoignages enthousiastes. Car, nous l'avons dit, la fête *s'improvise sans concept* comme l'« expression » d'une joie et d'un génie, elle s'imagine à mesure en vue d'elle-même, pour rien d'autre que les jeux de l'imagination où nous reconnaissons, pour notre part, ce que nous avons désigné par jeux de la phénoménalité. Si les phénomènes-de-monde s'y phénoménalisent dans la « plénitude » bienheureuse et débordante de l'être-au-monde des hommes, c'est en vue de rien d'autre qu'eux-mêmes, comme si leur imagination n'avait été là qu'en vue de leur imagination : ce qui s'y réfléchit sans concept, ce n'est pas la scène plus ou moins orchestrée et réglée de la fête, ce n'est pas le spectacle et sa représentation en lequel se distingueraient acteurs et spectateurs, puisque tout le monde y est acteur, puisque les rôles s'y échangent, puisque la symbolique mise au départ y est emportée et débordée. Mais c'est la fête elle-même comme phénomène illimité et indéterminé, où le paysage prend corps ou chair tout comme les hommes. Finalité sans fin autre qu'elle-même, pour paraphraser Kant, et où la réflexion n'est pas celle, en miroir, de la scène et de ce qui s'y déploie comme intrigue, ou celle, spéculaire, du spectacle, mais un autre type de réflexion, que Kant, dans la troisième *Critique*, nomme *esthétique,* où le phénomène, comme tout provisoire, contingent et éphémère, s'ébat en se réfléchissant dans les chatoiements de sa phénoménalité, qui ne sont jamais, comme tels, que tel ou tel lambeau encore plus éphémère de lui-même : tel rayon de soleil à travers les nuages, tel geste, telle parole, telle émotion, tel regard, rien n'y faisant, du moins de façon durable, « fausse note », dans cette sorte de suspens passager de tous les repères familiers trop bien connus. Harmonies en un sens quasi musical si l'on n'entend pas par là quelque système d'écriture lui-même objet, historiquement, de l'institution symbolique. Jeux, il est vrai, de la fantaisie et de la contingence, procédant d'un enthousiasme qui n'est pas de la *Schwärmerei*, de la « mystique » embarrassée et tout autant fascinée par un ordre symbolique quelconque. Imaginaire qui n'a pas partie liée à de la rationalisation parce qu'il ne re-présente rien, mais se borne à présenter, à faire de la présence ce moment venu de l'immémorial qui est autre chose que la répétition du passé et le projet de l'avenir – mais non pas présence pure puisque traver-

sée par l'absence de l'inconscience et de l'innocence. Présence de l'être-au-monde, présence au monde des phénomènes-de-monde, et qui est elle-même, nous allons le voir, trouée d'absences ; présence, en tout cas, qui ne se calcule pas, qui s'enchâsse inopinément au monde qu'elle fait advenir à lui-même, présence de la *naïveté* qu'il y a à s'y adonner et qu'il y a à y croire... En ce sens, donc, présence *utopique* de la communauté et du monde, de la communauté au monde.

En termes kantiens, nul doute que ces fêtes ne fussent *belles* : s'y phénoménalisent d'un seul et même mouvement le *sens* commun des hommes, c'est-à-dire leur être-ensemble *phénoménal* par-delà tout concept et toute institution symbolique *déterminés,* et les phénomènes-de-monde. Cela, encore une fois, *comme* dans un rêve, dans l'indistinction ou l'indivision de l'imagination et de la réalité, de l'imagination et du concept. Mais Michelet, selon son génie infaillible, nous pousse plus loin encore : les hommes fraternisent devant Dieu, sans qu'ils se prennent eux-mêmes pour Dieu. Le rêve est tantôt charmant, tantôt terrible. Nul doute, non plus, que ces fêtes ne fussent *sublimes,* qu'elles n'aient rencontré elles-mêmes ce qu'il peut y avoir d'effrayant dans l'instituant symbolique, et qu'à ce titre, elles n'aient elles-mêmes mis en jeu l'institution symbolique de quelque chose de nouveau. Ici, nous devons faire preuve, si c'est possible, de plus d'imagination encore, appréhender ce que peut avoir d'effrayant l'effondrement des anciens repères et la découverte, subite, inopinée, des paysages-de-monde dans leur indéterminité foncière.

Celle-ci joue de manière très subtile, et nous l'avons indiqué, ambiguë. Si les paysages-de-monde paraissent relativement indéfinis, déborder en tout cas les limitations et les déterminités symboliques, c'est que le regard peut y errer indéfiniment, c'est qu'il n'y a rien, en eux, qui en indique la fin ou la limite. Derrière ces collines ou ces montagnes, il y en a d'autres derrière lesquelles il y en a encore d'autres : l'indéfini où les regards se perdent comme en des lointains qui sont pourtant là, puisqu'ils font partie du visible, est l'indéfini de l'horizon, où la terre paraît rejoindre le ciel, sans que, nous le savons, cette jonction soit jamais accomplie puisqu'elle reculerait si nous avancions. Il n'y a pas de phénomène-de-monde sans l'horizon

d'une terre qui, comme l'a dit Husserl dans un inédit célèbre[1], « ne se meut pas » parce qu'elle constitue le sol énigmatiquement inamovible de toute expérience, ouvert à lui-même par l'horizon, où terre et ciel paraissent se toucher, mais à *distance.* Et si les regards, dans leurs parcours concrets des paysages, font advenir un court moment tels ou tels lieux comme potentiellement accessibles, comme des lieux, précisément, où le regard se trouve déjà pour se reposer, mais d'où le corps lui-même est absent, étant présent ici et maintenant en tel lieu, le ciel, dans son immensité, dans son insondable profondeur, qu'elles soient d'azur ou constellées d'astres, paraît plutôt comme le lieu informe, où les regards se perdent, sous lequel ils se retrouvent comme en la bienfaisance de la terre – et il n'est pas jusqu'aux nuages eux-mêmes qui paraissent comme terrestres puisque, à nouveau, spontanément, nous y voyons des paysages, parfois gigantesques, fantasques, où jouent les rayons du soleil, qui les inversent sur la terre en taches d'ombres et de lumières. Il y a dans tout cela quelque chose d'indéfinissable et qui nous échappe absolument, à la fois par son immensité et par sa profondeur de chair, et par où nous nous apparaissons, dans le même moment, comme des habitants terrestres, comme des êtres de l'ici-bas, faits d'ombre et de lumière, voués au temps comme au rythme des jours et des nuits. Le ciel en revanche, dans son insaisissabilité, quand il n'est pas lui-même paysage, en paraît comme une énorme et invisible voûte immatérielle, car, comme le disait encore Husserl dans le même texte[2], le soleil, la lune et les astres ne paraissent pas d'abord comme des corps – la doctrine copernicienne nécessite une construction *raisonnée* de la représentation.

Nulle expérience – à condition d'entendre par là tout autre chose que l'expression claire et distincte d'une conscience – ne donne mieux l'impression de la perte dans l'indéfini, et de ce qu'elle a de terrible, que celle que reprend Kant dans la *Conclusion* de la *Critique de la Raison pratique* : « le ciel étoilé au-

1. E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Rümlichkeit der Natur (Usturz der kopernikanischen Lehre),* in *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl,* ed. M. Farber, New York, 1940, p. 307-325. Tr. fr. par D. Franck, in *La Terre ne se meut pas,* Minuit, Paris, 1989.

2. *Loc. cit.,* p. 307-308.

dessus de moi et la loi morale en moi ». Passage qui a été souvent mal interprété et qui est devenu un lieu commun, voire un élément du folklore des philosophes. Dans ce texte, en fait, Kant ébauche ce qu'il reprendra dans la troisième *Critique* comme moment du sublime. Que se passe-t-il en effet dans le phénomène « ciel étoilé » ? Rien d'autre, dans la disparition de la terre infinie dans la nuit, que la dispersion infinie des regards, l'appréhension, vraie ou fausse du point de vue astronomique, d'une profondeur sans fin, d'abîmes peuplés d'astres, à l'infini, de poussières immobiles dans la chute par le haut, et où l'épaisseur du corps voyant, aspirée, s'évanouit, au point d'en devenir quasi immatérielle, elle-même ombre parmi les ombres, comme réduite, à la pointe du regard, aux poussières dans lesquelles celui-ci ne cesse de tomber, ou encore comme étendue elle-même aux dimensions de la voûte qui paraît devoir l'engloutir de son immensité. Ce « moment » de « l'expérience », où le ciel advient à lui-même comme phénomène, où donc il se phénoménalise, ce « moment phénoménologique » ne fait cependant que vaciller, ou clignoter, en écho des clignotements célestes : le regard est pressé de découvrir dans le ciel des figures, des éléments de paysage, les constellations dont nous savons, par le relatif arbitraire de leurs découpages dans diverses cultures, qu'elles procèdent de l'institution symbolique. Ainsi que Kant l'indique dans cette page, la contemplation du ciel étoilé a vite conduit à l'astrologie : tant que nous nous obstinons à ne regarder dans le ciel que les figures que nous y projetons depuis leur institution, nous ne le voyons pas – tout comme nous ne voyons pas la terre tant que nous y lisons des noms. Cette vue, cette découverte du ciel requiert donc pareillement une *épochè* phénoménologique des repères symboliques, et d'autant plus explicitement symboliques que le ciel paraît en lui-même comme un chaos pulvérulent quoique immobile. Mais, suggère Kant, derrière ce phénomène en lequel les mondes s'entassent indéfiniment sur les mondes, c'est aussi autre chose qui paraît : je ne cesse pas, dans le clignotement phénoménologique du phénomène, d'en être le contemplateur, je ne m'y anéantis jamais tout à fait comme parcelle éphémère de la lumière en dissémination active, je ne suis jamais qu'appelé par cet anéantissement qui joue comme

l'imminence de ma mort, et j'*en reviens,* ne serait-ce que parce que, dans *l'instant* où je (le jeu de mes regards) suis sur le point de m'éparpiller dans l'immensité et la profondeur insituable de la voûte, je me reprends depuis un point qui n'y est plus parce qu'il est au-delà d'elle, plus loin que tous les lointains, et en même temps ici et maintenant. « Misère » de l'individuation où j'ai connu le vertige et où je me sais, seul, mais à l'égal de tous les autres, face à l'irréductible énigme de la condition humaine. Absolument singulier comme chacun de mes semblables, requis d'envisager les autres comme vivant la même condition, voué, vaille que vaille, comme tout un chacun, aux heurs et malheurs des destinées terrestres : telle est, bien comprise, « la loi morale en moi » qui n'est, Kant le soutient dans le même passage, ni de fanatisme ni de superstition. Loi d'un être-ensemble dont le texte n'est écrit nulle part, et qui ne se découvre, ne se justifie que devant les astres, devant ce qui nous *dépasse absolument,* et contre quoi s'échineront sans fin les astuces et les raffinements de notre science.

Car, ce qui est extraordinaire dans tout cela, c'est que le ciel, malgré tout, *tient ensemble.* Que j'y sois, par mes regards, comme étalé et démembré, et que, pourtant, je demeure, ici et maintenant, comme au-dessus ou en dehors des temps et des espaces, comme appelé à traverser la mort elle-même, constituant pour moi-même une énigme non moins insondable que le ciel lui-même. Ce n'est pas que je ne puisse me résoudre à la mort puisque j'ai accepté – mais combien l'acceptent-ils et l'accepteront-ils ? – d'en jouer le jeu, mais c'est que, depuis les bords pourtant illimités et insondables des mondes, l'énigme que je constitue pour moi-même, qui n'est pas celle de mon « petit moi » et de ses représentations plus ou moins complaisantes, mais celle, pareillement insondable, de mon *ipséité,* me rende la mort encore plus incompréhensible qu'elle ne pouvait le paraître dans la banalité de mes représentations quotidiennes. Non pas donc que je m'y sente immortel comme l'éternité apparemment figée des astres, mais que l'insondabilité du ciel me rende à une insondabilité d'un autre ordre que la sienne, à l'énigme de mon présent qui vacille au bord de l'abîme. Toute représentation, précisément, doit ici être abandonnée, parce que ici, et maintenant, sous le ciel, énig-

matiquement, je sens que me sont obscurément mais sûrement offertes les conditions de toute représentation : ici et maintenant qui ne sont déjà plus tout à fait de monde et au monde puisqu'ils en transgressent les bords et les entrailles, et qu'ils le tiennent comme depuis l'au-delà de la mort elle-même. C'est le grand « simul », l'« en même temps » qui, depuis sa transcendance, tient ensemble le temps et l'espace, les temps et les espaces, sans vraiment leur appartenir : c'est de lui que *je suis* ici *et* maintenant malgré la dispersion phénoménologique des regards qui m'« immatérialise » en me disloquant. Et ce n'est que depuis ce retour que me sens bien mortel, lié à la terre, à sa matière, comme à la glèbe d'ici-bas – et que, secondairement, je puis revenir au ciel pour accrocher à l'énigme de cette transcendance les signes (les constellations) où je suis susceptible de me reconnaître, comme si ces signes avaient été faits pour moi et pour les hommes.

Cette « expérience », à laquelle nous tâchons de donner sens, n'a donc rien à voir avec celle, contemporaine et désabusée, du « spectaculaire ». C'est l'expérience kantienne du sublime, sur laquelle nous allons revenir, et où l'homme s'éprouve, mais *esthétiquement,* sans aucun concept préalable, comme *institué symboliquement* en son ipséité par un instituant symbolique (Dieu) inconcevable et insondable : comme Kant l'a pensé, celui-ci n'est pas de monde, il ne se trouve pas, dans nos termes, dans les phénomènes-de-monde, il n'est pas même « au ciel », mais il relève de ce que Kant encore nommait l'intelligible ou la pensée, non pas, à proprement parler, d'*un* intelligible ou d'*une* pensée qui serait celle d'une idée, mais de l'intelligible ou de la pensée dans son *indéterminité foncière,* hors de ce qui serait toute « intuition » de l'idéalité et hors de toute conceptualité *déterminée.* En ce « lieu » de l'instituant symbolique, il n'y a rien à voir mais tout à penser, puisque l'énigme de ce qui nous dépasse absolument sans s'y déterminer en rien advient à elle-même comme *énigme,* au-delà même de toute institution religieuse, c'est-à-dire aussi sociale et historique. Et ce n'est que pour des raisons sociales et historiques, sûrement pas pour des raisons métaphysiques, que nous regimberons à lui donner le nom qui lui revient dans notre tradition : Dieu. Car ce Dieu n'a rien du maître donateur du sens auquel nous

devrions nous conformer : dans son énigme radicale, il n'est au contraire rien de plus et rien de moins qu'*appel indéfini au sens,* à ce sens que nous, chacun de nous, avons à être et avons à faire. Telle est la raison pour laquelle, ainsi que Michelet l'a si finement senti, nous n'avons pas à nous prendre pour lui – notre ipséité est tout aussi insondable que lui, et nous ne pourrions la « maîtriser » que comme l'ombre de nos calculs et de nos ambitions terrestres –, ni à nous éprouver comme vaincus par lui – comment être vaincus par une énigme qui, tout au contraire, nous appelle à être et à penser ? Nous avons *seulement* à nous y reconnaître chacun comme énigme portant la même énigme : si nous y sommes « la vraie image de Dieu », c'est que l'énigme que nous constituons pour nous-mêmes et pour les autres résonne *en écho,* mais *en abîme,* à travers l'abîme du monde et de la mort, à la grande énigme de notre condition par là commune, à ce qui nous fait vivre, être et penser en nous y appelant. L'homme y devient symbole vivant parce qu'il y paraît comme le symbole toujours déjà institué d'un instituant symbolique qui, du fond de l'abîme pourtant sans fond visible, nous fait tels, énigmes, que nous nous rencontrons. Ni rouages de la machine sociale, ni jouets de l'histoire, mais ayant à répondre du sens, c'est-à-dire aussi de l'autre, de l'humain en nous et en dehors de nous. La loi morale kantienne, on l'oublie trop facilement parce que c'est difficile à comprendre, est Loi de la liberté. Car elle ne l'est, nous le voyons, que dans la vacillation extérieure à tout décret positif, depuis la racine insondable de l'institution symbolique, dans l'articulation en abîme, indéterminée, des destins humains et du destin divin, dont toute formulation symboliquement instituée en déterminités court immédiatement le risque du fanatisme et de la superstition – risque de toutes les religions historiques, et risque, nous le verrons, de la « nouvelle religion » révolutionnaire, connu sous le nom de « Terreur ».

Il nous faut revenir à ce que nous disions en commençant cette explicitation du sublime, et expliquer que si celui-ci se manifeste, pour ainsi dire « à l'état pur » à l'occasion de « l'expérience » du ciel étoilé, il joue pareillement dans toute rencontre phénoménologique des phénomènes-de-monde, par le jeu, en eux, du terrestre et du céleste. Ce jeu est celui de l'ho-

rizon, ou des horizons, qui ouvrent indéfiniment les lieux (terrestres) à eux-mêmes sous le non-lieu ou le lieu informe et immense qui s'ouvre comme le ciel : si les paysages-de-monde n'ont pas de fin, s'il y en a toujours d'autres imaginables derrière et au-delà de la visibilité de tel ou tel, c'est que jamais la terre n'arrivera à rejoindre le ciel, c'est que le ciel comme abîme où se perdent les regards les porte, du même mouvement, à imaginer l'au-delà du visible, invite aux voyages jusqu'aux bords illimités du monde. Cet infini n'est pas de l'ordre de la représentation géométrique ou métaphysique, il est plus que celui de l'espace qu'il rend pourtant possible parce qu'il est, tout d'abord, un indéfini, un *apeiron*. Et si le ciel est traditionnellement le séjour des dieux ou du Dieu, ce n'est que par un jeu de mots insignifiant qu'il peut être assimilé au lieu de la toujours mystérieuse « sublimation », parce que c'est son insaisissabilité même, son immatérialité apparente ou son invisibilité à lui *comme tel* – en dehors du contraste horizontal – qui vient à se tenir par la rencontre en lui de l'instituant symbolique. Aussi uniforme, invisible et profond que la lumière, il est cette part d'invisible dans le visible sans laquelle il n'y aurait pas de visible : et s'il s'institue comme voûte, c'est que celle-ci paraît tenue, par-delà elle-même, par un pôle qui n'en est pas et qui est divin – qui paraît faire du monde lui-même un incommensurable temple. Il n'y a donc pas de séjour terrestre parmi les lieux des paysages-de-monde, pas de repos ni de mouvements en eux ou entre eux, pas de liberté dans les calmes provisoires ou dans les errances prolongées, sans cette infinie invitation aux voyages, voyages des paroles, voyages des regards – que le ciel ne cesse de rappeler et de relancer. C'est cela qui, comme une racine commune et énigmatique de sa division horizontale, fait du rêve des phénomènes-de-monde quelque chose de tantôt charmant, tantôt terrible. Le repos n'y est qu'éphémère, festif, réjoui de lui-même comme de tel phénomène-de-monde qui s'y phénoménalise, et le voyage, le parcours du séjour terrestre, incessant, errant, divaguant. La joie est venue de rien, après l'*épochè* des repères symboliques traditionnels, et elle retournera au rien, menacée qu'elle sera toujours, dans la dispersion errante des phénomènes, par la reprise ou le redécoupage des repères anciens. Ce qui s'institue dans ces

moments n'a rien de la stabilité d'un ordre : il n'en reste, l'ivresse passée, que le souvenir ébloui, qui n'est même pas souvenir de quelque chose qui s'est réellement et clairement fixé dans la mémoire, et qui, peut-être pour cette raison même, paraît le plus important, requérir la plus ferme et la plus haute fidélité. Fidélité qui a d'autant plus de prix qu'elle est difficile, voire impossible, puisqu'elle est fidélité au rien, au *rien que phénomène,* en lequel se répercute en abîme, mais sans figure positive ou visible, l'indéterminité divine comme appel in-fini au sens, c'est-à-dire à la parole et à l'action.

Dans cette rencontre inchoative du beau et du sublime s'ouvre en effet, il nous faut à présent le préciser, un tout nouveau rapport à l'espace et au temps à travers lequel passe la réflexion de notre condition d'hommes. Mais c'est encore une fois un dehors de la claire conscience, dans l'in-nocence ou l'inconscience phénoménologiques, *comme* dans un rêve, celui où paraissent les phénomènes-de-monde, tendus entre le terrestre et le céleste. Dans l'advenue à eux-mêmes des paysages-de-monde, dans leur vue « pour la première fois », cette tension interne de la terre et du ciel joue comme la dispersion *active* des lieux du paysage, leur concrétion précaire et transitoire comme repos momentané des regards en mouvement qui les parcourent. C'est cela qu'on peut nommer la spatialisation originaire des phénomènes-de-monde, qui livre ses lieux à une sorte de danse où ils passent mutuellement les uns dans les autres. Dans cette danse où les parcours des regards s'enchevêtrent, il n'y a, primairement, pas de point de vue extérieur d'où le monde serait vu comme un spectacle : la contemplation est active, elle s'accroche çà et là sans se fixer. Et quand elle s'accroche, elle n'en est pas moins là-bas qu'ici, elle joue dans une ubiquité originaire, située là-bas tout autant qu'ici. Non plus ancrée dans un corps, lui-même symboliquement institué avec tous les êtres et choses de culture – et institué, comme une sorte de centre absolu énigmatiquement habité par mon ipséité intelligible ou spirituelle, nous allons y revenir –, elle flotte à travers les lieux s'incarnant de la chair d'un autre corps, le corps phénoménologique ou le corps de chair qui s'étend, dans l'indistinction ou l'indivision, aussi loin que va le monde, au sein de la dispersion des lieux rendue active par le ciel. Tel paysage-de-

monde est encore la contrée ou le pays, non pas tant parce que j'y suis né et dois y mourir – nous avons vu que ces anciens repères ont pâli et sont évanescents – que parce que, quand je les découvre, je m'y sens habiter comme en ma chair, parce qu'ils sont, en un sens, mon corps-de-chair, dont font partie aussi, dans le même moment, les jeux de phénoménalité (gestes, paroles, regards) des corps-de-chair des « autres ». Dans ce moment de phénoménalisation, la spatialité originaire du monde est celle de *cheminements* possibles, relevant, comme le pensaient Husserl et Merleau-Ponty, de « Je peux » originaires, cheminements, à vrai dire, non pas de tel lieu (symboliquement découpé) à tel autre lieu, comme si entre les lieux il n'y avait que du vide, mais *entre* les lieux comme instables et dansants sous la dispersion active du ciel, comme pôles multiples ouvrant à leur possibilité. Cheminements où *je suis* en un sens, par la masse obscure et indéfinie de mon corps de chair qui transit les regards, mais d'où, aussi, en un autre sens, je suis absent dans la mesure où sans cesse mon corps-de-chair tend à être recouvert jusqu'à la con-fusion par le corps que je *sais* avoir par l'institution symbolique.

De la même manière, le temps n'est pas celui, impossible à mesurer tant il est rapide, évanescent, changeant, subtil, de ces parcours : il ne s'y mesure plus en heures ou journées de marche, de cheval ou de voiture, car il ne se mesure plus du tout, constituant, dans les jeux des parcours, comme une sorte de présent sans durée enchâssé dans l'immémorial et ouvert à un futur qui jamais ne se réalisera dans telle ou telle entreprise. Le temps n'est plus distribué entre ce qui a été présent et ce qui le sera, le présent n'est plus le lieu de ce qui s'accomplit actuellement, mais celui de l'entre-deux des cheminements possibles, qui sont ceux de sens qui s'ébauchent en incluant en eux leur passé et leur avenir cependant aussitôt dérobés, entre l'immémorial qui est un passé originaire, n'ayant jamais été présent, et un futur, déjà eschatologique parce que lui aussi originaire, n'étant pas appelé à devenir présent dans l'avenir. Le présent des regards en parcours, qui se refait inlassablement en cheminant en lui-même, c'est-à-dire en son passé et son avenir, étant *encore* là-bas, dans ce qu'il vient juste de voir, et étant *déjà* là-bas, dans ce que, déjà, il entrevoit, ne se creuse ainsi en lui-même dans ce qui advient comme son séjour terrestre, que d'être situé originairement *entre* un massif du passé qui le déborde, et où il n'est pas, serait-ce sur le mode de l'avoir-été, et un massif du futur qui le surplombe, et où, pareillement, il n'est pas, serait-ce sur le mode du sera. L'imagination des lieux du monde s'épuise en se rassemblant à l'encontre de leur dispersion active : le ciel est aussi, avant de paraître comme l'immuable, ce qui alimente la « réminiscence » paradoxale de l'immémorial et la « prémonition » non moins paradoxale de l'inimaginable et de l'inconcevable.

Le paradoxe de ces réminiscences et prémonitions n'est néanmoins rien d'autre que celui de ces lieux en dispersion incessante que les regards imaginent au-delà des limites du visible sans pourtant y être, puisqu'il ne les voit pas. Il n'y a ici un nouveau rapport à l'espace et au temps, dans une absence tout apparente de spatialité et de temporalité, que parce que la phénoménalisation des phénomènes-de-monde est inséparable de leur temporalisation-spatialisation. Tout comme l'espace s'y spatialise, dans la tension irréductible du terrestre et du céleste, par la polarisation de lieux inaccessibles *entre* lesquels il y a des cheminements possibles et des lieux éphémères de séjour, le temps se temporalise par la polarisation d'un passé et d'un futur originaire à l'*écart* radical de toute présence qui chemine dans cet écart lui-même, entre ce passé au-delà de tout passé possible comme présent passé, et ce futur pareillement au-delà de tout futur possible comme présent futur. La dérive de la terre sous le ciel, la structure horizontale des phénomènes ou des paysages de monde est telle que rien n'y paraît sans une *ekstase*[1] à l'origine coextensive de « lieux » indéfinis mais pourtant polarisants où la présence n'est, ek-statiquement, que sous le mode de l'*absence à l'origine*. Le rapport au temps et à l'espace est ici tout à fait nouveau dans la mesure où il permet de comprendre l'essentielle ubiquité dont nous avons parlé du corps phénoménologique ou du corps de chair. Car c'est seulement s'il y a cette absence à l'origine que je puis être présent ici, en ce lieu, mais aussi là-bas, quoique sous le mode d'*une cer-*

1. C'est-à-dire, énigmatiquement : se tenir au-dehors, non pas dans une « autre présence » ou une « sur-présence », mais *dans l'absence*, ou, si l'on veut, dans l'*Unheimlichkeit* (l'inhabité et l'inhabitable).

taine absence dont la lacune fait précisément le sens différencié de l'ici et du là-bas ; tout comme je puis être présent à moi-même, en ce moment, mais aussi dans le passé et dans l'avenir, quoique, pareillement, sur le mode d'une *certaine* absence, dont la lacune fait précisément que le passé est révolu et que le futur n'est pas encore accompli – que la vie humaine reprend sens dans son devenir et dans son inscription, qui n'est plus « mécanique », dans la chaîne indéfinie des générations. Si par là, je suis, tout ensemble avec les autres, tout à la fois dans tous les lieux de la terre, et dans le passé et l'avenir, je n'y suis que *relativement* absent, d'une absence qui *compte* dans la présence elle-même, qui la troue de l'intérieur, qui fait que le temps présent est toujours un « laps » indéfini de temps, un présent écarté de lui-même et distendu aux lisières de lui-même, et que l'espace présent est toujours, pareillement, une portion d'espace, quoique illimitée, un entre ou un antre entre les bords du monde indiqués polairement par ses horizons eux-mêmes sous-tendus par le ciel.

Le ciel, immense, ouvre la terre à elle-même parce qu'il ouvre, sans limites, à ces lieux ek-statiques, qui sont à la fois de temps et d'espaces, et parce que ces lieux sont eux-mêmes bords et entrailles invisibles du monde. Cette absence à l'origine qui compte au monde, qui horizontalise les phénomènes-de-monde, nous la nommons *transcendance d'absence du monde*[1]. Il n'y a de présence que de se réfléchir en elle-même, non pas dans un illusoire miroir, mais dans sa temporalisation/spatialisation en présence-au-monde, en sens-de-présence ou sens-de-monde se déployant au monde sur le fond de l'absence radicale qui est l'horizon de la transcendance de monde, laquelle ne m'a pas (ne nous a pas) attendu en ma (en notre) présence et ne m'attendra pas (ne nous attendra pas) en ce qui serait une présence au futur. S'il n'y avait pas cette transcendance d'absence de monde, il n'y aurait pas de monde parce que le sens ne serait pas *écarté* de soi pour se réfléchir, pour cheminer dans son passé et son avenir autant que dans son présent, bref, le sens serait *aveugle* car aussitôt rabattu dans son

1. *Cf.* notre *Phénomènes, temps et êtres,* Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1987, ainsi que notre *Phénoménologie et institution symbolique,* Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1988.

immanence, le monde serait aussitôt figé comme en l'infinité mathématique de ses points tous équivalents. Et corrélativement, nous, les hommes, en tant qu'êtres du sens accédant au sens, serions plongés dans un présent intemporel, dans l'écoulement *aveugle* mais identique du temps, nous serions des monades purement intelligibles et indifférentes, de la froideur des astres, immuablement solitaires, ou de l'immatérialité de l'azur. Bien plus, nous n'aurions même pas conscience, sinon par des rumeurs ou des racontars à quoi se réduirait l'Histoire, qu'avant notre naissance, le monde « était là », et qu'après notre mort, « il sera encore là », quoique, pour nous, sur le mode d'une radicale absence. Nous n'aurions même pas conscience de notre mort, de cette catastrophe irréductible par laquelle, venus un jour au monde dans la présence, nous devrons un jour le quitter de notre présence. C'est dire combien, à un degré jusqu'ici insoupçonné par les philosophes, *la mort elle-même affleure à même les phénomènes, les habite et les transit,* leur confère précisément cette *irréalité* qui est parente de celle du rêve, d'un rêve, Michelet l'a bien senti, tantôt charmant, tantôt terrible.

C'est à même l'épreuve phénoménologique concrète des phénomènes-de-monde en leur phénoménalisation comme paysages-de-monde que s'éprouve, du même coup, concrètement, la mort comme l'*absence* radicale qui *habite le dedans* de la présence depuis son *dehors* originaire. Les fêtes dont parle Michelet, et où se fait du sens, mais un sens non reconnaissable et non préconçu, c'est-à-dire la Révolution dans ses profondeurs mêmes, dans son « essence », sont aussi l'épreuve de la précarité du sens, et tout autant de la précarité de moi-même et des autres comme *incarnant* le sens. Épreuve aussi de la condition humaine, qui ne serait pas *concrète* si, précisément, et toujours, le non-sens n'était ressenti comme menaçant le sens, c'est-à-dire aussi bien la vie, donc si le non-sens n'y était finalement, dans le même moment, ressenti comme la mort elle-même. C'est cette épreuve de la mort qui se reprend dans l'épreuve du sublime, car c'est dans cet abîme de l'absence, à l'œuvre dans toute phénoménalité, qu'advient à elle-même la grande énigme de notre condition. Mais cet advenir, comme Kant l'a génialement vu, se fait moins *dans* l'absence, parce qu'elle est indéfi-

nie, insituable, diffuse, dispersante, qu'*à travers* l'absence, traversant ses abîmes, pour se réfléchir, mais *à distance,* dans l'énigme comme telle, qui n'est déjà plus celle du monde, mais celle *des hommes* au monde, et en ce sens, celle de Dieu. Cela signifie en retour que cela même où nous nous *identifions,* c'est-à-dire cela même où nous nous instituons symboliquement dans notre *ipséité,* illogique car sans concept, et où nous paraissons absurdement à nous-mêmes comme étant de toujours et pour toujours, a pour profondeur phénoménologique l'abîme de l'absence radicale, à l'origine, de « quelque chose » qui n'adviendra *jamais,* pour sa part, au champ phénoménologique des phénomènes-de-monde, c'est-à-dire aux lieux du terrestre sous-tendu par les non-lieux du céleste. L'immortalité qui en surgit comme en retour est non seulement inimaginable, elle est inconcevable, tout autant que l'est la « vie divine ». Mais c'est cet inconcevable qui nous fait traverser, tout au moins en pensée, l'épreuve de notre propre mort, et qui nous rend à la singularité absolue de notre ipséité – la mienne autant que celle des autres –, à ce que l'on a nommé l'étincelle divine qui nous fait irremplaçables, absolument non interchangeables – puisque si nous faisons tous cette épreuve, il y a quelque chose qui, du fond de nous-mêmes, et au-delà de toute psychologie, fait qu'en *un* sens, mais pas dans tous, nous avons à la faire *seuls.* Il n'y a pas d'*ipse* qui ne soit par une part de lui-même *solus ipse,* ce qui ne veut pas dire, comme on l'a cru trop souvent et trop hâtivement, *ipse* auto-suffisant. Le *solus ipse* n'exclut pas, mais en un sens requiert qu'il ait à répondre de lui-même, originairement, pour les autres et devant les autres. Dans le glissement au sublime qui est appelé à s'effectuer en *toute* phénoménalisation – nous allons revenir à la distinction kantienne du sublime d'avec le beau –, je ne suis certes pas seul au monde, mais je suis un moment, voire un instant qui n'a pas lui-même de temporalité, seul à l'absence, à la mort, avant de me retrouver, comme *tout autre* parmi les autres, comme *ipse* individué par l'Autre, Dieu, qui n'est pas de monde : moment difficile, extrêmement subtil et complexe sur lequel il nous faudra revenir, puisque l'Autre, Dieu, c'est aussi, Michelet nous en a prévenus, l'homme lui-même.

Il est temps, à présent, d'ancrer tout ce que nous venons de risquer dans une réflexion plus ample, portant sur sa possibilité, et requérant une triple redéfinition : celle de la phénoménologie, du sublime et du politique.

2. D'une triple redéfinition : orientation de notre interrogation

La phénoménologie

Le rapport entre phénoménologie et politique est resté, jusqu'ici, pour l'essentiel, un rapport difficile, sinon impossible, et cela pour deux ordres de raisons. Selon le premier, la phénoménologie est restée trop ancrée dans une « métaphysique » du sujet, dans une aporie solipsiste qui lui a rendu, tout autant qu'à la sociologie classique, impensable le passage d'un sujet individuel à un sujet collectif. La phénoménologie, chez son fondateur, Husserl, est restée profondément et irréductiblement marquée de l'empreinte d'une théorie quasi ou pseudo-cartésienne de la connaissance théorique, par la réduction du champ phénoménologique au champ de l'*ego* ou du soi *transcendantal,* et nous avons grand-peine à comprendre, encore que des inédits essentiels soient aujourd'hui publiés[1], que la subjectivité transcendantale soit *eo ipso* intersubjectivité transcendantale : le terme même d'inter-subjectivité est lui-même significatif et par lui-même porteur d'insolubles difficultés dès lors qu'il s'agit de penser la constitution phénoménologique du *sens* commun ou communautaire. Les problèmes sont du même ordre, quoique transposés de manière plus subtile, et peut-être plus habilement dissimulée, chez ce grand « disciple » de Husserl que fut tout d'abord Heidegger, moins profondément « infidèle » qu'on ne le pense généralement : en inscrivant le champ phénoménologique au champ ontologique-transcendantal d'un *Dasein*[2], Heidegger franchit bien, certes, le pas qui per-

1. Dans les *Husserliana,* éd. M. Nijhoff, La Haye. Mais il reste à les lire et à les méditer.

2. Il y a bien, en effet, à l'époque de *Sein und Zeit,* dans l'explication des « structures » phénoménologiques de la temporalité et de la temporalisation, ouverture au champ phénoménologique des phénomènes-de-monde. Mais il y a tout autant, dans le même mouvement, articulation problématique de ce dernier à l'ipséité du *Dasein,* et à l'*Eigentlichkeit* de la « résolution ». Si, par la

met de penser la structure irréductiblement horizontale du sujet de l'*ego* transcendantal husserlien : le *Dasein* est bien singularisé par son ek-stase originaire au monde – Heidegger est le vrai « découvreur » de l'être-au-monde –, et c'est bien en et par cette ek-stase que s'origine la temporalisation censée livrer les matrices d'où se dégagent, à travers le sens de l'être, les différents sens d'être de ce qui est (les étants). Mais c'est pour reculer la question au lieu de l'ipséité *(Selbstheit)* qui, pour paraître dans son insondable énigme, pour n'être pas la sphère refermée sur soi d'une subjectivité transcendantale, ne s'en reprend pas moins elle-même dans la structure du souci, qui est souci du *Dasein* pour son être (son *« Eigentlichkeit »,* son « authenticité »), faisant se muer, par là, le solipsisme transcendantal husserlien en solipsisme existential, dont la pointe est la résolution ultime du soi pour « toutes » ses possibilités d'existence dans la solitude irréductible de son face-à-face avec la mort – nous y reviendrons. Malgré de grandes différences dans la profondeur et peut-être surtout dans le *ton* des questions, la distance paraît moins grande que Heidegger a voulu le faire croire entre la subjectivité transcendantale husserlienne et le *Dasein :* certes, celui-ci est toujours plus qu'un simple regard théoricien, quasi platonicien, sur les choses, les êtres et le monde ; certes, son être-au-monde est aussi celui des pratiques quotidiennes, et surtout il est mortel au lieu de la temporalisation dans cette mortalité même. Mais il est toujours, comme une sorte de point de fixation, un lieu de dissimulation de la phénoménalité même des phénomènes, dans la mesure où, comme la subjectivité transcendantale husserlienne, il est toujours *un* étant sur qui, dès lors, quoique de manière profondément novatrice et transformée, repose la charge de l'onto-théologie classique, à savoir d'être l'être en quoi est censée se fonder, dans l'ontologie fondamentale, la diversité des sens d'être des étants. Il n'est donc pas, à rigoureusement parler, jusqu'au sens d'être du *Mitsein,* de l'être-ensemble, qui ne doive y trouver sa fondation, que Heidegger suppose plus qu'il ne l'exhibe dans *Sein und Zeit* et les cours aujourd'hui publiés de la même époque.

suite, cette articulation tend plutôt à se dissoudre dans l'équivoque de la pensée de l'Être, ce sera, nous le verrons, pour perdre tout ancrage concret possible de la question de l'homme ; cela, parce qu'il aura toujours manqué à Heidegger la pensée d'un sublime phénoménologique (cf. II[e] Partie, ch. III).

Selon le second ordre de raisons, la question du politique, en tant que question du vivre-ensemble des hommes, est question du *sens* de ce vivre ensemble qui ne peut se déployer, H. Arendt l'a montré, que dans une pluralité originaire non pas seulement de sujets ou de *Dasein,* mais aussi et peut-être surtout de sens ou d'un sens multiplement ouvert, où la question du solipsisme, transcendantal ou existential, ne se pose plus comme une sorte d'aporie dans la fondation, mais comme un cas limite dans l'être-au-sens divers du sens. C'est dire, et nous allons y revenir dans la troisième « redéfinition », que la question du politique est indissociable de la question du social, qu'elle est même, Cl. Lefort l'a montré, *la question* du social, cela même où les hommes réfléchissent et élaborent en sens la question de leur être-ensemble. Or, sur ce chemin, la phénoménologie désormais classique, inspirée de Husserl et de Heidegger, rencontre un problème dont on ne peut pas dire qu'elle l'ait traité avec la rigueur requise – si tant est qu'elle l'ait même jamais traité : il n'y a nulle part, sinon dans des « mythes » d'origine, dont le plus célèbre dans la modernité est celui de Rousseau, de société sans *institution symbolique,* c'est-à-dire, en un sens très général, sans institution de langue, de règles (par exemple, de parenté), de pratiques, de croyances qui sont toutes *collectives,* et, pour le regard de l'ethnologue ou du sociologue, au moins *relativement* arbitraires. Dès lors et irréductiblement, la question du politique en tant que question du social, du sens de l'être-ensemble des hommes, est si intimement liée à l'institution symbolique du social qu'elle est, *ipso facto,* question symbolique de l'institution symbolique. Tout comme le sens que je fais en parlant et en écrivant n'advient à lui-même que s'il passe par les codes symboliquement institués de la langue, la question du politique est elle-même « filtrée », « formée » ou énoncée dans les termes mêmes de l'institution symbolique – selon toutes sortes de « variantes » qui vont de son interdiction dans les systèmes despotiques, de sa diction sous forme de réponse toujours déjà symboliquement donnée dans les « sociétés contre l'État » de P. Clastres, jusqu'à sa formulation *réfléchie comme telle,* mais avec son aire d'indétermination, en vue d'un sens qui ne s'épuise pas en significations ou en « signifiants », dans la démocratie, ou à sa formulation explicite, mais

mise à plat en vue de son élision définitive, à vrai dire impossible, dans les totalitarismes.

Il suffit d'avoir parcouru un instant ces questions pour s'apercevoir de l'immensité de la tâche qui n'est rien d'autre que celle, écrasante, d'une anthropologie politique où devrait, sans aucun doute très grossièrement, sinon illusoirement, se dégager une sorte de nouvelle « typologie » des régimes politiques – puisqu'il n'y a pas de limite *a priori* à l'inventivité humaine, et que les « systèmes » politiques, « archaïques », despotiques, démocratiques, totalitaires, sont des massifs en eux-mêmes aussi divers que complexes. Face à l'ampleur impossible, et peut-être à l'urgence de cette tâche infinie, il n'en demeure pas moins une question fondamentale, préjudicielle, qui est *double :* 1) Après la vague du structuralisme, qui paraît remarquablement bien adapté à l'étude intrinsèque des institutions symboliques, depuis celle d'une langue jusqu'à celle des règles de parenté ou des techniques de chasse, de pêche, ou d'agriculture, etc., quel type de rapport la phénoménologie, dont on voit qu'il faut la *transformer* de l'intérieur, peut-elle ouvrir à l'institution symbolique en général ? Y a-t-il entre phénoménologie et institution symbolique quelque chose comme une *rencontre* ? Ou ne devrait-on passer de l'une à l'autre que, comme ce fut le cas pendant plus de trente ans, par l'annihilation ou la dénégation de l'une au profit de l'autre ? 2) A supposer que cette première formulation de la question, jugée trop abrupte, puisse être mise de côté, une phénoménologie du social est-elle possible qui ne se contente pas, comme on le voit aujourd'hui, d'un simple retour aux « évidences » classiques d'Aristote, et si oui, y a-t-il des phénomènes où quelque chose comme du social se phénoménalise *comme tel,* pouvant dès lors ouvrir la voie à un authentique rapport du phénoménologique et de la socialité ? Il suffit de se rappeler qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de social originaire et apolitique, asymbolique – sinon par une abstraction que la pensée ne pose qu'en vue de l'explication à vrai dire tautologique qu'elle possède déjà pardevers soi, l'explication se monnayant en construction ou en déduction –, pour s'apercevoir que cette seconde question n'est que la première formulée autrement, donc qu'il s'agit bien d'une *unique* question, *double,* qui est celle de la rencontre entre phénoménologie et institution symbolique.

A l'exception de quelques éléments, il est vrai extrêmement féconds, offerts çà et là dans l'œuvre de Merleau-Ponty et dans celle de Hannah Arendt, cette question n'a jamais été posée, et encore moins traitée, par les grands représentants du mouvement phénoménologique, trop marquée qu'elle était par son « péché d'origine », et qui est la transposition post-hégélienne – principalement chez Feuerbach et chez Marx – de la question onto-théologique dans le sujet humain – celui-ci fût-il individuel ou collectif. Nous reviendrons longuement sur les motifs de cette transposition, qui coïncident très significativement avec ceux de l'occultation simultanée de la question du phénoménologique et de la question du politique, et il est remarquable que, dans le XIX^e^ siècle, ce soit à un historien, Michelet – il est vrai très « métaphysique » au sens large et fort du terme –, et non à un philosophe qu'il revient d'articuler cette double question.

C'est en tout cas ce que nous avons tâché de montrer dans toute notre analyse de ce qu'il dit des fêtes de la Fédération. Il y a bien, en elles, quelque chose comme l'affleurement, dans une sorte de rêve, non pas seulement de la phénoménalité du monde, mais encore de la phénoménalité du social. Il y a bien, en elles, non pas seulement phénoménalisation du monde et du sens *commun* au monde, mais *rencontre* en elles, dans le clignotement ou la vacillation du sublime, de l'instituant symbolique, de ce qui revient comme sublime et terrible dans la mise hors circuit ou l'*épochè* phénoménologique de tous les repères symboliques anciens. La Révolution dans ses profondeurs est ce « moment » hors temps et hors espace institués, et c'est ce qui lui confère tout à la fois une dimension religieuse et une dimension politique, ce qui nécessitera de notre part une redéfinition du politique sur laquelle nous reviendrons, nous bornant tout d'abord, ici, à celle du phénoménologique.

Celle-ci, en effet, nous nous en apercevons, ne requiert pas moins que l'*épochè radicale de tout repère symbolique, y compris de ceux qui permettent l'identification symbolique de l'ipséité par ailleurs socialement – et politiquement – instituée.* La fête n'advient à elle-même comme à son rêve que si le « vieil homme » *meurt* à lui-même, si l'épreuve qu'il fait de sa mort coïncide avec l'*épochè* de tout ce qu'il a d'*empirique,* s'il s'aban-

donne avec tout ce qu'il croit posséder – et qui n'est jamais que du symbole ou du signe – pour se retrouver dans la nudité d'une ipséité neuve, comme singulier radical et absolu *parmi* d'autres singuliers radicaux et absolus. Il a donc fallu, en quelque sorte, l'« événement » révolutionnaire pour délivrer, en même temps que le phénomène, l'être même des hommes – mais être qui n'est plus du phénomène, être dont la question, si elle n'advient, dans le sublime, qu'à même le phénomène, déborde ou dépasse, du même mouvement, le phénomène. Épreuve de *transfiguration* et de *réincarnation* de l'homme et des hommes sur laquelle il faudra nous réinterroger, puisque le cours de la Révolution – et le cours *parallèle* de la philosophie spéculative – montre que, finalement, elle s'est manquée elle-même. Nous comprenons néanmoins par là, déjà, que ce qui a fait défaut à la phénoménologie pour s'ouvrir au politique, c'est cette *épochè* d'un *ipse métaphysiquement pré-déterminé ;* c'est, en d'autres termes, la crispation de la réflexion sur la détermination, censée être donnée, mais par prétérition, d'un soi inaltérable et immuable dans les profondeurs de sa solitude – une sorte d'absence de générosité, liée à la peur, nous allons y revenir longuement, dans la manière de philosopher, qui a empêché la pensée de réfléchir le phénomène comme *rien que* phénomène, dans la quasi-autarcie de sa phénoménalité où affleure une mort qui s'altère en catastrophe du néant dès lors qu'elle est *envisagée,* littéralement, dans une quelconque « résolution » qui ne peut avoir que la froideur de l'acier ou de la pierre et engendrer le fantasme totalitaire, comme en a témoigné la triste expérience de Heidegger. Car cette crispation a aussi fait manquer, précisément, non seulement l'épreuve du sublime, mais encore le détachement des phénomènes d'avec les choses et les êtres assignés à leur place par les repères et les découpages symboliques – dont sont transis tant la *Lebenswelt* husserlienne que le monde quotidien heideggerien.

Il y aurait beaucoup à dire, à cet égard, de l'évolution *philosophique* de Heidegger, et de tout ce qu'il a dit de l'essence de l'homme, de son être, devant advenir au « lieu » de l'être. Ce n'est pas le lieu, ici, d'engager systématiquement une critique[1].

1. On lira avec le plus grand profit M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme,* Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1990.

Bornons-nous, en guise d'indication, à commenter son apparente réconciliation avec les puissances du symbolique – après l'épisode nazi et comme pour le conjurer – dans la pensée du « Quadriparti » *(Geviert)* des Quatre, terre, ciel, hommes et dieux où jouent ces puissances en s'y ajustant. Il est remarquable que Heidegger y reprenne l'opposition du terrestre et du céleste pour y faire jouer l'opposition des hommes (mortels) et des dieux (immortels). Mais il est non moins remarquable que, dans ce symbolisme *immédiat* – quasi ou plutôt pseudo-immédiatement phénoménologique –, Heidegger manque tout à fait le moment du sublime dans la mesure où, toujours, il a envisagé les « Quatre » comme quatre « contrées » *de monde (Weltgegend)* – c'est en plus « pseudo-hölderlinien », comme si Hölderlin, tourmenté par la question religieuse, n'avait pas été au moins aussi profondément imprégné du christianisme qu'il se disait l'être de la religion grecque. Or le jeu des Quatre est cela en quoi, on le sait, l'*Ereignis ereignet,* c'est-à-dire cela en quoi il y a *(Es gibt)* être et temps, déploiement phénoménologique de la parole et accession de l'homme à son essence. Le jeu harmonique des Quatre est jeu de l'abîme où tout advient, d'un coup, c'est-à-dire aussi bien le monde comme « quadran » *(Geviert).* Cependant, *la médiation de l'abîme* n'est pas travaillée pour elle-même, et c'est pourquoi le symbolisme des Quatre paraît résonner immédiatement, dans une réconciliation censée être donnée en même temps que ce qui se donne dans l'*Ereignis* (l'événement/avènement), en écho des éléments phénoménologiques des phénomènes-de-monde. Sérénité tout idéologique et « imaginaire » (au sens classique d'une représentation) puisque aucun accès ne nous y est ménagé, puisque, surtout, terre et ciel sont quasiment sur le même plan qu'hommes et dieux – aucune justification n'étant, au demeurant, donnée de ces pluriels. Comme si la parole, c'est-à-dire la temporalisation/spatialisation des *phénomènes* de langage (gestes, paroles, actions qui font du temps et de l'espace en s'y ouvrant)[1], était susceptible,

1. Précisons que nous entendons par là toute temporalisation/spatialisation d'un temps étendu (corrélatif d'un parcours) ayant toujours déjà et toujours encore *en lui-même son* passé (rétentionnel) et *son* futur (protentionnel), originairement *écartés.* Elle est de langage en tant qu'elle est aussi, *ipso facto,* temporalisation/spatialisation de sens (et non pas d'une ou de significations) *se faisant* dans la réflexivité interne du temps étendu, qui est celui d'une con-science. En ce sens général, tout temps étendu (distendu) *se faisant* est *phénomène* de langage, distinct de ce qui est « fixé » dans l'énoncé linguistique : c'est pour

en ce lieu, d'exister à l'état pur, c'est-à-dire dans son essentialité réconciliée avec la mort et son au-delà (l'immortalité), sorte d'essentialité réconciliée des hommes, sans que cette « réconciliation » harmonieuse et harmonique doive apparemment en passer par un *ébranlement* fondamental de tous les repères et de toutes les données : très curieusement, sous l'horizon des Quatre, toutes les notions ou conceptions heideggeriennes se retrouvent et se réaffirment *tautologiquement* elles-mêmes[1] dans une circularité qu'il est aisé de retourner sur elle-même au-dessus de l'abîme, comme si, là, la pensée atteignait l'ultime. C'est dire que, sautant la médiation de l'ébranlement, qui est ébranlement par le sublime, Heidegger confond très significativement le phénoménologique et le symbolique, ou croit, tout au moins, à la rigoureuse coextensivité de l'un et de l'autre de manière que, de l'un à l'autre, et dans les deux sens, le passage soit simple et immédiat – comme par une sorte d'homologie structurale. L'épreuve de la mort et de sa traversée, au lieu de s'inscrire dans la brutalité apparemment lucide de la sorte de face-à-face posé dans *Sein und Zeit,* se voit ici complètement « subtilisée » dans l'exercice de la parole ou de la pensée authentiques dont il n'existe, par ailleurs, aucun caractère reconnaissable permettant de réfléchir, tout au moins, sans concept, la profondeur d'authenticité – celle-ci, incontestable à propos de Hölderlin, se transfère subrepticement au penser heideggerien par une opération très perverse où entrent en jeu l'utilisation et la capture symbolique par l'image du poète et du penseur authentiques, dans l'élision presque totale de ce que Hölderlin fut précisément *le poète par excellence de l'ébranlement sublime,* celui qui, dans la poésie, et dans l'interminable d'une interrogation sans réponse, a montré la plus extrême *sensibilité* à la question posée par la Révolution d'une « religion nouvelle », d'une institution symbolique nouvelle de l'humanité.

ainsi dire du temps s'enchâssant dans du temps, en un lieu préalablement ouvert, qui n'est ni de temps ni d'espace, mais de proto-temporalisation/proto-spatialisation, celle-là même des phénomènes-de-monde hors langage. Par là, et au-delà de la tautologie heideggerienne *(die Sprache Spricht),* le phénomène de langage est en rapport complexe (références multiples et entrecroisées) avec ce qui ne relève pas de lui mais de son dehors : il dit toujours *plus* que lui-*même,* et plus que ce qui se re-code depuis lui-même, par exemple comme le *Geviert.* Il y a, dans tout phénomène de langage, qui est aussi phénomène-de-monde en ce sens, une dimension sauvage, par-delà les codes de la langue ou de toute autre pratique symbolique. Cela rejoint ce que Merleau-Ponty nommait la *praxis* de parole comme praxis inventive. Cette dimension sauvage se tient par l'écho en elle de l'absence, c'est-à-dire de la mort.

1. Pour un examen plus « technique » de cette question, voir notre étude « Temps/espace, proto-temps/proto-espace », in *Temps et espace,* Actes du II[e] Colloque de la Société belge de philosophie (décembre 1987), Éd. Ousia, Bruxelles, 1991.

Il aura donc manqué à Heidegger de comprendre en quoi, en mourant, nous quittons le monde, mais le monde des phénomènes-de-monde, pour une radicale absence – absence radicale de nous au monde –, et en quoi l'épreuve de notre être-au-monde, en elle-même déjà épreuve de cette absence, tout au moins dans son imminence, est aussi, pour peu qu'entre en action l'*époché* de toutes les déterminations paraissant empiriques (mais en réalité ne le paraissant que parce que toujours déjà *données* comme symboliquement identifiables), épreuve de la mort d'où nous ressortons, non pas hors du monde, mais au monde avec l'énigme insondable d'un être hors-du-monde, d'une ipséité singulière en nous qui, précisément, ne s'*incarne* en nous que de devoir son être ou son identité symbolique (qui n'est pas logique, pas réductible à des concepts ou à des caractères) à une transcendance qui n'est plus de monde, et que nous nommons, pour cette raison, transcendance de l'Autre, de l'instituant symbolique. Si j'ai une identité abyssale mais pourtant reconnaissable comme celle de *mon* ipse, et s'il en va de même des autres, si, en outre, êtres et choses paraissent avoir la leur où jouent déjà les réseaux symboliques de la langue et de la culture, c'est que cette identité, antérieure à la logique, et donc à la tautologie au sens logique, est identité symbolique relevant pour cette raison de ce que nous nommons la *tautologie symbolique*[1], toute la question étant de savoir comment, dans le

1. La tautologie est ici symbolique dans la mesure où elle manifeste comme *signifiante* (sans aucune signification précise signifiée) *l'identité* de l'ipse qui pense et de l'ipse qui est, et non pas l'identité à soi d'un terme (*a priori* quelconque, par exemple le moi, telle chose, qualité, forme ou action) dès lors abstrait ou distingué pour les besoins d'un raisonnement. Il y a, en ce sens, une sorte de cogito au lieu du sublime : mais c'est un cogito où la cogitatio n'est pas représentation, et il est donc lui-même sans représentation. C'est, si l'on veut, l'identité comme absolu à la manière dont Schelling l'entend dans la philosophie de l'identité, sauf qu'ici la distance est maintenue entre l'énigme de l'ipséité humaine et l'énigme qui paraît en détenir le secret (l'instituant symbolique). Plus généralement, et selon ce qui fait toute la *question* de l'institution symbolique, la tautologie symbolique est ce qui fait l'identité entre un système symbolique et le monde : pour la langue, c'est l'identité des signes, autant de langage que de monde, qui donne l'apparence que je ne « connais » du monde que cela même que j'y re-connais (êtres, choses, qualités, formes, états-de-faits,

sublime, cette tautologie se remet en jeu dans le moment *instituant* qui n'advient comme tel que dans la vacillation de tous les repères, donc de toutes les identités symboliques communément données : signe que l'institution symbolique elle-même n'est *pas homogène,* contrairement à ce que l'on a cru si souvent, et que cette hétérogénéité en elle se manifeste dès lors qu'elle est pour ainsi dire mise hors de ses gonds *par l'entrée en action, à distance d'elle-même, du champ phénoménologique qui la rencontre.*

C'est donc *cette rencontre* que nous élaborons en redéfinissant la phénoménologie par l'inclusion, en elle, d'un « moment du sublime » qui doit lui aussi, par là même, être redéfini. Nous avons vu, déjà, que cette redéfinition de la phénoménologie implique la mise hors circuit radicale de l'ipséité, la réflexion sans concept des phénomènes comme *rien que* phénomènes, en leur quasi-autarcie, où ils se phénoménalisent comme phénomènes, non pas de choses ou d'êtres symboliquement identifiables, mais *de monde,* ce qui ne veut pas dire de l'absence, puisque celle-ci n'est rien d'autre que la transcendance qui tient *le monde* lui-même en sa transcendance. Il nous faut donc encore comprendre comment la transcendance de l'Autre, qui est transcendance de l'énigme qui nous institue d'un seul coup en tant qu'énigme de nous-mêmes et des autres, pour nous-mêmes et pour les autres, n'est pas à son tour une transcendance qui serait en quelque sorte « derrière » celle de l'absence – comme si celle-ci n'était que le signe d'un « arrière-monde » –, mais une transcendance d'un autre « ordre », qui joue avec la première pour ainsi dire en s'y superposant, tout comme mon ipséité se sent incarnée en se sentant « habiter » le

etc.). De l'identité symbolique de l'ipse à l'identité symbolique des signes, il n'y a pas d'ordre possible de dérivation, si subtil soit-il, parce que, comme le montre l'épreuve phénoménologique du sublime, et contrairement à ce qu'a cru abusivement le structuralisme, l'ipse est toujours *plus* qu'un signe (ou un signifiant). C'est en cela précisément que le sublime remet en jeu ou en cause la tautologie symbolique, fait vaciller *l'identité* signifiante de l'ipse dans une distance in-finie qui la creuse en abîme. En ce sens, l'ipse s'y découvre énigme infinie où il est en imminence de se perdre et de perdre les signes (les identités symboliques), et c'est ce qui l'ancre, dans cette épreuve de la mort, dans cette rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique, à la dimension phénoménologique. C'est par là seulement qu'il est capable de penser, non pas dans la répétition plate et monotone des mêmes « contenus », mais dans l'*élaboration symbolique,* c'est-à-dire dans le *faire* du sens qui fait Histoire, ou plutôt, plus généralement, historicité.

corps-de-chair qui devient dès lors « mon » corps-de-chair – lequel n'est pas encore le corps socialement institué par la culture (les diverses pratiques du corps, l'éducation, la médecine, etc.).

Pour mieux le saisir, il faut revenir sur d'autres implications contenues dans ce que nous avons dit des phénomènes-de-monde et de leur structure horizontale. Celle-ci, avons-nous indiqué, consiste en la polarisation de la transcendance d'absence en les lieux ek-statiques du temps (le passé et le futur originaires) et de l'espace (les « bords » pourtant phénoménologiquement indéfinis des phénomènes-de-monde). Cette polarisation, qui est originaire, et dans le creux de laquelle s'effectue toute temporalisation/spatialisation (des paroles, des gestes, des regards, des actions), lui est donc, en droit, préalable comme son ouverture même : nous la nommons, pour cette raison, la *proto-temporalisation/proto-spatialisation* des phénomènes-de-monde. C'est en elle que s'enchâsse, par retour réflexif depuis les lieux d'absence à l'origine, toute temporalisation/spatialisation en présence, tout *parcours* qui fait du temps et de l'espace à même les phénomènes-de-monde, déjà là depuis l'immémorial, et là pour toujours hors de tout pro-jet de futur. C'est dire qu'avant toute chose, précisément, et avant toute identité, les phénomènes-de-monde se phénoménalisent comme *phases-de-monde* ou comme *proto-présences* où ne joue pas encore la réflexivité sans concept qui enchâsse la présence dans la présence (qui a été et qui sera), et ne sont cependant pas que pur néant, mais affleurent, précisément, comme *rien que* phénomènes. Matrices, contrées relevant de la « chôra » platonicienne du *Timée,* ils sont cela où, comme chez Platon[1], le monde se phénoménalise comme rêve et le rêve se phénoménalise comme monde, *aux lisières indéfinies* de la présence, et donc de la con-science, dans l'*irréalité* ou la *surréalité* des paysages-de-monde, plus « réelle » que le « réel », plus « vraie » que la « vérité », d'un plus qui est celui du « fantastique » au sens fort et originaire du mot. Là où toute identité vacille, est mise hors circuit pour un « temps » hors temps, il n'y a pas de temporalisation sans spatialisation et pas de spatialisation sans temporalisation, parce qu'il n'y a que des *parcours,* des che-

1. *Timée,* 52d-53b.

minements, des déploiements qui sont l'*amorce* du temps dans l'espace et de l'espace dans le temps, parce qu'il n'y a pas de *séparation,* qui ne vient que du jeu de l'instituant symbolique de l'ipséité dans le sublime (nous y reviendrons), entre le temps et l'espace, ou encore, parce que temporalisation et spatialisation s'articulent *ensemble* à même la phénoménalité, à même la proto-temporalisation/proto-spatialisation, à même les polarités incarnant l'horizon de monde, et ce dans une diversité à l'origine difficilement concevable dont pourtant toute grande peinture nous donne l'idée en la faisant coexister au sein d'un accord harmonique et en abîme qui fait tout *l'art* de peindre. Cela signifie, profondément, que nous rêvons, en ce sens, et le plus souvent à notre insu, plus souvent que nous ne pensons en faisant de la présence, en frayant à la présence son propre cheminement à fleur de paysage de monde. Donc que ce frayage, qui est *l'éveil* de la présence, et du sens *à soi,* dans la réflexivité consciente de la présence, s'enlève sur une sorte de grand sommeil, *barbare, sauvage, divaguant,* où déjà, pour ainsi dire, l'absence se rêve avant la présence, dans la proto-présence que plus rien ne découpe, mais où, dans l'inchoativité des origines, paraissent, sans rime ni raison, des êtres eux-mêmes sauvages, étrangers, biscornus, baroques, illogiques. Cette barbarie primordiale est celle d'une « nature » qui n'a absolument rien à voir avec celle de la physique et de ses lois « éternelles », avec ce que notre logique découpe et discipline de cette extériorité muée en objectivité. Elle est plutôt de l'ordre de l'inconscient, mais d'un *inconscient phénoménologique* comme forge fantastique et fantasque des phénomènes-de-monde et des « êtres » qui y paraissent en chatoiement, comme du sein d'une profusion in-finie. Inconscient phénoménologique qui n'est pas l'inconscient symbolique de la psychanalyse, même s'il ne manque pas d'y avoir des rapports entre eux, nous allons y venir, car il est le lieu d'indivision de la « chair » du monde et de la « chair » du corps-de-chair (Merleau-Ponty), le lieu de migrations indéfinies et illimitées où il n'y a plus ni corps ni monde, lieu sans lieu, aux confins proches, infiniment, des lisières de la mort, où se mêlent étrangement sérénité et vertige, ravissement et terreur, et qui, pour cette raison, sans doute, a été si longtemps mis à distance par la culture. La « nature » ou l'inconscient phénoménologiques sont sans ipséité définie, sans « soi », car le « soi », pour ainsi dire, y est partout et nulle part, toujours ailleurs sans jamais être ici, en dispersion dans la multiplicité à l'origine des cheminements comme amorces de temps/espaces. La redéfinition que nous entreprenons de la phénoménologie implique que le phénomène comme *rien que* phénomène n'a désormais *plus rien à voir avec l'identité* calme et stable d'une stase ou d'un séjour *en soi,* et par là, n'a que très médiatement à voir avec tout ce que l'on pourrait encore entendre, avant et après Heidegger, par être. Le phénomène comme rien que phénomène n'est rien qu'une *indéterminité radicale* qui s'offre néanmoins comme infiniment et indéfiniment déterminable. Faire de la phénoménologie, en ce sens, c'est échapper, ou tenter d'échapper au « régime » *tautologique* de la pensée (qui est son régime « classique » et toujours combien dominant aujourd'hui), en s'efforçant de penser le phénomène comme rien que phénomène en tant que *porte-à-faux originaire, non-identité infinie, fuyante et abyssale.*

Ce n'est donc que secondairement ou illusoirement, par l'effet de ce qui, par rapport à eux, paraît comme un simulacre où la pensée semble devoir se fixer comme à son soi, que les phénomènes paraissent comme « identités » ou « coïncidences » de soi avec soi : n'ayant rien de tauto-logique, ils sont, en quelque sorte, hétéro-logiques, ou plutôt logo-logiques – rapports originaires de rapports en mobilité et en variabilité intrinsèques et in-finies. Leur mobilité ou leur ductilité énigmatiques, hors-temps et hors-espace, obscurément pressenties par la tradition, et parfois très lucidement comme chez Platon, font qu'il n'y a pas d'individu (indivis) phénoménal à proprement parler, mais dispersion originaire *en mouvement* de leur non-coïncidence (à « soi ») ou de leur discordance originaires, qui est le recouvrement et la fission, en eux, du fini (terrestre) et de l'indéfini (*apeiron,* céleste), ce que nous nommons d'un mot leur *distorsion originaire.* Dès lors dans l'impossibilité infinie de se clore ou de s'accomplir, d'entrer comme tels dans la maturation d'un temps-espace défini, les phénomènes comme rien que phénomènes sont toujours en voie de se diviser et de se démultiplier, selon ce que nous nommons le schématisme (inconscient) de leur phénoménalisation, en vertu de quoi c'est une mobilité

incessante et inlassable qui ne fait jamais que s'incarner, de manière radicalement contingente, dans une variabilité elle-même en mouvement où les repères ne sont jamais qu'éphémères car tout provisoires. Ce n'est jamais que dans l'instant d'une illusion que « le » phénomène paraît se phénoménaliser comme tel ou tel puisqu'à cet instant même, il a déjà émigré en se dispersant dans la division et la démultiplication, laissant, comme les traces de cette dispersion sans fin, les concrétudes d'êtres sauvages et barbares où chatoie indéfiniment la phénoménalité des phénomènes – concrétudes qui sont de « chair » au sens où l'entendait le dernier Merleau-Ponty[1].

En ce sens, il y a bien, comme les grands classiques l'ont aperçu, une *inconsistance originelle* des phénomènes, mais dont la philosophie classique a fait bon marché en pensant qu'elle n'était *rien*. Rien, elle l'est précisément, à condition d'admettre, selon l'étymologie du mot, que le rien est néanmoins « quelque chose » sans quoi, justement, il n'y aurait effectivement que pur néant, ou ce qui revient au même, pure illusion. C'est un paradoxe mais à nos yeux le seul soutenable jusqu'au bout, de penser cette inconsistance originelle, inconsistance de rêve ou logologique, où la division et la démultiplication originaires des phénomènes sont prises à la fois d'un retard et d'une avance à l'origine (qui ouvre le rapport, le logos, et le rapport du rapport, le logologique) par rapport à l'idée que l'on pourrait s'en faire comme d'*un* même en division et démultiplication. Et de penser que c'est de cela même que se nourrit la « réalité » en se déterminant et en s'instituant, mais *à distance,* d'une distance qui est un abîme que rien ne peut venir combler. Point de passage réglé possible, en effet, entre d'une part une *multiplicité originaire* et irréductible des phénomènes-de-monde, des phénoménalisations, dans une sorte de chaos (sans fond) phénoménologique, et d'autre part l'institution symbolique qui paraît toujours devoir nous offrir une réalité ou tout au moins un critère ou un horizon de réalité. S'il y a donc rencontre entre phénoménologie et institution symbolique, c'est entre l'indéterminité radicale et la déterminité (au moins relative ou apparente),

1. Pour une exploration systématique de tout cela, voir nos *Recherches phénoménologiques,* vol. I (I, II, III), Ousia, Bruxelles, 1981, vol. II (IV, V), Ousia, Bruxelles, 1983, ainsi que nos ouvrages, déjà cités, *Phénomènes, temps et êtres* et *Phénoménologie et institution symbolique.*

entre le logologique et le tautologique, entre l'indéfini et le défini. C'est pourquoi cette rencontre, comme l'indique le moment du sublime, est *en abîme, énigmatique,* et non pas passage qui serait « logiquement » pensable ou déductible depuis un côté ou l'autre – ce serait sortir un lapin d'un chapeau –, du « pôle » phénoménologique au « pôle » symbolique de l'expérience. C'est comme si l'abîme était le lien mystérieux des deux, puisque nous vivons toujours dans les deux, et jamais exclusivement dans l'indéterminité ou exclusivement dans la déterminité, aussi mystérieux que l'est l'habitation de l'absence radicale de monde par l'Autre, ou l'incarnation comme habitation de la chair par l'ipséité radicalement singulière. Notre redéfinition de la phénoménologie est donc rigoureusement indissociable d'une redéfinition du *sublime.*

Du sublime kantien au sublime phénoménologique

Parmi la multiplicité à l'origine, et indéfinie, des phénomènes-de-monde, il y en a où la fission horizontale de la terre et du ciel est moins immédiatement apparente. Nous connaissons déjà l'exemple kantien du ciel étoilé. Mais il y en a d'autres, que Kant nous donne dans la *Critique de la faculté de juger*[1]. Tout d'abord, dans le sublime « mathématique », où le phénomène-de-monde paraît immensément grand, d'une grandeur qui, indéfinie, donne l'idée d'une grandeur ou d'un quantum absolu qui n'est pourtant pas de monde, jouent à la fois l'appréhension, qui s'étend à l'infini, et qui, pour nous, dès lors, est « céleste », et la compréhension, qui tend à rassembler cette dispersion en une unité finie, et qui, pour cette raison, pour nous, est « terrestre ». Or, ce jeu l'une dans l'autre de l'appréhension « informelle » et de la compréhension « formelle », où doit pour un instant se fixer le phénomène-de-monde, paraît lui-même comme manifestement in-fini, jeu sans fin dans le cas où le phénomène-de-monde est immensément grand. C'est, pour ainsi dire, un cas particulièrement net de distorsion origi-

1. Nous citons par le sigle *CFJ* suivi de l'indication de page, la traduction française d'A. Philonenko (Vrin, Paris, 1968) et par le sigle *KUK,* suivi de l'indication de page, l'édition allemande, par G. Lehmann (Reclam, Universal-Bibliothek, Stuttgart, 1966), de la seconde édition (1793) du texte original.

naire : « ... quand l'appréhension en est arrivée si loin que les représentations partielles tout d'abord appréhendées par l'intuition des sens commencent déjà à s'évanouir dans l'imagination, tandis que celle-ci pousse en avant à l'appréhension de davantage d'intuitions : ainsi perd-elle d'un côté tout autant qu'elle ne gagne de l'autre, et dans la compréhension il y a un maximum qu'elle ne peut pas dépasser[1]. » Sans s'appesantir ici sur les exemples immédiatement donnés des pyramides d'Égypte ou de Saint-Pierre de Rome, qui ne sont peut-être pas les plus parlants, il est possible de saisir, dans ce passage, ce que nous avons nommé la division et démultiplication in-finies des phénomènes-de-monde, l'appréhension courant à l'infini sous l'horizon céleste des phénomènes, et la compréhension saisissant, de manière éphémère et contingente, tel phénomène individué pour un « instant » : l'immensément grand fait paraître ce mouvement comme sans fin, porté par l'imagination et son schématisme, et livrant un « maximum » pourtant instable et indéfini qui ne pourra se fixer, dans la réflexion en abîme du sublime, que par l'*idée*, le concept pur *impossible à schématiser, d'une grandeur absolue, supra-sensible, qui tient cette dispersion active ensemble.* Et plus loin[2], Kant reprendra à cette occasion l'exemple du ciel étoilé – sur lequel il revient encore dans la « Remarque générale[3] », pour dire « qu'il faut le regarder simplement comme on le voit, comme une vaste voûte qui comprend tout ». Le quantum absolu, l'absolument grand n'est donc pas de monde, il est insaisissable, et ne se livre pas non plus dans une intuition « intellectuelle » qu'il n'y a pas en nous, chez Kant. Néanmoins, l'esprit *(Gemüt)* se sent porté vers lui comme vers les bords insituables et non mondains du monde, l'esprit s'y *sent* (c'est une réflexion esthétique sans concept préalable) ancré, retrouvant ainsi le centre de son ipséité comme centre même de l'immensité *une ;* il s'y sent dans la disposition *(Stimmung)* dite sublime. Le sublime n'est donc pas *dans* la nature, dans les phénomènes-de-monde, mais dans l'esprit ou dans l'homme. Et Kant ajoute, donnant par là même d'autres exemples : « Qui nommerait donc sublimes des masses

1. *CFJ,* 91 ; *KUK,* 87.
2. *CFJ,* 95, *KUK,* 95-96.
3. *CFJ,* 107, *KUK,* 118.

montagneuses sans forme *(ungestalte),* entassées les unes sur les autres en un sauvage désordre, avec leurs pyramides de glace, ou encore la sombre mer en furie, etc. ? Mais l'esprit *(Gemüt)* se sent élevé dans sa propre estime si, tandis qu'il s'abandonne, dans leur contemplation, sans regard en arrière sur leur forme, à l'imagination et à une Raison qui, pourtant posée en rapport avec elle, bien que ce soit sans aucune fin déterminée pour autant, l'élargit simplement, il trouve néanmoins toute la puissance de l'imagination incommensurable aux idées de la Raison[1]. » Magnifique exemple qui nous fait déjà passer, insensiblement, au sublime dynamique, où pointe en abîme la puissance absolue de l'Autre, et où nous voyons l'indéfini, l'illimité, entrer lui-même au-dedans de ce qui n'a jamais que l'air de se donner comme le lieu calme de la terre. Le chaos montagneux ou l'océan en tempête ne sont pas moins immenses que le ciel étoilé parce que là, tout aussi manifestement, les regards n'arrivent pas à se fixer, se désorientent sans cesse dans l'émergence incessante du chaos, dans l'impossibilité pour l'appréhension d'être rejointe par la compréhension, parce que là, autrement dit, les chatoiements de la phénoménalité paraissent comme in-finis. Et pourtant l'énigme est que je ne m'y anéantisse pas, que le chaos qui désoriente et fait perdre tout horizon m'entraîne au-delà, vers un autre type d'horizon, qui n'est plus horizon de monde, mais horizon symbolique, horizon rassemblant depuis le fond pourtant sans fond de l'abîme.

Cela, nous le saisirons mieux par la reprise du même exemple dans l'exposé du sublime dynamique, où l'immensité est prise, non pas dans sa grandeur ou sa profondeur, mais dans l'*intensité* qu'elle suscite : « Des rochers audacieux en surplomb et pour ainsi dire menaçants, sur un ciel de nuages d'orage qui s'amoncellent, errant çà et là dans les éclairs et les coups de tonnerre, des volcans dans toute leur puissance destructrice, des ouragans avec toute la dévastation laissée dans leur sillage, l'océan sans limites *(grenzenlos)* mis en fureur, une haute chute d'eau d'un fleuve puissant, etc., tout cela rend à la petitesse insignifiante notre pouvoir d'y résister qui ne supporte pas la comparaison de leur puissance. Mais leur aspect n'en devient

1. *CFJ,* 95 ; *KUK,* 95.

que d'autant plus attirant qu'il est plus terrible si seulement nous nous trouvons en sécurité ; et nous nommons volontiers ces objets sublimes, parce qu'ils élèvent les forces de l'âme au-dessus de la moyenne commune, et font découvrir en nous un pouvoir de résister d'un tout autre ordre, qui nous donne le courage de pouvoir nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature[1]. » Passage remarquable, non seulement par l'introduction de la puissance que paraît manifester le monde en certains de ses phénomènes – puissance qui n'est là, explique Kant dans ce paragraphe, que parce que et dans la mesure où nous sommes là –, mais aussi par l'introduction *explicite* de ce que nous reconnaissons pour une *épochè* phénoménologique : l'attraction exercée par ces phénomènes n'a rien de « pervers », elle n'est pas non plus de l'ordre de l'admiration pour un pouvoir ou une force absolus – ce n'est pas celle pour le Despote qui serait « derrière tout cela » à tirer les ficelles, nous y reviendrons ; ce n'est donc pas une fascination nihiliste pour un pouvoir, mais encore une fois, l'emportement de l'imagination, rendu possible par l'*épochè* des effets réels de la puissance, par l'intensité poignante de ce qui, là, se phénoménalise, et qui, encore une fois, en abîme, nous donne l'« idée » d'une puissance tout autre qui nous fait affronter cette puissance-là avec plaisir, sans concept donné d'avance, comme le surgissement de notre propre énigme prise à l'énigme de ce pur surgissement qui, au lieu de nous rapetisser, nous agrandit, nous fait accéder nous-mêmes à ces puissances orgiaques de la terre intimement déchaînée par l'indéfini. Loin d'être une sorte de simulacre ou de simulation devant ce qui serait ravalé au rang de spectaculaire – celui-là même dont nous sommes aujourd'hui si pernicieusement imprégnés –, nous sommes, dans cette épreuve, comme des êtres qui *font corps* avec les *phénomènes,* dans un déploiement du gigantesque ou de l'immense qui nous fait appréhender la mort depuis l'au-delà de la mort – au-delà phénoménologique de la transcendance d'absence où vient à poindre, hors de tout concept et de toute intuition, l'indétermination de l'Autre. Car il faut, précisément, que nous traversions l'horrible, le terrible, ou l'effrayant, *il faut que nous dépassions la peur.*

1. *CFJ,* 99 ; *KUK,* 104.

Cela, Kant l'explique encore dans une très belle page[1] où il nous donne, à nouveau, une variante de ses exemples : « La *surprise (Verwunderung),* qui confine à l'effroi *(Schreck),* à l'horreur et au frisson sacré qui saisissent le spectateur à la vue de masses montagneuses qui s'élèvent dans le ciel, de gorges profondes et en elles d'eaux déchaînées, de solitudes abritées par une ombre épaisse qui incitent à la méditation mélancolique *(schwermütig),* etc., cette surprise, par la sécurité où se sait le spectateur, n'est pas une peur réelle, mais rien qu'une tentative de nous y abandonner par l'imagination pour sentir *(fühlen)* la puissance de ce pouvoir *(Vermögen)* qui est précisément celui de lier le mouvement de l'esprit excité de la sorte avec son état de repos, et ainsi d'être au-dessus de la nature en nous, par suite aussi de la nature hors de nous dans la mesure où elle peut avoir de l'influence sur le sentiment de notre bien-être. » Autrement dit, le premier mouvement du sublime est bien celui de l'écrasement ou de l'anéantissement du soi, du frisson d'horreur, de l'effroi dans la déperdition, qui se muerait en peur réelle, et en peur physique de la mort, si le sujet ne se *savait* en sécurité par sa position même qui rend possible l'*épochè* phénoménologique de toute la puissance naturelle en ce qu'elle a de réel, mais aussi, nous le comprenons, de symbolique – auquel cas la peur serait frayeur symbolique devant l'écrasant, angoisse symbolique de la mort en tant que signe de notre petitesse dérisoire, de notre insignifiance devant une puissance que nous n'avons pas et n'aurons jamais. Dans le sublime, nous rencontrons certes ce moment, mais c'est pour le traverser dès lors que l'imagination, qui est pour nous « pouvoir » de phénoménalisation, s'emporte à l'infini, fait corps avec les jeux de phénoménalité de la puissance, et se reprend, en abîme, dans le calme d'une contemplation réconciliée, où vient à poindre notre propre énigme comme écho de l'énigme de l'Autre que nous ne voyons pas, que nous ne contemplons pas.

On peut légitimement s'interroger sur le sens de cette « réconciliation » en laquelle nous voyons la rencontre heureuse du phénoménologique et du symbolique[2] au lieu d'une

1. *CFJ,* 106 ; *KUK,* 117.
2. Cf. *Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.,* II[e] partie, chap. 1, p. 91-142.

institution symbolique qui se réfléchit *en abîme,* en son indéterminité foncière (sans aucun concept *a priori* ou empirique), dans l'indéfini (pour Kant : l'informe) de ces phénomènes ou paysages-de-monde où il *paraît* précisément plus immédiatement manifeste. Observons que, du point de vue phénoménologique, ce « plus » n'est que celui d'une polarisation et non celui d'une séparation, et que, nous allons y revenir, cette séparation (d'avec le beau), qui procède de l'architectonique kantienne, n'est pas phénoménologiquement tenable jusqu'au bout. Précisons d'abord en quoi cet « abandon » à l'imagination schématisant (phénoménalisant) à l'infini est en fait *tout le contraire* d'une « résolution » de style heideggerien face à la mort. Relisons pour cela une page tout à fait capitale où, sous le nom de « religion », Kant envisage ce qui est susceptible de s'instituer symboliquement au lieu du sublime :

« A l'encontre de cette analyse du concept du sublime, pour autant que celui-ci est accordé à la puissance, semble s'opposer que nous avons coutume de nous rendre Dieu représentable dans l'orage, la tempête, les tremblements de terre, etc. comme se manifestant *(sich darstellend)* dans la colère, mais aussi dans sa sublimité, par quoi cependant l'imagination *(Einbildung)* d'une supériorité de notre esprit *(Gemüt)* sur les actions, et comme il le semble, même sur les intentions d'une telle puissance, serait en même temps folie et sacrilège. Ici, ce n'est pas un sentiment de sublimité de notre nature propre, mais bien plutôt la soumission, l'accablement et le sentiment de la totale impuissance qui semblent être la tonalité de l'esprit *(Gemütsstimmung)* qui s'accorde avec l'apparition *(Erscheinung)* d'un tel objet, et qui est d'habitude liée avec l'idée de cet objet en de telles occasions de la nature. Dans la religion en général, il semble que se prosterner, adorer la tête inclinée, avec des gestes et une voix remplie de crainte et d'angoisse, soit la seule attitude qui convienne en présence de la divinité, laquelle, dès lors, a été adoptée et est encore observée par la plupart des peuples. Mais cette tonalité d'esprit est aussi loin d'être en soi liée et nécessaire à l'idée de la *sublimité* d'une religion et de son objet. L'homme, qui a effectivement peur, parce qu'il en découvre la cause *(Ursache)* en lui-même *(in sich),* en tant qu'il a conscience de repousser *(verstossen),* par son sentiment *(Gesinnung)* condamnable une puissance dont la volonté est irrésistible en même temps que juste, ne se trouve pas du tout dans l'état d'esprit pour admirer la grandeur divine, en vue de quoi est exigée une tonalité *(Stimmung)* pour la contemplation calme et un jugement tout à fait libre. C'est donc seulement lorsqu'il est conscient que son sentiment est droit et agréable à Dieu, que les actions de cette puissance servent à éveiller en lui l'idée de la sublimité de cet être, dans la mesure où il reconnaît en lui-même une sublimité du sentiment à la mesure de la volonté de cet être, et est élevé par là au-dessus de la peur de ces actions de la nature qu'il ne regarde plus comme l'éclatement de la colère divine. L'humilité elle-même, en tant que jugement sans indulgence sur nos défauts [...] est une tonalité d'esprit sublime, en laquelle on se soumet volontairement à la douleur des reproches intérieurs, afin d'en extirper peu à peu les causes. C'est seulement de cette manière que la religion se distingue intrinsèquement de la superstition ; celle-ci ne fonde pas dans l'esprit la crainte respectueuse pour le sublime, mais la peur et l'angoisse devant l'être tout-puissant à la volonté duquel l'homme terrifié se voit soumis sans pourtant l'honorer ; il ne peut en résulter que la recherche de la faveur et de la flatterie, au lieu d'une religion du bon cours de la vie *(des guten Lebenswandels)*[1]. »

Rappelons en outre, avant de commenter ce passage, que Kant, dans la « Conclusion » de la *Critique de la Raison pratique,* associe immédiatement le fanatisme à la superstition. Cette page d'une extraordinaire profondeur, et que nous n'avons citée *in extenso* que parce que nous y reviendrons maintes fois, nous paraît contenir l'articulation énigmatique et elle-même abyssale qui joue à l'intérieur de ce que nous avons nommé l'hétérogénéité de l'institution symbolique[2] : c'est l'articulation entre la *rencontre* et le *malencontre* symboliques de

1. *CFJ,* 101-102 ; *KUK,* 107-109.

2. Hétérogénéité d'origine, rappelons-le, par rapport au champ phénoménologique, et en vertu de laquelle, seulement, il peut y avoir, entre les deux, rencontre, dans ce que les disciplines anthropologiques nomment globalement (et vaguement) « pouvoir de symbolisation », et malencontre, quand, s'autonomisant en elle-même, l'institution symbolique semble fonctionner « toute seule » comme un *Gestell* symbolique. Le point d'articulation de cette rencontre et de ce malencontre est, on l'aura compris, le lieu de rencontre/malencontre du champ phénoménologique et de l'instituant symbolique non déterminant et non causal.

l'instituant symbolique. Dans la rencontre, qui ne peut se faire qu'avec les ressources phénoménologiques d'une imagination laissée à sa liberté, donc avec un abandon qui n'est pas abandon pur et simple à la mort ou aux puissances du néant, mais « abandon » conscient et *confiant* des déterminités empiriques (symboliquement *données*) qui paraissent fixer l'ipséité, c'est la peur elle-même, peur symbolique de la mort de ces déterminités empiriques, qui est aussi abandonnée pour laisser surgir, au lieu du sublime, non pas seulement l'énigme insondable de l'Autre, mais aussi, dans la *même* mesure et du *même* mouvement, l'énigme insondable de mon ipséité ayant traversé la peur et tout ce à quoi elle s'accrochait, par conséquent accordée à l'Autre, même si c'est à travers un abîme. Accordée, selon un accord harmonique, quasi musical, et non pas, précisément, accrochée : libre à l'égard de l'Autre, et non pas soumise ou asservie comme à un Despote. Dans le moment instituant de la rencontre, il n'y a plus la peur ou l'angoisse, mais la crainte, *crainte de l'infidélité* à l'Autre qui serait du même coup infidélité à soi-même : crainte d'un mal faire dont on aurait à rougir avant que de s'en repentir, et non pas peur superstitieuse du châtiment qui, d'en haut, ne manquerait pas d'être donné. Ni folie ni sacrilège de prétendre illusoirement s'égaler à Dieu – qu'on se rappelle les propos de Michelet –, mais émoi devant l'étincelle divine qui nous dépasse absolument et qui nous requiert, néanmoins, infiniment, comme étincelle d'un sens à être et d'un sens à faire sous l'horizon symbolique de ce sens où doit se reprendre toute humanité et toute l'humanité.

Ce qui apparaît proprement génial dans cette page est ce qui en est dit du malencontre symbolique – et nous verrons que sur ce point encore, il y a profonde consonance entre Kant, Michelet et Quinet : le malencontre, qui se produit du fait que l'homme *a peur* dans ce qui surgit de l'abîme, et, nous le comprenons, a peur *pour lui-même,* pour tout ce qui l'attache symboliquement ici-bas – vie matérielle, plus ou moins bonne, riche ou pauvre, pourvue ou dépourvue –, pour tout ce qui l'y *détermine* et en quoi, quotidiennement, il se reconnaît, est le malencontre symbolique *où s'instituent symboliquement le despotisme et la servitude,* qui sont dès lors tout d'abord despotisme divin et servitude « religieuse », lieu effectif de la peur,

mais aussi de la faveur et de la flatterie, de tous les artifices de la superstition par quoi les hommes pensent adoucir l'effroyable regard d'en haut. Derrière les apparences d'une méditation exclusivement tournée vers la religion, ce texte invite à reprendre en profondeur la question *théologico-politique* – puisque le despote humain, le roi, s'institue aussi, nous le savons, d'être le représentant du despote divin sur terre. Nous y reviendrons longuement.

Il y a plus encore si nous réfléchissons à ce que nous ont montré les recherches contemporaines – en particulier dans le champ de la psychanalyse – sur la superstition : celle-ci s'actionne en fait, à l'aveugle, dans l'inconscient *symbolique* des sujets, comme un mécanisme *obsédant,* faisant indéfiniment retour, au gré de *l'automatisme de répétition* (Lacan), dans des rituels hautement surdéterminés et symboliquement *codés,* mais de manière inconsciente. Sorte de « folie de la Raison », au sens kantien de la *Schwarmerei*[1], où sans cesse, *à l'aveugle,* les codes s'inscrivent dans les codes, les génuflexions dans les prosternations et les incantations, etc. C'est dire que la peur s'accompagne ou est coextensive d'un recul hors de la conscience et de la liberté, d'une descente dans les profondeurs de l'inconscient qui, de cela même qu'elles ne jouent pas à même la phénoménalité des phénomènes-de-monde, et selon ce qui est sans doute la plus grande énigme anthropologique, en reviennent, symboliquement codées de manière inconsciente, non pas donc comme des signes de reconnaissance ou des horizons de sens ouvrant sur un faire à faire car à chercher, mais comme des « signifiants » (Lacan) se machinant hors-sens, à leur lisière, comme si le rituel accompli pouvait se concilier un invisible à l'égard duquel *la dette, infinie* (et qui est dette de sens), ne sera pourtant *jamais acquittée.* C'est le non-sens ou la contradiction de tout rituel, de toute superstition, qui n'est vouée à la mort que parce qu'elle cache et monnaie la mort dans les plis compliqués de ses codages.

La religion « despotique » (expression que nous reprenons à Quinet) ne va donc pas sans une observance stricte et sourcilleuse de règles apparemment absurdes, et de symboles tout autant surdéterminés que figés, appelés à se machiner immua-

1. *CFJ,* 111 ; *KUK,* 125-126.

blement dans une sur-codification symbolique du temps et de l'espace : il n'y a pas, à la limite, un interstice de monde qui ne doive en être occupé. Mais, comme nous l'avons indiqué aussitôt en fermant la citation, il y a une autre dimension de la religion « despotique » qui accompagne la superstition : c'est le fanatisme, l'exclusion forcenée et furieuse de l'autre, de tout ce qui ferait revenir de l'indéterminité dans cette sorte de prison symbolique et pathologique. Fanatisme dont la Réforme et la Contre-Réforme ont donné l'exemple, ainsi que, on le sait depuis, la Révolution et la Contre-Révolution. La peur, par là, s'étend à l'univers entier, mais c'est pour le fixer jusqu'à l'absurde, à la barbarie la plus innommable, dans l'apparente univocité des déterminités pour lesquelles on a peur. Moments de « crispation » de l'institution symbolique sur elle-même où, reprise dans l'auto-conservation forcenée, elle se machine à l'aveugle, dans la mise en scène répétée de la mort – qui est censée être mort de l'autre dans son altérité, mais qui n'est en fait que mort du soi dans ce qu'il a d'insondable. Terreur machinique, au sens heideggerien du *Gestell* – que nous proposons de traduire par « machin » – que l'on retrouvera au cœur de la Terreur révolutionnaire, et où l'œuvre de la mort, de la « pulsion » de mort, n'accède à son effrayante machination dans le réel social et historique que parce que, déjà, elle s'est mise universellement en action comme œuvre symbolique, dont la peur est le premier symptôme – symptôme que Michelet et Quinet ont très lucidement repéré à travers la Révolution française.

En commentant comme nous le faisons le texte de Kant, nous interprétons la religion dans un sens théologico-politique, et par conséquent, nous interprétons délibérément ce que nous avons nommé le malencontre symbolique dans un sens qui est *quasiment* celui du malencontre chez La Boétie : malencontre par lequel non seulement les hommes sont soumis, mais encore et surtout *aiment* le despote et la servitude. Ce que nous voulons dire est que, précisément, cet « amour » est rapport symbolique à l'instituant symbolique, et qu'en ce sens, le malencontre est d'abord malencontre symbolique, contre lequel il ne suffit pas de bonnes résolutions, puisque, dans ce malencontre vient en question *la mort,* qui est tout d'abord mort symbolique, mort qui fait peur et qui enchaîne, parce qu'on s'accroche, comme à une chose sacrée, à la figure machinique de l'Autre qui s'est machinée au lieu de l'Autre, au lieu de l'énigme radicale : machiner et se laisser machiner vaut mieux que ne pas savoir. L'illusion symbolique du despote et de la servitude est qu'ils paraissent, tout au moins, garantir une sécurité et une quiétude, pareillement symboliques, qui passent pour être la vie même. Nous aurons l'occasion d'y revenir tout au long de ce livre, mais on voit déjà qu'avec une réinterprétation du religieux, notre redéfinition du sublime implique une réinterprétation du politique.

Avant d'y venir, repérons encore quelques caractères essentiels du sublime kantien afin de mieux mesurer les traits de notre redéfinition. Que le sublime entraîne l'institution symbolique à son moment instituant, c'est ce que Kant explique en ces termes : « Mais parce que le jugement sur le sublime de la nature a besoin de culture (plus que celui sur le beau), il n'en est pas pour autant engendré *(erzeugt)* tout d'abord par la culture, et en quelque sorte introduit dans la société de manière seulement conventionnelle : mais il a son assise *(Grundlage)* dans la nature humaine, et à la vérité en cela même que l'on peut avec le bon sens *(mit dem gesunden Verstande)*, supposer à chacun en même temps que l'exiger de lui, c'est-à-dire dans la disposition au sentiment pour les idées (pratiques), à savoir au sentiment moral[1]. » Il y a donc, dans le sublime, une *remise en jeu* de l'institution symbolique dans sa globalité, qui suppose toujours déjà l'institution symbolique (la culture) – mais au sens, nous le comprenons, d'un codage symbolique aveugle (machinique) selon ce que nous avons nommé le *Gestell* ou le « machin » symbolique, celui, précisément, qui fait les « systèmes » symboliques étudiés (et déformés) par le structuralisme –, et où l'institution symbolique revient à son origine, par *l'épochè* de tous les repères existants, dans la nature humaine, c'est-à-dire dans une communauté originaire qui, comme communauté des libertés, est communauté « morale ». Pas plus que la « nature » pour ainsi dire brute[2] et sauvage qui paraît dans le sublime, cette « nature » humaine n'est pas non plus détermi-

1. *CFJ,* 103 ; *KUK,* 111-112.
2. *Cf. CFJ,* 92 ; *KUK,* 89.

née par des lois qui, comme lois psycho-sociologiques – relevant des systèmes symboliques – n'ont jamais que l'apparence des lois de la nature. Comme Kant l'explique dans le cours du texte, et notamment dans le § 28[1], le sublime nous fait abandonner nos *soucis* quotidiens (biens, santé et vie), pour nous faire accéder à une *Selbsterhaltung* d'un tout autre ordre : conservation de soi qui n'est donc pas liée à l'empirique, mais, nous l'avons dit, à l'énigme que je constitue désormais, en ma *Selbstheit,* en *mon* ipséité – celle du « Moi véritable » dont parle Kant à propos de la moralité –, pour moi-même et pour les autres, tout autant que les autres constituent la *même* énigme pour eux-mêmes et pour moi.

Nous sommes conscient d'approfondir le mouvement et de le radicaliser en parlant, à ce propos, de *radicale singularité* : mais il ne peut en être autrement si la Loi morale kantienne doit être interprétée, nous semble-t-il, comme la Loi, qui n'est jamais donnée nulle part dans une intuition (intellectuelle) ou un concept (analytique), de ma propre cohérence et de la cohérence des autres au sein de la communauté : c'est la Loi, précisément, de la fidélité à l'énigme de ma condition comme condition humaine, celle que je suis amené à *partager* avec les autres, en tant donc qu'elle résonne en écho à l'énigme insondable et imprésentable (dans le concept ou l'intuition) de l'Autre. Loi où je rencontre ma propre énigme comme celle de mon ipséité que jamais je ne pourrai ni concevoir ni représenter, dans la mesure où, en moi comme dans les autres, elle constitue chaque fois la *singularité irréductible* d'un style d'être, de penser et d'agir, qui est *le style inimitable de l'imprévisible* de la vie ou de l'inconnaissable des choses. J'agis moralement, selon Kant, non pas si j'observe scrupuleusement et superstitieusement tel ou tel précepte prononcé ou écrit quelque part, mais si, sans que je puisse jamais en faire un quelconque calcul, je *me* reconnais dans l'action que j'ai faite librement, ne rusant qu'avec le malencontre symbolique dans lequel moi aussi, comme tous les autres, je suis pris : en ce sens, la Loi n'est pas du tout celle de « mon bon plaisir » – par exemple, celle, bien écrite dans l'automatisme de répétition, du pervers (ceci pour écarter certaines interprétations tout à fait fausses de Lacan) –, mais la Loi qui

1. *CFJ,* 99-100 ; *KUK,* 104-105.

me *lie* à moi-même et aux autres, qui lie les autres à eux-mêmes et à moi, au seul niveau de l'intelligible, c'est-à-dire du *sens* trans-subjectif, déjà communautaire, où l'humanité apparaît, loin de l'universalité *creuse* d'un simple concept, comme la vie en commun et sans concept au symbolique ; là, précisément, le symbolique se nourrit, à distance, de la radicale contingence du phénoménologique : avec cette question, nous touchons, encore une fois, avant d'y revenir, le problème de l'incarnation, dont nous voyons qu'il *ne* peut être « résolu » *en général* dans une quelconque « formule » symbolique.

Il suffit dès lors de réfléchir aux différentes formulations de l'impératif catégorique énoncées dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* pour s'apercevoir que cette communauté énigmatiquement incarnée au lieu du sublime est une communauté *originaire* de *singularités,* où l'interchangeabilité des signes symboliques de reconnaissance n'a plus cours : *les ipséités ne sont précisément pas,* dans leur singularité irréductible, *interchangeables,* et c'est cela même qui, dans un apparent paradoxe, fait de cette commmunauté *une communauté* « transcendantale » *des égaux.* Égaux quant à l'énigme et face à l'énigme, certes pas égaux dans l'empirie de la société symboliquement instituée avec toutes ses déterminités et tous ses repères. C'est là une forme de la *socialité originaire, utopique* par rapport à toute société « réelle » dont les divisions sont codées, mais dont joue l'institution dans le moment instituant lui-même en jeu dans le sublime. Socialité où, pour être ramenés à une misère qui nous est commune, puisque c'est celle de la vie et de la mort, nous en revenons pourtant avec une grandeur qui effraie, mais qui ne peut faire peur qu'à ceux qui ne veulent rien perdre. Et, ce qui est capital, ce qui ne devra jamais être négligé dans nos réflexions ultérieures, c'est que cette socialité ne s'institue dans l'énigme de son origine, n'affleure elle-même *comme cette énigme* à la conscience des hommes, que dans la rencontre, qui n'est pas malencontre, de l'instituant symbolique et du champ phénoménologique des phénomènes-de-monde, ce qui suppose une *épochè* qui ne soit pas négation active, ou nihiliste, de tous les repères symboliques anciens de la société – il nous faudra revenir sur cette *épochè* qui ne peut être la fureur « réactive » du « ressenti-

ment », au sens nietzschéen des termes, contre l'ordre ancien : il nous faudra distinguer la Révolution comme le surgissement *inopiné* et *imprévisible* de cette *époché,* et sa mise en scène dans la répétition comme mise en scène agonistique de la *mort* de l'ordre ancien, car cette mise en scène, nous le verrons, est nécessairement, par la mise en action tout autant scrupuleuse que frénétique des éléments nécessaires de la mise en *scène,* machination symbolique par le machin ou le *Gestell* symboliques où s'actionne la pulsion de mort dans l'automatisme de répétition : la *mise en scène* de la Révolution a toujours quelque chose de *terroriste,* et c'est sans doute une part de ce qui a fait les totalitarismes.

Que la socialité utopique d'une communauté égalitaire de singularités radicales incarnées en leur énigme joue, en son moment instituant, dans la rencontre du champ phénoménologique, cela implique, en retour, que *quelque chose du social affleure aussi dans la phénoménalité* – ainsi que Michelet nous l'a donné à entendre, et comme il le montre merveilleusement dans son irremplaçable « récit » des événements révolutionnaires. La redéfinition que nous avons ébauchée de la phénoménologie nous permet, en tout cas, d'envisager les phénomènes-de-monde, non pas seulement ni même essentiellement comme phénomènes de « la nature », mais aussi, et avec la même « essentialité », comme phénomènes de « la société » : phénomènes où, à l'instar des fêtes de la Fédération, le « social » se phénoménalise comme *peuple,* non pas masse indivise en tant que soudée à soi dans la transparence et se contemplant, béate, dans le miroir des eaux ou de l'air, mais *phénomènes,* précisément, à l'état originairement pluriel, *en divisions et démultiplications indéfinies* de ses êtres (sauvages) et de ses phénomènes, tout autant qu'en réunions éphémères et changeantes, où les individuations ne sont jamais que provisoires et radicalement contingentes, et où, cependant, dans le jeu du sublime, se fait un incommensurable, tant par son ampleur que par sa force, *appel au sens* – il faudra, à cet égard aussi, distinguer entre peuple et populace. Mais ce ne pourra se faire, on le comprend, qu'à la mesure de l'analyse des *phénomènes* – au sens fort où nous entendons ce terme – *révolutionnaires,* qui eux-mêmes donneront la mesure de ce qu'il faut entendre par

sublime en politique. Tout cela, donc, dans une commune « extension », que nous sommes en train de pratiquer, du phénoménologique, du sublime et du politique.

L'extension du sublime par rapport à ses cadres strictement kantiens est donc coextensive de l'extension du phénoménologique. Si nous n'avons pas procédé à une analyse fine des textes de la *Critique de la faculté de juger,* ce n'est pas seulement parce que nous l'avons déjà amorcée ailleurs[1], mais c'est surtout parce que nous ne pouvons plus retenir, à strictement parler, les cadres architectoniques du traitement kantien – et essentiellement la division entre sensibilité, imagination, entendement (faculté des concepts) et Raison (faculté des idées). Notre conception de la phénoménalité et de la distorsion originaire des phénomènes comme rien que phénomènes et phénomènes-de-monde exclut que nous distinguions, aussi radicalement que Kant, entre le beau et le sublime, puisque le beau y est lié à la forme finie qui est celle du concept, et le sublime à l'informe qu'aucun concept ne peut schématiser parce qu'il en est trop éloigné, rejeté qu'il est dans le concept pur sans schème l'exposant ou le présentant (dans une *Darstellung*), et donc, dans la sphère des idées. Nous avons, tout au contraire, fait jouer l'informe dans la forme, comme le céleste dans le terrestre, et en ce sens, beau et sublime jouent ensemble dans tout phénomène, mais en tant que pôles plus ou moins immédiats pour la rencontre qui a lieu d'eux-mêmes et de *notre* réflexion « esthétique » (phénoménologique) sans concept. De même, pour les mêmes raisons, n'avons-nous pas à distinguer entre sublime mathématique et sublime dynamique, puisque cette distinction vient de celle, architectonique, des deux titres généraux pour les catégories, et puisque, les exemples kantiens le montrent, il y a concrètement passage sans rupture de l'un à l'autre : grandeur en extension et grandeur en intensité se mêlent irréductiblement dans la concrétude de l'expérience, et n'ont plus raison d'être distinguées, sinon comme des pôles, dans la rencontre phénoménologique. Reste donc pour nous, de l'architectonique kantienne, ce qui à nos yeux en constitue l'infinie profondeur[2] : la distinction entre phénoménologique, champ

1. In *Phénoménologie et institution symbolique, loc. cit.*
2. *Cf.* notre ouvrage, *La Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la* Krisis *de Husserl,* Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1990, ch. III et IV.

de l'indéterminité sans concept, et symbolique, champ de ce qui, non moins radicalement indéterminé en son énigme, paraît pourtant, mais à l'aveugle et dans le malencontre, articuler les *déterminités symboliques* dans lesquelles nous nous trouvons toujours déjà plongés, la rencontre ne s'effectuant de manière sinon harmonieuse tout au moins *harmonique* que parce qu'elle articule, en fait, *deux indéterminités :* celle du phénoménologique et celle de l'instituant symbolique. C'est très précisément cela qui, à nos yeux, autorise l'extension du sublime au-delà des « idées » trop uniment fixées par les cadres de l'architectonique kantienne, et rend bien compte du fait que la *rencontre* du symbolique est elle-même *phénoménologique,* c'est-à-dire, en termes kantiens, *esthétique* – ce qui reste, chez Kant, très subtil et difficile à saisir, ainsi que le montrent divers commentaires d'inspirations diverses.

Enfin, l'extension ainsi proposée du sublime kantien à ce que nous nommerons le *sublime phénoménologique* permet de saisir en quoi la problématique du sublime, dans ses profondeurs, n'est pas tributaire de ses exemples – lesquels, aujourd'hui, avec la prolifération du spectaculaire audiovisuel, peuvent prêter à sourire. Ces exemples ne sont, précisément, que des exemples, qui font époque, inscrits qu'ils sont dans le XVIII[e] siècle. En particulier, il est possible, comme l'a fait Michelet, d'entrevoir le sublime dans les moments ou les phénomènes proprement révolutionnaires, c'est-à-dire dans ce qui doit être l'affleurement à la phénoménalité du socio-politique : ce sont, on le sait, non seulement les fêtes de la Fédération, mais aussi les grandes « journées » révolutionnaires où tous les repères, pareillement, seront abolis. Par là, nous resaisissons clairement ce qui a fait l'inspiration fondamentale tant de Michelet que de Quinet, à savoir qu'il n'y a pas de moment *instituant* du politique qui ne le soit aussi du religieux, donc que la Révolution française est coextensive ou met en jeu un tout nouveau sens du *théologico-politique,* en rupture par rapport à la tradition pluri-millénaire du despotisme – rupture encore très largement manquée, nous le verrons, par les philosophes, et dont l'explication est tout l'objet du présent ouvrage.

Avant d'y venir systématiquement, et pour ceux qui hésiteraient à nous suivre, revenons, encore un instant, à la troisième

Critique, où Kant lui-même formule très précisément cette exigence de repenser *autrement* le théologico-politique, en une page qui, nous le verrons, fait pour nous écho à une autre page de la *Révolution* de Quinet :

« On ne doit pas redouter que le sentiment du sublime ne soit perdu par un mode d'exposition... abstrait qui, eu égard au sensible, est tout à fait négatif ; car l'imagination, même si elle ne trouve rien au-delà du sensible, à quoi elle puisse se tenir, se sent pourtant elle-même illimitée précisément dans cette disparition *(Wegschaffung)* des bornes, et cette séparation *(Absonderung)* est donc une exposition de l'infini qui, précisément pour cette raison, ne peut jamais être autrement que comme exposition seulement négative qui cependant élargit l'âme. Peut-être n'y a-t-il pas de passage plus sublime dans l'Ancien Testament que le commandement : Tu ne feras point d'image taillée, ni de représentant quelconque ni de ce qui est dans le ciel, ni de ce qui est sur la terre, ni de ce qui est sous la terre, etc. Seul ce commandement peut expliquer l'enthousiasme que le peuple juif pendant son époque florissante éprouvait pour sa religion quand il se comparaît à d'autres peuples[1]... »

A quoi Kant ajoute un peu plus loin :

« ... là où les sens ne voient plus rien devant eux, et que demeure cependant l'idée de la moralité *(Sittlichkeit)* impossible à méconnaître ou à dissoudre, il serait plutôt nécessaire de modérer l'élan d'une imagination illimitée pour ne pas la laisser croître jusqu'à l'enthousiasme que, par crainte pour l'absence de force de ces idées, chercher pour elle de l'aide dans des images et dans un appareil enfantin. C'est pourquoi aussi des gouvernements ont volontiers autorisé de pourvoir la religion avec de tels accessoires, mais en même temps tenté de capturer *(benehmen)* le pouvoir d'étendre ses forces d'âme au-delà des limites qu'on peut lui poser arbitrairement, et par quoi on peut plus facilement le traiter, en tant qu'(être) purement passif[2]. »

Telle est la complicité du pouvoir avec le codage symbolique *simultané des phénomènes et de l'énigme,* avec le « machin » ou le *Gestell* symboliques qui se machinent dans les signifiants et leurs rituels. Il est remarquable que l'on passe ici *sans rupture*

1. *CFJ,* 110 ; *KUK,* 125-126.
2. *CFJ,* 111 ; *KUK,* 125.

de l'élan de l'imagination illimitée, de la phénoménalisation des phénomènes-de-monde, et de la rencontre « enthousiaste » de l'énigme, à l'entrée en scène de leur codification, sur la scène de l'inconscient symbolique (« arbitraire » du point de vue de la conscience) et de l'automatisme de répétition (dans la « pure passivité », du même point de vue). Encore l'alliance du despotisme et du malencontre.

Le politique

Qu'en est-il, dans ce cadre, de notre redéfinition du politique ? Dans la mesure où le politique s'étend jusqu'à l'institution symbolique du social, c'est-à-dire des hommes en ce qu'ils ont une identité, des rapports, des pratiques et des croyances *déterminés,* il excède de loin sa définition restreinte en tant que ce qui concerne les rapports de pouvoir dans une société donnée – la manière dont celle-ci se rapporte à la sphère du pouvoir –, et en ce sens il englobe ce qui est communément entendu, en un sens pareillement restreint, comme le religieux. La question du politique est la question du *sens* du vivre-ensemble, donc la question de la *« fondation »* du social, plus ou moins latéralement, obscurément ou manifestement là dans *toute* société[1]. La question de la Révolution – et plus particulièrement les questions laissées pendantes par la Révolution française en Europe – est dès lors, pour nous, la question du politique par excellence, indissociable de la question religieuse, en intime corrélation avec le « moment » sublime qui en est, pour ainsi dire, le versant phénoménologique. En retour, la Révolution nous fait comprendre que ce « moment » sublime doit avoir lieu dans *toute* société, du moins dans toute société en état de crise, qu'elle soit archaïque, ancienne ou moderne, et, s'il est extrêmement difficile, pour nous, aujourd'hui, de saisir le « moment » sublime dans la proto-histoire ou l'histoire, du moins avons-nous la chance de pouvoir réfléchir, dans la Révolution, la forme *moderne* du sublime, ou ce que nous nommerons le *sublime moderne :* si nous entrevoyons par là la profonde nécessité de ce que Machiavel saisissait comme le « moment » de « terreur fondatrice » à l'origine de toute institution *neuve* de la société, si, de la sorte, s'ouvre un nouveau programme de recherches pour l'anthropologie politique, il nous faudra distinguer soigneusement, dans l'analyse des événements révolutionnaires, entre la « terreur fondatrice » comme « moment » du sublime instituant la Révolution en elle-même, et la Terreur révolutionnaire, celle de 1793-1794, dont il est patent qu'elle a eu pour effet la réinstitution renforcée du despotisme dans son visage jacobin puis napoléonien. Sur ce chemin nous précèdent deux très grands historiens, très proches l'un de l'autre, mais différents par leur génie propre : Michelet, qui est plutôt un historien « métaphysique » de la Révolution française, et Quinet, qui en est plutôt un historien « machiavélien », tant est profonde, chez lui, à chaque page, la formidable intelligence moderne de la société et de l'histoire inaugurée par Machiavel. Enfin, il nous restera à réfléchir l'énigme que continue de constituer, pour nous qui y vivons encore, l'universalité de la Révolution française et du sublime moderne. Ce n'est pas là, seulement, un effet de la relativité historique et culturelle puisqu'en un sens, il est vrai de dire,

1. Nous faisons la distinction entre institution et fondation, et elle s'éclairera progressivement au fil de l'ouvrage. Disons provisoirement que l'institution, toujours relativement « arbitraire », ou plutôt contingente, car toujours relativement étrangère à la question du sens, échappe pour l'essentiel à la prise des hommes, s'y dérobe en même temps que le sens de son origine. Elle est dès lors largement inconsciente, se codant elle-même à l'aveugle. Tout au contraire, la fondation est la visée de l'institution (au sens courant ou restreint du terme) sous-tendue par une *visée de sens*. Cela n'exclut pas, loin s'en faut, que la visée de fondation ne se traduise le plus souvent dans le réel par l'institution symbolique qui lui échappe de tout autre chose, où le projet « fondateur » ne se reconnaît pas. En tant donc qu'elle procède d'un projet réfléchi, et pesé aux risques de sa per-version, la fondation s'oppose pour ainsi dire et *mutadis mutandis* à l'institution comme la conscience à l'inconscient symbolique de la psychanalyse. C'est dire que, nécessairement, elle *élabore* du symbolique en vue du sens, donc aussi en vue d'une certaine cohérence et d'une certaine consistance, mais que rien, *a priori*, ne la prémunit contre un « retour » des « rejetons » de l'inconscient symbolique, c'est-à-dire contre un réarrangement aveugle et différent des signifiants ou des signes de l'institution symbolique. Enfin, il va sans dire que, dans notre conception, la fondation ne signifie pas l'exhibition d'un fondement solide, positif, ou stable (ce serait là, en quelque sorte, son illusion transcendantale comme illusion métaphysique), mais l'ouverture d'*horizons symboliques* de sens, différents des horizons phénoménologiques, en tant qu'ils permettent à la pensée, à la pratique et à l'action humaines de *s'orienter* tout à la fois dans la forêt des signes et dans la profusion phénoménologique des phénomènes-de-monde et des phénomènes de langage. Fonder, c'est dès lors orienter les hommes vers le sens de ce qui est pro-jeté comme leur humanité – ce pro-jet ne pouvant lui-même avoir lieu que dans la *rencontre* du phénoménologique et du symbolique, ce qui n'exclut pas, encore une fois, que le malencontre ne puisse s'y réinsinuer aveuglément, comme on le verra dans la suite.

avec H. Arendt, que nous sommes « sortis » de la période révolutionnaire avec la fondation de la III[e] République. Il y a eu, dans la Révolution, un décapage sans doute sans précédent des repères symboliques traditionnels, que l'on retrouve, transposé au plan philosophique, dans l'œuvre de Kant, qui a réinstitué la philosophie dans ses cadres et horizons fondamentaux, pour des siècles dont le nôtre fait encore partie. Ce mouvement s'ancre plus loin, dans les profondeurs du XVIII[e] siècle, c'est-à-dire des *Lumières* (ou *Aufklärung*), dont cela reste une merveille qu'il nous ait donné des « génies » aussi universels que Haydn et Mozart, Montesquieu, Diderot et Rousseau, ou encore, précisément, Kant.

Avant d'entrer dans le traitement de ces questions, il faut néanmoins être circonspect, et débarrasser la réflexion d'un certain nombre de malentendus qui pourraient être préjudiciels. Il faut tout d'abord se prémunir contre la hâte à conclure que, le sublime étant le lieu de rencontre phénoménologique du champ phénoménologique et du champ symbolique (sous la forme de l'énigme radicale de l'instituant symbolique), et toute société devant, du fait qu'elle est *eo ipso* symboliquement instituée, se rapporter, dans son moment d'origine, à l'instituant symbolique, l'expérience du sublime devrait pouvoir assurer, par elle-même, la fondation symbolique de la société, comme si elle était pour ainsi dire *immédiatement* expérience politique. Si nous nous rappelons que, dans notre tradition, l'énigme radicale de l'instituant symbolique a été baptisée Dieu, cela voudrait dire, tout simplement, qu'il n'y aurait pas d'expérience phénoménologique *du* politique qui, parce qu'elle doit rencontrer le champ symbolique, ne dût pas être, en son fond, expérience du théologico-politique. Il faut s'entendre, nous l'avons déjà observé, sur le sens de ce dernier terme, et ce n'est qu'à la condition de l'étendre que cette conclusion n'est pas absolument fausse. Mais, si nous parlons précisément de l'énigme radicale de l'instituant symbolique, c'est que, sans doute à la suite de la Révolution, nous ne nous sentons plus obligés de lui attribuer le nom de Dieu, et c'est que, dans cette mesure même, nous avons été à même, à la suite de Kant mais en le radicalisant, de saisir la portée radicalement *sauvage*, non réductible à l'institution symbolique, du sublime, où se joue

l'épreuve phénoménologique de la mort et de sa traversée. Il y a, autrement dit, dans la rencontre, un *sens* proprement *phénoménologique* de l'instituant symbolique, que la tradition, essentiellement juive et chrétienne, a pensé comme sens de la rencontre de l'Autre (Dieu), mais qui n'est sûrement pas réductible au sens, réactivé par les romantiques et en particulier par Schelling, d'un « monothéisme originaire ». Nous savons suffisamment aujourd'hui, par l'histoire et l'ethnologie, que toute société ne s'institue pas symboliquement sous l'horizon exclusif du théologico-politique, fût-il élargi. Il faut donc garder la rigueur kantienne des distances, qui est pour nous celle de la distance irréductible qu'il y a entre champ phénoménologique du sublime et champ symbolique, même mis en abîme par son moment instituant. Et il nous reste à travailler la médiation de cette distance qu'aucun concept, aucun symbole ou aucun « signifiant », ni, *a fortiori,* aucune « déduction » ne peut venir réduire, à moins de dissiper, dans le même mouvement, la *liberté* de la question. Que ce soit en ce lieu même que se codent symboliquement, dans l'aveuglement inconscient, les « signifiants » d'une institution symbolique, et qu'en ce sens, ce codage, instituant lui-même l'inconscient symbolique des individus et d'une société, aménage par passage indû, « machiniquement », selon le « machin » ou le *Gestell* symbolique, l'intervalle entre le champ phénoménologique qui en ressort symboliquement codé ou marqué, en tout cas surdéterminé, et la figure dès lors elle-même codée ou marquée – comme le « Grand Autre » lacanien – de l'instituant symbolique, c'est cela même sur quoi nous aurons à revenir comme sur le *malencontre* symbolique qui *capture* en son réseau signifiant la liberté de la question. Cela ne veut certes pas dire, à l'inverse, que toute religion (et plus globalement : toute institution symbolique) participe tout uniment du *Gestell* ou du « machin » symbolique, puisque aussi bien le judaïsme que le christianisme maintiennent ouverte la liberté du *sens* de la question – même si les termes en sont codés –, mais c'est alors, précisément, que Dieu lui-même se réfléchit en une indéterminité tout aussi radicale, quoique d'un tout autre ordre, que l'indéterminité phénoménologique des phénomènes-de-monde : c'est que tout ne se recode pas à l'aveugle, du moins nécessairement, puisque la

possibilité de la question demeure toujours malgré l'enfermement des rituels ou le désert envahissant du fanatisme. Ou encore, c'est que le symbolique se nourrit, mais à distance, du phénoménologique, ou tout au moins de ses traces dans le symbolique, qui constituent précisément *la contingence*[1].

Le maintien nécessaire de la distance kantienne entre rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique au lieu du sublime et le social dans son institution politique rejoint, de manière heureuse, ce qui est aujourd'hui l'objet des débats de l'anthropologie politique[2] : à savoir la question des origines de l'État ou du pouvoir politique coercitif. Que le pouvoir ne soit pas *ipso facto* synonyme de la violence coercitive, c'est ce qu'indiquent tant les sociétés amérindiennes instituées, selon le mot de P. Clastres, *contre* l'État, que les sociétés africaines où la royauté paraît garante de l'ordre symbolique, chargée qu'elle est, sous des modalités infiniment diverses, d'assurer la pérennité d'un « monde » qu'elle n'a pas créé. La croyance en un pouvoir qui, de sa coercition, engendrerait la société est une croyance moderne liée à l'institution moderne de l'État despotique. C'est là que s'ancre, en fait, l'absence apparente de médiation propre au théologico-politique conçu par les modernes. Il en résulte, comme l'écrit Cl. Lefort, qu'« il est vain de prétendre ramener le religieux dans l'orbite du politique », « si du moins l'on conçoit le politique comme le système qui s'agencerait en fonction de la seule détermination du lieu du pouvoir[3] ». C'est-à-dire précisément selon une conception où nous en avons reconnu la définition *restreinte*. Or précisément, si l'on réfléchit, comme nous le suggérons à la suite de Michelet, que le « religieux » est, pour la plupart des sociétés, le lieu de rencontre et d'épreuve de la mort et de sa traversée, cela même où se profile le sublime, même dans ses formes archaïques (et donc aussi : anciennes), et même si c'est dans des formes symboliquement codées – mais cela n'exclut pas une certaine indétermination, donc une certaine concrétude phénoménologique d'expérience qui est seule propre, à vrai dire, à donner vie et sens aux représentations et aux rituels qui, sans cela, dégénéreraient en la machinerie aveugle et répétitive d'un pur et simple *Gestell* symbolique –, cela signifie qu'il n'y a pas en général d'*identité* (symbolique) entre le lieu du pouvoir et le lieu de l'instituant symbolique où se rejoue l'institution du social, mais une relation matricielle, *à distance,* dont les diverses modalités singulières instituées constituent, chaque fois, « la nature d'une société politique ». Dès lors, le politique au sens large est bien, non pas l'épreuve inconsciente et aveuglée d'un *Gestell* symbolique qui priverait, en général, les hommes de leur humanité en les posant comme des signifiants interchangeables et hors-monde, mais l'épreuve concrète, qui fait l'objet d'une *élaboration* symbolique, de la condition humaine[1], et où, en fait, les deux termes de la relation ne peuvent que se modifier *ensemble* l'un par l'autre, dans ce qui fait l'historicité d'une société – que celle-ci soit « re-codée » sous l'horizon et sous l'apparence de l'an-historicité (sociétés archaïques), ou qu'elle soit elle-même « mise en intrigue » (P. Ricœur) dans une historicité elle-même symbolique (depuis Israël, et d'une tout autre manière, depuis les Grecs). En ce sens, pourrait-on dire, le politique n'est pas essentiellement, mais n'est que « localement » théologico-politique. Et c'est le génie de Kant d'avoir aperçu, dans les creux des seconde et troisième *Critiques*, que l'épreuve du sublime institue l'homme en sa destination (symbolique) supra-sensible, dans une communauté symbolique (au sens moderne) qui n'est pas, *ipso facto,* société politique (au sens restreint) – ce qui se marque entre autres par le fait que l'individuation par le sublime remet en cause, de fond en comble, l'individuation empirique.

Il n'y a donc de sublime en politique que par la *médiation* qui s'effectue, du politique comme réflexion collective et « perlaborante » de la vie en société, à son épreuve au lieu de ce qui est classiquement subsumé par le « religieux » : les deux termes du rapport réflexif, qui ne se font pas face, encore une fois, comme dans un miroir, sont aussi variables que complexes et ne peuvent être réduits, *a priori*, sous peine précisément de l'illusion spéculaire ou spéculative, à l'une ou à l'autre de leur

1. *Cf. La Crise du sens et la phénoménologie, op. cit.* Cette contingence n'est évidemment pas le hasard mécanique des lois probabilistes-statistiques.
2. Voir en particulier : *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique,* sous la direction de M. Abensour, Seuil, Paris, 1987.
3. *Op. cit.,* p. 201.

1. *Cf. ibid.*

« signification » qui serait nécessairement hypostasiée par un codage symbolique aveugle.

Le rapport du sublime phénoménologique au politique que nous sommes en train de redéfinir se joue donc *à l'intérieur* de l'institution symbolique globale de la société (*et* de la « nature » en tant que symboliquement codée par la société : les deux ne se laissent pas intrinsèquement distinguer, et la *physis* elle-même comme telle est l'effet d'une institution symbolique du social qui est celle des Grecs). S'il faut donc, ici, être extrêmement attentif à l'ordre symbolique dans sa primauté apparente[1], il ne faut pas, précisément, le « positiviser » en ce qui serait la machinerie d'un *Gestell* étant là comme un « supra-réel » – selon l'illusion qui entraîne le structuralisme, d'une saine méthodologie à une métaphysique du bricolage de ces sortes de vis, boulons et leviers, auquel elle prétend réduire l'esprit humain.

Cela signifie deux choses : d'une part que le sublime mis en forme et en évidence par Kant, et porté par nous à la radicalité de sa dimension phénoménologique, est lui-même inscrit dans une certaine époque de l'Histoire, qui est le XVIII^e^ siècle finissant et ce qui s'ensuit. Mais d'autre part, et corrélativement, que cette inscription, qui, à sa manière, peut encore paser pour un codage symbolique, n'empêche pas, dans sa radicalisation, de le reconnaître et de le réfléchir *comme tel,* à savoir comme « moment » *phénoménologique* (« esthétique » au sens kantien de la troisième *Critique*), où se joue l'expérience universelle et nécessaire de la mort. C'est que, dans la modernité, depuis le XVIII^e^ siècle, s'est ouvert une faille, un gouffre, un abîme qui résiste précisément au codage en surgissant dans sa nudité – et rétrospectivement, ce sera toujours une énigme, contemporaine de l'énigme révolutionnaire, de voir et d'admirer l'extraordinaire génie kantien qui ne s'est pas dérobé devant l'abîme.

Cette faille, sur laquelle nous reviendrons, c'est pour une grande part, dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, la résurgence de la question de la démocratie, et corrélativement de la Révolution, américaine d'abord (avec ses échos qui plongent loin, jusqu'à la Révolution anglaise), française ensuite. Cette résurgence est corrélative de l'effondrement du théologico-

1. *Cf. ibid.*, p. 202.

politique classique, de la monarchie despotique d'Ancien Régime, balayée rapidement par les Révolutions, au moins dans sa portée symbolique : le corps symbolique du bon Roi lieutenant de Dieu sur terre s'est insensiblement mué, avec son « appareil » de gouvernement, en « machine étatique », en « machin » *(Gestell)* absurde, aberrant et étouffant, selon une mutation insensible et silencieuse dans les mentalités, dans le « sens commun » des hommes, dont l'imprévisibilité et le caractère fondamentalement immaîtrisable constituent l'essence même, profondément énigmatique, de l'historicité. Dès lors, la distance est redevenue in-finie, non maîtrisable et non mesurable, entre l'instituant symbolique (Dieu) et le pouvoir, ouvrant dans l'ordre symbolique l'espace libre dans lequel la condition humaine tout entière peut se réfléchir, sans concept prédéterminé, au lieu du sublime. Espace libre, car, nous l'avons vu, *indéterminé*, même si, certes, il est re-codé selon les termes et l'architectonique kantiens (mais ces termes ont prêté à malentendu dans la mesure où l'architectonique n'a jamais été bien comprise), c'est-à-dire dans les termes de la divinité, et de la divinité en un sens, il est vrai, plutôt juif et chrétien – mais de manière telle, précisément, que, d'une certaine façon, cette divinité, rendue à sa dimension d'*indéterminité* (même si celle-ci reste reprise dans l'« intelligible »), y retrouve quelque chose de ce qui a dû être sa fraîcheur d'origine (chez Kant, très probablement : protestante). De telle manière, donc, qu'elle *n'a plus rien à voir* avec le Dieu tout-puissant et lui-même quasi machinique – véritable « attentat contre la vie » comme Nietzsche l'a si bien senti – de l'onto-théologie classique, sinon dans les formes dénoncées du fanatisme et de la superstition. Cela, n'en doutons pas, parce qu'elle se charge, en tant qu'*énigme* et qu'*appel* du sens au sens, de la concrétude de l'expérience phénoménologique du sens à faire dans l'enchaînement à *inventer* des actes, des gestes et des paroles – dans la temporalisation/spatialisation que Kant pense aussi dans le schématisme de la faculté de juger –, et parce que, corrélativement, elle élève l'individu au-delà de ses déterminités empiriques, qui ne lui sont *données* comme des sortes de faits que parce qu'elles sont elles-mêmes, toujours déjà, symboliquement codées. Cette indéterminité foncière, et redécouverte, du divin, m'invite à vivre, et

non pas à mourir, ne me commande rien et ne me contraint à rien ; elle m'engage à une fidélité inénonçable en significations fixes dans la mesure où elle recule, indéfiniment, dans l'abîme du sublime, avec l'énigme irréductible du *soi,* celui des autres autant que le mien, qui surgit au-delà des limites et des entrailles insituables du monde : pour être non mondaine et donc non phénoménologique, cette transcendance de l'Autre (en un sens quasi levinasien) n'en ouvre pas moins, par-delà le monde, à un horizon *symbolique de sens.* Par suite à la réflexion sans concept du *sens* de notre être-au-monde, de notre existence et de nos épreuves *dans* le monde. S'il y a, chez Kant, un sens à la schématisation infinie, que ce soit dans l'extension ou dans l'intensité, ce sens tient à cet horizon symbolique et à rien d'autre. S'il y a, pour nous, un lieu où peut se reprendre en se réfléchissant la dispersion infinie des sens à même les phénomènes-de-monde, si ces sens peuvent se réfléchir *comme sens,* c'est depuis cet horizon de l'Autre où pointe, énigmatiquement, *le sens même des sens* – cela même que l'on nomme communément « l'expérience » qui est dès lors, *eo ipso,* expérience *humaine.* Téléologie sans fin et non finalité selon un concept donné, dont le sens est précisément de chercher, indéfiniment, de l'harmonie (Kant disait : de la légalité) pour le contingent – harmonie qui relève plus des « harmoniques » en un sens quasi musical que d'une institution donnée de l'harmonie dans tel ou tel « système » musical, puisque, précisément, aucun « système » n'y est plus donné (institué) d'avance, ou puisque, la Raison pratique kantienne le montre bien, l'harmonie jamais donnée y demeure à jamais un horizon.

Tout bien pesé, c'est la même distance in-finie qui a joué, en sens inverse, dans l'expérience révolutionnaire française, à travers la destitution de la figure du despote (depuis les événements de 1789 jusqu'à l'emprisonnement du roi et de sa famille en septembre 1792, et à l'exécution de Louis XVI le 21 janvier 1793), laissant ouvertement vide le lieu du pouvoir, et à travers le plus effrayant de l'épisode terroriste. C'est dans le cadre de l'usure, subitement devenue très rapide, de l'efficacité symbolique propre aux prestiges devenus obsolètes de la royauté d'Ancien Régime, qu'il faut comprendre les bouleversements, les tourbillons et les éruptions révolutionnaires comme des événements *quasi naturels :* ils surgissent, de manière totalement imprévisible et incompréhensible – il n'y a pas de concept donné d'avance qui permette de les déterminer –, des tréfonds inconnus et inconnaissables de la société et de l'Histoire – et ce, dès 1789. Le cours des choses, que certains ont toujours cru, à un moment ou à un autre, maîtriser, s'est brusquement trouvé accéléré dans les célèbres « journées » révolutionnaires : dans l'effervescence, le génie inventif et l'extraordinaire liberté de paroles et d'actions, dans la générosité mais aussi la cruauté paraissant aussi naïves qu'absurdes, dans l'indivision du penser et du sentir, mais aussi le caractère éphémère, selon les circonstances, de toute individuation – où les individus empiriques semblent avoir jeté leur défroque. Là se manifeste, dans l'époque moderne, et de manière bouleversante, quelque chose comme la *phénoménalité du social,* avec son *indéterminité caractéristique* – dont nous tâcherons de voir en quoi elle se répercute dans la forme, pareillement moderne, de « l'indéterminité démocratique » (Cl. Lefort). Y apparaît en effet, non pas la communauté (ou la socialité) comme soudée et transparente à elle-même, mais, pour reprendre l'expression tant de Quinet que de Michelet, le « peuple » comme *phénomène indéfiniment divisé et démultiplié :* en émotions, en terreurs, en amitiés, en vengeances, en sensations, en discours, en actions, en êtres, aussi insaisissables et passagers dans leur individualité que les multiples vaguelettes de la mer. S'il y a des « rôles » pour ce gigantesque « théâtre », ils ne sont pas écrits d'avance, mais ils s'inventent à mesure selon le *sens* qui se cherche obscurément dans ce qui est en train de se faire. Enfin, ce qui est caractéristique, ces grands rassemblements ignorent presque toujours, très candidement, leur puissance : quoi qu'on ait pu en dire, ils sont généralement économes en victimes (malgré les provocations), et tout prêts de se laisser duper, comme ce fut généralement le cas, par les compromis politiciens les plus boiteux. Cet apparaître indéfini du social, où prend sens, en son affleurement, la notion *indéfinie* de *peuple, n'est pas la Terreur.* Et pourtant, tel devra être l'un des points nodaux de notre interrogation, il l'a engendrée d'une manière ou d'une autre, le peuple assemblé dans le phénomène chatoyant de ses sensations, de ses actes et de ses paroles, s'est « glacé » (Saint-Just),

peut-être dès l'été 1792, en tout cas dans le courant de 1793, dans l'*image* d'une communauté nivelée et indivise. Il nous faudra voir en quoi, au lieu de la rencontre harmonique, du sein du sublime, de ces phénomènes et de l'instituant symbolique, la réflexion phénoménologique ou « esthétique » s'est manquée dans le *malencontre symbolique* de la Terreur, dans ce qui paraît, encore plus que le despotisme, comme l'œuvre d'une « machination » *aveugle* dans un *Gestell* ou un « machin » symboliques, qui pour se répéter frénétiquement dans la machination de la guillotine, fait paraître à fleur de terre et à ciel ouvert la coalescence effrayante et hideuse de l'automatisme de répétition et de la pulsion de mort, dans l'atmosphère glacée du fanatisme, mais aussi de la plus sourcilleuse superstition démocratique où toute individualité empirique trop remarquée et trop remarquable était vouée à la mort.

Cela signifie, pour le moins, que le moment révolutionnaire, comme moment du retour du social à ses origines, c'est-à-dire aussi à son apparaître phénoménologique, est profondément ambigu en ce que, faisant apparaître quelque chose comme le sens commun phénoménologique (esthétique), il est à la fois, indissociablement, dans les termes kantiens, « moment » du beau et « moment » du sublime, où l'individualité empirique est appelée à se perdre pour se retrouver transmuée dans la figure énigmatique du soi – d'un « soi » réconcilié, par-delà le souci de soi, avec l'instituant symbolique dans la Révolution. Non pas qu'il s'y agisse, comme dans les totalitarismes contemporains (et en particulier, comme on l'a dit, dans le nazisme, nous y reviendrons), d'une « esthétisation » de la politique, car celle-ci ne s'effectue qu'après coup et du dehors dans *une mise en scène* perverse et agonistique de la Révolution, mais, en quelque sorte, d'une « politisation » de l'esthétique, et ce, par une réflexion mutuelle et en abîme du politique et du phénoménologique. Les phénomènes où le social affleure en sa phénoménalité, dans une dimension nécessairement *sauvage* et *barbare*, ne sont pas seulement ce qui tient les hommes assemblés au lieu d'un sens commun qui se fait et a à se faire sans concept préalable (les « journées » ont presque toujours lieu, quand elles ne sont pas festives, à propos du refus, et non pas avec un projet dont la réalisation serait assurée par une pré-

détermination : elles sont, en ce sens, « irrationnelles »), donc réunis au lieu de ce qui se cherche comme une sorte d'abri, mais ils sont aussi *effrayants* par leur fantastique pouvoir de dissolution des repères symboliques, et en particulier de ceux qui identifient et différencient les individus empiriques. En se rapportant, en sa phénoménalité, à l'instituant symbolique, le social *vacille* en son institution, il paraît aspiré par l'abîme où, tout paraissant désormais possible, il semble voué à l'an-archie, et donc aussi à l'a-téléologie, par suite au chaos, de sa propre mort – à une sorte d'« état de nature » que les contemporains ont plus ou moins confusément senti. Cet abîme, encore une fois, est celui du *sublime en politique*, où s'est remis aveuglément en jeu le malencontre terroriste, dans le retournement, qu'il nous faudra méditer, des puissances vitales de l'instituant symbolique en puissances de mort – avec cette sorte de paradoxe que c'est comme si, pour se préserver lui-même, le social, illusoirement soudé à soi mais divisé, selon la même illusion, en individus empiriques, avait dû porter la mort contre ceux-ci.

Il nous faudra dès lors être extrêmement attentif au fait que le sublime en politique, comme lieu de rencontre phénoménologique du social, en sa phénoménalité diffuse et infiniment divisée, avec l'instituant symbolique, est propre à mettre en sens ce qui se fait obscurément du sens dans l'effervescence révolutionnaire, mais non pas à instituer magiquement un social en quelque sorte tout fait. Au contraire, en tant qu'équivalent métaphysique de ce que Machiavel semblait entendre par « terreur fondatrice », le sublime en politique paraît comme l'élément dissolvant de toute institution sociale *donnée*, comme un pôle d'aspiration vers l'anarchie libertaire, égalitaire et fraternitaire, dont on sait par ailleurs que les trois noms correspondants peuvent, en leur efficacité symbolique, recouvrir des réalités politiques très diverses. Car c'est un moment presque insaisissable, en tout cas *utopique* par rapport à la réalité empirique de l'histoire, et déjà *visé*, sans doute, dans le moment réfléchi comme instituant dans la tradition juive et chrétienne où l'être-ensemble paraît en imminence de pouvoir se tenir par lui-même, dans la mise en question radicale qu'il signifie de l'empirique. Si l'expression est possible, la « communauté sublime » n'est pas une communauté soudée (la

soudure se fait dans le malencontre), mais une communauté *trans-politique* si l'on prend politique au sens étroit de « la » politique, *déjà politique* au sens large « du » politique puisque l'individuation s'y ferait à la rencontre concrète, phénoménologique, de l'individuation phénoménologique, tout aussi radicalement contingente que radicalement éphémère, et de l'instituant symbolique en tant qu'*énigme* et *indéterminité non phénoménale* (mystère divin). Si, de la sorte, le soi émerge en se trouvant *décentré* de ses déterminités empiriques pour se livrer à l'énigme irremplaçable qu'il constitue désormais pour lui-même et pour les autres, et si, dans le même mouvement, ne peut s'instituer, au lieu du sublime, qu'une socialité utopique, « réconciliée » avec elle-même *dans et à travers ses divisions,* cette distance in-finie et immaîtrisable de la socialité utopique et de la socialité réelle ne signifie pas du tout, pour autant, que la première ne peut pas *exister* dans la seconde, puisqu'elle peut constituer, *à distance* de la sphère politique du pouvoir et de la société positive, l'horizon symbolique d'*humanité* qui traverse plus ou moins, en principe, *toute* société, du moins toute société vivante, non absorbée par les déterminités empiriques.

Car il reste aussi que toute société est toujours exposée au risque du malencontre, à l'œuvre mortifère d'un instituant symbolique se recodant à l'aveugle, dans l'inconscient symbolique (aussi bien individuel que collectif en vertu de la redéfinition non subjective ou « asubjective » des phénomènes-de-monde), comme machinerie despotique, au moins au plan symbolique – sans qu'il y ait pour autant, *ipso facto,* un homme pour incarner la figure du Despote. Nous pressentons en tout cas que les acteurs révolutionnaires ont pu devenir des acteurs de la Terreur, non plus fondatrice, mais destructrice, pour avoir cru, plus ou moins sincèrement selon les cas, que l'instituant symbolique, surgissant en abîme dans l'épreuve phénoménologique du sublime, était propre à instituer *directement, sans médiation,* la société dans toutes ses dimensions, y compris donc dans le réel le plus immédiatement perceptible. Or cela ne pouvait paraître possible, dans la société moderne, que par la résurgence d'un pouvoir qui, aussi anonyme qu'il dût paraître, par exemple durant la Terreur, n'en devait pas moins être là, avec toute sa violence coercitive, pour *façonner,*

coûte que coûte, *la société.* A vouloir assurer, voire créer la communauté utopique dans le réel empirique, on l'identifie à soi dans son *concept* nécessairement abstrait, on en dicte la dictature en la réduisant à une sphère homogène destinée à couper (toutes les têtes de) ce qui dépasse l'uniformité. Pris par le cours tourbillonnaire et immaîtrisable des événements, les révolutionnaires français les plus fidèles, pourtant, à la cause de la Révolution, n'ont sans doute pas eu le temps ou la force de penser que l'idée de l'instituant symbolique et de la communauté utopique était, comme Kant l'avait compris, *imprésentable,* ne pouvant jouer, dans son indéterminité même, que comme *sens* même du sens et des sens, c'est-à-dire comme sens du sens commun lui-même, mais à distance, irréductiblement *à l'horizon* de toute société. Il est impossible de présenter ou d'exposer *(darstellen)* ce sens au monde selon une institution qui serait immédiatement transparente à l'instituant. Et cela, telle est encore la profondeur inouïe de la leçon kantienne, parce que ce qui surgit comme énigme dans le sublime n'est *sûrement pas* une idée ou un concept d'où pourrait s'instituer le socio-politique en *se déterminant* selon lui : l'énigme est *réfléchie* en abîme, sans concept, et c'est dans cet abîme que *s'amorce* indéfiniment, sous un horizon à vrai dire *eschatologique,* la réflexion téléologique (qui n'est pas détermination par la finalité classique) des sens *en vue du sens,* donc *la réflexion du sens pour lui-même* et en l'absence de sa donation positive. De cette réflexion à la détermination, la distance est rigoureusement *infranchissable,* et la franchir, c'est, comme Kant l'a montré, se livrer aux pouvoirs de l'illusion transcendantale. Par conséquent, croire que le sublime est instituant en tant que déterminant dans le réel empirique, c'est se livrer à ce que nous nommerons *l'illusion transcendantale de la politique moderne.* Cette illusion, nous le montrerons, est propre, non seulement aux acteurs révolutionnaires, mais aussi aux philosophes spéculatifs, essentiellement Fichte et Hegel, qui ont repris à nouveaux frais la tâche de la philosophie politique moderne. Enfin, elle reviendra, avec une force décuplée et une vigueur littéralement dévastatrice, dans les expériences contemporaines des totalitarismes.

A l'inverse, ce serait une profonde erreur de croire que tout

ce que nous disons conduit à penser que, pour maintenir la distance entre la communauté utopique et la société réelle, il suffirait de situer, ou d'instituer la première au lieu, reconnu comme tel, du « religieux » ou du « spirituel », et que, de la sorte, il serait possible d'échapper à l'illusion transcendantale par un sage équilibre du spirituel et du temporel. Derrière cette position, qui ne correspond qu'en apparence, nous le verrons, à des phases réelles de l'Histoire, par exemple au Moyen Age, se cache en effet le même fantasme de la maîtrise de l'institution symbolique, c'est-à-dire la même illusion transcendantale. La meilleure preuve en est que dans cette logique ce ne pourrait être qu'un pouvoir qui serait à même de contrebalancer un autre pouvoir, et que l'institution d'une Église, par conséquent, n'en serait pas moins despotique que l'institution d'un État – l'Église catholique, avec son interminable cortège d'infidélités à l'authenticité du sens livré avec ses indéterminités dans les évangiles en est un exemple trop connu et trop pénible pour qu'il soit nécessaire, ici, de s'y appesantir. En outre, ce serait croire, comme on l'a cru dès la seconde période de la Révolution (après Thermidor), et comme on le croit parfois encore aujourd'hui, que la « religion révolutionnaire » comme « religion moderne » puisse aussi aisément « rentrer dans le rang », bref, c'est s'interdire tout moyen de comprendre la redéfinition du politique, avec sa tension interne, dont nous avons vu qu'elle est in-finie, à l'œuvre dans l'événement révolutionnaire : cela revient à le taxer sans plus de « folie » ou de « confusion », sans comprendre l'extraordinaire élan politico-religieux qui a étendu la Révolution bien au-delà des frontières de la France. Et surtout, c'est ne pas comprendre que depuis et après cet événement, le « religieux » lui-même a *changé de sens,* même si c'est de manière obscure et énigmatique, mais à un point tel, tout au moins, que notre rapport à l'Écriture sainte a changé, que, si nous ne biaisons pas avec nous-mêmes, nous nous y sentons quelque part dans une *impossibilité* – impossibilité non pas tant, sans doute, quant au sens, que bien plutôt quant au langage, quant au système qui y est institué des signes. Tel est l'un des aspects du changement de sens auquel nous faisions allusion du « théologique » dans son articulation au politique. En toute rigueur philosophique, il nous faudrait donc, à

présent, entreprendre, au moins dans l'interrogation, une redéfinition parallèle du *théologique :* c'est peut-être la tâche qui paraît la plus difficile, à laquelle nous ne pouvons nous livrer ici, pour des raisons évidentes, mais que nous gardons à l'esprit, pour la suite, puisque Michelet et Quinet, à leur manière, sont de ceux qui ont tenté cette voie quoique nécessairement, on le sait, obliquement. Que, dans tout cela, il s'agisse bien, à sa pointe ultime, d'un problème théologique, quoique en un sens très élargi et relativement indéterminé, et d'un problème par surcroît inscrit dans les profondeurs de la tradition juive et chrétienne, nous le reconnaîtrons d'un mot en disant qu'il est le problème abyssal de notre *incarnation,* de la vie de l'énigme et de l'énigme du soi à même la fleur de phénoménalité des phénomènes-de-monde, et de sa désincarnation tendancielle au sein du codage symbolique aveugle du *Gestell* ou du « machin » symbolique. De celui-ci, il est impossible de faire l'économie, à moins d'y céder encore plus obscurément et aveuglément, pris au piège capturant de l'illusion transcendantale. Néanmoins, il est toujours possible de *ruser* avec lui, en retournant les ruses de l'inconscient symbolique avec le sens en ruses du sens avec ces ruses elles-mêmes – car il n'y a que la ruse pour déjouer justement la ruse, avec une naïveté ou une ingénuité nécessaires, mais qui sont de convention ou de représentation si elles s'imaginent pures de toute ruse (cette pureté étant l'effet par excellence de la ruse). C'est ce qu'il nous faut à présent affronter en examinant pour elle-même la très difficile et très délicate question du théologico-politique.

CHAPITRE II

La question du théologico-politique : incorporation et incarnation

1. Introduction

Il y aurait, nous l'avons montré, quelque hâte à conclure que, le sublime étant le lieu de rencontre phénoménologique du champ phénoménologique et du champ symbolique – du moins sous la forme ultime de l'instituant symbolique –, et toute société devant, du fait qu'elle est *eo ipso* symboliquement instituée, se rapporter, dans son moment d'origine, à l'instituant symbolique, l'expérience du sublime devrait pouvoir assurer, par sa profondeur, la *fondation* (symbolique) de la société, c'est-à-dire aussi par là, le sens de l'expérience politique. Cette conclusion simplificatrice nous conduirait à penser, selon l'illusion transcendantale de la politique moderne, qu'il n'y a pas de fondation sociale sans mise en jeu au moins implicite du théologico-politique. Même si celui-ci a joué un rôle tout à fait considérable dans notre Histoire, la rigueur kantienne des distances, devenue, avons-nous vu, celle de la dimension phénoménologique et de la dimension symbolique, doit au moins nous alerter que si cette conclusion n'est pas absolument fausse dans la forme de ses termes, elle l'est tout au moins en l'absence des médiations nécessaires, et qui restent à travailler. Il faut s'entendre, en effet, sur le sens proprement phénoménologique

de l'instituant symbolique, sur la portée sauvage du sublime phénoménologique où se jouent, d'un seul et même mouvement, l'épreuve phénoménologique de la mort et de sa traversée, et l'énigme de l'ipse et de mon ipse. Il faut être attentif, d'autre part, au fait que toute société ne s'institue pas symboliquement sous l'horizon théologico-politique.

Posée dans ses termes les plus généraux, la question du sublime en politique devient donc : quel rapport y a-t-il entre le « moment » proprement phénoménologique du sublime, où surgit en abîme la puissance ambiguë de l'instituant symbolique (pouvant être aussi bien mortifère dans le malencontre que vivifiante dans la rencontre) et l'institution symbolique du socio-politique ? Plus brièvement : entre *l'instituant* symbolique et le « moment » énigmatique de la *fondation* socio-politique, dont nous comprenons métaphysiquement pourquoi il a été si justement lié, par Machiavel, à la terreur fondatrice, qui est *aussi* décapage de l'ancien par le neuf, de l'institué par l'instituant – décapage qui ne va pas sans faire lui-même des victimes, mais qu'il faut soigneusement distinguer, nous l'avons vu, de la Terreur révolutionnaire comme « système » ou comme *Gestell*. La terreur fondatrice est aussi l'effrayante puissance, encore sublime, de l'instituant symbolique, contre laquelle se crispe tout être attaché à l'ordre convenu des êtres et des choses. Elle n'est cependant dissolvante que jusqu'à un certain point puisque, avons-nous indiqué, l'ipse y rencontrant son énigme, insondable en ce qu'elle résonne en abîme à l'énigme de ce qui fait l'ipse par-delà tout empirique, il y trouve, d'une manière très complexe qu'il faudrait dans chaque cas analyser, son *incarnation* de monde et au monde, cette *chair* de lui-même qui va bien au-delà de son corps, et qui l'incarne, de manière jamais résolue par une quelconque formule, dans la chair ou la phénoménalité de la communauté, dans un sens commun phénoménologique, susceptible de variations infinies. Ces dernières sont celles de la vie, et, débordant toujours les codages symboliques de l'institution symbolique, elles sont seules propres, précisément, à la faire vivre, à la faire se prêter à d'incessantes élaborations et réélaborations symboliques qui sont autre chose que les performances purement combinatoires du « système » socio-politique institué.

Sous l'angle de cette articulation difficile de l'instituant, résonnant en abîme avec la fondation, et de l'institué, correspondant chaque fois à tout ce qui est donné et reçu, y compris dans l'empirique, s'ébauche, avons-nous remarqué, une toute nouvelle tâche pour l'anthropologie, y compris pour l'anthropologie politique, à condition de prendre en compte le fait que le jeu de l'instituant et de la fondation ne coïncide pas nécessairement ni essentiellement avec le lieu ou le jeu du pouvoir politique. Il faudrait, ce qui dépasse notre tâche présente, relire sous cet angle ce qui est en œuvre, par exemple, dans les « sociétés contre l'État » de P. Clastres, ou dans les royautés africaines, chargées d'assurer, par des moyens non coercitifs, et dans la répétition des rituels – conjurant sans doute l'imminence déjà en œuvre de « bouleversements révolutionnaires » –, la pérennité de l'ordre symbolique qui code tout ensemble monde et communauté. Il faudrait, de là, interroger les royautés moyen-orientales (babylonienne, égyptienne, hébraïque, etc.) et occidentales (grecque, romaine), jusqu'à ces constantes énigmes pour l'historien que demeurent les démocraties grecque et romaine, et le principat romain. Tâche infinie, qui excède nos seules forces.

Il est un point, cependant, où le travail a été amorcé de belle manière, et qui, par surcroît, est historiquement très proche de nous : c'est celui du théologico-politique dans sa forme chrétienne et médiévale, tel qu'il a été explicité par E. Kantorowicz[1], la nouveauté essentielle du christianisme étant, on le sait, d'être précisément une théologie de l'incarnation – ou du moins, nous allons le voir, de tenter de l'être. Nul doute, de notre point de vue, que la mort du Christ et sa résurrection ne puissent être prises, dans leur prégnance signifiante, comme une manière de codage symbolique, coextensif de l'institution symbolique du christianisme, au plus près de ce que nous entendons par sublime phénoménologique. De telle manière, certes, qu'on aura pu se dire que, tout comme Kant lui-même, sans doute, nous en demeurions tributaire : mais cela suppose résolue d'avance, précisément, la question de savoir si, en poussant comme nous l'avons fait la problématique du sublime, nous n'en venons pas, justement, à *excéder* les cadres de ce qui fut pensé, tout comme l'a fait, selon nous, le moment révolutionnaire moderne. Notre question sera dès lors aussi : si le sublime, dont la parenté avec le « message » chrétien est évidente, nous a conduits au cœur de la question de l'incarnation – incarnation humaine, mais, nous le savons aussi, incarnation divine –, le christianisme historique et son langage théologique l'ont-ils fait avec le même degré de radicalité ? Et cette différence de niveau dans la radicalité de l'interrogation n'est-elle pas l'une des sources du conflit, déjà séculaire, entre Révolution et christianisme ? La Révolution n'entraîne-t-elle pas, de son côté, comme l'ont pensé Michelet et Quinet, à une refonte et à une reformulation complètes du langage classique de la théologie ? Et n'est-ce pas cette refonte qui, à sa manière, a été tentée, nous le verrons, à une profondeur qui nous dépasse encore, par Schelling ? On voit que nous ne pourrons pas envisager la question de l'incarnation dans le christianisme sans toute cette perspective *critique*.

1. Dans *Les Deux Corps du roi*, tr. fr. par J.P. Genet et N. Genet, Gallimard, « Bibl. des Histoires », Paris, 1989. Nous le citerons désormais par le sigle *DCR*, suivi de l'indication de page.

2. Le théologico-politique dans sa forme chrétienne et médiévale : *Les Deux Corps du roi* de Kantorowicz

Comme on le sait, la théorie des deux corps du roi est, dans la pureté de sa conception, une sorte de cas de figure qui n'est apparu comme tel que dans l'élaboration juridique et symbolique de la royauté anglaise. Le paradoxe du roi ayant deux corps, l'un mortel et empirique, celui de l'homme régnant, l'autre immortel et en quelque sorte transcendantal, qui correspond à l'incorporation symbolique du royaume, et à sa figuration organique, est sans doute profondément lié, Kantorowicz le suggère, à l'institution parlementaire anglaise, où le social, pour ainsi dire, se trouve non pas tant représenté, comme on dirait aujourd'hui, que figuré dans son (in)corporation. Si ce cas de figure rôde en quelque sorte comme un possible symbo-

lique dans les conceptions continentales de la royauté, si, d'une certaine façon, il les polarise de son absence, il n'y est pas à l'œuvre comme tel, sinon parfois de manière temporaire et implicite, comme dans les étonnants rituels funéraires de la royauté française au XVI^e^ siècle [1]. C'est qu'il fallait, Kantorowicz le montre admirablement, toute une élaboration juridico-symbolique qui n'alla pas de soi, pour arriver à la conception des deux corps : long travail infiniment complexe, effectué au cours des siècles, où se rencontrent, se recroisent, s'épaulent et se combattent les théories juridiques de la royauté et les différentes élaborations chrétiennes de la théologie de l'incarnation divine. Le problème est d'autant plus difficile que la théorie du principat romain, dont on sait toute l'obscurité, encore aujourd'hui, mettait déjà en œuvre la gémellité, humaine et divine, de l'empereur, et que la théorie de l'incarnation christique dans la communauté ecclésiale et dans sa hiérarchie n'a pas été sans en être contaminée, dans une première version du théologico-politique à l'époque de Constantin. C'est cela même qui a pu donner consistance à la poursuite du rêve ou de la fiction impériale romaine loin dans le Moyen Age. Tout l'intérêt du livre de Kantorowicz, dans le détail duquel nous ne pouvons entrer ici, est de montrer que, tout au long de la période médiévale, et sans qu'elles soient jamais exactement « en phase », puisque le conflit a même pu être tout à fait ouvert, théorie politique de la royauté et théologie se sont engagées dans une sorte de course-poursuite mutuelle où ce que *nous* voyons comme pouvoir temporel et pouvoir spirituel étaient tantôt en vive concurrence, tantôt en étroite connivence.

Ce point, sans doute le plus admirable, parce que le plus convaincant, de l'intuition et de la démonstration de Kantorowicz, est que l'étrange conception des « deux corps » ne pouvait advenir que dans un cadre symbolique chrétien, parce que le problème posé de la pérennité symbolique de la royauté – de l'ordre social en résonance harmonique avec l'ordre cosmique – ne pouvait être traité qu'en écho lui-même harmonique à la problématique chrétienne de l'incarnation. Il est à cet égard significatif que le roi, d'abord conçu comme « vicaire » ou « lieutenant » du Christ sur terre, en soit venu, au fil de la laïci-

1. *Cf. DCR*, 305 *sq.*

sation de la société, et ce, dès le XIV^e^ siècle avec Guillaume d'Occam [1], a été traité comme le vicaire ou le lieutenant de Dieu, ce qui n'est plus du tout chrétien, et est déjà très moderne – ce qui risque en tout cas, en donnant au personnage royal la figure de l'incorporation divine, de concurrencer la figure chrétienne de l'incarnation.

Toute la difficulté, en effet, tient en cette dernière, et tout d'abord dans la pensée théologique, qui a dû naviguer entre les multiples hérésies qu'on sait. Sans qu'il puisse être question, ici, d'entrer dans les arcanes de débats extrêmement subtils et complexes dont on ne peut pas dire, c'est le moins, qu'ils soient clos pour l'esprit – même s'ils l'ont été historiquement par tel ou tel concile –, relevons néanmoins ce qui nous paraît être le paradoxe central du christianisme, dans sa teneur au moins philosophique ou plus exactement métaphysique. Un homme, né d'une femme mais de père inconnu, et comme les récits de sa vie l'indiquent, le meilleur d'entre nous, nous montrant le chemin de ce qu'il y a de plus humain en nous, meurt crucifié comme le dernier des parias ou des criminels, par la conspiration des puissances du moment, et son cadavre, pieusement recueilli, *disparaît*. Devenu par là invisible comme tel, il ressuscite en se présentant parmi les hommes, de façon radicalement contingente, sous tel ou tel visage humain le plus humble. La force de l'amour a été telle en lui qu'elle en a paru effrayante, subversive, divine, c'est-à-dire transcendante, et cette transcendance court désormais comme un souffle dans la communauté qui l'a reconnue comme source de vie, pour se réincarner, parfois, de manière bouleversante, subversive, divine, dans telle ou telle figure humaine, se rappelant ainsi à ceux qui l'ont oubliée. Et si la force de cet amour est telle, subversive de tout ordre institué des êtres et des choses, c'est qu'elle est sans doute la figure symbolique la plus radicalement opposée à l'ordre de la domination et de la servitude, ordre par lequel les hommes se trouvent irréductiblement pris au système d'une « logique » de la dette symbolique, infinie, qu'ils ont à acquitter à l'égard de l'Autre, du Grand Autre pouvant prendre les visages du Prince, du Prêtre, ou de tel ou tel autre. Si le Christ s'est laissé crucifier, c'est sans doute que c'était le seul moyen, finalement,

1. *DCR*, 154.

de ne pas se montrer complice de la logique infernale de la dette, qui est logique de la servitude – le seul moyen de ne pas se montrer complice du Maître et de ses multiples masques –, et de retourner, du sein du supplice, dans une irréductible liberté, tout système de domination. Le supplice est tellement effrayant par sa cruauté et sa criante injustice, la Loi s'y confond à un point tel avec son inscription meurtrissante dans la chair, que, dans son moment sublime, il en délivre, acquitte par avance et par absurde toute dette possible et imaginable, annonce, dans l'eschatologie, une communauté en laquelle la Loi serait autre chose qu'une manière de régler, indéfiniment, la dette symbolique. Par là, le Christ est symbole, ou plutôt signifiant. Mais signifiant *errant* qui, par-delà son codage symbolique dans le récit raconté de son histoire, à travers l'intrigue symbolique qui s'y noue, prend son bien là où il « veut », dans la « grâce » par où il s'incarne, en les autres autant qu'en moi, moyennant la foi en cet amour – foi difficile puisqu'elle requiert de chacun qu'il abandonne les repères apparemment rassurants d'identité symbolique livrés en retour par le « système » de la dette symbolique infinie. La communauté chrétienne « originaire » – en un sens non historique : nous ne savons pas grand-chose des premières communautés – est communauté eschatologique ou utopique, car elle est, en un sens très profond, et depuis l'institution de l'État comme système de la dette, *extérieure* à toute institution sociale existante – autre « raison » de la crucifixion. Que cette communauté se soit elle-même instituée dans le temps historique, et en puisant peu à peu dans l'ordre hiérarchique de l'institution impériale, constitue sans doute, pour le fonds philosophique et métaphysique du « message », un scandale au moins égal à celui de la crucifixion, une ruse diabolique dont Dostoïevski sentit toute la portée à travers la célèbre « Légende du Grand Inquisiteur ». Là, en effet, la souffrance et la passion du Christ se voient perverties en la souffrance et la passion, combles du paradoxe, de la domination – où l'Église a pour tâche infinie, qui relève à nouveau de la dette, d'entretenir l'incarnation divine en *persécutant* la communauté utopique, retournant par là, dans l'abîme, le retournement chrétien. Légende, on le voit, de portée universelle, sans qu'il soit nécessaire d'y insister, et

qui fait sans doute de Dostoïevski l'un des plus grands théologiens de la modernité.

Ce détour était nécessaire pour prendre toute la mesure, immense, du problème de l'incarnation. Toute la difficulté, telle sera notre thèse, est que la pensée théologique *a échoué à penser le problème de l'incarnation dans l'exacte mesure où elle a sans cesse confondu incarnation et incorporation.* C'est de cette confusion, nous allons le voir, que ressortent la théorie des deux corps du roi, et au-delà, toutes les ambiguïtés du théologico-politique médiéval et moderne. Retraçons-en le mouvement avec Kantorowicz.

C'est déjà une grande difficulté de penser le concept paulinien de l'Église en tant que « corps du Christ », et en un sens, on peut dire que tous les malentendus ultérieurs sont venus de là, nouant le nœud du malencontre symbolique toujours à l'œuvre, aujourd'hui, dans le christianisme. Si l'on entend, en effet, par Église, communauté eschatologique et utopique, cela peut signifier, ainsi que nous l'avons entendu, que le Christ poursuit son incarnation dans la chair que prend la communauté de foi dans la foi qui la fait vivre en dehors de l'institution symbolique de la servitude, par-delà la symbolique de la loi comme système de la dette infinie à rendre, dans le malencontre symbolique, à l'instituant symbolique. L'amour, qui est en chacun le visage de l'humanité, est aussi ce qui fait le liant, le logos de la communauté, qui se retrouve autour de la table comme les apôtres autour du Christ. Le mystère de l'incarnation trouve alors sens en tant que le corps du Christ est un corps-de-chair, corps sans cadavre, sans *corpus,* sans corps *(Körper)* institué et dressé, le tombeau ayant été trouvé vide de tout corps pourrissant. Cette chair est errante, inidentifiable et insaisissable, le pain et le vin de la commémoration en sont les signes, ou plutôt les signifiants immatériels et néanmoins charnels, le liant sensible qui, précisément, est partagé. C'est cela, sans nul doute, qui est le plus difficile à penser, et le plus susceptible de retourner la commémoration d'une fondation qui « a eu lieu » dans un autre temps que le temps historique – on ne peut s'empêcher de penser aux fêtes de la Fédération si bien décrites par Michelet –, en le rituel obsédant d'une répétition « mécanique ». Toute la difficulté du christianisme a été de

penser ce scandale pour le bon sens d'un corps-de-chair sans corps matériel ou empirique, immédiatement visible comme une chose. Et on ne peut pas dire que par lui-même, le concept de corps soit propre à dissiper l'équivoque. Car s'il faut entendre, par corps du Christ, l'Église *instituée* en tant que communauté – corps dirions-nous aujourd'hui encore, sans trop bien comprendre ce qui s'y cache – ayant ses prêtres, ses évêques, et son pape, alors il faut entendre qu'il y a là une bien étrange *« subtilisation »*, un extraordinaire tour de passe-passe, que nous retrouverons encore comme tel, nous le verrons, chez Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit :* ce sera alors comme si le Christ ressuscitait dans l'Église, conférant par là, immédiatement, à celle-ci, un caractère sacré, et s'y donnant comme son *archè* sacralisant, faisant de l'ordre de son institution socio-historique une hiérarchie, et redoublant sa filiation divine dans la filiation christique de cette hiérarchie elle-même. Pour être de la sorte *in*corporée, la communauté eschatologique et utopique est plutôt *« corporée »*, l'absence de corps dans le tombeau est plutôt reportée dans le corps de l'Église, ce qui ne l'empêchera précisément pas, on le sait, d'être indéfiniment pourrissant. Dans ce mouvement extrêmement pervers, qui est un déplacement symbolique et subreptice, d'une subreption en quelque sorte transcendantale, la chair du corps-de-chair, errante parce que sauvage, extérieure à l'institution, se retrouve *incorporée,* c'est-à-dire symboliquement codée *à l'aveugle,* dans le système « machinique » de l'Église historiquement et temporellement instituée. Ce système ne tient donc à son tour que par le *Gestell* symbolique inconscient qui s'est ainsi mis en place, et l'énigme est qu'il est pourtant arrivé à « vivre », non pas seulement en tant qu'institution socio-politique qui se transmet aveuglément de génération en génération comme un certain ordre symbolique identifiant spécialement le sacré, mais aussi, ainsi que le montrent les incessantes dissidences internes au christianisme à travers le Moyen Age, avec une certaine rémanence du « message » chrétien dans ce qu'il a de subversif par rapport à toute institution historique inscrite dans l'ordre de la dette – la dissidence franciscaine étant sans doute l'une des plus éclatantes.

Penser que le corps du Christ subtilisé dans le tombeau se retrouve comme corps de l'Église, c'est, on le voit, pratiquer une sorte de crime parfait, puisque sans cadavre. Mais cette absence de cadavre n'est là, dans cette économie, que pour dissimuler ce cadavre *monumental,* et par là sacré, qu'est dès lors l'Église historique instituée comme *hiérarchie, principe sacré,* qui réinstitue, tel le Grand Inquisiteur, le système de la dette infinie à l'égard de l'au-delà, et de manière sans doute renforcée puisque la passion du Christ en devient le signifiant de la passion qu'il faut endurer ici-bas pour l'acquitter. L'incorporation n'est jamais loin de la mort et de la servitude infinie, incurable.

L'équivoque de l'incorporation par rapport à l'incarnation est bien soulignée, et redoublée par le terme de « corps mystique », qui, rappelle Kantorowicz[1], n'a pas de tradition biblique. Cette conception, assez tardive, apparaît à l'époque carolingienne, à propos du problème de l'eucharistie : à l'opposé du corps propre et véritable dans lequel le Christ avait souffert, l'eucharistie était son corps mystique. Celui-ci désignait donc l'hostie consacrée[2]. On peut entendre l'expression en deux sens : ou bien le mystère se signifie dans l'hostie comme signifiant d'une chair diffuse, errante, sans *corpus* déterminé, c'est-à-dire comme le liant symbolique et réminiscent de la communauté, et son caractère mystique dépend de l'acte de foi du croyant ; ou bien le mystère ne s'institue que par la consécration, et l'hostie devient, dans sa matérialité, comme le fragment du corps subtilisé du Christ, où le Christ, par l'opération du sacrement, serait réellement présent, la matière de l'hostie reconstituant le corps naturel du Christ, et son caractère sacré répétant son caractère divin, condensé dans le mystère de la résurrection. Dans ce cas, on le voit, le caractère mystique dépend de la consécration de l'hostie par un prêtre, c'est-à-dire de son inscription dans les codes symboliques de l'Église instituée, de son codage à l'intérieur du rituel. A distance de la réminiscence de la cène sous l'horizon eschatologique, l'eucharistie devient une sorte de repas cannibale sacré où le croyant se décharge un instant du poids de sa dette symbolique infinie, qui se reconstitue dans le moment de son extinction puisque sa rémission est d'avance conditionnée par

1. *DCR,* 147.
2. *Ibid.*

la médiation ecclésiastique, et puisque la vie, tout simplement, reprend aussitôt ses droits, du fait de l'impossibilité de coïncider avec la transcendance divine au-delà de l'ingestion. Celle-ci est fatalement conduite à se répéter selon la machination symbolique du rituel que rien n'a pu commencer et que rien ne pourra finir. Ingérer l'hostie devient un acte d'*obédience,* non seulement par rapport à Dieu, mais encore par rapport à l'Église qui est censée en être le corps. Il devient la répétition symbolique obsédante de la servitude symbolique infinie, machinée par le *Gestell* symbolique où se rejoue le clignotement de la vie et de la mort du croyant.

Il est caractéristique, comme l'indique Kantorowicz[1], que ce soit plus tard, après 1150, dans le contexte de l'émancipation politique de l'État séculier, que la notion de corps mystique fut peu à peu transférée « à l'Église en tant que corps structuré de la société chrétienne unie dans le sacrement de l'autel », pour « désigner l'Église sous ses aspects institutionnels et ecclésiologiques ». Dès lors apparut, à la charnière des XII^e^ et XIII^e^ siècles, la distinction significative entre les deux corps du Christ : l'un, le corps véritable, individuel, sur l'autel, l'hostie ; l'autre, le corps mystique collectif, l'Église. Le corps véritable est aussi corps principal ou corps individuel en tant que prototype, et le corps mystique, corps supra-individuel et figuré[2]. La notion de ces deux corps, naturel et mystique, personnel et corporatif, individuel et collectif du Christ, est, selon Kantorowicz – et l'on ne voit pas très bien comment faire autrement que conclure en ce sens –, le « précédent précis » des « Deux Corps du Roi »[3]. Tel fut le chemin historique de la subreption dont nous parlions, où le corps-de-chair du Christ se voit pour ainsi dire *monnayé à l'infini* dans l'hostie, littéralement dépecé à la mesure, infinie, de la dette symbolique qui s'est reconstituée, et censé régénérer la communauté des croyants à la mesure, tout aussi infinie, du cannibalisme mystique que tout cela signifie – comme si manger le fils rapprochait du père. Dans le même moment, le même corps-de-chair se voit désincarné une seconde fois par sa subtilisation au sein des codages symboliques de l'institution ecclésiastique : le mystère de ce corps, qui est l'énigme de la chair et de l'incarnation, devient celui, effectivement transcendant, de l'institution symbolique, de l'abîme où, manquant ou court-circuitant effectivement le « moment » du sublime phénoménologique, l'institution symbolique se code à l'*aveugle,* prenant cet aveuglement, dans la subreption transcendantale, pour la transcendance de la source d'inspiration divine. L'Autre y est devenu le Grand Autre machinique, jaloux de ses prérogatives à travers ses vicaires, à l'égard de quoi l'obéissance sans faille et sans arrière-pensée est une limite à vrai dire inaccessible. Si l'Église est le corps mystique du Christ, elle est entièrement sacrée et intangible.

1. *DCR,* 148.
2. *Cf. DCR,* 149.
3. *DCR,* 150.

Le système tendrait tendanciellement à la théocratie intégrale s'il n'y avait, fort heureusement, la ruse, qui parfois est vie, des hommes – en l'occurrence si les États séculiers, en l'occurrence la royauté, n'avait puisé dans ce fonds même pour se légitimer, même si ce fut, et pour longtemps, sur l'assiette d'un despotisme lui-même de droit divin qui n'avait pour avantage que de contrebalancer le premier. Dans la lutte entre pouvoir temporel et spirituel, dont nous ne pouvons suivre ici tous les détails et tous les méandres juridico-théologiques, il y eut contamination réciproque telle que le corps du Christ s'est changé, au XIII^e^ siècle, en incorporation du Christ, et qu'« à sa place est apparue une abstraction juridique, la " personne mystique ", une notion qui rappelle la " personne fictive " – et lui est même identique –, ... que les juristes avaient introduite dans la pensée juridique[1] ». De là, la notion de corps mystique se charge elle-même d'un contenu politique séculier, et le pape devient, en tant que vicaire du Christ, le chef ou la tête du corps mystique de l'Église. La sécularisation de l'Église devient même telle qu'au XIV^e^ siècle, Guillaume d'Occam, nous l'avons déjà indiqué, ira jusqu'à parler d'elle comme du corps mystique de Dieu, et non plus du Christ, ce qui témoigne, selon Kantorowicz, de « la rapidité avec laquelle l'idée de *corpus mysticum* s'était éloignée de l'univers du sacrifice, de l'autel, de l'eucharistie[2] ».

C'est de manière en quelque sorte parallèle que « l'État

1. *DCR,* 152.
2. *DCR,* 154.

séculier lui-même – partant, en quelque sorte, de l'autre extrémité – essayait d'obtenir sa propre exaltation et une glorification religieuse. Le noble concept de *corpus mysticum,* après avoir... été politisé, et, à bien des égards, sécularisé par l'Église elle-même, devint la proie facile du monde intellectuel des juristes, hommes d'État et savants, qui élaboraient des idéologies nouvelles pour les États territoriaux et séculiers naissants[1] ». Le nouvel État territorial « en arriva finalement à s'affirmer en mettant sur le même niveau son propre caractère temporaire et le caractère éternel de l'Église militante[2] ». C'est ainsi que la notion de corps mystique, devenue déjà le véhicule d'une représentation « organique » de la société chrétienne comme corps composé d'une tête et de membres – rien de plus opposé, en fait, à l'énigme et au mystère de l'incarnation – fut transféré à la conception du corps politique ayant le roi à sa tête – tout comme le pape à la tête de l'Église. Par là, l'État fut lui-même incorporé, conçu comme un corps, et c'est dans ce transfert qu'il faut comprendre la filiation des deux corps du roi aux deux corps du Christ.

Transfert complexe, cependant, non seulement dans l'élaboration au fil des siècles, mais par la difficulté d'appliquer simplement ou parallèlement la distinction des deux corps du Christ aux deux corps du roi. Il y a, souligne fortement Kantorowicz, une faille dans l'analogie[3], car il y a une fort étrange *inversion* symbolique dans le passage : « La tête du corps mystique de l'Église était éternelle, puisque le Christ est à la fois Dieu et homme. Sa propre éternité, par conséquent, conférait de même à son corps mystique la valeur de l'éternité, ou plutôt de l'intemporel. Au contraire, le roi en tant que tête du corps politique était un mortel ordinaire ; il pouvait mourir et il mourait, et il n'était pas du tout éternel. C'est-à-dire que, avant que le roi puisse représenter [...] cet être étranger qui, comme les anges, était immortel, invisible, doué du don d'ubiquité, jamais mineur, jamais malade, et jamais sénile, il lui fallait, ou cesser d'être un simple mortel, ou acquérir d'une façon ou de l'autre une valeur d'immortalité : l'éternité que le Christ, dans le langage de la théologie, possédait " par nature " devait parvenir au roi d'une autre source[1]. » Certes, le roi la recevait par le sacre et par la « grâce de Dieu », mais plus profondément, « la valeur d'immortalité ou de continuité, grâce à laquelle les nouveaux gouvernements fondés sur la *politia* allaient prospérer, était assignée à l'*universitas* " qui ne meurt jamais ", à la perpétuité d'un peuple, d'une *politia* ou d'une *patria* immortels, dont le roi en tant qu'individu pourrait être séparé, mais non la Dynastie, la Couronne, et la Dignité royale[2] ». C'est ici qu'il faut comprendre, dans l'institution symbolique des deux corps du roi, ou d'un « surcorps » distinct de son corps naturel mortel, l'inversion symbolique, propre au théologico-politique dans sa version chrétienne, de la subreption à l'œuvre dans la théologie des deux corps du Christ, et qui conférait aussi, à la royauté ainsi constituée, un véritable caractère mystique[3], très difficile à comprendre, pour nous aujourd'hui, quoique extrêmement profonde dans nos assises mêmes[4].

On peut dire, très justement, qu'il y a entre les deux un certain parallélisme. Alors que l'Église historique s'institue symboliquement par *désincarnation* du corps-de-chair du Christ, pourtant sans corps ou sans cadavre, et corporation ou *incorporation* progressive de ce corps de chair dans un corps institué qui va jusqu'à la représentation organique, c'est-à-dire hiérarchique, où le chef papal est la figure visible de la tête christique invisible, c'est du même mouvement, pourrait-on dire, que la chair de la communauté politique, pareillement sans corps ou sans cadavre, se *désincarne* pour se corporer ou s'*incorporer* dans le corps organique institué de la communauté, et dans son chef, le roi. Mais sous cet angle, le problème symbolique est, en quelque sorte, qu'au-dessus du roi empirique, ainsi promu, de manière implicitement sacrilège, au rang du Christ[5], il n'y a plus rien qui puisse lui conférer en retour son caractère sacré,

1. *DCR,* 155.
2. *Ibid.*
3. *Cf. DCR,* 198.

1. *DCR,* 198-199.
2. *DCR,* 199.
3. Dont témoigne avec force le fort beau livre de M. Bloch, *Les Rois thaumaturges.*
4. *Cf.* la belle étude de Cl. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?,* in *Essais sur le politique,* Seuil, coll. « Esprit », Paris, 1986, p. 251-300.
5. Ce que Michelet a génialement vu dans son *Histoire de la Révolution française* en parlant, à propos de Louis XVI, de « la passion du roi », *cf. HRF,* II, p.181-191.

sinon Dieu lui-même, d'où la nécessité du rituel du sacre et de ses formules. Rien ne peut donc redoubler la légitimité de son intronisation sinon la subreption quasi magique – et effectivement si l'on pense à la thaumaturgie – qui *réincarne* en son corps les caractères charnels, comme tels errants et sauvages, de la communauté. Si la conception des deux corps du roi est si difficile à comprendre, si, comme telle, en Angleterre, elle a aussi d'une certaine manière pour rôle, dans son explicite, de désacraliser la figure royale (comme le montrent certains arguments de la Révolution anglaise), et si précisément, elle n'est pas toujours explicitée comme telle – elle ne l'est qu'à une certaine époque par les juristes anglais –, c'est qu'en elle, mais en creux, se rejoue, en sens inverse, l'énigme de l'incarnation de la communauté, comme si, dans le mystère du corps immuable du roi jouait l'énigme de la chair de la société, ce qui fait bien qu'à sa manière il l'in-carne, selon un mouvement de remontée qui va bien à rebours du mouvement de descente pensé par la théologie. Comme si le Christ devenu roi, dans le scandale du malencontre symbolique qui s'est noué dans le christianisme, s'inversait en roi devenu Christ. Ou comme si l'incarnation manquée par l'institution symbolique de l'Église avait obscurément et aveuglément cherché à se reprendre, mais pour se manquer à nouveau, quoique autrement, dans la prégnance symbolique de l'incarnation royale de la communauté. Car si la réincarnation se manque à nouveau dans une (in)corporation, si la chair se fige dans un corps, elle trouve en un sens à se loger dans son mystère, dans sa doublure immatérielle, faisant précisément de ce corps, dans son effigie, un *signifiant* de son errance, de ce qui fait, en tant que chair, le lien propre de la communauté. Comme si donc, revenu de la royauté du Christ, le roi en recroisait la figure en rejouant et en répétant l'énigme ou le mystère de l'incarnation. C'est dire que, malgré les sécularisations et le malencontre du christianisme, quelque chose d'authentiquement chrétien s'y est joué, mais dans un malencontre redoublé puisque *inversé,* dans la non-coïncidence et le chiasme du Christ-roi et du roi-Christ, véritable foyer de l'institution symbolique de ce type de royauté où se redouble et se renforce dans le politique la « logique » de la dette symbolique infinie.

Au lieu donc que ce soit le Christ qui, par la *singularité* radicale de l'expérience qu'il montre et donne à vivre, montre aux hommes au moins l'un des *chemins* possibles vers l'incarnation, à la fois de toute singularité (ipséité) en elle-même et de toute singularité dans la communauté – mais dans celle-ci en tant qu'elle a un statut eschatologique ou utopique –, au lieu par conséquent que ce soit le corps-de-chair du Christ, sans délimitation dans un corps institué et chosifié, donc illimité et indéfini, qui incite chacun à s'incarner, indéfiniment, dans le lieu de la communauté elle-même indéfinie, dans la royauté, en revanche, c'est cette même chair pourtant diffuse et profuse qui en vient à s'*incorporer,* à se coder symboliquement à l'aveugle, dans le signifiant qu'est le corps mystique du roi, où l'horizon indéfini de la chair vient à se saturer lui-même de son propre sens, c'est-à-dire aussi à s'obturer dans l'aveuglement ekstatique aux prestiges sacrés, eux-mêmes rituellement codés à l'aveugle, de la figure royale. Il y a plus, dans le roi empirique, que ce qui en est immédiatement visible, à savoir son corps et ses insignes qui tombent sous les sens : s'il a exercé sur les hommes une telle fascination, c'est par la subreption qui a pu, parfois, se traduire en imposture, en vertu de laquelle, précisément, le roi était symboliquement codé comme un signifiant du sublime, où celui-ci, justement, par ce codage lui-même, était *manqué.* S'il fallait au roi autre chose que son corps empirique et mortel, et par quoi les insignes ou les « fétiches » de la royauté apparaissaient différents d'accessoires de convention, c'est que, précisément, ce corps empirique, en tant que mortel et fini, signifiait énigmatiquement la mort de la communauté, que celle-ci ne pouvait surmonter qu'en marquant symboliquement sa chair dans les signifiants d'un « surcorps » nimbant le corps empirique, de l'aura mystique d'un « corps » diffus qui ne coïncidait pas avec le corps empirique, et qui en prenait un caractère sacré, tout comme dans l'eucharistie. Le roi en devenait signifiant de l'incarnation communautaire, où celle-ci, comme c'est toujours le cas dans le signifiant, vacillait en éclipses, entre l'imminence de son surgissement et l'imminence de son évanouissement. Il est encore une fois caractéristique, à cet égard, que la théorie anglaise des deux corps du roi, exposée par Kantorowicz, constitue en un sens la rationalisation juri-

dique de ce mystère, à savoir la tentative, bien dans l'esprit anglais, car très pragmatique, de le traduire par des références dans le réel – et en particulier dans le réel parlementaire.

Que la royauté sacrée ait été, en ce sens, signifiant d'un sublime politique qui s'y dérobait en se saturant, ce fut là, sans doute, l'élément commun à l'institution symbolique de la royauté à travers l'histoire, qu'elle soit païenne ou chrétienne. Que ce signifiant soit devenu plus ou moins explicitement – ce qui ne veut pas dire par l'opération d'une conscience lucide – signifiant de l'*incarnation* communautaire, ce fut là en revanche, probablement, la part proprement chrétienne de l'institution, dans ce que nous avons nommé le chiasme Christ-roi/roi-Christ. Mais ce fut, nous le comprenons, dans le renforcement « diabolique » du malencontre, retournant la subversion de la logique (et de l'institution) de la dette en son redoublement : la communauté est désormais redevable, indéfiniment, au roi, de son incarnation. Détenteur de son énigme, il en devient le garant intouchable et inviolable, que seule la nature peut affecter par la mort et le pourrissement, mais seulement en son être empirique. La révolte contre le roi, et *a fortiori* le régicide, en devient un véritable attentat contre la société elle-même, un acte sacrilège, qui voue à l'éternelle damnation. La royauté devient de la sorte une « économie » infinie de la dette, pourtant infinie, qui se traduit par l'obligation d'obéissance, en droit infinie. Le roi lui-même devient ce qui *protège* la société, non pas primairement de la mort, mais en avant d'elle, précisément, de l'épreuve du sublime politique lui-même en tant que rencontre phénoménologique, dans la socialité phénoménologique sauvage (la chair), de l'institutant symbolique. Autrement dit, la logique infernale de la royauté théologico-politique est plutôt d'être le dernier rempart contre le surgissement effrayant de l'instituant symbolique que d'en être le « vicaire » ou le « lieu-tenant » – ce qui lui confère ce visage qui prête aujourd'hui à sourire de la « bonté » : la royauté en ce sens est plus jupitérienne que saturnienne, comme si, depuis la per-version originaire ou le retournement du « message » chrétien dont nous avons parlé, l'apparente dévoration du Fils, consommée par le Père, sur le calvaire, et ritualisée dans le repas cannibale de l'eucharistie, rendait possible, selon la même matrice symbolique, le surgissement de la *bonne* figure du Père royal : il y a là, nul doute, beaucoup de matière à réflexions dans le remaniement de l'héritage romain au sein de l'élaboration médiévale et chrétienne de la royauté[1].

3. Le théologico-politique moderne et la question de l'incarnation

C'est dans le cadre de cette institution de la dette symbolique infinie de la société à l'égard du mystère de son incarnation condensé dans la subtilité du corps mystique du roi, que vient à s'instituer, dans l'époque moderne, le système mieux connu du despotisme – de la royauté absolue de droit divin. Tournant difficile à saisir, d'une extrême complexité, puisqu'il est celui de notre époque par rapport à laquelle, sans aucun doute, nous n'avons pas encore suffisamment de recul. Tournant où, sans nul doute, il suffit pour cela d'ouvrir *Le Léviathan,* vient à poindre, M. Gauchet a raison de le souligner[2], la notion socio-politique d'atome social, c'est-à-dire d'individu, qui traverse toute la théorie politique moderne – comme si la « sécularisation » de la société avait conduit à le recomposer abstraitement, au fil d'une *mathesis* socio-politique, à partir des individus. Dans cette ligne, il est tentant de considérer le despotisme moderne comme une sorte de crispation réactive et défensive de l'ancien face au surgissement du nouveau – comme c'est le cas chez Hobbes qui enferme l'épreuve du sublime dans la guerre de tous contre tous et la résout, très significativement, par l'institution du despote, seul propre à en protéger, à instituer l'ordre civil dans la pacification rationnelle. Et c'est cette crispation même qui aurait vacillé puis cédé dans les diverses

1. Nous y reviendrons longuement, en une reprise synthétique, dans notre III[e] partie. Toujours est-il que l'usurpateur ou l'imposteur apparaîtra toujours plutôt saturnien que jupitérien : jusqu'à Bonaparte, dont le sacre en Napoléon I[er] fera plutôt un « roi » de subversion qu'un roi de conciliation : l'aventure devait être brève et surtout, instable. Comme celle du sublime toujours ravivé dans la guerre perpétuelle, mais où celui-ci a été non moins manqué.

2. Voir en particulier *La Révolution des droits de l'homme,* Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1989, notamment p. 13-28. Nous y reviendrons.

Révolutions modernes, anglaise, américaine et française, en tant que « réactive », c'est-à-dire en tant que résistant absurdement, par ses résidus d'archaïsme, à la recomposition moderne du socio-politique.

Que tout cela soit juste, il serait absurde de le contester. La seule question est de savoir si cette vision, pour manifeste qu'elle paraisse dans l'explicite, ne procède pas elle-même du recodage symbolique d'une question en réalité plus profonde, parce que échappant à la prise symbolique des acteurs et des penseurs. Tout indique, en effet, la complexité de la question. Par exemple, il s'agirait de tenir ensemble l'extraordinaire radicalité de la sécularisation du socio-politique chez Machiavel et La Boétie – où le théologico-politique est presque totalement mis entre parenthèses –, et la non moins extraordinaire radicalité du « retour » à la teneur du message chrétien dans la Réforme, où le problème originel de l'incarnation reprend consistance, et ce sans que, dans les deux cas, la question de l'individu ne soit primairement au centre – elle n'y viendra que par la suite, quand la « lame de fond » sera elle-même recouverte. Non moins difficile est-il, toujours à titre d'exemple, d'apprécier ce qui se joue symboliquement dans l'institution, au début du XVII^e^ siècle, de la science moderne : si elle conduit, selon le mot célèbre de Laplace à Napoléon, à propos de Dieu, au « Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse », c'est sans doute davantage parce que la science allait de pair avec une « désontologisation » de la nature – les conflits ouverts avec l'aristotélisme en font foi – que parce qu'elle aboutissait à rendre la nature à sa propre immanence : les lois qu'elle recherche et qu'elle découvre n'en sont pas moins transcendantes, selon un statut il est vrai très complexe[1], mais dont la transcendance, du moins chez les fondateurs – Galilée, Descartes, Newton, Leibniz –, est plus celle d'un calcul divin que celle d'une extériorité radicale, infinie et insondable pour l'homme. Bien davantage, cette transcendance, d'ordre logico-mathématique, fait plus penser à l'*automaton* logico-mathématique d'un *Gestell* symbolique, où la nature, et Dieu lui-même, sont complètement *désincarnés,* qu'à une puissance « mystique » qui, par sa démiurgie (sage), en ferait une ou des harmonies où nous puissions vivre. En ce sens, il est vrai qu'il n'y a rien de moins chrétien que la science : Pascal, Kant, et jusqu'à l'absurde, l'Église elle-même, ne s'y sont pas trompés. Il ne faut néanmoins pas confondre, croyons-nous, déchristianisation et immanentisation, même si les deux tendent parfois à se confondre. Et dans la théorie politique, il y a fort peu de christianisme chez Hobbes, bien moins que chez Rousseau, alors qu'il y a, chez le premier, bien plus de théologico-politique que chez le second.

1. *Cf. La Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la* Krisis *de Husserl, op. cit.*

Tous ces signes incitent à penser que derrière la question de la sécularisation de la société, et derrière la question de l'individu, s'en cache une autre, que sans doute la Révolution française a affrontée à sa manière. C'est comme si, contingence propre à l'Histoire, l'échec de la re-christianisation de la société par la Réforme – nous avons vu combien déjà le XIV^e^ siècle, en particulier Guillaume d'Occam, étaient fort peu chrétiens – s'était traduit, d'une part, par un repli de la question religieuse dans la sphère purement privée, tendant il est vrai à l'atomisation des individus, et d'autre part, doublement, par une pensée non chrétienne du monde et de la nature – dans la science et la philosophie –, et par la « trahison » radicale du message chrétien au sein de la théorie théologico-politique de la royauté absolue, permettant de conserver, illusoirement, ce qui paraissait l'essentiel de l'héritage ancien, avec plus ou moins de prégnance – celle-ci étant sans doute maximale en France. Il en est résulté ce mouvement étrange de désincarnation sociale de la communauté dans l'Ancien Régime, de transformation rapide, sur deux siècles, de la royauté absolue en « machine » étatique et despotique, qui, par toutes les survivances à mesure plus absurdes de l'ordre ancien des êtres et des choses, paraissait plus proche d'un « machin » extraordinairement et inutilement compliqué, d'un véritable *Gestell* symbolique, que d'une société véritablement vivante, relever davantage d'un arrangement plus ou moins arbitraire de conventions et de rituels – l'écart devenant abyssal entre le « fonctionnement » de la « machine » sociale et la sensibilité des hommes – que d'une communauté tenue ensemble par son institution symbolique. Et c'est par résonance avec ce qui se passait dans les sciences

que l'on pourrait parler, à cet égard, de « naturalisation » de l'homme et de la société : la « mécanique sociale » ou son *Gestell* symbolique l'ont conduite à se considérer sous l'angle de la nature, c'est-à-dire des sciences de la nature, et à envisager que les assemblages baroques où elle continuait néanmoins de vivre étaient cependant trop éloignés de la nature en sa simplicité logico-mathématique « naturelle » pour être légitimes : c'est dans ce cadre très précis qu'il faut envisager les tentatives du XVIII[e] siècle de recomposer la société « rationnellement », à partir de ses atomes, les individus, érigés en entités naturelles pourvues originairement, c'est-à-dire naturellement, de désirs et de besoins, et par là de droits, par définition naturels. La prise en compte de l'individu, aux frontières de la nature et de la culture, a, il est vrai, donné une formidable liberté par rapport aux prestiges de la culture, mais son ambiguïté est telle qu'elle est à mettre tout autant sur le compte de la *déperdition symbolique moderne,* coextensive, d'abord, de l'Ancien Régime et de la royauté absolue, que sur l'efficacité supposée d'un recodage symbolique, en celle-ci, de la question socio-politique. Et c'est dans la mesure même où il y a eu aussi, dans la Révolution, un désir furieux et forcené de recodage symbolique du social dans les termes d'un *automaton* quasi logique, que la Révolution elle aussi s'est muée tendanciellement, à travers la Terreur révolutionnaire, en *Gestell* symbolique qui n'a fait, dans la ligne du Despotisme ancien, que pousser encore davantage à la déperdition symbolique pourtant largement engagée.

Tout se passe donc comme si, pour ainsi dire, le « ver » s'était déjà logé dans « la pomme » de la royauté absolue. Il y a à l'œuvre dans les sociétés modernes, qu'on le déplore ou non ne change rien à l'affaire, de formidables puissances de destruction, dont les guerres de religion, avec toute leur fureur dévastatrice, ont été une première manifestation. On néglige souvent le fait que, tout au moins en France, l'Ancien Régime s'est institué sur les ruines laissées par des exterminations en masse, dans le vide ouvert par une Terreur déjà bien moderne en sa systématicité et en son étendue. Ce n'est pas qu'il faille absurdement regretter la période médiévale dans une quelconque nostalgie, mais c'est que l'époque moderne paraît symptomatiquement liée à l'irruption de la violence socio-politique à une

échelle jusque-là sans précédent. Comme si la modernité, plurivoque comme le sont les caractères de toute autre époque, n'allait pas sans une sorte d'effondrement central et fondamental – bien plus profond que celui de la royauté médiévale – dont il serait tout à fait abusif de ne prendre en vue que l'aspect dévastateur, à l'exclusion d'un autre, qui est profondément relativisant, donc libérateur. D'une certaine manière, on pourrait dire qu'un signe de cet effondrement est celui du christianisme comme religion publique – ce contre quoi réagit la Réforme – et du théologico-politique dans sa version chrétienne (le chiasme Christ-roi/roi-Christ), mais ce serait à la condition d'ajouter que sa récupération dans le cadre de la religion d'État en a fait plus une « idéologie » officielle, à laquelle on est libre de croire ou de ne pas croire dans le privé, qu'une institution symbolique de l'humanité. Dans cette perspective, précisément, le mystère de l'incarnation communautaire dans le corps mystique du roi tend à se dissoudre, et le roi tend à apparaître plus manifestement comme ce qu'il a toujours été, le despote, qui, de son arbitraire, semble machiner l'ensemble de la machine sociale. Cela entraîne vraisemblablement l'incarnation communautaire à se chercher désormais d'autres moyens, d'abord par la reviviscence du christianisme dans la Réforme, ensuite par une version déjà plus laïque de cette reviviscence dans la Révolution – ce qui donne consistance de chair à la « religion révolutionnaire » si bien sentie par Michelet et Quinet. Comme si, dans cette seconde version, il est vrai diffuse et manquée dans l'explicite, le langage classique de la théologie chrétienne s'était manifesté comme ouvertement *inadéquat.*

En d'autres termes, la déperdition symbolique dont nous parlons est allée de pair, dans l'implicite, avec une véritable *épochè* phénoménologique des repères symboliques traditionnels, et par là, avec le surgissement de la question de l'instituant symbolique dans sa puissance ambiguë de vie et de mort. Nul doute, à cet égard, que la royauté moderne, absolue de droit divin, ne procède déjà, elle-même, d'une crispation autoconservatrice des individus socialement institués devant la mort, et ainsi, de la mise en route, à l'aveugle, du despotisme comme *Gestell* symbolique vouant les êtres à la désincarnation. La peur des révolutionnaires, dont a si bien parlé Quinet,

devant la Révolution, n'est rien d'autre, en ce sens, que la perpétuation, par d'autres moyens, de la peur d'Ancien Régime devant la mort. Et c'est ce qui rend possible, au plan des conditions socio-historiques, nous l'avons observé, la conception kantienne du sublime dans son extrême rigueur, qui est celle de la nudité de la question. Mais c'est aussi ce qui rend possible, selon la même lame de fond, la Révolution en tant que *réaction,* en un sens, *anti-moderne,* de la société devant la menace de sa désincarnation : les Cahiers de doléances de 1788-1789 sont une formidable réaction de la société civile, dont on s'étonne qu'elle ait été à ce point encore vivante, contre l'atomisation sociale actionnée à l'aveugle par l'Ancien Régime. En ce sens aussi, et dans la mesure où, nous le savons, l'atomisation sociale s'est poursuivie par d'autres moyens, bien plus effrayants, ceux du capitalisme industriel sauvage, ceux des totalitarismes, et ceux, tout à fait contemporains, du néo-capitalisme financier, coextensifs de l'exclusivité des critères de « rentabilité économique », la Révolution est bien loin d'être achevée, comme on dit. Contre les basses œuvres de tous les gestionnaires du *Gestell* désincarnant par recodage infini et surdéterminant des signes sociaux de reconnaissance (les « biens » de consommation), la Révolution reste plus que jamais la tâche, il est vrai infinie, sans doute elle-même eschatologique et utopique, de l'*humanité.*

Avant d'y revenir, notons que nous retrouvons de la sorte notre point central, qui, à travers la question du sublime en politique, est la question de la différence entre incarnation et incorporation. Le despotisme d'Ancien Régime paraît sous cet angle comme une sorte de « compromis » entre un système toujours potentiellement terroriste – habité, en tout cas, par la mémoire historique de l'extermination massive des protestants –, et des survivances archaïques de la royauté médiévale, qui ont perduré, on le voit à travers les événements révolutionnaires, dans les profondeurs insondables des mentalités populaires. Le théologico-politique moderne joue de la sorte de la plus profonde ambiguïté entre un Dieu machinique, actionnant aveuglément le système de la dette – et dont la représentation imaginaire, au XVIII^e^ siècle, était celle du mécanicien ou de l'horloger –, et un Dieu qui, s'incarnant mystiquement dans la figure royale, était susceptible de dissimuler encore son caractère machinique, par la charge d'affect, plus ou moins flottante, ou « libre » à la manière de Freud, qui errait encore autour du visage du « bon » roi jupitérien – comme si le second avait été là pour protéger du premier, trop décidément lié aux œuvres de la mort. Le signifiant royal n'est plus tant partagé, dans l'Ancien Régime, entre l'empirique et le mystique qu'entre son mauvais visage, égoïste et despotique, et son bon visage, paternel, générateur et salvateur – et c'est le second qui va s'éroder très rapidement pendant la Révolution quand deviendra manifeste qu'il n'est que celui d'une illusion dissimulant en réalité une duplicité interprétée ou signifiée comme traîtrise originaire, quasi ontologique. Il deviendra alors évident, pour ainsi dire, que le bon visage est lui-même déjà là comme un signe du système de la dette, comme la légitimation illusoire de l'ordre social, où l'incarnation sociale se prend au piège de l'incarnation royale dont tout montre, peu à peu, qu'elle ne dépend que du bon vouloir plus ou moins arbitraire d'un homme empirique qu'il faut régler et contrôler dans le système de la monarchie constitutionnelle. Le charme s'est rompu, pour ainsi dire, entre le roi et son peuple, parce que le peuple s'est trouvé d'autres voies pour son incarnation. Mais cela n'exclut pas, nous allons le voir, le resurgissement du malencontre dans la Révolution, c'est-à-dire la résurgence mortifère de l'incorporation communautaire comme codage signifiant aveugle de l'incarnation : c'est ce que nous nommerons, à travers l'anthropologico-politique, la résurgence du théologico-politique par d'autres moyens.

4. L'anthropologico-politique comme forme nouvelle du théologico-politique

Sans que toutes ses thèses suscitent de notre part l'adhésion sans réserve, en particulier, on l'a vu, celle de la prégnance universelle, dans la modernité, qu'il accorde à « la société des individus », le livre de M. Gauchet[1] présente de façon tout à fait

1. *Op. cit.* Nous le citerons désormais par le sigle *RDH* suivi de l'indication de page.

remarquable la sorte d'« équation » symbolique à laquelle furent confrontés les Constituants de 1789 et les Conventionnels de 1793 et 1795. Dans ces débats, dont l'auteur restitue l'intrigue avec une extraordinaire finesse, se joue, selon nous, le glissement malencontreux de l'incarnation communautaire dans son incorporation, abstraitement recomposée à partir de l'individu, censé être l'atome social. Il est bien vrai qu'il y a dans ces travaux titanesques, en ce sens, une extraordinaire propension « métaphysique » qui, bien que mesurée à la rencontre pragmatique du réel et de ses possibles, prétend recomposer, dans une sorte de *mathesis* inspirée de principes qui sont quasiment des axiomes, quelque chose comme un champ *a priori* de toute socialité, sur lequel, d'une certaine façon, nous vivons encore. L'illusion proprement révolutionnaire, dans cette perspective, est que la chair de la communauté, sa phénoménalité, ne se reconstruit pas à coups de concepts et de principes, qu'elle n'en peut même pas être le foyer invisible, et cela, déjà parce que au-delà de tout modèle, elle ne peut se concevoir ni comme un « mécanisme » fait de poids et de contrepoids, ni non plus, à rebours de ce qui sera l'illusion romantique, comme un organisme – on a vu que la théorie des deux corps du roi allait déjà de pair avec un organicisme social. A cet égard, il est naturel et presque fatal que le despotisme d'Ancien Régime ait tourné au despotisme d'assemblée, celle-ci s'étant conçue, en quelque sorte, comme le substitut symbolique du corps mystique du roi, sans qu'elle soit arrivée, pour autant, à se charger de ses caractères sacrés. Suivons de près cet enchaînement tout à fait capital.

La décomposition symbolique de la royauté traditionnelle dans le despotisme moderne a eu pour effet, au moins en France, tout à la fois, l'accroissement de la distance entre le monarque, tête de l'appareil administratif, et la société que, de plus en plus, le pouvoir a mission de constituer, mission coextensive de la déprise symbolique de cette dernière qui ne se trouve plus « faire corps » dans la personne du roi[1]. Ainsi l'idée de nation apparaît-elle comme cela même en quoi la société vise à se refaire – plus profondément : à s'incarner – afin de ressaisir sa prise instituante sur elle-même[2]. Le mouvement qui

1. *Cf. RDH*, 23-25.
2. *Ibid.*

conduit le tiers état à s'auto-proclamer « Assemblée nationale » est mouvement de détachement de la nation à l'égard du roi, qui revient, pour les représentants, « à s'installer vis-à-vis d'elle dans la position qu'occupait le Roi[1] ». En se proclamant, le 17 juin 1789, par la bouche de Sieyès, « une et indivisible », la « représentation nationale » signifie que ses membres « étaient devenus le corps visible, faillible et mortel du corps invisible et perpétuel de la Nation, personne mystique n'ayant voix et n'ayant mains que par les élus qui lui prêtent figure tangible ». Par là, « la captation royale n'est défaite que pour se retourner aussitôt en captation parlementaire[2] ». Cela signifie, dans nos termes, que l'Assemblée est, dans cette incorporation de la souveraineté, le signe de l'incarnation diffuse et immaîtrisable de la communauté : l'action à distance de la seconde dans la première rend nécessaire, contre le despotisme royal, mais aussi contre tout retour du despotisme sous une autre forme, « l'impersonnalité du pouvoir », et, dès lors, rend le pouvoir révolutionnaire incapable de s'arrêter, de se fixer, de s'identifier[3]. Se définissant contre ou en face du pouvoir royal, sans avoir l'air d'y toucher, le nouveau pouvoir est tel que « toute représentativité personnalisée, toute figuration individuelle stable de la légitimité vont devenir virtuellement intenables, frappées qu'elles seront du soupçon de détournement de la souveraineté, dans une course mortelle à l'anonymat. Ce pouvoir usurpateur va être hanté par l'usurpation[4] ». Et le foyer de la Déclaration des Droits est à rechercher dans l'impossible visée d'une « adéquation intérieure du corps politique à son principe constitutif[5] », dans l'abîme, dirions-nous, où son incorporation serait susceptible de se fixer sans pour autant conduire à la désincarnation de la communauté. Sa radicalité fondatrice ne prend tout son relief que dans l'allure paradoxale de la situation : fonder le pouvoir législatif de la représentation nationale sans toucher au pouvoir exécutif existant, dans une constante modération à son égard[6]. Le radicalisme théorique, qui consis-

1. *RDH*, 26.
2. *Ibid.*
3. *Cf. RDH*, 26-27.
4. *RDH*, 27.
5. *RDH*, 29.
6. *Cf. RDH*, 108-109.

tait en l'occurrence à recomposer intégralement l'espace collectif sur ses véritables bases de droit[1], était en réalité l'unique levier que leur laissait la prudence politique. Il leur fallait davantage que les « droits des Français ». C'est d'une déclaration « qui convienne à tous les hommes et à tous les pays » qu'ils avaient besoin[2]. Autrement dit, il s'agissait de « marier la légitimité incarnée par le dynaste avec la rigoureuse impersonnalité de la volonté commune[3] ».

Bref, la désincarnation du corps royal conduit, par ce démarquage, à la désincarnation de la souveraineté législative de la nation[4]. Le problème du pouvoir exécutif devient insoluble, comme en témoignera, au pire de la Terreur, l'ambiguïté, voire l'aporie de la position de Robespierre[5]. « D'un côté, l'exigence de subordination de l'exécutif, jusqu'à sa réduction, dans une version extrême, à un instrument neutre ou un organe du peuple en corps. De l'autre côté, la réaffirmation du primat de la fonction de commandement avec l'exigence corrélative de son identification, au même titre de la volonté de représentation de la Nation[6]... » Le régicide aura finalement laissé inoccupé le lieu du pouvoir, devenu diffus dans les Assemblées et dans les Clubs, singulièrement dangereux et mortifère, terroriste, du fait de son caractère erratique et par là non moins omniprésent : la désincarnation par « anonymisation » empêchera la communauté, le « peuple », de « prendre corps », c'est-à-dire de s'incarner. Le roi jupitérien n'est plus là pour défendre de l'épreuve de la mort, et le « moment » du sublime en politique sera manqué, court-circuité, dans le désir frénétique d'*identification* symbolique qui fera à nouveau se changer l'incarnation en incorporation, au sein de la royauté saturnienne, d'abord en Robespierre qui la verra comme un impossible, ensuite en Napoléon Bonaparte, dont la démiurgie insensée ne fera que poursuivre les œuvres de la Terreur par d'autres moyens.

Le surprenant de la symbolisation – du recodage symbolique

1. *Cf. RDH,* 109.
2. *RDH,* 110.
3. *RDH,* 125.
4. *Cf. RDH,* 134.
5. Voir la remarquable étude de C. Lefort, *La Terreur révolutionnaire,* in *Essais sur le politique,* déjà cité, p. 75-109.
6. *RDH,* 134.

– du problème socio-politique par les acteurs révolutionnaires est donc, tout au moins dans le cas français – dont les mises en parallèle avec le cas américain effectuées par M. Gauchet sont très parlantes –, que « cette idée de la résorption de l'autorité au sein d'une communauté délibérative purement constituée par l'acte de citoyenneté de ses membres reste foncièrement sous la dépendance de l'ancienne économie du lien politique », que « l'intime union du gouvernement et de la société est un schème de pensée qui relève du temps des rois[1] ». Dans le véritable coup de force politique de 1789, c'est à une véritable « réappropriation du corps mystique indûment attaché à la personne du monarque » qu'on assiste – réappropriation qui sera censée être consommée par le procès et l'exécution publique de Louis XVI. C'est donc, en ce sens, la même captation symbolique qui a lieu, puisqu'elle consiste à installer un nouveau souverain à côté de l'ancien[2], et puisque entre les deux, on le sait, la lutte sera inexpiable. C'est dans cette même capture qu'il faut situer la profondeur et les ambiguïtés de la fondation révolutionnaire, dont la subversion de la puissance publique va de pair avec une « conversion aveugle » à ses pouvoirs. L'impossibilité qui en ressort de concevoir et d'aménager la différence entre gouvernement et société va se traduire, du fait de la recomposition du corps social en droit à partir des individus, par l'impossibilité corrélative de concevoir « aussi bien le contrôle d'une représentation toujours indûment identifiée à la Nation ou au Peuple, que la protection des droits individuels, toujours indûment compris dans le champ de l'engagement civique ou de l'obligation politique[3] ». La difficulté est en effet, dès lors, de réarticuler les deux faces du fait social qui ont été dissociées : sa décomposition en atomes et sa composition comme collectivité[4]. La fondation est coextensive d'une déliaison – d'une désincarnation – sociale qui échoue à se recomposer, et c'est de là que vient son caractère « abstrait », avec l'aporie suivante : « Toute affirmation de la citoyenneté, en fonction du couplage en miroir de l'individualité avec l'autorité, se traduit par une extension virtuelle de la souveraineté, contre

1. *RDH,* 31.
2. *Cf. RDH,* 44.
3. *RDH,* 39.
4. *Cf. RDH,* 92.

laquelle il n'est pas en retour de protection pour l'acteur-source. Si bien que l'avancée dans la revendication des droits de l'homme élargit à mesure la menace de leur violation. Davantage de déliaison et d'autonomisation des agents voudra dire, dans cette logique infernale, davantage de collectivisation abstraite du pouvoir et, partant, d'absorption au moins latente des individus dans la politique[1]. » La société qui est censée, par son acte fondateur, libérer les individus est en même temps cela qui les produit – et c'est toute la difficulté de l'identité et de la différence entre droits de nature et droits de l'homme en société. Censé être rendu à lui-même par la distance qu'il ose prendre, avec une audace autant prudente qu'inouïe, à l'égard de la figure royale, le social est dès lors censé se fonder à partir de lui-même, c'est-à-dire tout autant de lui-même institué en corps par le concept de nation, que de lui-même en ses éléments constitutifs, les individus humains, à la frontière instable entre nature et culture. C'est dire que cette nouvelle institution symbolique l'est de l'homme et de la société, à savoir institution *anthropologico-politique*. Celle-ci, suspendue sur les abîmes de l'impossible fondation, ne peut se faire que par le recodage signifiant, à l'aveugle, de l'homme et de la société, monnayables, par réflexion sur et dans l'abîme, en concepts et en définitions. Si c'est l'abîme qui leur confère leur signifiance, leur prégnance symbolique, cela n'empêche que les concepts et définitions puissent se prendre à leur propre jeu, « imaginaire », qui est celui d'une « déductibilité », « métaphysique » au sens péjoratif, ou d'une traductibilité immédiate, en transparence, des concepts et définitions dans la réalité sociale effective. Mais comme toujours, par principe, celle-ci y résiste, il faut dès lors la ployer ou la modeler, quasi mécaniquement. En ce sens, qui sera le sens hégélien, il est vrai que la Terreur pourra être comprise comme la dictature du droit ou de la liberté. Mais plus profondément, il s'agira du retournement malencontreux de l'incorporation, militante, violente, et aveugle, contre l'incarnation.

C'est en effet par une confusion tragique, mais hautement signifiante, que la singularité radicale de l'ipse au lieu du sublime sera aussitôt recodée dans la particularité abstraite de

1. *RDH*, 125.

l'individu – c'est la même confusion, nous le verrons, que fera Hegel tout au long de sa vie et en particulier dans sa *Phénoménologie*. C'est ce qui fera que la « terreur fondatrice », coextensive de la Révolution, parce que liée au sublime, à la désincarnation de la royauté d'Ancien Régime, et à la réincarnation communautaire, se muera en machine *(Gestell)* de Terreur, en recul ou court-circuit du sublime par la machination de l'individu visant son auto-préservation dans son institution symbolique censée être, à l'horizon de la dévastation, définitive. Il est juste de dire, en ce sens, comme M. Gauchet, que l'activisme populaire, en particulier dans ses « sections » et ses clubs, est complice de la dictature bourgeoise d'assemblée, mais c'est à condition d'admettre que le malencontre symbolique de la Révolution s'est toujours déjà, et pour toujours, refermé comme un piège, de concevoir, un peu unilatéralement, que le champ de l'expérience démocratique épuise tout son sens à s'instituer comme société d'individus. « France, guéris des individus ! » disait prophétiquement Anacharsis Cloots devant la mort.

S'il n'y a rien de « stupéfiant », même « à distance », dans l'efficacité symbolique du radicalisme théorique de l'Assemblée nationale dans sa conjonction avec la crise sociale[1], c'est que ce radicalisme puisait ses sources bien plus profondément que ne le laissent soupçonner les termes de sa symbolisation en théories et déclarations. Tout est à voir, en effet, dans le transfert de l'incarnation, diffuse dans le corps mystique du roi, au sein de son incarnation, non moins diffuse, dans l'Assemblée se constituant en corps – s'instituant comme telle dans la profondeur énigmatique de l'instituant symbolique, dans le face-à-face avec la mort, et donc avec sa « conscience » ou son *ipse*, amené brutalement par les menaces et les manœuvres militaires de la Cour : aventure dont personne, dans ces chaudes journées, ne pouvait dire qu'il sortirait indemne, mais où il fallait, pour chacun, se montrer digne du défi lancé, qui avait des allures de « quitte ou double ». Pour incontournables et lucides qu'elles soient dans l'ordre de la légitimation juridique et symbolique, les analyses de M. Gauchet, auxquelles nous avons rendu hommage en tentant d'en restituer l'esprit, laissent échapper, selon

1. *Cf. RDH*, 110.

nous, la profondeur d'expérience de la fondation, c'est-à-dire essentiellement la profondeur des bouleversements symboliques dont la fondation explicite n'apporte qu'un témoignage indirect. Et cela, même si, nous souscrivons entièrement au travail de M. Gauchet sur ce point, les recodages symboliques du socio-politique y paraissent précisément quasi immédiats, en tout cas d'une foudroyante promptitude – il parle lui-même d'une « œuvre de six jours[1] ». Les députés n'auraient certes pas été si vite dans l'« unanimisme » s'ils n'avaient eu le dos au mur, menacés doublement par la « punition » royale et par la fantastique érosion symbolique à l'œuvre à Paris et dans les provinces. Sans cette dernière, au reste, ils ne se seraient pas assurés de la victoire, qui l'était autant sur les machinations royales que sur la peur, sans doute panique, à l'égard du peuple aussi mouvant qu'insaisissable dans ses rassemblements. C'est contre cette peur, non moins que contre celle des armées, que l'Assemblée s'institue en corps, usurpant, non seulement le pouvoir du roi, mais aussi, dans le même mouvement, celui dissolvant du peuple dont elle cherchait, par cette in-corporation, à capter les sources de légitimité, visant à faire entrer les choses dans l'ordre. Cela, l'Assemblée ne le pouvait *contre* la puissance royale que *depuis* la puissance populaire.

L'usurpation de l'incarnation communautaire n'a donc pas seulement eu lieu à l'égard du corps mystique du roi, mais aussi à l'égard de la société qui, dans ses bouleversements et ses agitations, était en train, non pas de se recomposer, mais de se réincarner au bord de l'abîme. Le statut quasi spéculaire de l'Assemblée à l'égard de la royauté ne s'explique que par le fait que plus d'un siècle de despotisme absolu avait conduit à détruire la « magie » monarchique, et que celle-ci a resurgi, comme une bouffée venue des profondeurs, du sein même de la société, rapidement venue à elle-même, dans son phénomène indéfiniment labile, multiple, et divisé, dans le gouffre ouvert dès 1788 par la « Révolution aristocratique ». Cela, cet avènement inouï et formidable, était radicalement imprévisible parce que radicalement contingent, donnant aux acteurs une sorte de « sentiment de la nature », d'un volcan social entrant brusquement en éruption, et incitant de son côté à la radicalité de la

1. *RDH*, 135-197.

fondation, de la codification de la légitimité nouvelle – qui a conduit légitimement au régicide[1].

Dès lors, la question, remarquablement articulée par M. Gauchet, devient celle, dans l'ordre de la légitimation, de la substitution de l'anthropologico-politique, reconstruit dans sa *mathesis* sur le modèle des sciences de la nature – la Loi et les lois civiles y étant l'équivalent des lois physiques –, au théologico-politique, dont il est remarquable, il faut le souligner et les théories politiques modernes le montrent, qu'il empruntait déjà au modèle physico-mathématique. Dès lors apparaît mieux ce qui est en jeu dans cette substitution : toute singularité radicale de l'ipse dans le moment de son incarnation diffuse et profuse au lieu du sublime est illusoirement prise pour le fantôme ou le risque de la « réincarnation » royale – on le verra au mieux dans la Terreur –, et est dès lors impitoyablement pourchassée au nom de l'anonymat des individus, atomes sociaux censés être identiques et indifférents dans leur déliaison fictivement posée à l'origine. C'est dire à quelle profondeur signifiante la démocratie, qui est avant tout « esprit » communautaire nourri au sens commun phénoménologique, s'est trouvée pervertie dans le « démocratisme », qui n'est effrayante puissance de nivellement que dans la mesure où elle s'alimente de la « glorification » (mystique) de l'individu, c'est-à-dire de son incorporation monadique ou atomique, censée ne porter l'incarnation que dans la composition abstraite selon des lois formulées en fonction de principes. En ce sens, il est vrai de dire que les Déclarations des Droits procèdent d'une « métaphysique de la subjectivité », mais celle-ci ne « marche », précisément, que si, dans une ambiguïté irréductible, le sujet individuel et le sujet collectif se voient prendre la place de Dieu (et du despote d'Ancien Régime), dans *le même échec* de l'incarnation au sein de l'incorporation. A quoi il faut ajouter cependant que, si l'on n'a encore rien trouvé de meilleur que la Déclaration de 1789 pour assurer la fondation démocratique, c'est sans doute que, malgré son abstraction-incorporation individualiste, elle plonge énigmatiquement toujours, par ses profondeurs symboliques, dans

1. *Cf.* M. Walzer, *Régicide et Révolution*, Payot, Paris, 1989. Dans ce contexte, nous souscrivons entièrement aux conclusions de M. Walzer dans la très intéressante controverse qui l'oppose à F. Fehèr (p. 351-400).

l'énigme de l'incarnation démocratique – que ce soit par la mémoire collective ou que ce soit par ses défauts logiques dont l'existence témoigne, non pas d'une faculté de juger aveuglément déterminante, mais d'une faculté de juger réfléchissante, d'une téléologie in-finie de l'« esprit » ou du sens démocratique indéfiniment à la recherche de lui-même. Dans cette mesure, nous allons le voir, une autre lecture de l'acte fondateur est encore possible. Et c'est parce que cet « esprit » s'est perdu dans la peur – il est vrai alimentée par les complots de la Cour et les invasions militaires de l'étranger, mais l'œuvre de Quinet nous montrera qu'elle fut bien plus profonde –, que la réflexion téléologique a été progressivement étouffée par une sorte de fureur de la détermination aveugle, de l'épuration fantasmatique des individus et du sujet collectif jusqu'à leur nudité en quelque sorte atomique, dont l'interchangeabilité ne pouvait surgir qu'à l'ombre de la guillotine. Perversion radicale de l'esprit démocratique dans le démocratisme où chacun a effectivement le pouvoir d'envoyer chacun à la mort – ce qui s'est répété frénétiquement dans les Terreurs totalitaires.

Un signe de cette résurgence du théologico-politique dans l'anthropoligico-politique est donné par M. Gauchet à propos de la difficile question, dans les Déclarations, des devoirs, seule instance apparemment propre à refréner la démiurgie apparemment infinie donnée aux individus, mais aussi, nous allons le voir, à prévenir le risque d'incarnation de la singularité comme risque de réapparition de la figure royale. Avec cette question, nous sommes apparemment au plus près de la problématique kantienne du devoir. En fait, nous en sommes au plus loin. Si le principe de réciprocité des individus, écrit M. Gauchet, « définit le contenu des limitations qui naissent du droit d'autrui, il ne fournit pas le ressort actif de leur respect. C'est ici que s'impose l'idée que pareille force motrice ne peut provenir, au-delà du plan horizontal, en quelque sorte, où se tiennent ensemble les individus, que de la relation verticale avec un absolu. Ce n'est pas de la conscience de sa finitude essentielle de créature et du sentiment de sa dette infinie envers un créateur que peut découler chez l'homme une appréciation authentique de ses limites et de ses obligations en général. Sans le secours de l'excentration radicale qu'impose la reconnaissance de " ses rapports à Dieu et à l'univers, avec les devoirs qui en résultent "..., il ne saurait accéder à cette distance à l'égard de sa personne et à cette relativisation de sa place en regard des autres qui lui rendent évidents aussi bien " ses devoirs vis-à-vis de lui-même " que " ses devoirs envers ses semblables "[1] ». Autrement dit, « la référence religieuse fonctionne éminemment au service de la liberté. La dépendance ultime envers le créateur, mais dépendance qui n'appelle qu'un acte *libre* de reconnaissance..., fournit le levier d'un surcroît d'indépendance au sein du lien de société. Elle est le moyen d'une autonomie de l'individu par la conscience de ses obligations qui permettrait idéalement de faire l'économie d'une coercition collective[2] ». Cette « transcendance impérative du point de vue de l'ensemble ne se laisse pas ramener à la composition des volontés individuelles[3] », et l'« utopie religieuse » esquisse « la solution d'une pleine intériorisation par les acteurs de leur dette envers l'" agrégation ", grâce à l'appel du plus haut qu'eux-mêmes qui les arrache à cette vue immédiate où ils ne se trouvent jamais qu'identiques à eux-mêmes et rien par conséquent pour leur en *imposer*[4] ». « Devoir couvre [dès lors] l'espoir d'une citoyenneté idéale où point de vue personnel et point de vue social se rejoindraient jusqu'à s'équivaloir[5]. » Même si ce point de vue fut aussitôt étouffé, en 1793, par l'ambiance anti-religieuse, il court néanmoins, comme un inter-dit, dans cette formule, citée par M. Gauchet[6], de la Gironde : « La première garantie sociale et la plus sûre c'est la morale, c'est la vertu. »

Ce qui est ici extrêmement intéressant est la manière subtile dont resurgit, à l'intérieur du système de *légitimation* démocratique, la vieille logique de la dette symbolique. Ce qui est très caractéristique, comme le repère très justement M. Gauchet, c'est que la dette, seule susceptible d'engendrer des obligations, ne joue pas, comme dans le christianisme, dans le secret de la conscience singulière à l'égard du créateur, mais dans l'excentration, qui en est l'effet, de l'individu par rapport à lui-même

1. *RDH*, 249.
2. *RDH*, 250.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *RDH*, 251.
6. *RDH*, 252.

et par rapport aux autres. Cette excentration, tout autant, l'autonomise au regard de la collectivité, et fait passer la dette, de lui-même à Dieu, à lui-même aux autres, faisant se rejoindre, à l'horizon, le point de vue individuel et le point de vue social, la dette symbolique infinie à l'égard du créateur et la même dette à l'égard de l'ensemble des autres. C'est au fond le point de vue feuerbachien qui joue ici de manière sous-jacente : l'homme est un dieu pour l'homme, les termes pouvant être indifféremment remplacés par individu et société – c'est-à-dire *sujet* collectif –, selon une combinatoire fermée. Cette lecture du système de la dette, qui a joué un instant dans les débats de 1793, est sans doute ce qui, depuis lors, n'a cessé de pervertir et de fausser les interprétations de la philosophie pratique kantienne, tant, précisément, elle communique profondément avec l'abîme instituant où s'est recodée symboliquement la société démocratique. Il fallait ce recours à la transcendance pour combler, justement, le défaut d'incarnation communautaire dans son incorporation collective : il fallait rappeler les citoyens à l'ordre sourcilleux de la Loi, comme si celle-ci ne pouvait se fonder, à distance, que dans la transcendance *divine,* mais tout autant désincarnée. Or rien n'est plus opposé, nous le verrons, à l'esprit de la morale kantienne qui n'est précisément pas, contrairement à ce qu'on a cru jusqu'ici, une morale de la dette, mais une morale de son retournement ou de sa subversion – même s'il est vrai que déjà Fichte, en un sens, mais surtout Hegel, ont initié cette erreur originaire d'interprétation.

C'est dans ce contexte, en tout cas, que, au moins tendanciellement, la société révolutionnaire en appellera, de manière effrayante et terroriste, à la vertu. Même si la représentation sociale de celle-ci sera entièrement « imaginaire », ce n'est précisément pas cette représentation, plus ou moins attirante ou repoussante, séduisante ou ridicule, qui exercera son pouvoir, mais le signifiant du « devoir » comme captation symbolique du désir dans la nécessité d'acquitter sans fin sa dette symbolique à l'égard du Dieu machinique qui se machine à l'aveugle dans le collectif. Rien de plus dérisoire, sous la Terreur, que la moralité, Michelet l'a fort bien mis en évidence, mais rien de plus pressant, à mesure, que l'appel activiste vide à la vertu, qui n'est pas l'appel à la liberté absolue à laquelle Hegel s'est laissé

mystifier, mais au contraire à la servitude symbolique *absolue* à un corps social de plus en plus machinique car de plus en plus désincarné – hanté par le fantôme de la dictature qu'échouera à incarner Robespierre, aussi anonyme que l'œil censé être omnivoyant de l'Être suprême. Et les individus, peut-on dire, ont payé leur dette, jusqu'à l'absurde et jusqu'à la mort, dans le système terroriste qui est en quelque sorte la machine ou le *Gestell* symbolique de la dette à l'état nu, à l'état d'horreur nue. De cette dette, la société ne pensera au moins s'alléger que dans l'intronisation de Napoléon I^er^, comme si d'être visible et incorporée dans le despote, elle en devenait plus supportable. Cela montre que derrière le simulacre du sacre d'un empereur saturnien – et non pas jupitérien –, c'est bien plus l'énigme et la ressource cachée de la tyrannie en général qui se jouent que le fantasme d'une « réincorporation » des deux corps du roi, chose qui eût d'ailleurs été impossible dans l'explicite, et que trahissent les écarts et les rapports conflictuels sinon violents de Napoléon avec la papauté romaine. Le christianisme napoléonien n'a jamais été que de façade, car il pensait précisément tenir sa légitimité de plus haut, alors même qu'il la tenait, en réalité, de plus bas, en l'occurrence du terrorisme démiurgique et guerrier. La chute fut aussi brutale que l'ascension, non moins foudroyante, laissant la France, et l'Europe, dans un état quasi désertique de servitude.

L'anthropologico-politique est ainsi la perpétuation du théologico-politique par d'autres moyens, dans la mesure où il est la perpétuation du malencontre symbolique qui mue d'un coup l'incarnation en incorporation. Tout cela suppose cependant, on l'aura compris, une autre compréhension de la Révolution, non plus historique, mais philosophique. Il nous faut encore, pour affermir et mieux situer notre propos, montrer en quoi la Révolution en ce qu'elle a d'instituant requiert une nouvelle articulation symbolique des concepts, où le champ démocratique est susceptible de se penser autrement que comme société des individus, sous l'horizon eschatologique, précisément, de l'*incarnation.*

5. L'abîme de la Révolution et la question moderne de l'incarnation

La Révolution comme « événement » métaphysique : la leçon de Michelet

Nul sans doute mieux que Michelet n'a saisi la Révolution française comme un véritable « événement » *métaphysique,* débordant l'ordre traditionnel du temps et de l'espace. On a vu que, dans son *Histoire de la Révolution française,* il scrute la profondeur insondable de l'ébranlement dans le « mouvement des Fédérations » au moins autant que sur la scène parisienne, puisque c'est par le premier que la seconde s'est trouvée chargée d'une énergie incommensurable, rendant la Révolution proprement politique tout à fait irréversible – selon une conjonction qui ne se retrouvera plus guère, selon lui, du moins avec cette force, que durant l'été 1792, lors de la menace d'invasion du territoire national par les armées étrangères.

De l'élan des Fédérations, revenons-y un instant, Michelet écrit qu'il commence « de partout », et que « nulle origine précise ne peut être assignée à ces grands faits spontanés[1] ». Plus loin, il le caractérise comme la « crise de résurrection » d'une société vieillie, « qui nous fait assister à l'origine des choses » où surgit « le berceau de la France » comme sur de « grandes eaux sans rivage » ou « sur la mer de l'avenir[2] ». Dans sa *Préface* de 1868, il souligne que « la Révolution fut désintéressée » et que c'est là « son côté sublime et son signe divin[3] ». Dans son « âme agrandie », elle porte l'infini[4], et est indissociablement religieuse, étant elle-même une « Église » qui ne peut s'accommoder d'aucune autre[5] : « Comme agape et *communion,* rien ne fut ici-bas comparable à 90, à l'élan des Fédérations.

1. *HR,* I, 326.
2. *HR,* I, 396-397.
3. *HR,* I, 11.
4. *Ibid.*
5. *Cf. HR,* I, 12.

L'absolu, l'infini du *sacrifice* en sa grandeur, le don qui ne réserve rien, parut au plus sublime dans l'élan de 92 : guerre sacrée pour la paix, pour la délivrance du monde. " Les symboles ont manqué ? " Mais toute religion met des siècles à se faire les siens. La foi est tout ; la forme est peu. Qu'importe le parement de l'autel[1] ? » Et il ajoute un peu plus loin : « Qui ne le reconnut ? N'y sentit Dieu ?[2]... »

Que la révolution ainsi comprise ait été *sublime,* en un sens quasi kantien, nous y reviendrons encore ; qu'elle ait été un « événement » métaphysique, c'est ce dont peut nous convaincre, par exemple, la lecture des chapitres X à XII du livre III ainsi que du chapitre premier du livre IV, où Michelet écrit : « Rare moment où peut *naître un monde,* heure choisie, *divine !...* Et qui dira comment un autre peut revenir ? qui se chargera d'expliquer ce *mystère profond qui fait naître un homme, un peuple, un Dieu nouveau ?* La conception ! *l'instant unique, rapide et terrible !...* Si rapide et si préparé ! Il y faut le concours de tant de forces diverses, qui, du fond des âges, de la *variété infinie des existences,* viennent ensemble, pour ce seul instant[3]. » Revenant une page plus loin sur l'événement du 14 juillet, il répète : « Ce jour-là, tout était possible. Toute division avait cessé : il n'y avait ni noblesse, ni bourgeoisie, ni peuple. L'avenir fut présent... c'est-à-dire, *plus de temps... Un éclair de l'éternité*[4]. » Éclair hors-temps, qui ne dura pas, qui ne pouvait durer, non pas parce que ce fut l'éclair d'une communauté fusionnelle soudée avec elle-même – cela ce fut le fantasme jacobin des années 1793-1794, c'est-à-dire de la Terreur –, mais parce que, incapable de supporter ce moment sublime, la bourgeoisie, qui avait accompli la Révolution politique, prit peur (thèse commune à Michelet et à Quinet, nous y viendrons), et versa, par la peur, dans la Terreur. « Il ne fallait pas, précise en effet Michelet, sottement se laisser prendre au *vertige des foules,* ne pas *s'effrayer,* reculer devant cet *océan* qu'on avait soulevé. Il fallait *s'y plonger.* L'illusion d'effroi disparaissait alors. Un océan de loin, des lames dangereuses, une vague grondante ; de près, des hommes et des amis, des frères qui

1. *HR,* I, 12-13.
2. *Ibid.*
3. *HR,* I, 428-429, nous soulignons.
4. *HR,* I, 430, nous soulignons.

vous tendaient les bras[1]. » De la peur est ressortie la haine, comme retournement mortifère du « sentiment sympathique d'amour des hommes[2] ».

S'il y eut un illimité dans la Révolution elle-même, c'est que, toutes les pages de Michelet consacrées au récit des grandes « journées » révolutionnaires le montrent, il y eut en elles ce sentiment océanique, in-fini, où tous les repères symboliques traditionnels ont vacillé, où le social est venu lui-même, en son in-finitude, à se phénoménaliser, provoquant à la fois l'enthousiasme et le vertige, mais aussi l'exaltation fanatique et la peur panique du désordre. Cette vacillation de l'être (symbolique) et de la pensée est fort bien décrite par Michelet quand il réfléchit, à propos des événements et du grand élan de l'été 1792, la difficulté de les décrire, où l'on sent bien qu'il s'y agit de tout autre chose que de la fusion du social en une masse indifférenciée : « Spectacle vraiment prodigieux, dont la *diversité immense* défie toute description. De telles scènes échappent à l'art par leur *excessive grandeur,* par une *multiplicité infinie* d'incidents sublimes. Le premier mouvement est d'écrire, de communiquer à la mémoire ces héroïques efforts, ces élans divins de la volonté. *Plus on en recueille, plus on en raconte, plus on en trouve à raconter. Le découragement vient alors* : l'admiration, *sans s'épuiser, se lasse et se tait.* Laissons-les, ces grandes choses que nos pères ont faites ou voulues pour l'affranchissement du monde, laissons-les au dépôt sacré où rien ne se perd, *la profonde mémoire du peuple,* qui, jusque dans chaque village, garde son histoire héroïque : confions-les à la justice du Dieu de la liberté, dont la France fut le bras en ce grand jour, et qui récompensera ces choses (c'est notre foi) dans les mondes ultérieurs[3]. » Tel est l'*abîme* de la Révolution, où l'on retrouve, presque trait pour trait, la description kantienne du sublime : il y a, dans le social ainsi en effervescence ou en ébullition, tous les caractères de ce que nous reconnaissons quant à nous comme la *phénoménalité.* Le social y apparaît comme indéfini ou *apeiron* de gestes, de paroles et d'actions qui, sans être immédiatement rapportables à une Raison ou à

1. *HR,* I, 431, nous soulignons.
2. *Cf. HR,* I, 431-433.
3. *HR,* I, 1021, nous soulignons.

des raisons, ne sont pas pour autant sans sens. Il ne s'y agit pas d'un conglomérat chaotique ou d'une masse indifférenciée, mais du lieu de l'inaccomplissement même de ce sens en significations ou en concepts, du lieu de la quête obscure et indéfinie du sens où la société, pour un moment, s'apparaît à elle-même, non comme soudée et transparente à elle-même, mais comme *phénomène indéfiniment divisé* en émotions, en terreurs, en amitiés, en vengeances, en sensations, en discours, en actes, insaisissables et passagers dans leur singularité. Lieu aussi où le peuple prend statut comme phénomène chatoyant de ses sensations, de ses actes et de ses paroles, dans une division sociale qui ne s'est pas abolie, qui ne s'est pas non plus figée en opposition, mais qui s'est démultipliée à l'infini comme en le paraître in-fini de sa coalescence. Le propre de cette phénoménalité, nous le voyons avec Michelet, est que, d'une part, elle ne se réfléchit comme telle que *sans concept,* dans l'effondrement des cadres symboliques anciens, et d'autre part, ne donne lieu, en elle-même et par elle-même, à aucune institution symbolique. Proche du chaos tout apparent de montagnes et de glaciers, du volcan vomissant des torrents de lave, de l'océan déchaîné par la tempête, le social apparaissant au fil de ses agitations a quelque chose d'un immense corps de chair *incarné* dans ses émotions, ses tremblements, ses troubles, et qui ne fait, comme dans le sublime kantien, reculer de peur et d'horreur que dans la mesure où il paraît susceptible de tout dévorer et de tout emporter – sentiment qu'eurent bien un certain nombre d'acteurs révolutionnaires, mais dont Michelet, précisément, nous restitue à merveille la *tonalité* ou la *Stimmung sublime.* Le peuple, en ce sens, n'est ni sujet ni objet, il a le caractère indéfini et fuyant du *phénomène,* il n'est pas une identité repérable par le concept parce qu'il est *anarchique et atéléologique, non tauto-logique, barbare,* c'est-à-dire étranger à ou à l'écart de toute institution symbolique, mais faisant *surgir,* de cet écart même, l'énigme même de l'*instituant symbolique,* à savoir de Dieu. C'est par là que la Révolution est *ipso facto* Révolution *religieuse,* et dans le contexte occidental, en particulier français, remise en jeu mais aussi remise en cause du christianisme. Si la Révolution est un « événement » métaphysique, auquel l'historien contemporain a de plus en plus de

peine à croire, elle ne peut aller sans remettre en jeu et en cause Dieu lui-même, et son institution symbolique dans le christianisme. Et si, comme le montre Michelet, l'institution d'une « religion nouvelle » a échoué dans la Révolution, c'est, n'en doutons pas, parce qu'elle était *stricto sensu* impossible ou contradictoire, ou c'est plutôt parce que, comme nous sommes en train de l'oublier dans notre époque matérialiste et positiviste, fantastiquement dominée par le malencontre symbolique de la servitude volontaire dont parlait La Boétie, la Révolution elle-même était et reste, comme le dit Michelet, « l'Église elle-même[1] ». C'est-à-dire l'ouverture, sous un nouvel horizon eschatologique, de nouveaux horizons *symboliques* de sens, qui sont ceux de la liberté, ou de la démocratie moderne, et qui, pour une part essentielle restant à expliquer comme une part essentielle de la question *moderne,* sont nécessairement en conflit avec les horizons symboliques de sens de toute religion traditionnelle instituée (christianisme, judaïsme, islam). C'est ce que l'on a fort maladroitement subsumé sous le nom ou le concept de « l'universalité » de la révolution, contre lequel, nous le voyons, il est non seulement vain, mais pervers, d'invoquer la « relativité » des cultures, point de vue qui ne s'acquiert que par l'indifférence irresponsable d'un point de vue de survol abstrait, dégagé et surtout déchargé de tout horizon symbolique de sens.

Rien de moins abstrait, en effet, que le sublime ou le métaphysique de la Révolution. Il suffit, pour s'en apercevoir, d'envisager en lui le rapport qui est susceptible de s'y nouer à la loi, c'est-à-dire à cela qui paraît seul à même de conférer de la cohésion à cette chair du social toujours en voie de démultiplication et de dispersion dans le phénomène de son unité radicalement contingente parce que sans concept. Sur ce point aussi, Michelet nous semble avoir touché juste. Parlant de l'élan des Fédérations, il écrit que « la loi vient reconnaître, autoriser, couronner tout cela ; mais *elle ne le produit point*[2] ». Mais c'est après le procès et l'exécution de Louis XVI, avant d'aborder « la grande et terrible aventure de 1793 », qu'il nous livre le fond de sa pensée[3]. Il s'agissait, dans ce contexte, de réaliser « le haut

1. *HR,* I, 13.
2. *HR,* I, 400, nous soulignons.
3. *HR,* II, 203-204.

idéal moderne, l'unité d'un empire immense obtenue par la loi seule et sans fiction royale[1] ». Lisons attentivement : « L'unité ? ce rêve éternel de l'humanité le jour où l'on crut la tenir, où l'on crut la réaliser dans la grande société qui depuis 1789 menait les destinées humaines, un *vertige fanatique* tourna les esprits ! Personne ne but impunément à cette grande coupe de Dieu, pour la première fois offerte aux lèvres de l'homme. Une *ivresse sauvage,* comme l'orgie des mystères antiques, s'empara de ces philosophes, de ces *raisonneurs,* les fit délirer. L'unité de la Patrie fut pour eux la seule vie réelle, près de laquelle nulle vie d'homme ne devait compter. Ébranler le *dogme,* de près ou de loin, ce fut à leurs yeux assassiner la Patrie elle-même, et mériter trois fois la mort. Voilà tout le secret des tragédies que nous devons raconter[2]. » Vertige fanatique, ivresse sauvage de raisonneurs, qui les capte dans le fantasme de l'unité, d'une société soudée et sans division, transparente à soi : nous reconnaissons chez ces hommes d'Assemblée la peur panique du sublime révolutionnaire, cela même qui, le faisant manquer dans l'expérience, fait se retourner l'abîme où surgit la *question* de l'instituant symbolique en sa figure machinique et effrayante, celle d'un *Gestell* symbolique où le social est pris, comme en un délire, à l'œuvre monotone et répétitive de la mort, c'est-à-dire à la Terreur révolutionnaire ; là, l'instituant symbolique reprend le visage, désormais exsangue, de l'Un, d'un Prince machinique complètement anonyme et désincarné. Car il y a bien, dans ce *court-circuit* de la Révolution comme « événement » métaphysique ou sublime, une sorte de maléfice ou un *malencontre symbolique* qui se rejoue depuis la mise à mort du roi – ressuscité, comme le Christ, de son martyre, redonnant apparence à la consistance d'un corps social tenu par son corps mystique ou glorieux, à savoir à l'institution despotique de la société[3]. Michelet poursuit : « Ce qui caractériste le temps, c'est que, dans l'impatience de leurs vœux, ils imaginaient que *l'unité allait leur venir toute faite, leur tomber, comme un miracle, du haut de la loi. Dans leur foi naïve à la toute-puissance de la loi, à son efficacité invin-*

1. *HR,* II, 202-203.
2. *HR,* II, 203, nous soulignons.
3. *Cf. HR,* II, 94-95, 108, 136-138, 140, 149, 185, 187, 189-191.

cible, ils croyaient que l'unité, pour qu'elle fût décrétée, à coup sûr existerait ; ils ne semblaient pas se rendre bien compte des moyens indispensables qui doivent la préparer. *L'unité, pendant que la loi la décrète en haut, doit fleurir d'en bas,* du fond des volontés humaines ; elle est la fleur et le fruit des croyances nationales[1]. » Il y a donc, dans cette sorte de rage ou de délire législateur, une sorte de croyance qui s'énonce pour ainsi dire dans quelque chose comme l'argument ontologique de la loi : il suffit qu'elle soit décrétée pour qu'elle existe dans le réel, comme si elle devait être *créatrice,* par sa régulation du corps social, de son unité. Alors même que cette unité, quasi naturelle, « doit fleurir d'en bas », comme *mise en sens* de la communauté sous les *horizons* symboliques de sens qui se sont ouverts dans le moment sublime de la Révolution. C'est l'unité de la communauté, qui s'y incarne énigmatiquement, qui doit faire la loi comme la loi de sa cohérence et de sa cohésion, et non l'inverse. C'est depuis la phénoménalité abyssale du sublime que la loi peut s'énoncer, comme articulation en concepts et en idées, et non la Loi qui peut être, pour ainsi dire, génératrice du sublime. Le concept n'engendre pas le social, selon ce que nous nommons l'illusion transcendantale de la politique moderne, pas plus que le social n'engendre le concept, puisque c'est la même illusion seulement retournée, mais c'est au *lieu de rencontre,* dans le sublime, du social en sa phénoménalité, et de la *question,* irréductiblement énigmatique, de l'instituant symbolique, que la Loi, non pas se crée, ce qui serait comme un tour de passe-passe, mais *prend sens.* C'est, pensons-nous, ce que Michelet veut dire quand il écrit que la loi, et l'unité qui en est coextensive, « est la fleur et le fruit des *croyances* nationales » : il s'agit de sa réinstitution symbolique depuis l'instituant symbolique qui surgit en abîme, sans concept pré-déterminé, de l'« événement » métaphysique de la Révolution, puisqu'il n'y a pas, pour nous, d'autre foi ou d'autre croyance que *symbolique.*

Cela suppose, poursuit Michelet, « l'œuvre du temps », « où rien ne peut dispenser le législateur de bien savoir le vrai fonds où il travaille, de comprendre son propre principe[2] ». Il s'agit

1. *HR,* II, 203.
2. *Ibid.*

donc d'une œuvre de *temporalisation* en langage, où l'énoncé de la Loi doit puiser aux sources mêmes de la Révolution; c'est-à-dire à la rencontre, en elle, du social phénoménologique et de la question de l'institution socio-politique, où se retrouve la question posée par « la portée religieuse et sociale » de l'œuvre révolutionnaire[1]. Les tragédies de 1793-1794 viennent, selon Michelet – et son ami Quinet était, nous allons le voir, d'accord sur ce point –, de ce que les bourgeois qui composaient la Convention ignoraient « le rapport de la Révolution au christianisme[2] », c'est-à-dire à ce que ce dernier, selon ce qui est aussi l'expression de Quinet, avait encore de despotique[3]. « La *loi,* conclut Michelet, suppose une éducation selon le principe de la loi, et cette éducation elle-même implique un fixe principe de *foi* sociale et religieuse[4]. » Fixe principe ne veut pas dire, ici, on l'aura compris, un principe qui soit fixé en concepts ou en idées, mais un « esprit » qui est tout dans un rapport aux « croyances » nationales, qui ne divise pas, comme le christianisme historique, le peuple en « petit peuple d'en haut » (cultivé) et « grand peuple d'en bas (qui est à peu près tout le monde), abandonné sans culture[5] », mais qui *« fasse désirer,* vouloir *l'identité de la loi*[6] ». Cela ne signifie pas que ce désir puisse s'assouvir en une ou des identités reconnaissables dans un ou des concepts. On retrouve ici l'aporie fondamentale de toute législation, et en particulier de toute « constitution » politique : sans avoir à figer la vie sociale en ce qui deviendrait une sorte de règlement administratif, elle doit néanmoins énoncer, en un nombre fini de propositions, tout ce qui fait l'esprit littéralement indéfinissable et infini, d'une communauté politique. L'aporie ne se résout dans les Constitutions effectives, grâce au véritable génie des constituants, que parce que les propositions énoncées, qui ont valeur de principes, prennent seulement sens d'être portées *vers l'avenir,* pourtant littéralement inscrutable, par les horizons symboliques de sens qui sont ouverts pendant la période révolutionnaire. Cette ouverture vers l'avenir n'est à

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Cf. HR,* II, 204.
4. *HR,* II, 204, nous soulignons.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

son tour possible que si ces horizons symboliques de sens sont eux-mêmes ouverts par un horizon *eschatologique* de sens qui seul donne *sens* – ce qui est tout autre chose que signification ou concept – à la communauté et à la *vie* en communauté, rend à celle-ci, sous l'avenir indéfini tendu par son *eschaton* inaccessible, quelque chose de l'*indéterminité foncière* qui l'a habitée durant la Révolution, qui continue de l'habiter secrètement (dans « la mémoire profonde du peuple » selon Michelet), et qui doit continuer de l'habiter si elle doit être vivante, c'est-à-dire ouverte à la contingence et à l'*énigme* de la vie en commun. Tel est ce qui est requis de la sagesse de tout « constituant » et de tout législateur si ce n'est pas à la Loi qu'il revient, fantasmatiquement, de « créer » le corps social. Aucun législateur n'est Dieu lui-même, l'instituant symbolique, mais aucun législateur ne peut décréter de sages lois sans au moins *réfléchir l'énigme* de l'instituant symbolique, de Dieu en son institution même, dans l'énoncé et la promulgation de la Loi. Plutôt que d'une codification toujours illusoire, il s'agit là d'une *mise en sens multiples d'un sens en soi inaccessible,* mais pourtant susceptible d'être réfléchi et reconnu sans pour autant être identifié comme un concept, une idée, ou un être. L'argument ontologique de la loi, abstraite dès lors qu'elle s'en réclame, ne vient que de l'identification, c'est-à-dire du vœu d'un être fixé dans l'éternité pour *le sens* qui toujours, dans sa vie même sous *l'horizon* de l'instituant symbolique, *se dérobe,* se perd au moins aussi facilement qu'il se gagne difficilement. Il y a là une articulation philosophique tout à fait cruciale qu'il nous faut à présent expliciter.

L'abîme du sublime et la cohérence de la Loi

Cette articulation est à l'œuvre, revenons-y une dernière fois pour faire le point, dans les trois *Critiques* de Kant, pour peu qu'on les débarrasse de couches successives de commentaires qui, le plus souvent, sont passés à côté de son sens profond. Par l'architectonique de la Raison pure, celui-ci bouleverse de fond en comble l'architectonique classique de la philosophie[1],

1. *Cf. La Crise du sens et la phénoménologie, op. cit.*

conduit à la réflexion en abîme de l'institution métaphysique sous ce qui se dégage comme ses horizons symboliques de sens. Ce qu'il faut voir, pour notre problème, est assez simple, quoique, le plus généralement, méconnu : de l'expérience du sublime à l'auto-détermination du soi dans sa liberté par la Loi, il n'y a pas de passage « en déduction » – ce que croiront tant Fichte que Hegel –, parce que, tout simplement, il n'y a rigoureusement pas de passage de la réflexion esthétique sans concept qui a lieu dans le sublime à l'auto-détermination selon la légalité morale. Et pourtant, il y a entre elles un rapport tout à fait original, qui répond en écho à cela même que Michelet a si justement pressenti.

Alors que la *Critique de la raison pure* vise à exhiber les conditions transcendantales de possibilité de la connaissance *théorique,* à la fois dans son opérativité spontanée et dans ses limitations intrinsèques (dialectique transcendantale), et par là, à montrer que pareille connaissance est déjà capable de se réfléchir en sens sous les horizons symboliques de sens dégagés (mais non engendrés) par la dialectique (l'âme, le monde et Dieu), la *Critique de la raison pratique* vise à dégager les conditions transcendantales de possibilité de la connaissance *pratique,* hétérogène à la première en ce que, si la première cherche l'inconditionné comme son horizon, la seconde, si elle doit être libre et autonome, doit avoir l'inconditionné en elle-même, et retrouver ses horizons symboliques de sens, l'âme, le monde et Dieu, comme les horizons de sens de la *praxis* ou de l'action. On s'est le plus souvent mépris sur le sens de la deuxième *Critique* en l'entendant plus ou moins absurdement comme une « démonstration » de la liberté, alors même qu'il ne s'y agit que d'une monstration hypothétique : si nous devons être libres, alors il faut que la liberté procède d'un inconditionné en nous, inconditionné radical qui doit, en principe, échapper à tous les conditionnements sensibles ou culturels. La Loi ainsi dégagée est, comme « fait originaire de la Raison », tout à fait paradoxale : elle est le lieu de l'union *synthétique a priori* de la liberté et de la nécessité, elle s'articule en une *auto*-nomie qui est auto-*nomie,* où la volonté se donne à elle-même sa propre loi : celle-ci n'a d'autre contenu, *a priori* formel, que l'« auto- » lui-même, à savoir ce que Kant nomme parfois le « Moi véri-

table » que nous interprétons comme le soi ou l'ipséité. Si l'on est fidèle à l'inspiration kantienne, cela signifie, avons-nous vu, que la Loi est la Loi de cohésion ou de cohérence de soi avec soi, l'exigence, intimée par l'impératif catégorique, non pas de suivre son bon plaisir ou telle valeur de manière plus ou moins arbitraire, mais d'être, « en conscience », cohérent avec soi-même, et par là, d'ouvrir à l'*intelligibilité* nouménale de la pratique. La communauté morale s'ouvre ainsi, pour le monde mais au-delà de lui, comme une monadologie intelligible de l'intelligible, ayant pour deux pôles extrêmes la monade (l'âme immortelle) du soi comme sujet responsable de toute action dans l'intelligible, hors des déterminités sensibles, et Dieu comme ce qui, de son *horizon* de sens, est censé tenir *ensemble* comme en une harmonie eschatologique, les caractères intelligibles des actions de toute monade intelligible. Pour être insondables, irréductibles à la transparence du théorique au pratique, l'âme, le monde et Dieu sont les horizons symboliques de sens, inconditionnés de l'inconditionné constitué par la liberté autonome qui, pour autant, n'est pas liberté de rien et pour rien. L'illusion, qui est en réalité illusion d'optique négligeant l'architectonique kantienne, est ici que la Loi suffirait à définir ou à délimiter *concrètement* le soi véritable ou l'ipséité. Mais ce n'est pas le cas, comme le montre la troisième *Critique*. Le soi de la Raison pratique est encore un soi intelligible, qui ne paraît détaché de ses déterminités et de ses conditionnements que dans la mesure où il a été pensé, de manière critique, comme nécessairement *coextensif* de la Loi – ce qui ne veut pas dire qu'il la crée, ni encore moins qu'il soit créé par elle, ce qui serait un « miracle », c'est-à-dire un saut dogmatique, une tentative spéculative de sa déduction analytique (selon ce qui a été l'erreur première de Hegel).

Il suffit déjà de réfléchir aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* et aux deux *Introductions* à la troisième *Critique* pour s'apercevoir que la causalité absolue du soi, comprise dans l'injonction à agir librement, ne peut déboucher, comme telle, sur aucune action et aucune praxis. Cette causalité absolue, déterminante, reste une causalité *intelligible,* mais vide dans sa pure exigence alors même que les contextes de l'action, où je suis sommé d'agir, sont indéfiniment multiples et contingents, et donnés dans cette contingence même. Or, l'action morale ne peut intervenir que si ces contextes sont tout d'abord perçus dans leur intelligibilité morale, c'est-à-dire si la faculté de juger *réfléchissante* cherche, et le cas échéant, trouve, dans la réflexion, l'universel, l'intelligible qui leur correspond. L'action ne peut être sensée que sous l'horizon de la réflexion téléologique. C'est cette même réflexion qui doit permettre, pour le sujet moral, la recherche, et si possible la *découverte* de la *maxime* de l'action particulière qui est à entreprendre dans le contexte particulier où elle s'avère nécessaire. Si c'est la *forme* de la Loi, sous la forme de la causalité intelligible, qui m'intime l'ordre d'agir, c'est la réflexion de la contingence du contexte dans l'universalité de la maxime qui me donne la modalité particulière du contenu où mon action doit se faire comme action intelligible pour moi-même et pour les autres. Dans cette recherche, rien n'assure *a priori* – sinon les énoncés tout à fait formels de l'impératif catégorique – l'authenticité ou la vérité de la maxime selon laquelle je dois agir, et c'est ce qui rend toute action morale inséparable d'une authentique *praxis* morale, ouverte, indéfiniment, à l'indéterminité de la recherche, à ses scrupules qui sont toujours, profondément, du moins dans les cas difficiles, ceux du doute. S'il existe une communauté intelligible comme ensemble monadique nouménal, elle n'est accessible ni par intuition sensible ni par intuition intellectuelle (qui serait celle de l'*intellectus archetypus* divin), mais elle joue comme l'horizon symbolique de sens, où le sens et les sens (intelligibles) restent toujours à faire dans la *téléologie.* Toute la *Critique de la raison pratique* a, plutôt qu'un statut idéal, en réalité un statut *eschatologique et symbolique.* Par conséquent aussi le soi véritable, qui s'articule en sa cohésion au lieu de la Loi.

On se demandera dès lors où le soi véritable trouve à proprement parler un statut *concret,* nous dirions *phénoménologique.* C'est précisément dans l'Analytique du sublime où, dans la rencontre du côté « informe » des phénomènes (chaos de montagnes et de glaciers, volcans en éruption, océan déchaîné par la tempête, ciel étoilé, etc.), et dans l'échec ressenti de leur schématisation par l'imagination – de leur temporalisation et de leur spatialisation –, surgit, par-delà les limites illimitées du

monde et plus profondément que dans ses entrailles les plus intimes, « la destination suprasensible de l'homme » comme *énigme radicale* de son *ipséité,* mais *en écho* à l'énigme abyssale et insondable de l'ipséité (Dieu) ou de l'instituant symbolique qui nous fait nous rencontrer moi et les autres, comme des ipséités. L'important est ici que cette rencontre s'effectue, on ne l'a pas assez souligné, dans une *réflexion esthétique,* donc hors de tout concept déterminé ou pré-déterminé, c'est-à-dire *phénoménologique.* Que donc cette réflexion, comme toute réflexion, ne détermine rien, et n'est prise, comme réflexion esthétique, par aucune contingence donnée, donc déjà déterminée, par laquelle il s'agirait de trouver un sens– elle n'est pas téléologique, mais, comme le dit Kant dans la seconde *Introduction,* elle ouvre en abîme, sans *passage déductif,* à la *possibilité* de la téléologie qu'elle ne fait que « préparer » (§ VIII). Elle est donc la réflexion esthétique, phénoménologique, en abîme, de l'intelligible (Dieu, l'instituant symbolique) comme *indéterminité,* comme l'horizon symbolique de l'énigme de la condition humaine où *mon* ipséité surgit pareillement, en abîme, comme l'écho de cette énigme. Découvrant au lieu du sublime la *menace* suspendue de la mort – suspendue par une sorte d'*épochè* phénoménologique, sans quoi la menace réelle ferait perdre le sublime au profit du « sauve qui peut » –, le soi se découvre faisant l'épreuve de la mort, et de sa traversée, par l'abandon qui en est corrélatif de toutes les déterminités empiriques (symboliques) avec lesquelles le soi paraissait jusque-là *s'identifier.* Le soi surgissant de la sorte comme l'énigme et *son* énigme est du fait même le soi « véritable », le soi phénoménologique à qui la mort apparaît avec son impossibilité, et qui revient de cette découverte d'un être-au-monde mortel comme *radicale singularité,* celle de l'énigme qu'il est à lui-même tout autant qu'aux autres, en même temps que celle de l'énigme que tout autre est à lui-même tout autant qu'à moi-même. Ce que Kant ne dit pas, mais que l'on peut inférer en généralisant ce qu'il dit du « sensus communis », c'est que, par là, l'humanité prend le statut d'une communauté *incarnée* d'ipséités *radicales,* c'est-à-dire aussi radicalement *non interchangeables, irremplaçables,* qui communique avec leur destination supra-sensible. C'est cette communauté que nous désignons, par rapport à

toute institution socio-politique concrète, comme *communauté utopique.*

Selon cette articulation qui est capitale, cette communauté utopique reste, on le voit, à l'écart de la communauté monadique de l'intelligible. Le sens qui s'y incarne de l'ipse radicalement singulier est un abîme, une énigme, tout autant que le sens radicalement indéterminé de « l'intelligible » ou du suprasensible – au-delà du monde et de ses entrailles –, comme l'énigme où viennent se loger mon et notre énigme. De ces indéterminés à l'auto-détermination de l'ipse par la Loi, il y a un abîme infranchissable, au sens où la seconde ne peut se laisser dériver des premiers – selon ce qui serait un saut dogmatique ou métaphysique. Si Dieu surgit au sublime comme l'énigme elle-même, comme l'horizon symbolique par excellence qui sous-tend tous les autres, la Loi, comme auto-détermination du soi à sa propre cohérence ou cohésion, *ne peut jamais être et ne sera jamais loi divine.* Le sublime a pour effet de donner au soi son statut concret, mais non pas de déterminer, comme en retour, la Loi. Celle-ci est donc irréductiblement *humaine,* elle est l'exigence proprement humaine de l'intelligibilité et de l'auto-intelligibilité. Mais si cette exigence est *accessible* au soi, c'est, non pas par le « raisonnement » en trompe l'œil de la seconde *Critique,* mais par le fait que c'est le sublime, et lui seul, qui donne au soi et à la Loi un sens pratique concret : comme chez Michelet, la Loi ne vient pas d'en haut mais d'en bas, quand les horizons symboliques de ce qui était encore la connaissance pratique *a priori* se chargent d'un sens concret où tout reste à faire, dans le franchissement praxique de l'abîme qui reste ouvert entre la réflexion esthétique dans le sublime et la réflexion téléologique dans l'action. C'est parce qu'il se découvre dans la singularité *radicale* de son énigme, que l'ipse, surgissant dès lors comme humain, est incité à la cohérence et à la cohésion de soi à soi, incité à faire du sens dans la communauté qui soit à la fois sens pour lui-même et pour la communauté. C'est une sorte de miracle, qu'en écho à l'« événement » métaphysique de la Révolution française, Kant ait ainsi coupé la voie à tout retour du théologico-politique par la médiation d'une coupure radicale à l'égard de toute théologie morale. Au lieu que ce soit la Loi qui, chez lui, définisse, fût-ce

implicitement, le soi – comme s'il suffisait de bien agir pour se découvrir –, c'est le soi véritable en ses profondeurs sublimes qui donne tout son sens à la Loi, qui en alimente le sens depuis sa distance. Autrement dit encore, à l'opposé de ce qui se passe chez Hegel – qui a complètement mécompris Kant au point de le « massacrer » –, où le soi s'auto-déterminant dans et avec la Loi devrait mourir à sa singularité et par là accéder à l'universel, *le seul accès concret* à l'universel, ou *à l'intelligible, est chez Kant celui de la singularité* – c'est là, en effet, que le soi réfléchit l'intelligible sans concept pré-déterminité, comme *indétermination intelligible.* Le moment de la Loi est donc celui de l'*institution symbolique* de l'ipséité humaine, hérérogène à celui de son surgissement instituant dans le sublime phénoménologique. Et la praxis morale concrète est la *rencontre,* heureuse, de l'ipséité en son énigme, indéfiniment en cours d'institution dans ses profondeurs sans fond, et de l'ipséité qui *s'institue,* par un *hiatus* irréductible, à la recherche de son sens comme de cela même qui doit lui assurer sa durée, sa solidité et sa cohésion, à travers le temps et l'espace, dans les temporalisations/spatialisations (gestes, paroles, actions) intelligibles. C'est par le sublime que prennent finalement tout leur sens symbolique les horizons symboliques de sens de la seconde *Critique* et non l'inverse.

Pour reprendre la pensée de Michelet, c'est de l'unité phénoménologique – c'est-à-dire aussi indéfinie, et non identique à soi – de la communauté incarnée mais utopique que doit prendre son sens l'unité de la Loi et non l'inverse. C'est à cette condition seulement que la loi kantienne est ce qu'elle est, c'est-à-dire exigence positive, non prohibitive, faisant tout autre chose qu'énoncer des interdits : ouverture du soi singulier, non pas proprement à l'intelligible, puisque cela est assuré par le sublime, mais *à l'articulation symbolique de l'intelligible.* Et si cette Loi est encore Loi morale, et pas Loi politique, c'est que l'écart originaire entre la communauté utopique et toute communauté socio-politique réelle est tellement grand, abyssal, qu'il y faut la médiation d'un harmonique lui-même encore utopique, qui doit s'incarner, mais cette fois selon la téléologie, dans la communauté morale, sorte de matrice transcendantale de sens de la société civile, et se médiatisant avec cette dernière, chez Kant, par sa conception fort stricte et étroite du droit ou de la loi naturelle, lieu d'institution des *individualités* mutuellement libres dans la communauté.

Tout l'extraordinaire génie kantien aura été, pour ainsi dire, de retourner la philosophie classique comme un gant, de retourner ses idées ou ses réalités métaphysiques en autant d'horizons symboliques de sens où la pensée et la praxis ont indéfiniment à chercher leur sens dans la réflexion, sans pour autant, selon l'inquiétude critique, retomber dogmatiquement sur des « réponses » toutes faites, sur des certitudes obturant les horizons. En ce sens, elle demeure, encore aujourd'hui, la philosophie la plus puissante et la plus cohérente de la modernité. Pour notre problème, cela signifie qu'il n'y a pas de passage métaphysiquement réglé du métaphysique à la Loi, mais au contraire un abîme entre eux, celui-là même que, sur un registre transposé, nous avions découvert chez Michelet. Il nous reste à présent à « travailler » cette transposition, à réduire *harmoniquement* l'intervalle qui les sépare encore dans leur forme conceptuelle.

Communauté utopique et société réelle : la question moderne

Chez Kant, la loi morale est finalement, comme loi de cohésion ou de cohérence de soi avec soi, ce par quoi le soi véritable, irréductiblement et radicalement *singulier,* s'ouvre, depuis sa singularité même et en tant qu'elle ne rencontre jamais, concrètement, que des contextes contingents *donnés* de l'action et pour l'action, à l'exigence d'*intelligibilité de la praxis* – intelligibilité pour lui-même et pour les autres. Par là, la loi morale ne dérive d'aucune transcendance, fût-elle divine, elle est l'*horizon* même de l'intelligibilité de la praxis communautaire, sous lequel les maximes de l'action restent indéfiniment à trouver pour tel ou tel contexte contingent donné. Mais cet horizon n'est lui-même ouvert comme horizon de sens que sous un horizon plus originaire, celui de l'ipséité singulière comme celui d'une énigme irréductible et radicale, la mienne, qui ne surgit elle-même comme telle que comme la version singulière, propre, de l'énigme de l'ipséité en général : je ne puis réfléchir

mon ipse, sans concept, et sans l'identifier à une idée ou un *eidos,* que sur fond de la question de l'ipse, qui, pour indiquer le « même » d'une façon non tautologique, surgit comme abîme sans fond d'où, de manière radicalement inexplicable, je puise mon origine. Par-delà toutes les déterminités symboliques qui paraissaient me donner mon identité, la rencontre de l'abîme, qui m'en a fait comprendre la profonde inanité, qui m'a fait mourir à ces multiples facettes de l'image ou de l'idéal du Moi, est rencontre de l'énigme de l'instituant symbolique qui, de son indéterminité foncière, paraît me tenir dans mon ipse profond, faire que je vis ma vie et pas celle d'un autre, donc m'*incarne* en *ma singularité* dans l'immensité insondable du monde – de ce qui, du monde, se phénoménalise comme phénomènes-de-monde, au pluriel.

Cette incarnation, qui est rencontre mutuelle du champ phénoménologique et du champ symbolique, n'est pas seulement, on s'en aperçoit, incarnation solitaire ou solipsiste du soi, mais incarnation phénoménologique de la communauté des *ipse* – il faut, avons-nous dit, étendre de cette manière le sens commun kantien au sublime. Et c'est ce moment qui est admirablement « décrit » par Michelet selon ce qui ne peut être qu'une poétique échappant aux règles communes de l'« objectivité historique », dans les chapitres que nous avons cités sur l'élan des Fédérations. C'est par là que la Révolution est un authentique « événement » métaphysique, c'est-à-dire aussi politique au sens large, lieu de manifestation et d'institution du politique, englobant, nous l'avons vu, le politique au sens restreint et le religieux. Non pas, donc, moment théologico-politique, comme si la politique était l'un des moyens ou l'une des ruses de la théodicée, mais moment du politique qui, par sa profondeur, par l'effacement qu'il signifie de tous les repères symboliques classiquement reconnaissables, ne peut que remettre en cause et en question le théologique lui-même. Sans que nous puissions ici traiter et encore moins décider de cette difficile question, il y a peut-être aussi à penser une autre modalité de l'incarnation que celle qui s'est instituée dans l'Histoire avec la tradition juive et chrétienne. La guerre qu'en un sens la Révolution ne pouvait manquer de faire au christianisme, au moins dans sa forme historique instituée, est peut-être guerre, religieuse au sens restreint, de cette nouvelle modalité de l'incarnation contre l'ancienne, en tout cas contre tout ce que l'ancienne avait de complice avec le caractère symbolique (sacré) du despotisme. Mais dès lors, dans la mesure où cette nouvelle modalité était appelée, dans son indéfinition même, à rester indéfiniment *ouverte* comme question ou comme énigme, la question moderne par excellence, telle qu'elle demeure posée par et après la Révolution, est la *question de l'incarnation,* non pas d'une figure symbolique, Christ ou despote, mais *de l'ipse lui-même dans ses profondeurs, et de la communauté des ipse,* comme communauté libre, à savoir *an-archique et a-téléologique.* De cela, certes, le christianisme dans les mystères de son institution symbolique est peut-être déjà une « figuration » – selon ce qui serait son scandale sans cesse renaissant à l'égard de toute Église instituée et tout Pouvoir –, et en ce sens, le christianisme révolutionnaire est toujours possible. Il est incontestable que la Révolution, qui est née en terre chrétienne, a des accents chrétiens : sinon « millénaristes », du moins eschatologiques. Mais à l'inverse, s'il doit reprendre cette énergie que les Églises instituées lui avaient fait perdre, il le peut à l'« événement » révolutionnaire qui peut-être, nous en formulons l'hypothèse, le déborde, articule de manière légèrement différente les signes et symboles de son institution historique, avec tout le problème, abyssal, de l'inadéquation du langage religieux traditionnel au langage, qui reste à trouver dans la modernité, de l'incarnation.

Le propre de la communauté incarnée des ipse est, nous l'avons vu, de n'être de *nulle part,* d'échapper au temps et à l'espace institués, d'advenir à elle-même dans un autre temps et un autre espace, selon ce que Michelet a fort bien senti, et qui rendrait d'avance vaine toute tentative de démontrer par la science historique que les fêtes de la Fédération furent bien, effectivement, ce qu'il en dit. Nous ne pouvons y adhérer, c'est caractéristique, que si nous avons la « foi » révolutionnaire, c'est-à-dire si, d'une manière ou d'une autre, nous nous sommes posé la question de notre *ipse* dans la modernité, si nous en avons pressenti l'énigme, et si donc nous nous sommes préparés, par cette sensibilité, à deviner le sublime révolutionnaire. Alors en effet, nous comprenons que ce dernier est

immaîtrisable, sans origine, mais aussi sans fin positive, bouleversant parce que inexplicable par quelque raison historique ou théologique. Alors nous comprenons que cette communauté des ipse, vacillant dans la rencontre d'un social phénoménal indéfiniment divisé et désindividuant, et de l'instituant symbolique indéterminé mais énigmatiquement individuant, rendant chacun non interchangeable dans la fluidité redoutable et dissolvante du phénomène, est une communauté *utopique* que toute tentative d'instituer comme telle pervertit inévitablement en son contraire le plus décidé – la masse fusionnelle et imaginaire du fantasme terroriste et totalitaire. Car cette communauté n'est pas absolument présente ou transparente à soi : la multiplicité indéfinie de ses manifestations la fait tout autant entrer dans la présence que glisser vers l'absence, sa profusion phénoménale déborde originairement toute reprise en présence, elle est faite autant d'oublis et d'incohérences que de réminiscences et de prémonitions inaccomplies, de ce qu'on appelle classiquement « désordres ». Et la multiplicité de ses ipse est elle-même non dénombrable, par suite irréductible à *un* ipse qui serait sujet (Hegel, Marx), parce qu'une énigme, précisément, est irréductible à une *identité.* C'est quand chacun est le plus profondément soi-même qu'il perd les repères institués de son identité, non pas comme chez Hegel, pour se retrouver au soi de l'esprit absolu, mais pour se retrouver au lieu de son énigme, seul propre à le faire rencontrer l'énigme des autres qui, dès lors, loin de le borner ou de le limiter, l'agrandit, lui ouvre la compréhension que là aussi il y a un ipse, une autre vie que chacun n'appréhende comme autre que parce que chacun vit aussi la sienne – parce que, de cette vie-là, chacun est proche par une distance qui n'est pas la même, énigmatiquement, que celle qui le met en rapport avec le « même » non tautologique de *son* ipse à lui.

Cette communauté *utopique* vit toujours, parmi nous, de son utopie. C'est la communauté au sens moderne, c'est-à-dire la démocratie, non pas tant dans son institution factuelle concrète que dans son *esprit.* Cette communauté, si elle s'assure par « en bas », dans la diversité infinie et multiforme de sa praxis, par la loi morale qui ouvre à chaque ipse singulier l'exigence d'intelligibilité, de sens qui soient recevables aussi bien par chacun que

par les autres, rien ne peut l'instituer d'« en haut » dans sa concrétude, à moins de la retourner en unité massive, passive et indifférenciée. Aucune loi n'en est dérivable (contrairement, nous le verrons, à ce qu'a cru Fichte), ce qui ne veut pas dire qu'une multiplicité de lois ne puisse, dans l'éclatement fragmentaire de leurs énoncés particuliers, tendre à en situer l'esprit, comme un sens qui n'est véritablement donné nulle part. Toujours à distance de la communauté utopique, le législateur se doit de *réfléchir,* tout comme le sujet moral kantien réfléchissant la maxime de son action, ce qui est susceptible de valoir pour tous sans pour autant verser dans l'abstraction. Nous retrouvons le problème des constitutions politiques et des lois particulières qui se promulguent dans leur cadre. L'abstraction serait retour du despotisme – qu'il soit plus ou moins anonyme comme durant la Terreur, ou qu'il se réincorpore comme durant l'épisode napoléonien –, et l'absence de lois serait retour à l'anarchie politique, c'est-à-dire à la tyrannie des forts sur les faibles. Difficile équilibre de la Loi, qui est irréductiblement humaine, qui doit régler la praxis en un ensemble minimal de pratiques. Celles-ci doivent avant tout être pratiques défensives de l'esprit démocratique contre les puissances et les intérêts particuliers, de groupes ou de classes. Équilibre qui ne demande pas moins que la *sagesse* de ce que Kant nommait la faculté de juger et Aristote la *phronésis.* Ces lois n'ont donc pas à instituer fantasmatiquement la communauté utopique, mais à régler la communauté politique effective et empirique de manière telle qu'elle n'en vienne pas à étouffer la première, à la conduire à l'extinction ou à la mort. C'est par là que, comme nous l'avons dit, elles se doivent de puiser leur sens à l'horizon symbolique de la communauté utopique, qui demeure un horizon eschatologique dans la mesure où il appartient à la nature même de la communauté utopique de ne jamais se réaliser durablement. Tout à la fois mémoire profonde et fin dernière, elle se dérobe, dans sa sauvagerie, à l'effectivité imaginaire d'une présence pleine. Elle est ce lieu *précaire,* qu'il faut sans cesse défendre ou préserver, ce qui est d'autant plus difficile qu'elle n'a pas d'identité, contre ce que les hommes, par une sorte de rage millénaire, n'ont de cesse de déterminer et de fixer. Lieu précaire où il doit être donné à chacun la chance,

non pas de s'épanouir comme une plante en digérant et absorbant ce que la société lui donne, mais de *s'incarner concrètement,* en la radicalité de son énigme qui communique avec sa liberté.

Pour conclure, il nous faut, avant d'y revenir dans nos réflexions finales, dire un mot de ce qui, aujourd'hui, paraît avoir le plus menacé la communauté utopique, et paraît encore la menacer. La Révolution, on le sait, a engendré ses fantasmes ou ses démons, dont le princial a été, dans les totalitarismes (communiste et fasciste), la remise en scène agonistique de la Révolution comme moment fusionnel de la communauté incarnée dans un Parti et un homme. Comme si ceux-ci étaient capables, par l'activisme révolutionnaire, de recréer la Révolution, de la re-présenter sur la scène de l'Histoire comme indistinction des dirigeants et des dirigés, de la société et du pouvoir. Ce fantasme, dont on ne cesse de mesurer, hélas, les effrayants pouvoirs mortifères, est celui, pour ainsi dire, de la création continuée de la Révolution, qui se traduit, dans le réel, par une oppression et une domination d'un nouveau style, insoupçonné du despotisme, où la communauté utopique est le plus décidément mise à mort dans sa re-présentation : il s'agit là, à l'évidence, et si l'expression est possible, de la poursuite du « possible » terroriste jusqu'au bout de lui-même, dans la conception d'une Loi qui devrait de toutes pièces engendrer la communauté. Or cela la rend, du même mouvement, à un formalisme vide et arbitraire que plus aucun sens ne vient habiter, cela la fait s'évanouir dans le chaos totalitaire où la désincarnation arrive à son comble, où les hommes se réduisent quasiment à l'état de molécules dans un dispositif (*Gestell,* au sens de Heidegger) œuvrant machinalement, au jour le jour, pour sa propre perpétuation. Le miracle, dont l'URSS gorbatchévienne et ses suites semblent nous donner l'exemple aujourd'hui, est que, quand même, un tel dispositif en vienne à dégénérer puis à mourir de lui-même – ce qui est propre à rendre l'espoir, du moins sous l'horizon eschatologique de sens qui est celui de la modernité.

Une autre tendance, cette fois dans les sociétés démocratiques, n'est pas moins menaçante pour la communauté utopique. C'est la confusion, de plus en plus fréquente et de plus

en plus grande aujourd'hui, entre *singularité* et *particularité,* la perversion de l'esprit communautaire dans la multiplicité d'intérêts et de points de vue *subjectifs* parce que particuliers, liés à des groupes ou à des catégories de plus en plus nombreux que presque plus rien ne semble tenir ensemble, si ce n'est, d'une part, le refus à la fois panique et actif de *toute* transcendance, et d'autre part, l'avidité non moins dévastatrice à accéder à une reconnaissance sociale dont le signe principal, sinon exclusif, est la richesse matérielle. Anémie et anomie du corps social qui, de ce point de vue, ont rarement été aussi loin, sinon dans le totalitarisme, dans la voie de la *désincarnation,* de l'enfoncement dans des signes extérieurs dont la déterminité symbolique, surdéterminée, est par essence inapte à ouvrir l'ipse à sa question, c'est-à-dire à son incarnation. Ce refus de soi et de l'autre est tant bien que mal colmaté par les « valeurs » d'ouverture et de communication, qui ne sont là que comme le symptôme convulsif d'une perte fondamentale, coextensive d'égoïsmes cyniques et affichés. Individualisme, si l'on veut, mais c'est au prix de la confusion conceptuelle entre l'individu, l'ipse et l'atome, part ultime parce que insécable d'un « système ». Contraire le plus résolu de l'individualisme puisque ces atomes, précisément, n'ont plus d'ipse, ou tendent à le perdre, le rapportant intégralement à des signes qui le rendent identifiable à des milliers, sinon à des millions d'exemplaires. Dans ce cas où il n'y a plus, il est vrai, ni dimension métaphysique ni dimension révolutionnaire à la communauté, la Loi tend à se confondre avec un processus physico-chimique de régulation, avec une conversion réciproque de variables macroscopiques et microscopiques, comme une sorte de chaos entropique, où fort heureusement, nous ne sommes pas, même si toute une idéologie de la productivité économique nous y fait tendre.

C'est donc peu de dire qu'aujourd'hui, moins que jamais, nous ne partageons pas l'adage qui a fait fortune en France, et selon lequel « la Révolution est achevée ». C'est de cet achèvement que, peut-être, nous sommes en train de mourir. Mais si la Révolution a encore, comme nous le pensons, à vivre, c'est en soulignant et en sachant que d'elle à la Loi il n'y a point de passage réglé, comme d'elle au métaphysique, ou de celui-ci à la Loi. Métaphysique, Loi, Révolution : ce sont là trois horizons

de sens de notre condition moderne, qui sont appelés à résonner l'un dans l'autre, mais à l'écart l'un de l'autre en se recroisant *en abîme,* sans aucune équation, identification ou déduction. Trois axes ou trois horizons symboliques qui « définissent » l'orientation de la question moderne réaménagent la question sans doute la plus ancienne des hommes, celle de l'*incarnation.* Savons-nous que tout d'abord et le plus souvent nous ne sommes pas incarnés ? Ce n'est certes pas d'aujourd'hui, mais c'est peut-être aujourd'hui, dans l'inflation généralisée des signes, que nous en rencontrons l'énigme avec une telle acuité, que nous avons une nouvelle chance, non seulement de comprendre ce qui se joue – et se perd – de l'humanité dans les autres cultures, mais encore de mieux comprendre, peut-être, notre condition d'hommes, par-delà tout ce qui, dans notre histoire occidentale, nous fait rougir.

Et pourtant, nous le savons, tout cela a été manqué historiquement par la Révolution française. Pourquoi ? Comment ? Nous en avons déjà éprouvé de solides raisons. Il nous reste à parachever notre compréhension en exposant ce qui nous paraît être la leçon d'Edgar Guinet dans son ouvrage sur *La Révolution.*

Chapitre III

La leçon d'Edgar Quinet : le sublime moderne en Histoire et son court-circuit terroriste dans la Révolution française

> « Il n'y a dans le monde qu'un embarras, la dignité, la conscience. Ôtez le moral des choses humaines, il est incroyable combien elles s'arrangent aisément. »
>
> Edgar Quinet

Introduction

Au terme de notre parcours, nous nous trouvons voués à réfléchir sans concepts pré-donnés entre la « sauvagerie » du sublime phénoménologique et l'institution symbolique de la société, suspendus sur un abîme dans lequel il faut plonger pour en revenir sans pour autant l'avoir franchi puisqu'il est incommensurable et infranchissable. En un sens, nous le savons, il doit bien en être ainsi, c'est même d'une certaine façon l'essentiel de ce que nous voulons défendre dans ce livre, mais en un autre sens, dans l'histoire concrète, la réflexion se cherche et s'éprouve, parce que déjà, « tout simplement », les hommes ne peuvent pas « vivre » au bord ou au-dessus de l'abîme. Recherche qui, nous l'avons indiqué, est celle de la *fondation,* en l'occurrence, celle de la fondation socio-politique, où il s'agit, sur l'abîme et en abîme, de fonder ou d'*instituer* activement une société nouvelle – dans la Révolution : une société d'hommes *libres.*

C'est là un problème éminemment machiavélien, dont Edgar Quinet, dans son admirable ouvrage intitulé *La Révolution,* a fort bien saisi, dans un esprit lui aussi très machiavélien, toute la portée[1], au point que son histoire de la Révolution française en est, très rigoureusement, une histoire « machiavélienne », tout à fait irremplaçable, d'une lucidité encore incomparable aujourd'hui. Plutôt que de nous livrer, ici, ce qui serait superflu, à une relecture des événements, nous allons en suivre le fil rouge, la véritable intrigue symbolique structurant le récit de Quinet, et qui est celle de la fondation *impossible* d'une société libre sur les ruines persistantes – persistantes bien au-delà de ce que l'on est en droit d'imaginer – d'une société despotique. C'est donc l'impossibilité de la médiation que nous allons éprouver, dans le champ proprement dit du politique, c'est-à-dire sous un angle de vue qui, d'une certaine manière, a échappé à Michelet, plus attentif qu'il était, nous l'avons vu, à la dimension métaphysique, et donc sublime, de l'événement révolutionnaire – plus « évangéliste » de la Révolution, si l'expression est possible, qu'historien véritablement politique –, et ce, même si le problème de fond rencontré par les deux amis est finalement le même.

Tout tient, dans ces deux livres écrits à peu près en même temps, dans une différence d'*accent,* que nous devons prendre en compte pour mieux situer la *question* de la Révolution. Ce que Quinet met admirablement en évidence, voudrions-nous montrer, c'est combien les chemins de la fondation, profondément aporétiques, non seulement demeurent tout aussi profondément énigmatiques – ce qui rejoint l'œuvre de Michelet – mais encore, et surtout, prennent consistance dans une déformation cohérente et mutuelle de l'abîme du sublime et de ce qui s'en reconnaît en se recodant à l'aveugle dans et de l'institution symbolique, au point que l'un finira par se per-vertir dans et par l'autre dans le « système » de la terreur révolutionnaire – le « déficit » ou le « court-circuit » du sublime implosant dans la machination aveugle de la peur et de la mort. Si le « moment

1. E. Quinet, *La Révolution,* Belin, coll. « Littérature et politique », dir. par Cl. Lefort, précédé d'une préface de Cl. Lefort, Paris, 1987. Nous le citerons par le sigle *R,* suivi de l'indication de page. Pour la compréhension de l'esprit machiavélien, l'ouvrage de référence demeure pour nous celui de Cl. Lefort, *Le Travail de l'œuvre – Machiavel,* Gallimard, Paris, 1972.

sublime » a fait défaut, c'est, nous allons le voir, pour Quinet, qu'il n'a pas pris la figure concrète d'une « religion nouvelle », et si le mouvement de l'institution en est venu à se confondre avec une version négative ou manquée du sublime, c'est, toujours selon Quinet, dans la mesure même où la Révolution a échoué à fonder une société libre, est retombée très tôt dans les ornières du despotisme et de la servitude volontaire. A la question de savoir pourquoi il en est allé ainsi, Quinet, c'est son génie, n'apporte pas de réponse : il estimait sans doute, à juste titre, que cela dépassait sa tâche, et en un sens il est vrai que cela dépasse toute tâche. Mais nous aurons à la reprendre en conclusion, puisque l'horizon même de la question est plutôt celui qui définit la tâche du philosophe. C'est là que nous retrouverons Michelet, avant d'engager nos réflexions plus proprement philosophiques.

Tel qu'il nous apparaît à présent, le problème de la Révolution française se distribue sous trois axes que nous traiterons successivement, ceux de la *fondation,* de la *religion* et de la *Terreur,* dont il ne faudra pas perdre l'enchevêtrement. Enchaînement fatal, qui n'était pourtant pas, nous allons le voir, inexorable, mais dont Quinet ressaisit bien le fil, au seuil du Livre XVII (« Théorie de la Terreur »), en un texte (« Causes de la Terreur »[1]), qu'il nous faut suivre et citer pour situer mieux encore la portée de la question, et y trouver notre fil conducteur.

Après avoir expliqué[2] que la lutte entre l'Ancien Régime et la Révolution était une lutte inexpiable, une véritable lutte à mort qui ne pouvait trouver de compromis, et où la foudre « se formait perpétuellement du choc de deux électricités opposées », la colère montant constamment « jusqu'au jour où elle toucha au délire », Quinet précise sa pensée en ces termes :

« A chaque attaque de la Cour répond une attaque du peuple ; à chaque réaction, une révolution nouvelle ; à la séance royale du 23 juin 1789, l'insurrection du 14 juillet ; au rassemblement des troupes et aux fêtes de l'Orangerie, l'invasion de Versailles, les 5 et 6 octobre ; au refus de sanctionner le décret contre les prêtres et les émigrés, le 20 juin 1792 ; au renvoi du

1. *R,* 497-502.
2. *R,* 497.

ministère girondin, le 10 août ; à la prise de Verdun, les massacres de septembre ; au manifeste de Brunswick, le supplice de Louis XVI ; à l'armée de Condé, l'armée révolutionnaire ; à la coalition, le Comité de salut public ; à la reddition de Cambrai, le supplice de Marie-Antoinette ; à la ligue des rois, le terrorisme[1]. »

Puis vint « le jour où les représailles de la Révolution, nées de la force des choses, apparurent comme un système à l'esprit de quelques-uns[2] ». Robespierre, Saint-Just, Billaud-Varenne « rendirent durable ce qui, de sa nature, n'est que passager : l'indignation, la crainte, la frénésie[3] ». « Figurez-vous, ajoute Quinet, une mer déchaînée et changée tout à coup en mer d'airain, immobile. Voilà la conception du terrorisme[4]. » Autrement dit, « par eux, le vertige de certaines journées devint le tempérament fixe et l'âme de la Révolution. [...] Ils prirent tout ce qu'il y a de tempêtes dans les passions de la foule, et ils en firent du bronze. Ils fixèrent ce qu'il y a de plus changeant dans le monde : les colères d'un peuple. Ils systématisèrent ce qu'il y a de plus spontané, de plus irréfléchi : l'ivresse d'une multitude. Et de tout cela ils formèrent le règne de la terreur[5]... »

S'ils en vinrent là, c'est que, sans l'institution d'une religion nouvelle, aussi tranchante que l'avait été la Réforme par rapport au catholicisme, « les Révolutionnaires partaient de l'idée première de J.-J. Rousseau, que l'homme et le peuple sont bons originairement, sans mélange de mal. Lorsqu'ils virent que le bien avait, malgré cela, tant de mal à s'établir, ils se crurent trompés, bientôt trahis ; ils se demandèrent si l'héritage de servitude ne renaissait pas autour d'eux, chez leurs propres amis, et ils les tinrent pour suspects[6] ». La conspiration des choses leur parut une immense conspiration des hommes[7], et chacun devint non seulement l'ennemi de chacun, mais aussi l'ennemi de soi-même[8].

Tels sont, en guise d'ouverture, les éléments du drame, avec

1. *R*, 497-498.
2. *R*, 498.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *R*, 500.
7. *Cf. R*, 501.
8. *Cf., ibid.*

tout ce qui en fait le caractère énigmatique. Efforçons-nous de saisir quelques fils, et tout d'abord dans ce qui va être, dès le début, l'aporie de la fondation où le tiers état usurpe véritablement ses pouvoirs en s'instituant Assemblée nationale puis Assemblée constituante.

2. Les apories de la fondation

Ce qui est rétrospectivement très frappant dans les trois premières années de la Révolution, c'est, non pas seulement la persistance de la royauté dans les esprits, mais l'obstination à garder et à contraindre Louis XVI dans une situation qui ne pouvait être que de double mensonge. Ainsi, après le 14 juillet, qui était l'issue populaire au conflit ouvert entre l'Assemblée et le roi, « s'obstina-t-on de tous côtés à laisser à Louis XVI la couronne, quand déjà on lui avait ôté la force de la porter[1] ». Au lieu de tirer clairement la leçon de l'événement – un changement de dynastie ou de prince –, chacun en ignora la puissance d'ébranlement. « De cette ignorance résulta pour le prince et pour le peuple une situation où la force des choses se retourna perpétuellement contre l'un et l'autre. Dans ce nouveau contrat, impossible pour tous deux, devaient nécessairement s'engendrer les défiances, les soupçons, puis les meurtres et les supplices[2] ». Alors que le peuple était tout à l'ivresse de la victoire, et qu'il accordait en réalité au roi « justement ce qu'il lui fallait de force pour se dépouiller lui-même[3] », le roi « était infailliblement condamné à la ruse, si la violence devenait impossible[4] ». Le double mensonge était dans le fait que « le peuple imposait sa victoire comme une réconciliation » et que le roi « feignait de s'en réjouir[5] ».

Même chose après les 5 et 6 octobre, journées d'une nouvelle irruption populaire, où le prince une nouvelle fois offensé est

1. *R*, 108.
2. *Ibid.*
3. *R*, 109.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

maintenu en place : on s'obstina « à laisser le vieux fer dans la plaie : elle s'envenima. Rien n'a plus contribué à ensanglanter la Révolution[1] ». De là « sortit un système de stratagèmes et de ruses plus périlleux à la Révolution que la guerre ouverte[2] ». Dès lors, l'œuvre de la Constituante est d'avance compromise puisqu'« on avait fait une constitution royaliste pour un roi à qui il était impossible de l'accepter autrement que comme une couronne d'épines. Il courba la tête ; mais il se promit de la relever et de rejeter ce diadème, dès qu'il serait le plus fort[3] ». Quant à tous les changements qui résultèrent de la nuit du 4 Août, Quinet n'en exagère pas la portée, et se range plutôt, ironiquement, à l'opinion de Tocqueville dans *L'Ancien Régime et la Révolution.* C'est que, comme il l'explique, « la difficulté dans les affaires humaines n'est pas le côté matériel : il se développe, pour ainsi dire, inévitablement par une force cachée ; je ne vois pas qu'à aucune époque, l'homme ait eu besoin de s'armer de tant de tonnerres pour s'élever d'un degré dans la richesse ou dans le bien-être. Du moins n'y a-t-il pas de révolution dans le monde qui ait été entreprise pour cette seule conquête[4] ». « Mais qu'il en coûte, ajoute-t-il aussitôt, pour faire avancer l'homme d'un seul pas dans l'ordre moral[5] ! » Car ce sont, conclut-il plus loin, « les questions de religion et de politique, c'est-à-dire de liberté, qui ont seules déchaîné les orages : c'est pour elles seules que le sang a coulé, c'est pour elles que les hommes ont enduré cent fois pis que la mort[6] ».

Belle leçon de politique, dont on retrouve peu à peu le sens aujourd'hui, et qui nous induit déjà à penser que la royauté d'Ancien Régime, si indéracinable, avait quelque chose de religieux en même temps que politique, c'est-à-dire un sens théologico-politique dont la mort ne coïncide pas avec l'éclatement des orages révolutionnaires, mais que ceux-ci ont néanmoins poussée, dans un aveuglement mêlé de stupeur. C'est de cette question que traite très finement Quinet, à la fin du Livre VI, à partir du chapitre VII consacré à la « Conjuration de Mirabeau » (révélée à l'époque, en 1851, par la Correspondance avec Lamarck), et où le problème de la France en 1789 est posé en ces termes : « Tous les cahiers généraux que les députés avaient apportés de leurs provinces à l'Assemblée constituante se résument par ces mots : *Concilier la liberté nouvelle avec le catholicisme et l'ancienne royauté*[1]. » Énigme, pour lui, « impossible à résoudre[2] ».

1. *R,* 126.
2. *R,* 127.
3. *Ibid.*
4. *R,* 144.
5. *Ibid.*
6. *R,* 146.

Énigme dont Mirabeau cherche la solution, en « émule » du *Prince* de Machiavel, par un système de corruption et de tromperie généralisées, dont les moindres éléments n'étaient pas la création d'un « vaste atelier de police » et celle d'un « atelier de presse vénale qui conservera toutes les traces de l'indépendance[3] ». Il s'agit par là « d'enfermer l'Assemblée » et de « pousser les hommes à des excès[4] » susceptibles de « dégoûter la nation de ses libertés[5] ». Système de complot, en réalité contre-révolutionnaire, « colosse d'infamie[6] », qui supposait en outre que Louis XVI se transformât en « scélérat[7] ». Or, indique Quinet, s'il a remarquablement bien fonctionné au XIX^e^ siècle, si Mirabeau, en ce sens, a été un précurseur ou un visionnaire politique, le système n'a pas du tout « marché » pendant la Révolution. Pourquoi ?

Parce que, pourrait-on dire, le projet de Mirabeau, pour être tout à fait machiavélique, n'était pas du tout machiavélien. Parce qu'« il proposait à ces partis jeunes encore, et qui ne désespéraient de rien, un système propre à des générations usées[8] ». Ou encore, parce que ses idées, « prématurées au dix-huitième siècle..., se sont trouvées d'accord avec notre époque » et que « nos esprits fatigués, nos âmes désabusées, détrempées, ont prêté au système la matière corrompue que lui ont refusée nos pères[9] ». « Sous le peuple ingénu de 89, Mirabeau devinait le peuple prématurément vieilli[10]. » L'erreur de Mirabeau par rapport à Machiavel est qu'il n'a pas compris

1. *R,* 202, c'est Quinet qui souligne.
2. *Ibid.*
3. *Cf. R,* 204-205.
4. *Cf. R,* 205.
5. *Ibid.*
6. *R,* 204.
7. *R,* 206.
8. *Ibid.*
9. *R,* 207.
10. *Ibid.*

« qu'il est impossible d'affranchir un peuple en le corrompant », parce que « liberté et corruption sont des termes qui s'excluent[1] », ou parce que « la corruption mène à la servitude » et « la régénération à la liberté[2] ». Le machiavélisme de Mirabeau touche finalement « à une sorte d'ingénuité[3] ». Car l'essentiel, au fond, tient à ce qu'« après l'emploi de ces poisons subtils, ce qui manquerait à sa monarchie tempérée serait un peuple. *Il ne resterait qu'un cadavre indigne même de servitude*[4] ». Dans nos termes : les machinations de Mirabeau auraient pour effet de transformer le peuple en corps mort, et la société en *Gestell,* en « machin » ou en « machine », à l'intérieur de laquelle il n'y aurait même plus de servitude, mais une machination finalement *aveugle.* A travers sa désincarnation, le peuple y serait voué à une incorporation tellement machinée et codée que son corps y deviendrait un cadavre, « matière corrompue » dont la machine serait censée actionner les ressorts, à travers la scélératesse supposée absolument cynique du prince, où tout lien théologico-politique serait pareillement décomposé.

Le soupçon de la machination de Mirabeau eut pour effet, tout d'abord, que « chacun put se croire trompé » et que « la nation, à cette découverte, vieillit, en un moment, de plusieurs années[5] ». Ensuite, que si le traître est partout, il s'agit de « chercher l'incorruptible[6] ». Le génie extraordinaire de Quinet est de tracer la figure de Robespierre comme *complémentaire* de la figure de Mirabeau[7] : « Au lieu de la marche tortueuse de Mirabeau, Robespierre représente la ligne droite, inflexible, géométrique, qui ne dévie jamais[8]. » Cela, bien entendu, dans le fantasme, et il faut lire tout l'extraordinaire récit, par Michelet, des événements de 1793-1794, pour s'apercevoir du fantastique pouvoir de ruse et de machination de Robespierre quand il s'est élevé au faîte du pouvoir. L'extraordinaire est que ces intrigues incessantes ont pu passer, en effet, pour l'expression

1. *R,* 208.
2. *Ibid.*
3. *R,* 209.
4. *Ibid.,* nous soulignons.
5. *R,* 210.
6. *Ibid.*
7. Cf. *R,* 210-212.
8. *R,* 212.

de la droiture et de l'incorruptibilité. Nous y reviendrons à propos de la question de la terreur, mais nous entrevoyons déjà en quoi, symétrique du complot de Mirabeau, elle n'en est pas moins « machinique ». Il y a dans cette symétrie quelque chose de la duplication décalée par l'abîme de la fondation. En fait, Quinet y reviendra, c'est après la fuite du roi, « dans cette heure de panique, que l'âme de Robespierre perdit pour jamais son équilibre, et que naquirent ces monstres de soupçons, d'ombrages, de craintes qui l'envahirent tout entier et avec lui son parti[1]. » C'est là qu'il apparut « combien la monarchie vivait profondément en eux[2] ».

Quoi qu'il en soit, en 1789, les choses n'en sont pas encore là. C'est « la simplicité des esprits » qui « déconcerta les manèges les plus subtils[3] ». « Le peuple était novice ; c'était sa meilleure garantie contre les sophismes[4] ». « Il était encore tout instinct, et l'instinct ne le trompait pas[5]. » En outre, le peuple « ne circonscrivait point alors la Révolution à une question purement matérielle ; il suivait, non un intérêt immédiat, mais une sorte de religion de la justice. C'est cette idée ou plutôt cet instinct de vérité qui l'éclaira et l'empêcha de tomber dans aucun piège[6] ». « Le peuple de 89 était plus ignorant que celui qui lui a succédé. Cependant il était incomparablement plus intelligent dans les grandes choses : et l'explication qui renferme toutes les autres, c'est qu'il avait un but plus élevé, il avait le cœur plus haut[7]. » « Quand le cœur disparaît dans le peuple et que le raisonnement seul prend la place de l'instinct, c'est une chose incroyable que la faculté infinie de duperie et la puissance d'aveuglement qui s'éveille dans l'homme[8]. » Car il n'y a plus, dès lors, d'horizon, ni de moyen de s'orienter[9] : la Raison est étale, propre à tout justifier, et à la duperie des anciens se substitue « la Bêtise toute nue, divinité essentiellement moderne » – la « rage de conclure » selon le très beau mot de Flaubert, et si subtile soit-elle.

1. *R,* 251.
2. *Ibid.*
3. *R,* 216.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *R,* 217.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. Cf. *Ibid.*

Cette vivacité du peuple comme puissance d'incarnation toute neuve, qui est propre à resurgir sur la scène publique à chaque occasion où la révolution est menacée, va de pair, précise Quinet, avec son anonymat[1]. Puissance muette pour laquelle la bourgeoisie sert d'organe, « le peuple n'a pas commencé par être plèbe » ou populace, car « il s'est senti en naissant l'égal des classes supérieures dans tout ce qui intéresse l'homme[2] ». « Le réduire à la préoccupation de la famine et du salaire, c'est lui ôter à la fois le passé et l'avenir[3] », bref, c'est le réduire à la servitude, c'est l'abaisser pour perpétuer le despotisme. C'est cette naissance et cet éveil du peuple que n'a pas compris la bourgeoisie, obnubilée par la peur, et c'est cela qui, tout à la fois, a conduit à le corrompre et à le harasser : « En 1796..., il se retire en masse ; il a besoin de sommeil, il va dormir pendant un tiers de siècle[4]. » Il y a manqué, nous le verrons, la « reconnaissance » *explicite* du caractère *religieux* de la Révolution, manque qui dévoile la carence profonde de toute la pensée du XVIII[e] siècle, mais aussi, nous le verrons, de la plus grande part de la pensée ultérieure.

Cette « usure » du peuple, et la réinstitution du despotisme, il reste à les comprendre à travers le cours des événements, sur le chemin tâtonnant autour de l'abîme de la fondation. Le premier qui survient est la fuite de Varennes (20-21 juin 1791). L'enjeu de cette fuite n'était pas, encore une fois, l'abolition des décrets du 4 août, des « conquêtes matérielles, économiques, sociales » qui « ne gênent et ne contrarient, en quoi que ce soit, le pouvoir absolu ni dans l'ancien régime ni dans le nouveau[5] », mais bien « les concessions politiques », c'est-à-dire « les nouvelles formes de gouvernement, le roi diminué, l'Assemblée toute-puissante, les justiciables élisant leurs juges, le peuple ses magistrats[6] ». Le résultat de l'arrestation de Louis XVI fut le vertige, le saut dans l'inconnu, l'impossibilité d'envisager la république qui en découlait tout naturellement[7]. C'est là, nous l'avons vu, que Robespierre « perdit pour jamais

1. *Cf. R,* 219-220.
2. *R,* 220.
3. *R,* 221.
4. *R,* 224-225.
5. *R,* 249.
6. *Ibid.*
7. *Cf. R,* 250.

son équilibre », que naquit « cette première panique qui enfantera la terreur[1] ». Se faisant une idée absolument fausse du peuple[2], Robespierre, Desmoulins, Marat lui-même ne purent autre chose que « se hâter de remettre un sceptre de roseau à ce roi prisonnier, qu'ils décapiteront demain. Il leur fallait encore une royauté, fût-elle crucifiée[3] ». Au lieu d'aller dans le sens de la victoire, et de la puissance, ils marchent littéralement à contresens.

Permanence, sans doute, encore une fois – il faudra les événements du 10 août 1792 pour ouvrir enfin les yeux –, du lien théologico-politique, dont le pourrissement manifeste ouvre à l'abîme. « Dans ces journées, observe Quinet, je crois découvrir le fond de la nature de Robespierre. Il fit alors ce qu'il a fait dans toutes les occasions suprêmes où il fallait agir : il vit partout des traîtres[4]. » « Terreur sans motif, sans fondement, sans raison, comme l'événement le montra dès le lendemain[5] » : Robespierre « se révèle à lui-même et aux autres par le soupçon : l'immense effroi le jette dans une méfiance sans bornes ; sa vue se trouble, c'est un délire. Déjà il se croit percé de poignards ; il prend l'accent du mourant, comme à la veille du 10 Thermidor. Au lieu de l'imagination solide de l'homme d'État, il a l'imagination convulsive du visionnaire. Il ne propose pas une seule mesure efficace qui réponde aux nécessités du moment, mais il dénonce, il dénonce ; c'est là son unique remède. Quand il faudrait être homme d'action, il n'est qu'accusateur[6] ». Système que nous verrons se généraliser avec la Terreur, mais où l'on voit que son ressort principal est la *peur,* peur non pas seulement de la mort empirique, mais surtout de la mort symbolique, attachée à la peur de décomposition du corps social.

C'est dès lors la même « équation » symbolique qui se pose qu'en 1789, avec ceci de nouveau que le compromis boiteux trouvé par l'Assemblée – faire *comme si* le roi n'avait pas trahi par sa fuite – en modifie les termes tout en approfondissant

1. *R,* 251.
2. *Cf. ibid.*
3. *Ibid.*
4. *R,* 252.
5. *Ibid.*
6. *R,* 252-253.

l'abîme : « Le roi est poussé à la trahison, la nation au régicide[1]. » Cette faute, « partagée par tous », fut « jusqu'à ce moment la plus grave de la Révolution[2] », « signe d'un grand désordre d'esprit[3] » : « On torture le roi, et l'on veut, en maintenant la royauté, qu'elle prenne goût à sa torture[4]. » Personne ne se leva pour montrer au peuple « ce qu'il y a au fond de sa volonté confuse[5] ». Le système devint infernal, comme si le peuple voulait *s'assurer* de son incarnation par la *passion* de Louis XVI, en quelque chose de hautement *impolitique :* « On remet officiellement à la tête des armées le prince, à qui il est impossible de ne pas souhaiter leurs défaites. Pour l'empêcher de réaliser ses vœux, on suscite des journées terribles ; ces journées déchaînent de nouveaux dangers. On se trouve lancé dans un système de contradictions : pour le soutenir, il faudra *sortir de la nature humaine*[6]. » « Dans ce trouble d'intelligence, la nation prend son indécision pour l'effet de la perfidie ; elle ne peut agir et elle se sent liée par une force qu'elle ignore. Moment où tous les soupçons commencent ; les fantômes envahissent les révolutions de ténèbres[7]. »

C'est dans le contexte de cette redoutable illusion qu'eut lieu le massacre du champ de Mars (17 juillet 1791) qui « acheva de brouiller l'assemblée et le peuple[8] », et qui la fit mourir sans regrets, après ses grandeurs, quand elle se sépara le 30 septembre[9], avec un lourd héritage : n'ayant osé « détrôner le roi », « par respect, elle lui légua l'échafaud[10] ». La Législative mourut encore plus dévaluée, nous allons le voir, après le 20 juin et le 10 août 1792, aussi misérable, prisonnière, que le prince, ce qui perdit la république autant que la royauté[11].

Le 20 juin, on le sait, huit mille pétitionnaires en armes, suivis de la masse des faubourgs, frappent à la porte de la Législative pour réclamer contre le veto royal aux décrets concernant

1. *R,* 254-255.
2. *R,* 256.
3. *R,* 257.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *R,* 257-258, nous soulignons.
7. *R,* 258.
8. *R,* 261.
9. Cf. *R,* 261-262.
10. *R,* 262.
11. Cf. *R,* 289.

les réfractaires et les émigrés. Au lieu de profiter de cette démonstration pour passer outre au veto, on renvoie la foule au roi. Elle investit les Tuileries et envahit ses appartements. Tenant Louis XVI, qui résiste et s'en tient à la lettre de la Constitution, au milieu des insultes et des menaces, elle se borne à le coiffer, lui et le Dauphin, du bonnet rouge, comme pour, ainsi que l'observe très finement Quinet, « les sacrer de nouveau[1] ». « Jamais, poursuit-il, Louis XVI ne fut plus roi que ce jour-là[2]. » Le résultat de la journée est clair : « Qui fut en réalité le vainqueur ? Celui qui refusa de céder. Et quel fut le vaincu ? Le peuple, qui ne put dompter une volonté royale et n'osa pourtant pas se faire roi[3]. » « Journée plus fatale à la république qu'à la royauté, et où la Révolution parut avoir la force aveugle d'un élément plutôt que la puissance d'un dessein réfléchi[4]. » Abîme de la fondation...

Abîme, et recul devant l'abîme : « Cette journée ne servit qu'à rendre une autre nécessaire ; celle-ci devait être d'autant plus terrible, que la première avait été plus impuissante[5]. » Abîme et recul où se montre le manque d'audace des chefs de la Révolution dans les choses de la religion. Manque d'audace qui, encore une fois, communique avec la peur, avec cette « peur secrète », *inavouée parce que inavouable,* qui a fait que les hommes ont toujours été « en arrière de l'occasion[6] ».

« Qu'est-ce que le 10 août 1792 ? C'est la journée où éclate dans le peuple la conviction que Louis XVI doit cesser de régner ou l'indépendance nationale périr[7]. » La lumière se fait enfin, suite à la proclamation, par la Législative, de « la patrie en danger » (11 juillet), et surtout au manifeste de Brunswick, connu à Paris le 28 ou le 29. « Ce fut la journée de l'instinct, celle où parut le mieux la force qui éclate dans la foule, quand tous les moyens politiques ont été épuisés. Voilà pourquoi il est si difficile de découvrir ce que firent les chefs[8]. » Seul Danton est, semble-t-il, à la hauteur de l'événement, mais « il paraît

1. *R,* 291.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *R,* 292.
6. *Cf. R,* 293-294.
7. *R,* 301.
8. *Ibid.*

céder au torrent plutôt que commander[1] ». Il faut suivre l'extraordinaire récit de la journée par Quinet[2] et par Michelet[3], pour comprendre que « de toutes les journées de la Révolution, c'est celle qui sortit le mieux et le plus nécessairement de la force des choses[4] », qu'elle est « un des plus grands changements dans le tempérament de la Révolution[5] ». D'un côté, « après avoir perdu l'estime au 20 juin, la Législative perdit au 10 août l'autorité, ne sachant ni empêcher, ni agir, ni commander ; même au moment où elle détrôna un roi, elle paru obéir[6]. » De l'autre côté, « la Commune se lève à mesure que la royauté tombe ; le pouvoir qui disparaît des Tuileries se retranche à l'Hôtel de Ville[7] ». Comme si, ajouterons-nous, le pouvoir d'« incarnation » théologico-politique, une fois tombé, avait émigré en se transformant symboliquement en pouvoir d'incarnation politique du peuple : le pouvoir nouveau de la Commune de Paris devient le symbole du pouvoir du peuple de Paris, symbole qui, nous allons le voir, va se vider rapidement. La béance, en tout cas, est ouverte : « Quand le nom sacré disparut, les uns crurent avoir tout perdu, les autres tout gagné. Il n'y eut plus de limites ni dans la crainte, ni dans l'espérance. Chaque homme se trouve jeté hors de lui-même. Des horizons nouveaux, infinis, s'ouvrirent à la douleur, à la joie, au deuil, au désir, à l'épouvante. Chacun se fit sa chimère de désolation et de félicité. L'âme humaine franchit toutes les bornes connues ; c'est le monde dans lequel on entre depuis le 10 août[8]. »

Le sublime en politique. Certes. Mais il fut encore une fois court-circuité par la peur, la fureur, la terreur, dont l'âme, selon Quinet, dans les massacres de Septembre, fut Marat. C'est qu'entre-temps viennent à Paris les nouvelles de la prise de Longwy, de l'investissement de Verdun, de l'approche des Prussiens. Devait aussi planer, Quinet ne le dit pas, pas plus que Michelet, l'idée d'une vengeance des morts du 10 août, qui

1. *R*, 302.
2. *R*, 301-311.
3. *HR*, I, 901-1015.
4. *R*, 313.
5. *Ibid.*
6. *R*, 312.
7. *R*, 313.
8. *R*, 314.

furent nombreux. Toujours est-il que la barbarie des massacres (du 2 au 5 septembre) « n'était pas une barbarie imprévue, aveugle », mais « une barbarie lentement méditée, curieusement étudiée par un esprit de sang[1] ». « On devait y voir ce mélange de panique et de fureur, de crédulité et de prétention aux coups d'État, de férocité et de moquerie, de sophisme dans l'extermination, de sécurité dans le délire, en un mot, cet appel au crime au nom du droit, qui est tout Marat[2]. » Cette idée put se réaliser « par contagion de la démence[3] ».

Le mécanisme qui se déclenche ici est bien celui de la Terreur, on y trouve tous les ingrédients : « Les membres de la Commune se firent les plagiaires de Marat ; ils eurent peur, s'ils ne le suivaient, de ne pas être de grands politiques à la hauteur du moment. Cette crainte a perdu presque tous les hommes qui vivent de popularité, toujours prêts à aller jusqu'au délire plutôt que de paraître au-dessous de leur rival. [...] Maintenant une foule d'hommes aspiraient à sa gloire (sc. de Marat) ; parvenus en une seule nuit au pouvoir, ils brûlaient de montrer qu'ils en étaient dignes, en ne reculant devant aucun genre de barbaries. [...] Entrés une fois dans le tourbillon, devenus les élèves, les instruments du maître, possédés de son esprit, ne s'appartenant plus, ils espérèrent l'outre-passer, et crurent, en deux ou trois journées de sang, atteindre ou dépasser sa renommée. [...] Chez d'autres le vertige naquit du pouvoir absolu si rapidement acquis. Ils prirent l'atrocité pour le signe de la force[4]. » Pendant quatre jours, dans l'insoutenable et l'horreur nue, « les massacres s'exécutent administrativement ». « Ce fut partout la même discipline dans le carnage[5]. » « Aussi les massacres ne cessèrent-ils que par la lassitude des égorgeurs, par le vide des prisons, ou parce que la Commune jugea qu'elle s'était fait assez craindre. Elle avait donné le signal des massacres, elle se montra encore plus puissante en les faisant cesser[6]. » « Il est difficile à un pouvoir qui usurpe de ne pas se couvrir de quelque grand coup sanglant ; le coup d'État de septembre assure

1. *R*, 315-316.
2. *R*, 316.
3. *Ibid.*
4. *R*, 316-317.
5. *R*, 317.
6. *R*, 319.

l'obéissance à la Commune pour dix-huit mois[1]. » Terreur fondatrice, au sens machiavélien du terme, du nouveau pouvoir engouffré dans le vide du pouvoir royal, et qui va user la Convention tout comme le roi a usé la Constituante et la Législative. Il faudra toute la ruse machiavélique de Robespierre pour le noyauter et le neutraliser, dans ce qui prépare, de la sorte, à la « réaction » thermidorienne – on lira pour cela l'extraordinaire récit de Michelet, qu'il a présenté lui-même comme le *dies irae* de la Révolution.

La Convention s'ouvre le 22 septembre 1792 par la proclamation de la République. Il lui fallait réaliser le prodige « de créer du néant l'âme civile d'un peuple[2] ». « Lutte entreprise contre la force des choses », qui donne à la Révolution sa grandeur titanique[3] », que Quinet se plaira à souligner en analysant l'œuvre de la Convention, et l'esprit des conventionnels. Mais œuvre qui buta à nouveau sur la « pusillanimité morale » liée à la cécité des révolutionnaires devant la dimension religieuse de la Révolution. Cécité dont on retrouve le pendant dans le procès et la condamnation de Louis XVI, qui créèrent à la Révolution de nouvelles difficultés, infiniment plus grandes que les anciennes[4]. Comme s'il s'était agi, dans le procès et la mort du roi, de « la Passion de la royauté elle-même, mourante et renaissante sur son Calvaire[5] ». Donc de rejoindre, à l'extrême de ce moment, l'énigme pourtant évanouissante et clignotante de l'*incarnation* socio-politique, diffusée dans la communauté par la mort d'*un* seul – selon ce qui, nous le savons, n'est qu'un *schème* perverti de l'institution du christianisme. Comme si le corps désormais seulement « glorieux » du roi faisait, au second degré, le tombeau monumental de la communauté, elle-même, par là, désincarnée, et réincorporée par le tombeau lui-même. Ce rapport théologico-politique, rapport d'amour qui s'était retourné en haine, se retourne à nouveau en rapport de pitié pour la victime[6]. Désunis par la disparition du ciment de la haine contre Louis XVI, les partis commencèrent en outre à s'entre-déchirer[7].

1. *R*, 323.
2. *R*, 349.
3. *Ibid.*
4. *Cf. R*, 350.
5. *R*, 351.
6. *Cf. R*, 351-355.
7. *Cf. R*, 355.

C'est par une étrange confusion, due à l'obnubilation persistante du théologico-politique, à l'impossibilité de passer l'abîme qui sépare l'incarnation communautaire dans la chair du corps « mystique » du roi, et l'incarnation communautaire *comme telle,* que toute incarnation a été fantasmatiquement redoutée comme résurgence possible de la royauté. Le corps pourrissant du despote a laissé la place au *Gestell* de la Terreur. Quinet a très bien ressenti, comme, du reste, Michelet[1] la profondeur de l'énigme. « Le roi mort, écrit-il, on crut voir partout renaître la royauté ; chacun la portait en lui-même. Une si longue habitude de servir fit qu'on craignit le maître longtemps après qu'il eut cessé de vivre[2]. » « On s'apprêtait à s'exterminer mutuellement pour atteindre ce fantôme de royauté renaissante que l'on cherchait au fond des âmes[3]. » « Dès lors les partis prirent l'humeur ombrageuse d'un tyran ; l'âme politique de l'ancien régime sembla revivre en eux ; car ce qui les divisait le plus alors, ce n'étaient pas des principes, c'était le désir de dominer[4]. » Étrange coalescence du désir de pouvoir, dont le lieu est laissé vide, et du soupçon universel de royauté, où « tous s'apprêtent à s'entre-tuer pour un projet qui n'est dans la pensée d'aucun d'eux. Soupçons, visions, imaginations, c'est pour cela que les échafauds allaient être dressés[5] ». Obscurcissement de l'intelligence politique par la contagion du fantôme du roi[6]. « Ce soupçon s'augmenta de l'incapacité même où l'on était de mettre la main sur le monstre. Chacun fut saisi de ce mal étrange qui consiste à ne pouvoir croire à ce qu'on possède. Après s'être défié des partis, on arriva à se défier de chaque individu ; alors on fera à un homme un crime de ses regards, de son geste, de sa pâleur. On cherchait un crime qui n'existait pas. A force de le punir sans cause, on finit par lui donner l'occasion de naître. Ainsi, les révolutionnaires se détruisaient d'avance par la crainte imaginaire qu'ils avaient les uns des autres[7]. » A cela s'ajoute, faut-il préciser, qu'« à aucun moment ils ne sentirent la Révolution assise ; voilà ce

1. *Cf. HR*, II, 7-191.
2. *R*, 356.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *R*, 357.
6. *Cf. ibid.*
7. *R*, 357-358.

qui troubla leurs esprits et les poussa jusqu'au délire. Ils étaient les maîtres absolus ; cependant ils sentaient leur règne passer. Cela fait que leur domination tenait du désespoir, et ce désespoir leur ôta toute pitié les uns pour les autres[1] ».

Court-circuit du sublime en politique, encore une fois par la peur, le soupçon, la fureur, et qui fut surtout l'œuvre des Jacobins, agités par surcroît par le fantasme despotique du pouvoir, mais d'un pouvoir pré-totalitaire car anonyme, désincarné, sur une communauté anonyme, désincarnée, sans division, massive. Ce qu'il faut souligner tout d'abord, ici, c'est l'extraordinaire et étrange position des Girondins, qui seront précipités à la chute le 31 mai 1793. C'est eux, sans doute, qui furent, pour nous, au plus près du sublime en politique, il est vrai dans une situation impossible, victimes, selon Quinet, d'une « sublime chimère[2] ». Ils n'eurent pour eux que « l'éloquence et la foi dans la justice[3] », sans doute trop exclusivement pour avoir le peuple de leur côté, ayant manqué, eux aussi, la dimension religieuse de la Révolution. « Ils crurent, comme tous les hommes de la Révolution, à certains moments de crise, qu'un discours, une parole de justice était capable de faire rentrer les tempêtes dans leur antre. La poitrine nue, certains de vaincre tant que le génie serait respecté, ils voulurent tenir tête aux fureurs et réprimer, par la pensée toute seule, les débordements de la nature aveugle. *Ils se crurent la force de Dieu,* pour dire à l'océan mutiné : Tu n'iras pas plus loin ! Cette foi dans la puissance de l'âme les perdit, et il semble que cette défaite de l'esprit ait détruit en France la confiance dans le droit... Mais que cette chute fut grande ! Jamais hommes ne tombèrent de si haut[4]. » Ils se crurent la force de Dieu : tout est là, dans cette sorte de naïveté de la fondation, bien propre au XVIII[e] siècle, dans le fait qu'aveuglés par elle, mais tout en y faisant face jusqu'au sacrifice suprême – il faudrait lire aussi toutes les admirations et les regrets de Michelet –, ils ont été incapables d'en travailler les médiations, ne se sont pas montrés suffisamment machiavéliens. Mais surtout, Quinet le rappelle avec force, « leur exemple confirme ce qui a été dit sur

1. *R,* 358.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *R,* 359, nous soulignons.

l'impossibilité de créer une société sans une religion ancienne ou nouvelle. Car elle seule peut donner cette base où les esprits les plus divisés se sentent néanmoins de la même famille. La religion nationale n'ayant pu fournir cette arche d'alliance... il leur fut impossible de trouver un signe, un témoignage qui emportât avec lui la conviction et ralliât les intelligences[1] ». « On eût dit qu'il manquait entre eux le Dieu qui, chez tous les autres peuples, avait donné la force, l'autorité, la sanction à la parole humaine[2]. » « Extrême malheur et le plus extraordinaire de la Révolution[3] », conclut Quinet. Difficulté qui fut une véritable aporie, et dont nous verrons qu'elle nous domine encore, cette « religion nouvelle » ou « moderne » n'ayant pas encore trouvé le commencement de sa formulation. Pressentiment, peut-être, dans ce mot de Vergniaud[4] : « On cherche à consommer la Révolution par la terreur. J'aurais voulu la consommer par l'amour. » Mot qu'il faut associer à cet autre, plus connu : « La Révolution est comme Saturne : elle dévorera tous ses enfants. » L'aporie de la fondation : comment faire face à l'abîme, puis le traverser, sans y être englouti ? Ou mieux : comment trouver un « rempart » contre Saturne qui ne soit pas Jupiter ? C'est-à-dire le Despote ? Ou encore : comment échapper à cette infernale machination, en reposant la question en de *tout autres termes* ? Tel est le nœud qui enchevêtre fondation, religion et terreur, et sur lequel il nous faudra réfléchir.

Il est non moins difficile, en tout cas, de s'expliquer « les causes » du 31 mai/2 juin qui conduisit à l'arrestation des Girondins. Une somme de maladresses dans la conduite des affaires publiques et de la guerre, certes, mais il y en avait eu de bien pires. C'est surtout, finalement, que la Gironde ne paraissait pas suffisamment fiable face aux dangers (dont la Vendée), et trop imprégnée, sans doute, de sa magnificence « bourgeoise » qui, dans l'usure du pouvoir, la rendait, dans le soupçon, alimenté par les Jacobins, complice d'obscures trahisons (dont celle de Dumouriez dut avoir une redoutable efficacité symbolique). En fait, sans avoir été officiellement proclamée, la Terreur avait déjà commencé, et avec elle, la lutte sans merci

1. *R,* 362.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Cité par Quinet, *R,* 371.

entre le pouvoir de la Commune et le pouvoir de la Convention, mais aussi et sans doute surtout la montée en puissance des Jacobins, dont le fantasme était de constituer le ciment omnipotent de la société dans les différentes sphères du pouvoir.

« On revit, écrit Quinet, le 31, à l'Hôtel de Ville, contre l'Assemblée, ce qui s'était passé le 10 août contre la royauté. Même discipline, même invasion nocturne de l'Hôtel de Ville[1]. » Et « ce fut une bien autre fournaise qu'au 10 août : cent mille hommes amassés autour de l'Assemblée[2] ». Il y avait, dans ce mouvement, « à la fois la préméditation d'un conseil secret et l'explosion de la colère publique[3] ». « On avait vu auparavant un roi menacé dans son palais. Maintenant, c'est une Assemblée populaire assiégée par le peuple[4]. » Face à la demande précise de mise en accusation des principaux Girondins, la journée du 31 mai est celle d'un grande confusion et d'une grande indécision, de même que celle du 1er juin. C'est le 2 juin seulement que ceux que l'on devait appeler la *Plaine* se rangent du côté de la force. Et chose curieuse, « au moment où elle allait se soumettre, la Convention... descend en corps vers le Carrousel et se mêle, comme Louis XVI dans sa dernière revue, aux troupes qui la gardaient et la menaçaient tout ensemble[5] ». Rentrée en séance, elle cède – la liste des proscrits ayant été inspirée, voire même dressée par Marat[6]. Ici encore, ce fut la peur qui fut maîtresse. Peur inaltérable, « parce que toujours nouvelle », « parce que le moindre incident, la moindre ombre la restaure, la réveille, lui rend sa première vigueur[7] ». « Malheur, précise Quinet, à qui se fie à l'amitié de cette déesse livide ! Comme elle aime à changer d'objet, de lieu, de parti, de bourreau, d'échafaud et de victimes ! Nulle faction ne peut se l'approprier. Son plaisir est de passer de l'un à l'autre, de tuer l'un par l'autre. Le 31 mai s'appuie sur elle. Fondements chimériques, puisque les vainqueurs sont certains d'être livrés sitôt que la

1. *R*, 379.
2. *R*, 380.
3. *Ibid.*
4. *R*, 380-381.
5. *R*, 383.
6. *Cf. R*, 385.
7. *R*, 384.

force, ou la fortune, ou le peuple, ou la crainte fera mine de les abandonner[1]. »

Le premier résultat de l'événement fut que, comme la Constituante et la Législative, l'Assemblée fut « réduite à un simulacre d'elle-même, subordonnée à la Commune, aux clubs[2] », puis aux Jacobins qui, par une subtile et patiente stratégie de noyautage et de monopole progressif de la parole, vida le peuple, la Commune et la Convention de leur « substance », imposant sa tyrannie à la société. C'est dans ce sillage et dans les multiples machinations tactiques requises par cette stratégie que s'imposera la tyrannie de Robespierre. La liberté fut mutilée[3] et la vie du peuple de plus en plus insignifiante – Michelet donne, là-dessus, de très précieuses et éloquentes indications. Le second résultat fut le refus des provinces « de respecter l'assemblée qui n'avait pas pu se respecter » – ce que les Jacobins nommèrent, en imputant la cause à un complot imaginaire des Girondins, « la révolte fédéraliste ». « On dompta, il est vrai, la révolte, écrit Quinet ; mais dans cet effort prodigieux, la Révolution usa la Révolution[4]. » Car « chacun se crut environné d'une conjuration perpétuelle au milieu de toute une nation de suspects[5] ».

Comble d'ironie, c'est à ce moment que les Jacobins se mirent à parler du bonheur du peuple : « Il n'avait jamais été tant question de bonheur que depuis qu'on touchait au désespoir. Lorsque les Jacobins s'aperçurent que la félicité s'éloignait toujours plus, que les remèdes n'apportaient que des maux plus violents, nul d'entre eux ne se dit que le remède faisait peut-être le mal. Au contraire, on s'obstina, on s'endurcit dans la même voie, marchant aveuglément, les yeux fermés, à grands pas[6]... » « Le vide de la conception jacobine se montra alors dans tout son jour. Robespierre, Saint-Just, les Jacobins, voulaient une république dans laquelle il ne devait y avoir aucun parti, aucun dissentiment, aucune nuance : toute dissidence étant à leurs yeux un crime qu'il fallait punir de

1. *R*, 384-385.
2. *R*, 388.
3. *Cf. R*, 389.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

mort[1]. » La paix cherchée « se trouva être la mort[2] ». Fausse vue qui était, selon Quinet, celle du *Contrat social* et qui a inspiré la Constitution de 1795 – inapplicable, car il aurait fallu, pour chaque loi, « assembler toute la nation française en de perpétuels champs de mai[3] ». Fantasme de fusion de la communauté avec elle-même, dont la société des Jacobins s'est pensée être l'*incorporation,* selon un mouvement qui fait déjà penser aux bolcheviques, qui ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, reconnaissant dans les Jacobins leurs précurseurs. Comme l'écrit Michelet, « la raideur de l'attitude, la fixité extérieure, leur furent d'autant plus nécessaires qu'en réalité leur *credo* fut très flottant. Quelques changements qu'opérât la situation, quelques déviations qu'elle imposât à leurs doctrines, ils affirmaient l'unité[4] ». Et Michelet précise en note : « Les Jacobins furent quasi prêtres : ils soutinrent invariablement, de changements en changements, leur orthodoxie[5]. » Il faudrait citer ici toute l'analyse, remarquable[6].

Tout est en place, dès lors, pour la Terreur, mise à l'ordre du jour par la Convention le 5 septembre 1793 – la loi des suspects étant votée le 17. Depuis le supplice des Girondins, le 10 brumaire an II (31 octobre 1793), jusqu'au 10 thermidor, la « logique » est infernale : « Les Girondins ouvrent le chemin aux Hébertistes, les Hébertistes aux Dantonistes, les Dantonistes aux Robespierristes, tous passeront par cette même brèche que la peur a ouverte le 31 mai, jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'une foule inerte, rassasiée de sang, aux pieds d'un maître dès qu'il se rencontrera[7]. » « C'est à la fois le commencement et la fin d'un monde. On a entrevu la liberté et on l'a perdue aussitôt. Nul lendemain, nulle postérité[8]. » Et, revenant sur l'influence néfaste de Rousseau sur la Révolution[9], Quinet explique, encore une fois, que « si Robespierre et ceux qu'il entraînait avec lui ne se fussent aveuglés sur la question fondamentale, je ne dis pas qu'ils eussent réussi à franchir l'obstacle de l'ancienne religion ; mais assurément ils ne seraient pas tombés dans cette confusion, chaos sanglant où ils s'abîmèrent. S'ils avaient compris que le vieil ordre religieux était la raison d'être, le fondement, la susbtance du vieil ordre politique, tout le XVIII[e] siècle se serait montré à eux dans son unité, et non pas dans ses discordes[1] ». C'est ce qui a rendu les révolutionnaires « téméraires d'action, timides d'esprit[2] ». Au lieu de s'entretuer, ils se seraient sentis « associés contre un même adversaire », et auraient « montré un accord entre leurs pensées et leurs actes », « au lieu qu'ils se sont volontairement chargés des témérités qu'ils n'ont jamais eues, et des ruines qu'ils n'ont pas faites[3] ».

1. *R,* 390.
2. *Ibid.*
3. *R,* 391.
4. *HR,* II, 38-39.
5. *Ibid.*
6. *HR,* II, 35-48.
7. *R,* 430.
8. *R,* 431.
9. *R,* 431-433.

Il faut insister sur ce qui articule la cécité des révolutionnaires quant à la question de la fondation et la Terreur, sorte de fondation manquée, qui ne peut jouer le rôle, machiavélien, de « terreur fondatrice ». L'essentiel, observe Quinet, est que « la terreur ne réussit pas à la démocratie, parce que la démocratie a besoin de justice, et que l'aristocratie et la monarchie peuvent s'en passer[4] ». « Après s'être abandonnée à la fureur, la démocratie s'abandonne au repentir : elle relève alors ce qu'elle a détruit. Erreur où ne tombe jamais un patriarcat, elle pardonne[5]. » Le nerf symbolique de la réaction thermidorienne est dans le fait que « le plus grand nombre des conventionnels avaient voté les barbaries par faiblesse » et qu'« ils les punirent par une autre faiblesse[6] ». Mais ils ne pouvaient rien faire d'autre, très probablement, puisque c'est dans la « logique » du politique que « quand une démocratie a commis des barbaries, elle les dénonce elle-même » et qu'« une fois dénoncées, il faut qu'elle les expie » : « ce qui fait le salut des autres gouvernements fait sa ruine[7] ».

On comprend ainsi ce qui est arrivé au Directoire : « Le premier gouvernement qui renonça à faire peur, on le méprisa. C'est là le sens de la faiblesse du gouvernement directorial[8]. »

1. *R,* 433.
2. *R,* 488.
3. *Ibid.*
4. *R,* 630-631.
5. *R,* 631.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *R,* 663.

Autrement dit, « le Directoire, accordant le premier la liberté et la parole à des hommes mourant de peur, ne pouvait guère manquer de devenir le bouc émissaire de la Révolution[1] ». Si le Directoire fut corrompu, cette corruption « réside tout entière dans le reniement de chaque jour. Une révolution magnanime qui commence à se renier, une immense faillite de serments et de promesses, là est le principe de toutes les chutes... On s'est engagé pour le monde, et l'on commence à se dégoûter de cet engagement pris à la face de la terre. Tel a donné sa parole de régénérer l'univers, et voit combien la régénération de soi-même est difficile et coûteuse. Qu'il serait plus commode d'y renoncer ! Quand on s'est fait cet aveu, toutes les barrières sont levées, la corruption contenue déborde. C'est le moment où une nation perd la pudeur. Qu'est-ce après cela que la servitude ? Vous en avez goûté la lie par avance[2] ». Dès lors : « Déjà chacun était las de se gouverner lui-même et aspirait à se démettre. Il semblait qu'on serait délivré d'un fardeau insupportable dès que l'on serait rentré en tutelle, dans la politique, sous un maître ; dans les affaires, sous la centralisation, dans la conduite de soi-même et dans son for intérieur, sous le catholicisme. Le despotisme rentrait de toutes parts dans les cœurs, longtemps avant que le despote eût paru[3]. » Retenons-en la leçon : le *despotisme* comme *rempart* devant l'abîme de la fondation. D'où la servitude volontaire, comme préférable à l'épreuve de l'abîme, dont la Terreur avait déjà été le retournement pervers, aveugle, machinique, la course folle après le fantôme du corps royal.

3. Les apories de la religion révolutionnaire

La question de la religion révolutionnaire ou nouvelle est difficile puisque, cent fois proclamée dans son exigence – tant d'ailleurs par Michelet que par Quinet –, ce qu'elle aurait dû ou

1. *Ibid.*
2. *R*, 665.
3. *R*, 670.

devrait être n'est jamais formulé ou énoncé de façon concrète. C'est, dans cette mesure, la question du sens de la Révolution, incarné pour Michelet dans les fêtes de la Fédération, mais qui dépasse, et de loin, nous venons de le voir, l'épisode révolutionnaire proprement dit. Tout tient dans ce propos de Quinet que « les révolutions les plus grandes se sont proposé de changer l'homme intérieur[1] ». Dans son échec, la Révolution française a tenté de transformer la philosophie (du XVIII^e^ siècle) en « religion pour le peuple ». Mais sur ce point, précisément, les philosophes (Montesquieu, Voltaire, et surtout Rousseau) ont laissé la Révolution sans armes, et ce n'est pas l'hypocrisie pratique du *Vicaire savoyard* qui pouvait libérer le peuple des formes despotiques du catholicisme[2]. L'institution y étant laissée en place, rien ne permettra d'extirper la cause première du mal[3]. Rousseau sera la pire des inspirations. Car « que sera-ce des hommes et des factions qui le prendront pour guide ? Partis de l'idée d'une innocence absolue qui n'est nulle part, n'arriveront-ils pas, en se croyant trompés, à une misanthropie universelle ? C'est leur idée fausse qui les trompe ; ils se figureront que c'est une conspiration des hommes et des choses[4] ».

En 1789, la Révolution était portée par un immense élan, qui était aussi religieux, au sens où il portait la promesse d'un changement de « l'homme intérieur ». Au lieu de déclarer, comme la Réforme, la guerre sans merci à la religion romaine[5], la Révolution a eu pour premier mot « tolérance », alors qu'il avait été le dernier des révolutions antérieures[6]. « Tandis que les révolutions du seizième siècle ont émancipé des institutions religieuses du moyen âge la moitié de l'Europe, il a été impossible, à la grande, à l'invincible Révolution française d'affranchir de ces mêmes institutions un seul village[7]. » On sent que l'aveuglement à la question religieuse communique avec l'aveuglement quant à la question théologico-politique de la royauté. Révolution qui se voudrait purement civile, laissant en place, par peur, toute l'infrastructure symbolique du despotisme,

1. *R*, 144.
2. *Cf. R*, 153-155.
3. *Cf. R*, 155-159.
4. *R*, 159.
5. *Cf. R*, 165-166.
6. *Cf. R*, 166.
7. *R*, 167.

alors qu'il était impossible de révolutionner la société sans révolutionner l'Église[1]. En matière religieuse aussi, la Constituante a pris le parti moyen « de sortir de la tradition sans en avoir l'air[2] ».

Alors même qu'« un novateur commande, impose, foudroie[3] ». Alors même qu'« il est impossible de faire une révolution religieuse sans l'avouer. Vous pouvez faire passer une loi politique sous une couleur opposée ; mais, dans les choses religieuses, il faut risquer le tout. On ne change pas l'ancien culte sans qu'il y paraisse. *On ne déplace pas un dieu sans que cela fasse du bruit*[4] ».

Et le pire, c'est qu'en se défiant de soi-même, on s'est défié du peuple, donc qu'on n'avait soi-même nulle foi dans la Révolution[5]. Telle est la source de l'ambiguïté, voire de l'absurdité de la liberté des cultes et, surtout, du clergé constitutionnel[6], qui revenait « à émanciper le maître », c'est-à-dire le prêtre, tenant toute son autorité de Rome. Dans ses timides tentatives, la Révolution s'est donné « tous les embarras d'une guerre religieuse, sans mettre de côté aucun des avantages de ces sortes de guerre[7] ». De la même façon qu'avec la royauté, « il s'agit toujours de faire entrer la Révolution dans les esprits sans qu'ils s'en doutent : il faut qu'elle soit humble, chétive. Ses jours de puissance sont arrivés, et il faut qu'elle garde la même dissimulation que dans les temps de servitude[8] ».

« N'est-ce pas la preuve, poursuit Quinet, que ces hommes étaient profondément désorientés ? Ils sont les conducteurs du peuple, et ils n'osent se manifester. Où espèrent-ils aller en se liant au moyen âge ? Quand il s'agit de frapper et que la puissance leur a été donnée pour cela, ils tremblent de le considérer en face. Il est donc vrai que les Jacobins veulent appuyer l'avenir sur l'ancienne hypocrisie religieuse, craignant que le peuple ne les suive pas dans ce qu'ils croient pourtant la vérité[9]. » Dès

1. *Cf. R*, 170.
2. *R*, 171.
3. *R*, 172.
4. *Ibid.* nous soulignons.
5. *Cf. R*, 174.
6. *R*, 176-180.
7. *R*, 181.
8. *R*, 183.
9. *R*, 183-184.

lors, rien d'autre que la peur : « Cette peur qu'éprouvent les terroristes, voilà la cause la plus profonde de la chute de la Révolution ; car *avec cette peur secrète d'être reniés par le peuple*, ils n'osent d'avance l'instruire ni le préparer sur rien[1]. » « Quand les choses éclateront, ce sera comme un orage. Tout le monde en semblera étonné ; mais comme l'ordre nouveau n'aura pas été préparé de loin dans les esprits, les racines n'en seront pas profondes : la tempête qui l'a fait naître pourra aussi l'emporter[2]. » « Là est le germe d'un principe qui va se développer bientôt : réaliser en quoi que ce soit la Révolution, sera un crime de contre-révolution. La religion que ces hommes n'ont pas, ils l'affectent : la philosophie à laquelle ils croient, ils la renient. Ils se trouvent hors de tous les chemins sans boussole, sans étoile. Bientôt il ne restera qu'une fureur en pleine nuit. Comment s'étonner s'ils s'égorgent dans les ténèbres[3] ? » Car, dans une révolution, « c'est dans l'ordre des choses les plus hautes que peut se découvrir la voie droite au milieu de la foule humaine[4] ». C'est donc cette même peur, déjà perceptible dans le champ théologico-politique, qui est *à l'origine de la Terreur.* Michelet défend, sur ce point, une thèse très proche, dans la transformation de la timidité en peur, puis en terreur systématique. Les révolutionnaires n'ont eu « aucune foi positive » à opposer[5]. Dès lors, « le sang le plus généreux a été le plus stérile », et « les martyrs n'ont pas enfanté de croyants[6] ». La disproportion a été immense entre les efforts et les résultats[7].

Par là, le culte de la Raison apparaît tout à fait dérisoire. « Par une chute incroyable, dès que Chaumette, Hébert, voulurent réaliser cette idée, ils la détruisirent. Ils imaginèrent de la (scil. la Raison) figurer par une personne vivante, une belle femme, qui devait jouer pendant une heure, sur une estrade, le rôle de la sagesse... Ce devait être le fondement de l'édifice ; le fondement se trouva être la pire et la plus fragile des idolâtries[8]. » Dérision que ce remplacement d'un spectacle ancien

1. *R*, 184, nous soulignons.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *R*, 412.
6. *R*, 426.
7. *Ibid.*
8. *R*, 472.

par un nouveau[1]. « Religion d'acteur » inspirée par Hébert, « qui avait passé sa vie dans le vestibule d'un théâtre[2] ». Et même dérision dans la « fête » robespierriste de l'Être suprême, masque exsangue de la Terreur, qui avait par ailleurs condamné le culte de la Raison.

Dès lors, après la chute de Thermidor, et la réaction qui s'ensuivit, la Révolution se découvrit n'avoir « rien fondé dans les âmes[3] ». « Quand un peuple a tenté une réforme religieuse et qu'il l'abandonne, son découragement est pour ainsi dire infini. C'est la chute des Titans précipités sur la terre ; ils désespèrent d'escalader les cieux, et ils se creusent de grands tombeaux jusqu'au fond des enfers[4]. » Le « légalisme » thermidorien ne fait que dissimuler « le fond de l'absolutisme renaissant dans les croyances[5]. »

Reste donc la question, fort bien posée par Cl. Lefort dans sa *Préface*[6], de savoir ce que peut être la révolution religieuse dans le monde moderne. « Du moins ne peut-on douter, écrit-il, de ce qu'elle ne saurait être : l'invention d'un nouveau dogme, l'effet de l'apparition d'un nouveau messie, ou l'œuvre d'un réformateur[7]. » Et Lefort de citer des passages en effet significatifs de *La Révolution religieuse au XIX^e siècle.* Le propos le plus étonnant est celui où, dans *Le Christianisme et la Révolution,* Quinet « va jusqu'à se demander s'il ne pourrait arriver que Dieu retirât le Livre[8] ». Telle est en effet l'aporie de la religion révolutionnaire qu'elle est comme *une religion sans livre,* et dont Quinet, mais bien davantage encore Michelet, ont tenté l'impossibilité d'en écrire du moins les prémisses. Tentative ou tentation qui est aussi la nôtre, ici, celle du philosophe, avec toute l'impavidité d'une audace extrêmement naïve : ainsi concevons-nous notre effort de dégager ce que peut être *le sens* du *sublime en politique,* dont nous avons repéré l'ébauche chez Michelet, dans sa « phénoménologie » des fêtes de la Fédération. Quoi qu'il en soit, et afin que le problème soit complètement posé, il nous reste à envisager la Terreur comme *court-circuit* du sublime en politique. Nous venons de comprendre comment elle est déjà court-circuit, tout à la fois, de la question théologico-politique de la royauté, et de la question de la religion révolutionnaire.

1. *Cf. R,* 473.
2. *R,* 472.
3. *R,* 634.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *R,* 27.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*

4. Sens et non-sens de la Terreur révolutionnaire

L'origine de la Terreur, tant pour Michelet que pour Quinet, est, on l'a vu, à rechercher dans la *peur* qu'ont eue les révolutionnaires de la Révolution : peur du vide ouvert par la décomposition et la corruption de la royauté, et béant depuis la « passion » de Louis XVI, peur d'un peuple sortant de ses gonds s'il n'est plus tenu par la religion ancienne. C'est la même peur devant l'effondrement des infrastructures symboliques de l'Ancien Régime, c'est-à-dire aussi peur de la mort symbolique, et par là, de l'épreuve phénoménologique du sublime comme épreuve de cette mort. Quinet donne rétrospectivement raison à J. de Maistre qui « vit très bien que les Terroristes avaient peur des choses de l'esprit, et qu'ils n'oseraient conclure[1] ».

Nous avons relevé avec Quinet comment Robespierre et Desmoulins furent pris de panique après la fuite de Louis XVI. Panique qui communique étrangement avec la fureur meurtrière d'un Marat, véritable « précurseur » de la Terreur[2], « César sans-culotte », dont « l'idéal ramenait le monde à l'impérialisme de Caligula[3] ». Être « monstrueux et hagard », qui « sort des flancs d'un passé de mille ans d'esclavage : il en est le produit, la créature informe, le monstre, le rugissement, la torche[4] ». Même déséquilibre natif chez Saint-Just, que le conventionnel Baudot caractérise comme « un petit Montesquieu adolescent, avec la cruauté d'un Néron homme fait[5] ». Et

1. *R,* 189.
2. *R,* 369.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. Cité *R,* 571.

on pourrait multiplier les exemples, en particulier Billaud-Varenne[1].

Tout ne tient cependant pas aux individualités, même si les massacres de Septembre, première manifestation proprement terroriste, furent une idée de Marat, et de la surenchère qu'il suscitait parmi ses émules. Dans la guerre contre l'Europe entière, déjà, « la terreur devint un moyen de stratégie, comme elle l'avait été quelquefois chez les anciens. Paris fut la tête de Méduse ; elle s'opposa à l'ennemi à mesure qu'il avançait[2] ». Quinet a fort bien senti toute l'équivoque de la Terreur, balançant entre la « terreur fondatrice », machiavélienne, et la terreur qui, comme terreur révolutionnaire, n'a pu que ramener, par sa stérilité, au despotisme. En un chapitre remarquable, intitulé « Le terrorisme français et le terrorisme hébraïque », il écrit que « le terrorisme français appartient instinctivement au même système que le terrorisme des Hébreux », et que « telle était la pensée de Saint-Just et de Billaud-Varenne[3] ». Rappelant l'exode hors d'Égypte sous la conduite de Moïse, il explique que celui-ci « obligea d'abord son peuple à renoncer aux vieilles idoles égyptiennes ; après quoi, il entreprit de refaire la tradition et l'éducation de ce peuple[4] ». Et Quinet poursuit aussitôt : « Pour y réussir, il l'entraîne dans le désert ; il l'y maintient au milieu d'un tremblement et d'une terreur de quarante années. Gouvernement de l'épouvante par excellence, puisque tout ce qu'il y a d'effrayant dans le ciel et sur la terre, voix d'en haut sur les nuées, famines, soifs, châtiments, serpents d'airain, servit à terroriser le peuple hébreu[5]... » Nous dirions : « moment » du *sublime* en politique et en Histoire. Traversée du désert comme traversée de la mort. « C'est après qu'il eut été séquestré de la tradition du reste des hommes, et lorsque des générations nouvelles eurent contracté un génie nouveau, que Moïse consentit à le remettre en contact avec l'ancien monde ; alors le peuple avait été si bien *dépaysé* qu'il

1. Voir notre étude : « Billaud-Varenne conventionnel législateur : la vertu égalitaire et l'équilibre symbolique des simulacres », *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 7, Osiris, Paris, avril 1989.
2. *R*, 329.
3. *R*, 465.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

lui était impossible de retourner sur ses pas et de rentrer dans la vallée de servitude[1]. »

Propos ironique, certainement, puisque ce qui a réussi aux Hébreux s'est manqué chez les Français. Propos où l'on sent poindre ce qu'eût dû être la religion révolutionnaire, articulant, dans le sublime, l'abîme de la fondation à la fondation elle-même. Il eût fallu, non pas braver la peur, mais la traverser, dans le dénuement désertique de la solitude, avec la foi qui, précisément, maintient l'âme en sa fermeté nécessaire. Solitude non pas individuelle, mais de tout un peuple, dans le sublime comme puissance d'*incarnation* communautaire. On voit comme tout se tient. Cette terreur est fondatrice. Quinet termine significativement ce chapitre en ces termes : « Si, dans le terrorisme hébraïque, Moïse se fût contenté d'entraîner les Juifs dans le désert, en leur laissant emporter avec eux leurs anciennes idoles, le peuple, déconcerté d'abord, n'eût pas manqué de revenir au génie de l'Égypte. En vain Moïse aurait redoublé ses menaces et ses exterminations, il aurait tué sans profit pour l'avenir ; le sang inutilement versé aurait crié contre lui. Après quelques années, las d'errer, le peuple juif, conduit par ses dieux de pierre, serait rentré dans sa tranquille servitude. Couvert du sang des douze tribus, Moïse serait aujourd'hui excécrable à la postérité[2]. »

C'est à cette hauteur que les révolutionnaires n'ont pu s'élever : « Moins ils osent dans l'ordre moral, plus ils sont entraînés à tout oser dans l'ordre physique. Audace stérile ! Ils ont beau se faire une idole de la mort, elle ne rachètera pas leur timidité d'esprit[3]. » « Ni la mort de Louis XVI, ni celle des Girondins, ni l'étang de sang de la loi de prairial, ne remédiera à ce fond d'impuissance. L'idée des Jacobins sur le point fondamental des choses humaines, la religion, est le vide ; tout l'univers en ruine n'aurait pu le combler[4]. » « Des méprises d'idées produisent l'impuissance : l'impuissance produit la fureur. Le faux conduit à l'absurde, et l'absurde va engendrer l'atroce[5]. »

L'impuissance produit la fureur ; l'absurde engendre l'atroce :

1. *Ibid.*, nous soulignons.
2. *R*, 466.
3. *R*, 469.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

telles sont, selon Quinet, les origines de la Terreur révolutionnaire. « Les révolutionnaires ont peur de la Révolution[1] », et c'est cette peur qui les paralyse, qui les fait réprimer l'œuvre de « déchristianisation » de l'automne 1793, au point que « pour retenir le peuple au seuil de l'ancienne Église, et l'empêcher d'en sortir, les terroristes le parquent entre des échafauds[2] ». C'est « l'incapacité qui refait l'œuvre du fanatisme[3] ». « Dans aucune révolution, les chefs n'ont agi d'une manière si directement contraire à leur but ; toute leur force, ils la faisaient tourner contre leurs propres desseins. C'est ce qui donne à la Révolution française un caractère de fureur que les choses humaines n'avaient jamais montré à ce point. On croit assister à un cataclysme de la nature aveugle, plutôt qu'à un renversement dirigé par les volontés. Chaos gigantesque, je le veux bien ; mais ne prenez pas le chaos pour la raison d'État[4]. » Chaos, précisons-le, engendré par l'inconséquence politique, se creusant à mesure qu'il recule, anarchie suscitée par la paralysie, et non pas l'an-archie sublime, surgie d'elle-même, dans la Révolution, comme l'abîme de la fondation, comme le « gouffre religieux[5] ». Anarchie destructrice engendrée par la suspicion universelle dont Robespierre était la figure proéminente. Il y a bien dans ce chaos quelque chose de « pré-totalitaire », qui s'allie avec le vertige du pouvoir absolu, sensible chez lès hommes du Comité du salut public[6]. La Terreur fut le système où « tout se simplifia par le despotisme[7] », et où « le peuple lui-même disparut[8] ». « Il s'agissait de créer un peuple politique qui n'existait pas, et le moyen employé n'est bon que pour détruire le peuple là où il existe[9]. » « Quand Robespierre fait le tableau de ce pouvoir absolu qui doit être juste, dégagé de passions, *terrible aux méchants, favorable aux bons,* il revient, sans y penser, à l'ancienne royauté, telle que l'ont dépeinte tous ses ministres[10]. »

Le système a lui-même dépassé presque tous les terroristes, à

1. *R,* 475.
2. *R,* 476.
3. *Ibid.*
4. *R,* 477.
5. *R,* 482.
6. *Cf. R,* 508-509.
7. *R,* 509.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *R,* 510.

l'exception notable, selon Quinet – et Michelet est d'accord sur ce point –, de Billaud-Varenne : « Il comprenait si bien le système, qu'il voulait se passer d'un premier moteur, estimant que *la machine, une fois montée, pouvait se mouvoir toute seule*[1]. » La Terreur est un *Gestell* aveugle, machinant aveuglément l'œuvre de la mort, dévorant aveuglément tous les obstacles qui se dressent contre elle, qui y résistent comme à la transparence mortelle d'une société soudée, sans différences, sans divisions. Si le système peut convenir comme moment fondateur du despotisme, et Quinet se plaît à en rappeler les multiples précédents dans l'Histoire de France et d'Europe, il est fatal, nous l'avons vu, pour la démocratie, pour des hommes qui, refusant la tyrannie en idée, ne pouvaient qu'en « méconnaître le vrai génie[2] ». Ce qui, dans la fondation despotique, produit le point d'arrêt, une fois le régime institué dans sa force, ne pouvait que manquer aux révolutionnaires, et rendre, par là, la Terreur interminable et *illimitée*[3]. C'est encore une fois l'absence de médiation dans la fondation qui a étendu la Terreur révolutionnaire aux dimensions d'un holocauste social, fait de la Révolution un Minotaure qui réclame sa part de victimes. Abîme où le sublime, court-circuité, s'est mué ou plutôt perverti en machine de désincarnation, d'incorporation aveugle dans la figure du suspect et dans son cadavre (corpus) décapité. Comme si celui de Louis XVI proliférait à l'infini, détruisant le lien social en faisant de l'homme l'ennemi de l'homme – ou mieux : le roi de l'homme, le toujours suspect de royauté, c'est-à-dire d'incarnation. Cercle infernal duquel il est impossible de sortir puisque, dans le même moment, le guillotineur s'affirme despote. Mais despote *irresponsable,* et dès lors, *errant :* « Telle est l'ivresse de cette sorte de despotisme qu'on dit émané de tous : il rend fou. Quand on s'est figuré que l'on frappe au nom du peuple et que l'on ne doit de compte à personne, il est impossible que l'on n'aboutisse pas à des extravagances et à des monstres[4]. » « Ainsi les révolutionnaires ne savaient point pourquoi ils mouraient : frappés par les révolutionnaires, ils ne sortaient pas de leur stupeur même sur l'échafaud[5]. »

1. *R,* 512, nous soulignons.
2. *R,* 515.
3. *Cf.* 520-523.
4. *R,* 527.
5. *R,* 528.

A la question de savoir pourquoi la Terreur a été supportée si longtemps, Quinet répond par cette sorte de leçon de sagesse, qui porte au cœur même de l'ambiguïté de la démocratie : « Chose étrange, vous pouvez frapper, extirper ses chefs, ceux qui se sont compromis pour elle, et vous pouvez faire tout cela sans lui porter ombrage. Dans l'extirpation des hommes qui marchent à sa tête et qui lui ont tout sacrifié, la démocratie voit je ne sais quel commencement d'égalité qui lui inspire tout le contraire de l'indignation. Elle ne se sent point atteinte ou blessée dans les hommes qui souffrent pour elle. C'est là une sorte d'aristocratie dont elle vous sait même gré de la débarrasser. Elle tient en effet les siens pour ennemis dès qu'ils sont sortis du néant ; le mérite de l'avoir servie ou d'avoir souffert pour elle est de ceux qu'elle pardonne le moins. Par là vous pouvez la persécuter sans l'affliger, et l'extirper sans l'offenser[1]. » La Terreur révolutionnaire participe en ce sens de ce que nous nommerons, pour notre part, le *démocratisme,* qui est le *fanatisme* propre à la démocratie : rien ne peut dépasser, dresser la tête, dans la communauté égale, fusionnelle, et étale des individus : toute figure de l'incarnation communautaire – c'est très visible à propos de Danton[2] – est aussitôt suspecte de faire obstacle à l'unité. Fantasme du peuple Un, qui, dans son évanescence, resurgit sous la figure de Saturne dévorant ses fils. Le démocratisme engendre le nivellement, et, en période de crise sociale et politique, la mort.

Or « une chose a perdu les hommes de la Révolution. Ils se sont trompés sur la puissance de la mort ; ils ont cru qu'elle finit tout ; ils n'ont pas soupçonné, au contraire, qu'elle engendre l'immortel, et que chaque victime enfante son vengeur. Par là, ils se sont embarqués, sans gouvernail, sur une mer de sang, où la terreur enfantait perpétuellement la terreur. C'est pourquoi ce régime a augmenté de jour en jour, à mesure que le danger extérieur, qui en était le prétexte et l'excuse, a diminué[3] ». Machine infernale qui n'a pu être désamorcée que parce qu'un homme, par son tempérament et son caractère, Robespierre, a paru, un moment, pouvoir en tirer les fils, donner visage – et visage hideux – à son incorporation machiavélique et machinique. Ce qui n'ira pas sans poser le problème redoutable, aux Thermidoriens, de l'arrêt de la Terreur par des moyens encore terroristes[1] – les Conventionnels y ayant, pour la plupart, acquiescé. Robespierre, poussé au sommet du pouvoir par l'article 10 de la loi de prairial[2], aspire à la dictature, et ne peut, dans le fond de son être et de sa pensée, être roi : Robespierre désincarné, poussé au délire paranoïaque, empêtré lui-même de ses calculs et de ses ruses, est broyé par la machine qu'il croyait maîtriser. Il est parvenu à cette folie de « la nécessité d'une dictature pour fonder un état libre[3] ». Il est tyran trop machiavélique, pendant, nous l'avons vu, de l'idée de Mirabeau, pour être machiavélien. Il était encore trop imbu, sans doute, de culture classique et de l'esprit du XVIII^e^ siècle, pour avoir versé dans la toute nouvelle figure du despote que nous avons eue à connaître en notre temps, avec le « dictateur » totalitaire. Aussi impersonnel et glacé que le Dieu horloger remontant la machine du monde, visage spectral de la mort sans phrases où le sublime phénoménologique s'est contracté et refermé en le souci égoïste de la peur et de la mort, il ne put être qu'excécrable car incorporant la peur de tous, la guerre de tous contre tous qui, comme quasi-état de « nature », requiert, comme chez Hobbes, le despote susceptible de le conduire à la culture. Cette barbarie n'a rien de primordial ou de sauvage, parce que c'est celle, hautement machinée, d'un chaos se machinant en chaos, comme le moment *négatif* du sublime, celui qui, dans la peur, engendre le fanatisme et la superstition – superstition « légaliste » qui empêchera Robespierre, le soir du 9 Thermidor, de tenter un coup d'État, qui l'arrêta, dans la stupeur du *solus ipse,* au bord du vide[4].

C'est aussi ce qui se voit, d'un autre côté, dans la journée du 1^er^ prairial (20 mai 1795) où le peuple affamé envahit la Convention. Quinet commente : « Quand la Terreur eut ramené l'âme humaine à ce qu'il y a de plus personnel, la crainte de la mort, quand ceux qui avaient, au milieu de cette Terreur, porté le plus haut l'idée de la félicité promise à tous,

1. *R,* 535-536.
2. *Cf. R,* 538-539.
3. *R,* 558.

1. *Cf.* les remarquables travaux de B. Baćko.
2. *Cf. R,* 559.
3. *R,* 599.
4. *Cf. R,* 598-599.

eurent disparu au 9 Thermidor, et que le mirage de la Révolution commença à s'évanouir, chacun, tombé de ses espérances gigantesques, se trouva *seul* avec lui-même. Le peuple perd son unité ; *il n'a plus de lien que la famine*[1]... » Tout comme dans l'Ancien Régime, ajouterons-nous. Mais Quinet poursuit : « Le peuple ne croit plus au peuple, d'où ce mélange de férocité et de stupeur ; point de plan, point de chef, ni même de but ; point d'avenir, *un peuple femelle ;* une cohue misérable, sans tête, sans guide, anonyme, furieuse et impuissante. Après tant de journées, celle de prairial fut, dans la Révolution, la lie au fond de la coupe. Les Terroristes eux-mêmes eurent peur de ce peuple qu'ils ne reconnaissaient plus, livide, affamé depuis que l'espérance était perdue[2]. » « Depuis ce jour se fait la grande scission entre les classes nées de la Révolution. Le peuple retourne à son obscur labeur ; les classes nouvellement enrichies... s'éloignent chaque jour de lui. *Il sort de la vie publique et disparaît*[3]. » La suite fut l'exécution des « derniers des Romains », Romme, Soubrany, Goujon, etc.

Il faudra Napoléon pour paraître sauver la nation de la peur, de la panique, du fantôme de la Terreur. « De 1792 à 1804, les Français ont parcouru tous les degrés politiques que les Romains ont mis des siècles à parcourir entre l'époque des Tarquins et l'époque des Césars[4]. » « Les mêmes hommes ont vu en France, sans sortir de la jeunesse, et les vieux Tarquins dans l'ancien régime avant 1789, et la république des Gracques dans celle de Saint-Just, et l'empire de Justinien dans celui de Napoléon[5]. » « Une croissance si violente et de si prodigieux changements qui, chez les Romains, avaient rempli des siècles et qui, chez nous, se précipitèrent pendant une seule génération, dépassaient les forces humaines[6]. » « Les Français, en 1789, avaient rencontré pour obstacles trois grands faits qu'ils s'étaient proposé de vaincre : le pouvoir absolu, le catholicisme de Rome, la centralisation administrative. L'orage passé, au commencement du siècle, vous voyez ces trois grands faits

1. *R,* 617, nous soulignons.
2. *R,* 617-618, nous soulignons.
3. *R,* 618, nous soulignons.
4. *R,* 729.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

reparaître et se relever de toute leur hauteur : le pouvoir absolu avec le premier consul, le catholicisme romain avec le concordat, la centralisation par l'administration nouvelle[1]. » L'Empire fut néanmoins, par surcroît, une sorte de perpétuation de la Terreur dans son incorporation, qui mettait cette dernière à distance au sein de la guerre perpétuelle, guerre impérialiste et démiurgique qui a pu donner l'illusion de la poursuite de la Révolution, de la propagation de ses « conquêtes matérielles » par d'autres moyens, alors même que, Quinet le montre avec force, il n'y avait sans doute pas plus anti-révolutionnaire que Bonaparte, en fait plus proche du rêve romain de l'*empire universel,* celui de Théodose et de Constantin, que de la Révolution[2]. Quant à la liberté moderne, « elle ne pouvait lui sembler qu'un caprice chez les peuples et un piège à sa puissance[3] ». Si le rêve impérial n'est pas parvenu à se stabiliser, c'est qu'il ne tenait son apparente légitimité que de la poursuivre dans une fuite en avant, dans la guerre, qui protégeait insuffisamment contre la mort, et qui, par là, était encore trop impropre à asseoir la servitude volontaire. Il y faudra la Restauration, sommeillante jusqu'à ce que vienne la perturber une génération nouvelle, celle dont font partie Quinet et Michelet...

5. Le problème de la Révolution comme problème du sublime en politique

De son surgissement inopiné dans les fêtes de la Fédération à son court-circuit de sa per-version en moment négatif, le sublime phénoménologique, en politique, se montre comme un redoutable problème pour la pensée, auquel l'Histoire, il faut l'avouer, n'a pas apporté jusqu'ici de réponse, que ce soit dans l'axe religieux, dans celui de la fondation, ou dans celui de ce qu'il faut savoir ou penser pour conjurer le retournement terroriste, dont notre siècle, à travers les totalitarismes, nous a donné des exemples passant toute imagination.

1. *R,* 729-730.
2. *Cf. R,* 726-727.
3. *R,* 725-726.

Ce problème, qui est un problème de philosophie politique, il nous faut à présent le reprendre avec des moyens *philosophiques,* en tant que l'impossibilité des révolutionnaires de contourner le théologico-politique – le complexe qui tient ensemble despotisme et religion –, est aussi (mais pas seulement) une impossibilité philosophique, patente chez les pères spirituels de la Révolution – les « philosophes » du XVIII[e] siècle –, mais encore plus profondément marquée dans les philosophies post-révolutionnaires. C'est *contre* elles, mais en entrant dans leurs profondeurs, que nous pouvons avoir une chance philosophique de dégager ce qui est susceptible de *faire* le sens du sublime en politique, et d'une *fondation* sociopolitique qui ne soit plus complice d'une institution symbolique de la servitude volontaire, dans ce que nous avons nommé le malencontre symbolique, lequel communique, on l'a vu, dans la Révolution, avec le court-circuit terroriste.

Au XIX[e] siècle, on le sait, la philosophie est quasi exclusivement allemande. Il ne peut évidemment pas être question, ici, d'en entreprendre une étude exhaustive. A titre de préliminaires, nous traiterons de quelques figures centrales, celle de Fichte, mais aussi celle de Hegel, dont on sait toute l'importance, en particulier pour l'infrastructure symbolique-spéculative, qu'il a donnée au marxisme. Nous poursuivrons par deux figures antithétiques, celle de Schelling et celle de Heidegger, pour mieux dégager dans la philosophie, et « en creux », la question du sublime, et du sublime en politique. Après quoi nous serons en mesure de la reprendre à neuf, de proposer sa réélaboration et sa reformulation dans des termes susceptibles d'être entendus aujourd'hui, mais qui resteront nécessairement *programmatiques,* comme le requiert l'ampleur du problème, ainsi d'ailleurs qu'une modestie plus que jamais nécessaire. Le sublime en politique restera en effet, nous le montrerons, l'un des *horizons* du politique moderne, comme il l'a sans doute déjà été en d'autres temps. Horizon qu'il est hors de question de prétendre saturer de significations, et où prendra peut-être visage ce que tant Michelet que Quinet ont visé comme la « religion moderne » – à l'instar de bien d'autres en France, depuis les utopistes jusqu'à Pierre Leroux, auxquels nous ne pouvons pas, ici, pour des raisons personnelles, c'est-à-dire contingentes (notre défaut de compétence), rendre justice autrement qu'en les citant.

Deuxième partie

LES PHILOSOPHES

CHAPITRE PREMIER

Fichte et la terreur

1. L'appréhension « esthétique » de la Terreur

On n'a peut-être pas suffisamment insisté, jusqu'ici, sur le fait que les acteurs révolutionnaires, plongés qu'ils étaient dans le rythme extrêmement rapide des événements, dans l'apparence d'une « logique » implacable et inexorable qui semblait, à travers une fantastique effervescence, un impensable bouillonnement social et politique, conduire à une sorte d'abîme, ont eu le sentiment d'être absolument dépassés par le cours des choses, et l'ont dit, à leur manière, dans des formules demeurées célèbres. Que ce soit dans le recul devant ce qui apparaissait comme un excès absolu : ainsi, rappelons-le, le girondin Vergniaud : « La Révolution est comme Saturne : elle dévorera tous ses enfants » ; ou Billaud-Varenne, membre du Comité de Salut public, juste avant Thermidor : « Nous marchons sur un volcan. » Ou que ce soit, comme Saint-Just, pour invoquer ce même excès : « Tous les crimes se tiennent, et forment dans ce moment une zone torride autour de la République » (31 mars 1794) ; et : « Nous avons opposé le glaive au glaive, et la liberté est fondée ; elle est sortie du sein des orages : cette origine lui est commune avec le monde, sorti du chaos, et avec l'homme, qui pleure en naissant » (15 avril 1794). Paroles ou dits qui, nulle part mieux que chez Saint-Just, témoignent de leur proximité avec la mort. On en connaît le mot : « La Révolution est glacée. » Mais il faut encore citer ceux-ci : « Une révolution est une

entreprise héroïque, dont les auteurs marchent entre les périls et l'immortalité » (31 mars 1794) ; « On peut arracher à la vie des hommes qui, comme nous, ont tout osé pour la vérité ; on ne peut point leur arracher les cœurs, ni le tombeau hospitalier sous lequel ils se dérobent à l'esclavage et à la honte d'avoir laissé triompher les méchants » (même jour) ; « Ne vous attendez point à d'autre récompense que l'immortalité » (15 avril 1794).

Franchissons le Rhin, et écoutons les propos prononcés par un philosophe allemand, en juin 1794, dans la paisible ville d'Iéna : « Le sentiment de notre dignité et de notre force croît, si nous nous disons ce que chacun d'entre nous peut se dire : mon existence n'est pas vaine et sans but ; je suis un maillon nécessaire dans la grande chaîne qui va depuis le moment où le premier homme est parvenu à la pleine conscience de son existence jusqu'à l'éternité : tout ce qui fut jamais de grand, de sage et de noble parmi les hommes... je suis venu pour récolter leurs fruits ; ... je puis continuer la construction là où ils ont dû s'arrêter ; je puis rapprocher de son achèvement le temple sacré qu'ils ont dû laisser inachevé. » Mais surtout : « Si j'entreprends cette tâche sublime, je n'aurai jamais fini : aussi sûrement que c'est ma destination de l'entreprendre, je puis ne jamais cesser *d'agir,* et par conséquent ne jamais cesser d'*être*. Ce qu'on appelle mort ne peut briser mon œuvre ; car mon œuvre doit être achevée, et comme elle ne peut être achevée en aucun tremps, il n'est pas fixé de temps à mon existence, – et je suis éternel. En entreprenant cette grande tâche, j'ai tiré à moi l'éternité. J'élève ma tête hardiment ves les cimes menaçantes, vers les tempêtes qui font rage, vers les nuages qui tonnent et voguent dans une mer de feu, et je dis, je suis éternel, et je défie leur puissance ! Faites tout tomber sur moi, et toi terre, et toi ciel, mêlez-vous en un tumulte sauvage, et vous, tous les éléments, crachez, faites rage, et broyez dans un combat sauvage la dernière particule du corps que je dis mien ; – seule, ma volonté doit, avec son plan déterminé, flotter, hardie et froide, sur les ruines de l'univers : car j'ai atteint ma destination et elle est plus durable que vous : elle est éternelle, et je suis éternel, comme elle[1]. »

1. J.G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant (1794),* trad. fr. par J.L. Vieillard-Baron, Vrin, Paris, p. 65-66 (fin de la troisième conférence).

Ce philosophe allemand, c'est J.G. Fichte. Ces phrases ont donc été, même si c'était rigoureusement à la même époque, dites dans un tout autre contexte. Mais devant cette furieuse invocation de la catastrophe cosmique, ne peut-on être tenté de lui répondre par cette parole de Saint-Just : « Rien ne ressemble à la vertu comme un grand crime » ? Ou mieux, encore, traduire notre recul par cette autre réflexion du même Saint-Just : « Ce qui produit le bien général est toujours terrible ou paraît bizarre quand on commence trop tôt » ? Il n'y a pas lieu de s'étonner si les contemporains de Fichte furent partagés entre l'enthousiasme et la frayeur, et s'il fut perçu comme un « jacobin ». Quoi qu'il en soit, avant d'en venir à la critique historique de ce jugement porté sur Fichte par les Allemands, nous voudrions indiquer ce qui motive, par-delà les contextes fort différents, le rapprochement que nous venons de proposer entre les formules des révolutionnaires, plongés dans les événements, et les formules de Fichte, très manifestement à leur écart.

Dans son pénétrant commentaire des *Conférences sur la destination du savant,* J.L. Vieillard-Baron indique à juste titre que, dans cette flamboyante péroraison, Fichte « reprend presque textuellement les expressions de Kant à propos du sublime dynamique de la nature[1] », au § 28 de la *Critique de la faculté de juger.* Rappelons-les en effet : « Des pics audacieux et pour ainsi dire menaçants, d'orageux nuages qui se rassemblent dans le ciel et s'avancent avec des éclairs et des coups de tonnerre, des volcans dans toute leur violence destructrice, des ouragans porteurs de désolation, l'immense océan dans sa fureur, les chutes d'un fleuve puissant, etc., tout cela fait paraître notre pouvoir de résister infime et insignifiant en comparaison de leur puissance. » Témoins, sans doute, d'une sensibilité commune à la fin du XVIII[e] siècle. Cependant, nous y avons insisté, contrairement à Fichte, Kant ajoute *aussitôt* après le passage cité : « Mais, si nous nous trouvons *en sécurité,* leur aspect *(Anblick)* est d'autant plus attirant *(anziehend)* qu'il est plus effrayant *(furchtbar)* ; et nous nommons volontiers ces objets sublimes parce qu'ils élèvent les forces de l'âme au-dessus de leur moyenne commune et nous font découvrir en nous un pouvoir de résister *d'un tout autre genre,* qui nous donne le courage de

1. *Ibid.,* p. 149-150.

pouvoir nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature. » (Nous soulignons.) C'est par ce *recul* rendu seulement possible par notre sentiment de sécurité physique que la puissance irrésistible de la nature « nous fait connaître, en tant qu'êtres de la nature, notre faiblesse physique, mais en même temps découvre un pouvoir de nous considérer indépendants d'elle, et une supériorité sur la nature, sur laquelle se fonde une auto-conservation d'un *tout autre genre* que celle qui est attaquée par la nature hors de nous et qui peut être mise en péril... ». (Nous soulignons.) Ainsi la nature n'est-elle dite sublime que « parce qu'elle élève l'*imagination* à la présentation de ces situations en lesquelles l'esprit peut se *rendre sensible (sich fühlbar machen)* à ce qui est proprement sublime dans sa destination [d'être] lui-même au-dessus de la nature ». (Nous soulignons.)

Autrement dit, si les phénomènes naturels évoqués par Kant sont ressentis par le sujet comme menaçant effectivement son intégrité physique – cas réel des acteurs révolutionnaires pris dans le tourbillon des événements, cas imaginé par Fichte de l'être englouti par le cataclysme cosmique –, il sera pris, non pas par le sublime, mais par la peur physique de la mort physique. Nulle possibilité d'attrait, de fascination, dans ces cas, mais invasion pure et simple de l'effrayant, de la destruction. Pour qu'opère le sublime, c'est-à-dire le mouvement de l'imagination, il faut le recul que nous avons repéré, c'est-à-dire une véritable *épochè* phénoménologique de l'effrayant : l'imagination s'épuise alors, selon la doctrine kantienne, à égaler ou à dépasser les forces gigantesques de la nature, et ce n'est que dans son épuisement, dans son échec à imaginer ce qui doit terrasser l'être comme la mort, que le sujet se découvre une destination encore plus forte, encore plus haute, au-delà des limites illimitées du monde et de ses entrailles, et qui est sa destination supra-sensible, son rapport à ce qui, par-delà la mort physique elle-même, l'institue symboliquement comme sujet de l'institution symbolique, comme *être* déterminé symboliquement par la liberté. Le sublime kantien est pour nous l'épreuve de la mort *et de l'au-delà de la mort,* non pas, précisément, dans ce qui serait tout simplement la « fermeté d'âme » de l'être-pour-la-mort (Heidegger), mais dans la « réconciliation » singulière, car toujours individuelle, du sujet avec les puissances transcendantes du symbolique, qui ne sont qu'unilatéralement mortifères – dans le fanatisme et la superstition, donc aussi, on le sait, dans le « terrorisme politique ». Cette « réconciliation » est un *abîme*, il n'en existe nulle part, pour le sujet, de formule toute faite, car elle est l'œuvre quotidienne de ce qui doit être la sage pratique de la liberté. Elle est, selon l'esprit kantien, ce qui doit amener le sujet à vivre en harmonie avec soi-même et avec les autres, parce qu'elle doit amener le sujet à vivre en harmonie avec la puissance symbolique qui l'institue depuis l'au-delà du monde, comme vivant *humain*, symbolique.

Certes, les paroles révolutionnaires ont été prononcées dans de tels moments de recul, tout comme celles de Fichte prennent le recul de l'imagination. Mais les premiers se sentaient pris irrésistiblement dans le cours des choses qui leur paraissait inexorable et effrayant : on trouve cependant une ébauche du sublime chez Saint-Just, mais étrangement avortée dans une « esthétisation » de la mort qui est celle du héros révolutionnaire[1]. Et le second imagine précisément un sujet impliqué dans son intégrité physique par la catastrophe naturelle qui l'emporte. Il y a donc là du sublime kantien, mais il y a là aussi, dans le même mouvement, le *court-circuit* du moment qui permet à l'imagination de travailler, d'« élever les forces de l'âme » au-dessus de « l'apparente toute-puissance de la nature », et d'articuler, dans la pratique, en gestes, en actes et en paroles, la destination suprasensible (symbolique) de la liberté. Dans le cas de Fichte, il faudrait dire, non pas : que périsse le monde, et je (nous) serai (serons) toujours libre(s) car éternel(s) ; mais : que demeure le monde pour que j'y inscrive, par une *praxis* sensée, l'empreinte de la liberté, du mieux que je pourrai, à la mesure du mieux que les autres pourront – à la mesure de ce qui fait notre commune humanité. Sûrement pas au prix de l'embrasement universel par les œuvres de la mort. Ce que nous voudrions montrer ici, c'est que, si Fichte ne fut pas empiriquement un « terroriste » – fort heureusement l'occasion ne lui en a jamais été donnée –, il a rejoint à sa manière, en philosophe, les germes de ce qui a pu faire, dans le cours de la Révolution, une

1. Sur ce thème, voir M. Abensour, « Saint-Just. Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire », *Esprit,* 1989, n° 2, p. 60-78.

pratique et une « philosophie » terroristes. Et cela, dans la mesure où chez lui comme chez les révolutionnaires français – mais nous le verrons aussi : comme dans la philosophie politique postérieure –, il y a un véritable court-circuit aussi bien pratique que théorique de tout ce qui fait le mouvement du sublime chez Kant.

2. Fichte ne fut pas un terroriste

Il y aurait quelque unilatéralité, voire quelque complicité avec les jugements réactionnaires (contre-révolutionnaires) de l'époque, à dire que le « jacobinisme » avéré de Fichte dissimule quelque part un activisme politique qui aurait eu directement à voir avec le terrorisme français. A considérer l'ensemble de la vie de Fichte, on ne peut manquer, avec la distance historique, d'être étonné par deux séries de faits, apparemment contradictoires. Considérons tout d'abord la première série, celle des écrits, conférences, paroles, actes. Dressons-en le bref inventaire, en ne reprenant que le plus important, et en omettant la part de la philosophie spéculative (plus de dix versions rédigées dans la *Wissenschaftslehre* en vingt ans d'activité intellectuelle). En 1793-1794, les *Considérations sur la Révolution française* firent connaître le philosophe comme ardent et fougueux défenseur de la Révolution, de sa profonde légitimité, comme un « jacobin » imbu d'un « démocratisme » si radical qu'on peut y voir une sorte de précurseur de l'anarchisme. En 1794, les *Conférences sur la destination du savant,* prononcées à Iéna, tous les dimanches (!), et dont nous avons cité un extrait en commençant, témoignent de la même virulence à l'égard de tout système politique despotique. En 1796, les *Fondements du droit naturel* ne prétendent à rien d'autre qu'à la fondation rationnelle de l'État légitime, qui, s'il n'est déjà plus démocratique dans l'esprit du philosophe (le peuple ne peut à la fois gouverner et être gouverné), n'en est pas moins une République égalitaire dont le pouvoir doit être censuré par un conseil d'Éphores. En 1798 paraît son écrit « Sur le fondement de notre croyance à un

gouvernement divin du monde », qui lui vaut l'accusation d'athéisme, et son départ d'Iéna en 1799. *L'État commercial fermé,* système d'une sorte de « socialisme d'État » fondé sur l'exclusive valeur économique du travail (et non plus des privilèges ou des richesses accumulées), paraît à Berlin, en 1800. Après les *Traits caractéristiques du temps présent,* professés à Berlin en 1803-1804, et qui sont une vigoureuse contre-attaque dirigée contre la « réaction romantique » visant à la réinstitution du Saint Empire et de l'esprit du catholicisme, il prononce après la « catastrophe de 1806 » (l'effondrement militaire de la Prusse à Iéna), plus précisément durant l'hiver 1807-1808 et dans le grand amphithéâtre de l'Académie de Berlin, les célèbres *Discours à la nature allemande :* derrière les aberrations bien romantiques du peuple allemand comme *Urvolk* et de la langue allemande comme *Ursprache,* c'est encore un appel au républicanisme contre Napoléon, l'usurpateur de l'héritage révolutionnaire, à l'État égalitaire et éducateur contre la corruption des princes et des grands qui ont pactisé avec l'envahisseur français, comme si, la France ayant désormais fait la preuve de son immaturité politique, le réveil allemand devait, depuis l'extrême détresse, se faire par la reprise radicalisée des idéaux de 1789. Étrange coalescence, mélange instable et éminemment explosif, dira-t-on avec raison, et nous reviendrons longuement sur les dangers terroristes d'une pensée qui s'énonce, au moins en apparence, de si haut. Quoi qu'il en soit, cet activisme ne se démentit pas, jusqu'à la fin (en janvier 1814, des suites de la fièvre typhoïde), puisqu'à l'occasion de la « guerre de libération » de 1813, Fichte fut encore réticent à l'appel du roi de Prusse à la guerre, disant qu'il ne pouvait y consentir que s'il s'agissait effectivement d'une guerre de *libération,* destinée à fonder un État égalitaire et éducateur, et non pas d'une guerre où un prince défendrait ses intérêts propres contre un autre prince – et cette guerre fut en effet bien peu libératrice puisque, de proche en proche, elle devait mener à la Restauration et au Congrès de Vienne. Quels que soient les changements dus aux époques et aux contextes, et en particulier à l'apparition du premier romantisme à la charnière des XVIII[e] et XIX[e] siècles – dont Fichte fut au demeurant l'une des sources si l'on pense à Novalis ou à F. Schlegel –, on ne peut manquer d'être frappé par une

constante de la pensée politique fichtéenne, qui est comme son commun dénominateur : la destination de l'homme, ce qui en fait un être véritablement humain, réside dans le perfectionnement à l'*infini* de soi-même et des autres, c'est-à-dire, tout autant dans la réduction progressive des barrières positives opposées à ce perfectionnement par le despotisme d'Ancien Régime (en France avec Napoléon), que dans l'humanisation progressive de la nature. C'est que, si on compare cette pensée à celle de Kant, l'expérience pratique de la Loi morale ne suffit pas à elle seule à instituer l'homme en son humanité, et cela, parce que l'intelligibilité nouménale de ce qui est, pour Kant, radicalement transcendant au monde (sensible ou phénoménal), est réinscrite, chez Fichte, comme idée régulatrice, dans l'immanence d'une « incarnation » – la raison de ces guillemets apparaîtra dans la suite – toujours à perfectionner dans l'effort. Cette transcendance qui, chez Kant, demeure de l'ordre du divin en l'homme, indicible sinon dans la *praxis* irréductiblement individuelle – le social et l'historique relevant plutôt d'une contingence non moins irréductible –, devient rapidement, chez Fichte, une transcendance qu'il en vient lui aussi à penser comme divine, mais qui doit trouver son *« incarnation »* mondaine, sa *médiation* nécessaire dans l'État qui doit *instituer* l'homme en disciplinant sa part sensible et phénoménale *en vue* de la reconnaissance de la Loi morale. C'est par là qu'on a souvent, quoiqu'un peu gauchement, baptisé sa pensée de « moralisme » : le social et le politique sont en quelque sorte, chez lui, les conditions premières de l'humanisation, cela *seul* qui permet à l'homme d'accéder à sa destination supra-sensible. D'où un « activisme » politique à vrai dire fantastique, sinon souvent fantasque, où l'on pressent des ferments « terroristes » sur lesquels nous allons venir.

Penchons-nous à présent sur la seconde série de faits que nous annoncions. Il est frappant qu'à travers toutes ces vicissitudes et polémiques souvent violentes, à travers les foucades d'un caractère intempérant, intransigeant, voire intolérant qui frise parfois la pathologie psychique (une sorte de « manie »), Fichte ait toujours bénéficié, tout au long de sa vie, de hautes protections. C'est Charles-Auguste de Saxe-Weimar, conseillé par Goethe, qui appelle Fichte à professer à Iéna, l'année même où

paraissent encore les *Considérations* sur la Révolution française. C'est la Cour de Weimar qui défend Fichte contre les premières attaques extrêmement virulentes de la revue réactionnaire *Eudaemonia,* et contre les manifestations hostiles des ordres étudiants[1]. Et c'est encore la Cour de Weimar qui cherche à temporiser, à protéger le philosophe au début de la « querelle de l'athéisme ». Si Fichte dut finalement quitter Iéna, c'est décidément qu'il n'y avait vraiment pas mis « du sien », qu'il n'a rien compris à la manœuvre ! Quand il arrive à Berlin en juillet 1799, il y jouit aussitôt de la protection du roi Frédéric-Guillaume et du conseiller de cabinet Beyme. Il y reçoit une pension, et est nommé en 1804 à l'université d'Erlangen – sans compter qu'il fait des cours privés devant des aristocrates, des professeurs, des hommes d'État, des hommes d'affaires et des conseillers intimes du roi. En 1810, lors de la fondation de l'université de Berlin par W. von Humboldt, il fut le premier doyen de la faculté de philosophie, et, un an plus tard, il en fut le premier recteur élu – même si, obstinément tête très peu « politique », il dut démissionner en 1812, sous la pression du « clan » rassemblé autour de Schleiermacher. Voilà décidément un « agitateur » bien étrange, au mieux avec bien des gens ! Voilà ce que ne peut certes pas expliquer à lui seul – ces temps n'étaient pas si différents des nôtres ! – le fait que Fichte ait été un grand philosophe.

Pour comprendre cette étrange situation, il faut se replonger dans l'Allemagne de l'époque, qui n'a pas connu la rupture révolutionnaire et l'exacerbation corrélative des conflits sociaux, qui a gardé tout au long ses structures d'Ancien Régime, qui n'a glissé qu'insensiblement – malgré les secousses de 1806 et de 1813, lesquelles n'ont finalement rien secoué du tout –, de l'*Aufklärung* à la réaction politique de 1814-1815. La seconde série des faits dont nous parlons consiste, à nos yeux, en une remarquable convergence entre deux sous-séries en quelque sorte complémentaires.

1. Question complexe et obscure, qui nécessiterait les lumières de l'historien, puisqu'il y avait plus que probablement, parmi eux, d'authentiques révolutionnaires. L'« extrémisme » est toujours sujet, on le sait, aux manipulations politiques. Et dans l'« affaire » des ordres estudiantins (interdits par la Diète d'Empire mais tolérés à Iéna), il n'est pas impossible de penser que la complicité réelle de Fichte avec le Pouvoir puisse s'expliquer, nous allons l'indiquer, par un désir de « propagande illuministe ». Sans doute Fichte fut-il, dans ce cas, un agent trop zélé du Prince.

1) D'un côté, l'appartenance de Fichte à la franc-maçonnerie, et même à sa partie « illuministe » : il l'est devenu dès le début de 1793 à Dantzig, est admis, en novembre 1794, à la loge d'Iéna « Günther au Lion debout », puis est reçu, peu après son arrivée à Berlin, à la loge Royal Yorke où il est nommé Grand-Orateur le 23 mai – même si son conflit de pouvoir avec Fessler qui en avait entrepris la réforme l'en a finalement détourné. Fichte était donc un « illuministe », et même remarquablement informé des principes et secrets de l'ordre. Celui-ci, rappelons-le, fut fondé en Bavière, en 1778, à Ingolstadt, par Adam Weishaupt. Constitué en société secrète, l'ordre des Illuminés avait pour but de faire triompher contre les jésuites, très influents en Bavière, la raison et la science, la dignité humaine et la vertu, mais aussi une nouvelle orientation politique. Inspirée par l'*Aufklärung* et la maçonnerie, l'organisation prônait une sorte d'anarchisme tempéré, dirigé contre le principe même de l'État, animé par l'amour de la liberté et par le respect des droits de l'homme, la vraie morale se trouvant dans l'enseignement authentique du Christ, qui se confond en réalité avec celui de la Raison, à condition d'en éliminer toutes les versions intolérantes et oppressives. Le moyen de transformation sociale qu'elle proposait était essentiellement réformiste puisqu'il reposait sur l'éducation, ainsi que sur le ralliement à ses idées d'individualités « d'élite » et de personnages influents – souverains, ministres, fonctionnaires, écrivains, artistes et professeurs. En 1780, le baron von Knigge – que Fichte cite nommément dans les *Considérations* de 1793 – décida l'ordre à se joindre à la maçonnerie, à la « noyauter » pour en faire progressivement la conquête. Dénoncé en 1783 par des pamphlets, le mouvement fut pourchassé avec fureur et détruit en 1785 en tant qu'organisation. Mais il a subsisté sporadiquement en Saxe, à Weimar, sans doute aussi à Francfort, et en esprit, vraisemblablement, chez les Allemands les plus audacieusement réformistes. Peu après la Révolution, la réaction anti-révolutionnaire s'est greffée sur le mouvement anti-illuministe, confondant dans la même attaque « jacobinisme » et « illuminisme » – allant même jusqu'à soutenir (par exemple l'abbé Barruel) que l'illuminisme bavarois fut la véritable source de la Révolution française. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner que dans les campagnes menées

contre Fichte par *Eudaemonia,* celui-ci y soit accusé d'être un émissaire des Illuminés et des Jacobins.

2) Nous ne pourrions ajouter foi à ce qui pourrait n'être qu'un amalgame diffamant, si à cette première « sous-série » de faits ne s'en ajoutait une autre, bien plus révélatrice encore : ce sont les noms d'« Illuminés » connus. Goethe et Charles-Auguste de Weimar, qui appelèrent Fichte à succéder à Reinhold (autre « Illuminé ») à Iéna. Pestalozzi, que Fichte et son épouse visitèrent, en 1793, lors de leur « voyage de noces ». Hardenberg, futur ministre, très important, et réformateur, de la Prusse. F. Schlegel, dont Fichte devint le « frère » à la loge d'Iéna, et qui l'accueillit chaleureusement à Berlin, lors de son arrivée suite à la querelle de l'athéisme. W. von Humboldt, le fondateur de l'université de Berlin[1]. Et surtout le haut fonctionnaire Rahn, le propre beau-père de Fiche[2], qu'il rencontra à Zurich en 1788, et dont il devint le « favori », en même temps qu'il le devint de sa fille. On n'a peut-être pas assez insisté sur l'importance de cette rencontre (de 1788 à 1790), qui marqua un véritable tournant dans la vie du philosophe, puisqu'elle aboutit déjà un mariage – même s'il y eut de la part de Fichte des atermoiements, mais Jeanne Rahn n'était plus toute jeune. Il suffit en effet de considérer ce que fut Fichte avant et après la rencontre. Avant : un jeune homme d'origine modeste, né au village, qui ne dut son éducation que d'avoir été remarqué pour sa mémoire extraordinaire et ses talents oratoires par le baron de Miltiz, en visite à la campagne, et qui l'envoya au collège de Pforta. Un jeune candidat en théologie sans le sou, qui erre à pied sur les routes d'Allemagne pour trouver un emploi de précepteur, et qui, surtout, par sa croyance en la prédestination et au déterminisme universel, est un jeune homme désespéré, déprimé, plutôt mélancolique, sans idée originale. Après : un homme non moins pauvre, mais fier, enthousiaste, entreprenant, qui vient de découvrir la culture ou la « vie de l'esprit », qui se met à lire de près les trois *Critiques* de Kant, qui y découvre l'aliment philosophique de la liberté, qui rencontre même le philosophe en 1791 à Königsberg, et qui le « séduit »

1. Il faut citer aussi : Lessing, Herder, Wieland, Jacobi, Haydn, Mozart, Beethoven, mais pas Kant !
2. Et le beau-frère de Klopstock, lui-même « Illuminé » : l'épouse de Fichte en était donc la nièce.

par un *Essai d'une critique de toute Révélation,* lequel, paraissant par erreur sans nom d'auteur, est immédiatement attribué à Kant, qui dément publiquement et révèle le nom de Fichte, devenu par là célèbre en Allemagne. L'essai se vend bien et Fichte peut rentrer, la tête haute, à Zurich, en octobre 1793, pour épouser Jeanne Rahn. Dans la foulée est déjà écrit le texte sur la Révolution, dans lequel Fichte voit poindre l'idée directrice de la *Doctrine de la Science*[1]. Enfin, si nous en revenons à ce que nous avons repéré comme la constante de la pensée politique fichtéenne, le socio-politique comme condition première de l'humanisation, l'État légitime comme éducateur et « instituteur » de l'humanité de l'homme, nous ne pouvons manquer d'y reconnaître l'empreinte des idées illuministes : tout se passe comme si Fichte s'était fait le propagantiste de l'illuminisme, auquel il aurait donné une singulière énergie, et peut-être une singulière « force explosive » en le réaménageant selon les principes philosophiques du criticisme kantien, donc aussi en adultérant ceux-ci d'une certaine manière – Kant s'en distancia publiquement en 1799. Tout cela s'explique si nous concluons que le père Rahn et sa fille, imprégnés d'illuminisme, furent les véritables éducateurs de Fichte en matière de « culture », que Fichte en reçut une empreinte indélébile, résistant aux variations, aux circonstances et aux changements du temps. Fichte ne fut donc pas, « dans la réalité », un « terroriste » mais il fut un « Illuminé » et un « Jacobin », ce qui, dans l'esprit des contemporains allait ensemble[2]. Même s'il ne dit pas un mot contre la Révolution pendant et après l'épisode de la Terreur[3], même si, sous le Directoire, il offrit ouvertement ses services à la France à l'occasion de la fondation projetée d'une université à Mayence[4]. Dans ce contexte, les attaques menées par *Eudaemonia* contre lui à Iéna, depuis l'affaire de 1794 contre les *Conférences* du dimanche jusqu'à la querelle de l'athéisme, paraissent en fait participer plus d'une campagne contre-révolutionnaire générale contre les tendances illuministes de la Cour de Weimar que d'un procès instruit contre un « terroriste » particulièrement dangereux : s'étant lui-même mis en évidence, Fichte devint sans doute la « tête de Turc » contre laquelle il fallait d'abord frapper pour assurer la défense de l'Ancien Régime. Il ne fallut d'ailleurs pas moins de cinq ans pour qu'elles aboutissent, malgré toutes les maladresses de celui que Goethe lui-même nommait « le Moi absolu », toujours convaincu, presque autistiquement, de son bon droit.

1. Voir le célèbre projet de lettre à Baggesen d'avril 1795.
2. Pas en France. On trouve en effet, parmi les Illuminés français : Bonneville, Fauchet (fondateur du *Cercle social*), Brissot, Mirabeau, Talleyrand !
3. Mais rappelons la réaction de Kant *en privé,* selon une lettre célèbre de Nicolovius à Jacobi, du 23 janvier 1794 : « Kant est un vrai démocrate, il m'a fait part récemment de sa sagesse. Toutes les horreurs qui arrivent actuellement en France ne sont rien en comparaison du mal prolongé du despotisme établi en France auparavant. Il est presque certain que les Jacobins ont eu raison dans tout ce qu'ils ont fait présentement. »
4. Voir l'important dossier publié par X. Léon, in *Fichte et son temps,* A. Colin, Paris, 2e éd., 1959, tome II, 2e partie, p. 287-290, ainsi que, dans le même ouvrage, tome I, p. 599-604 (on y apprend que C. Perret, secrétaire diplomatique de Bonaparte en mars 1798, était un ancien élève de Fichte !).

Certes, l'illuminisme ne fut pas homogène : on y compte aussi Lessing, Herder et Jacobi, qui ne furent pas des « activistes » – tout comme, au reste, Goethe, Humboldt et bien d'autres. Il ne faut pas tomber à son tour dans le fantasme contre-révolutionnaire du « complot ». Il y a une certaine *rencontre* de Fichte et de l'illuminisme, auquel le philosophe a donné sa marque propre, celle d'un activisme tout compte fait révolutionnaire, ou celle d'une radicalisation intempérante, en cohésion avec la radicalité spéculative de la *Wissenschaftslehre.* Ce que nous voulons dire, c'est que la pensée fichtéenne a deux sources qui, dans son esprit, se sont confondues : l'illuminisme et le criticisme kantien, les deux s'y modifiant l'un par l'autre. Et que si, dans ses actes et ses discours, il en vient à fréquenter des gens d'origines très diverses, alors qu'il était lui-même d'origine très modeste – autant dire, en ce temps : sans origine –, c'est que, formé à l'illuminisme par le père et la fille Rahn, il conçut son action dans la ligne de l'illuminisme, à travers ce qui fut, dans certaines loges maçonniques de l'époque, dont celles d'Iéna et de Berlin, le prolongement de sa doctrine socio-politique, aussi bien quant à la théorie que quant à la pratique. Fichte dut sa promotion sociale, mais aussi son intégration spirituelle, à sa femme et à son beau-père. C'est pourquoi il ne fut pas de ces Allemands qui émigrèrent en France par enthousiasme, désœuvrement, ou esprit d'aventure : il a cru toute sa vie que la Révolution était possible « par le haut », et en ce sens, nul doute qu'il ne se soit voulu, plus ou moins, « conseiller du Prince », « réformateur » en un sens platonicien. C'est pourquoi aussi il serait

encore plus absurde de l'imaginer comme un « guillotineur », un admirateur ou un sectateur de Danton et de Robespierre. C'est pour le coup qu'il eût perdu toutes ses amitiés et protections si haut placées. Il ne faut pas oublier, par ailleurs, la « libéralité » d'Ancien Régime qui régnait encore à l'époque, aussi bien dans le grand-duché de Saxe-Weimar qu'en Prusse, et ce jusqu'en 1806 – sociétés fortement hiérarchisées, certes, mais où les conflits sociaux couvent étouffés sous la cendre, et où l'*Aufklärung* unit dans la même culture aristocrates, bourgeois, hommes de talent qui, comme Fichte, ont échappé à la petitesse de leurs origines. Il devait y régner une sorte d'esprit de tolérance dont il faut situer l'acte de décès avec le Congrès de Vienne et la Restauration – après la grande secousse, et la grande peur sociale engendrée par le rouleau incessant des guerres napoléoniennes.

3. Le terrorisme et la philosophie politique de Fichte

Le débat doit donc être porté au niveau fondamental, c'est-à-dire au niveau des implications de la *philosophie* politique de Fichte, et par là, être renoué avec ce que nous indiquions en commençant. La grande idée de Fichte, nous l'avons vu, et où réside l'empreinte illuministe, est que l'intelligibilité nouménale, chez Kant radicalement transcendante et principiellement non intuitionnable, même pour la pure pensée, est réinscrite, par Fichte, comme idée régulatrice ou comme horizon de sens *situé* à l'infini ; cette situation dans l'immanence d'une « incarnation » toujours à perfectionner, indéfiniment, au long de la chaîne des générations, implique la pratique constante de l'*effort* – effort tendant à humaniser l'homme et la nature dans ce que Hegel nommera le « mauvais infini ». Or, cet effort doit avoir, d'autre part, une origine en ce monde : elle est dans l'institution socio-politique qui constitue la condition première de l'humanisation, donc de la liberté. Il est dès lors capital, pour l'institution de l'humanité, que l'institution socio-politique n'obscurcisse pas, par la contingence de ses divisions ou l'opacité de sa positivité – qui la muerait en chose quasi machinique – ce qui doit constituer le point d'entrée des hommes sous l'horizon de leur destination supra-sensible. C'est ce qui fait, malgré toutes les précautions à vrai dire oratoires que prend Fichte quand il dit, le plus souvent, qu'il parle dans l'idéalité, que le problème politique prend chez lui des allures explosives ou révolutionnaires : il s'agit toujours, plus ou moins clairement selon les circonstances, d'instituer un « état » du socio-politique qui soit le plus *transparent* possible à la destination supra-sensible de l'homme à laquelle il doit *introduire*. Non pas, donc, un État moral ou moralisateur à proprement parler, puisque le règne de la moralité, le règne kantien des fins, signifierait sa disparition immédiate, mais un État dont la « rationalité », la réciprocité totale des libertés *civiles*, conduirait à laisser s'épanouir au mieux la réciprocité des libertés *morales*. Par conséquent, toujours, l'État despotique d'Ancien Régime, avec ses inégalités et ses opacités, doit être détruit, soit par une classe éclairée de savants le réformant progressivement (quand Fichte est le plus modéré), soit par la Révolution (première période, de 1792 à 1796), soit encore, comme dans les *Discours à la nation allemande*, en profitant de l'effondrement soi-disant empirique des États allemands en 1806, pour instituer, quasiment *ex nihilo*, c'est-à-dire depuis les principes fichtéens eux-mêmes, une éducation générale de la jeunesse *à l'écart* radical de l'histoire allemande empirique et des anciennes générations – on se prend à rêver à ce qu'aurait pu donner cette sorte d'« encasernement » général de la jeunesse : image effrayante d'un projet que nous, aujourd'hui, pouvons reconnaître comme déjà « totalitaire ». Là se manifeste le mélange explosif qu'il y a dans cette pensée, une sorte de coalescence très instable, où il nous faut situer notre interrogation, et qui ne vient pas seulement de l'irréalisme ou de l'intempérance spéculative jouant avec des abstractions.

Le problème, en fait, est bien celui de toute la philosophie politique du XIX^e^ siècle (et jusqu'il y a peu : du nôtre), puisqu'il s'agit de *l'incarnation de la rationalité* dans l'État et la société, et de *cette incarnation comme condition de possibilité réelle de l'humanité*. Ce fut aussi, à l'évidence, le problème majeur de la Révolution française, mais également de toute pensée classiquement révolutionnaire, pour laquelle la Révolution devait ame-

ner l'homme à se libérer lui-même de ses chaînes pour être enfin, tel qu'en lui-même, l'être qu'il est et que seule la contingence de l'Histoire empêche d'être. La pensée fichtéenne est à cet égard l'un des premiers « laboratoires » de la pensée révolutionnaire, et il faut être conscient de cet enjeu, où c'est à l'institution socio-politique qu'il revient de faire, mieux d'*instituer* l'homme en son humanité – qu'on le baptise homme réellement homme ou nouvel homme est finalement assez secondaire. Et cette incarnation, chez Fichte tout comme dans le courant illuministe dont il procède, n'est certes pas elle-même chrétienne, mais prend pour mesure un modèle chrétien. Il s'agit donc aussi d'une nouvelle modalité de théologico-politique, déjà en rupture avec une tout autre modalité, celle de la philosophie politique moderne de Hobbes et de Rousseau – nous ne parlons pas, évidemment, de Machiavel.

Qu'est-ce qui se joue, donc, dans ce problème de l'incarnation d'une rationalité qui, dans sa pureté, est pour Fichte véritablement divine ? Pour le comprendre, rien n'est mieux, sans doute, que de considérer la manière dont il traite le fondement du droit naturel – de la réciprocité des libertés dans le monde sensible –, dans l'écrit de 1796 portant ce même titre[1]. La longue « déduction transcendantale » de la réciprocité des êtres libres ou raisonnables, c'est-à-dire des consciences ou des hommes en leur humanité dans le monde, aboutit au corps de chair *(Leib)* – qui n'est pas le corps *(Körper)* tout extérieur des choses de la nature – comme lieu de manifestation de la liberté, donc de l'humanité. C'est parce que nous sommes « pourvus » d'un corps de chair, qui n'est pas tout simplement un « instrument » machinique et technique, que nous reconnaissons *immédiatement,* en l'autre corps de chair comme en notre corps de chair propre, l'incitation à agir librement, à ne traiter ni notre corps ni celui de l'autre comme une chose, mais comme l'incarnation (nous ne disons pas « symbole ») d'une liberté qui est à elle-même sa propre *fin* (tout comme, *mutatis mutandis,* dans l'une des expressions de l'impératif catégorique kantien). Selon un mouvement qui fait irrésistiblement penser à la V^e^ *Méditation*

1. Nous résumons ici à l'extrême le traitement approfondi que nous en proposons dans notre ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.,* I^re^ partie, ch. II, p. 45-87.

cartésienne de Husserl, il s'agit donc là d'une appréhension ou d'une « apprésentation » (Husserl) *phénoménologique immédiate* de l'homme par l'homme, où le corps de chair se phénoménalise d'emblée comme un phénomène immédiatement porteur de sens, et dès lors irréductible, en fait, à la positivité corporelle et inerte des choses. Texte remarquable, très riche en enseignements phénoménologiques qui ne sont pas ici notre objet, mais aussi en enseignements philosophiques, et en conséquences pour la philosophie politique, comme nous allons nous efforcer de le montrer.

Dans sa « déduction », après avoir montré que le *Leib* est l'incarnation d'une liberté qui est à elle-même sa propre fin, le phénomène où affleure immédiatement, à même sa propre phénoménalité, un sens qui est déjà humain, Fichte ajoute en effet aussitôt et sans médiation qu'il est le « symbole » de la liberté, à savoir la manifestation sensible d'un sens, celui de la liberté, qui, d'une autre manière, lui reste transcendante. C'est ici que se joue une très profonde équivoque qui n'est pas sans conséquences pour l'*incarnation* de la rationalité. A lire, en effet, le texte fichtéen dans l'esprit de la *Critique* kantienne *de la faculté de juger,* l'appréhension immédiate du corps de chair procède d'un jugement esthétique réfléchissant, et même, dans la mesure où rien d'informe ni d'effrayant n'y paraît, d'un jugement esthétique réfléchissant où le *Leib* devrait se phénoménaliser dans sa *beauté.* En termes kantiens, la « déduction » fichtéenne aurait ceci d'absurde que la communauté humaine serait ultimement fondée sur un *sens* commun lui-même coextensif de la « beauté » du corps de chair des hommes. Ce qu'on pourrait prolonger, de manière plus subtile, en disant qu'il s'agit là, en fait, d'une manière restreinte de dire la *phénoménalité originaire du social.* Mais même à cette condition qui appréhende la phénoménalité non seulement dans le *Leib sensé* mais dans l'échange général *des sens* au sein *du* « sens commun » (qui n'est pas, rappelons-le, « l'entendement commun »), cette phénoménalité ne serait encore appréhendée qu'unilatéralement, en court-circuit du moment kantien du sublime, où, selon sa généralisation, non seulement le corps de chair, mais aussi le phénomène du social (le sens commun), se phénoménalisent *aussi* par l'informe, par l'effrayant, le menaçant, c'est-à-dire *aussi* par

l'*imminence* suspendue en eux de la *mort,* et où seulement, en fait, selon l'esprit kantien, l'homme est susceptible d'accéder à sa destination suprasensible, pour peu cependant qu'il s'y sente en sécurité par un recul, pour peu, donc, que l'imminence de la mort y demeure suspendue par une *épochè* et ne se transforme pas en menace immédiate.

Or, c'est ce « moment » phénoménologique du sublime qui est littéralement *court-circuité* par Fichte : le *Leib* est *immédiatement symbole* de la liberté, si bien que la part de mort en lui n'est jamais que la part corporelle *(körperlich, Körper)* ou mécanique en lui, la part « naturelle » qu'il faut discipliner et éduquer par la contrainte *(Zwang).* Cela fonde à son tour la légitimité rationnelle de l'État éducateur et instituant de la liberté – à savoir cette paradoxale légitimité d'une institution socio-politique, celle de l'État rationnel qui doit, par un « contrat » pourtant librement consenti à l'origine, *contraindre les hommes à la liberté.* La conséquence philosophique de ce mouvement est que tout se passe désormais comme si, le concept encore vide de la liberté se manifestant à même la phénoménalité in-nocente du corps de chair (et du social), c'était ce même concept, désormais, qui devait *instituer,* littéralement, depuis lui-même, *cette même phénoménalité ;* dès lors, comme si le *concept* de la réciprocité des libertés paraissant à travers le phénomène devait néanmoins *engendrer ce même phénomène* – et nous savons, depuis la Dialectique transcendantale kantienne, que tout concept qui prétend à engendrer le phénomène depuis « une influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement » (Kant), n'est rien d'autre qu'une *illusion transcendantale.* Il y a donc, à l'œuvre dans la pensée fichtéenne, une fantastique illusion transcendantale quant à la politique, que l'on va retrouver sous d'autres formes, nous allons y venir, dans les pensées postérieures, et que nous pourrions nommer d'un mot l'« illusion transcendantale de la philosophie politique contemporaine », génératrice de tous les terrorismes socio-politiques, et en notre siècle, du totalitarisme.

A l'encontre des interdits kantiens formulés tout au long des trois *Critiques,* et particulièrement dans la troisième, la pensée fichtéenne est en effet très profondément « métaphysique » – ou si l'on préfère : dogmatique – parce qu'en elle s'effectue un passage sans rupture apparente du champ propre de la phénoménalité au champ propre de l'institution symbolique (ici le social légitime ou rationnel), et ce, nous venons de le voir, jusqu'à impliquer ce passage dans les deux sens : comme si la phénoménalité du *Leib* et du *social* pouvait engendrer son institution symbolique, et comme si, à l'inverse, par cette chiquenaude initiale, l'institution symbolique du *Leib* et du social pouvait les amener, dans une sorte de parousie, à leur pleine phénoménalité, c'est-à-dire à une phénoménalité tout à fait transparente à l'institution symbolique de la loi morale – même si c'est là un travail qui doit se poursuivre à l'infini. Or, ce que Kant nous apprend très précisément dans la problématique du sublime, c'est qu'entre le champ des phénomènes et le champ du symbolique (ce qui institue l'homme comme être ayant une destination supra-sensible, donc supra-phénoménale), il y a un *abîme infranchissable* par les moyens exclusifs de l'un *ou* de l'autre, parce que ce qui *creuse* cet abîme comme un gouffre sans fond, c'est l'épreuve de la *mort* et de ce qui permet de la *traverser* dès l'expérience d'ici-bas, dans une *praxis* au singulier, et *en abîme,* de la liberté. Celle-ci n'est pas plus « déductible » du sublime, que le sublime n'en est « déductible », mais l'expérience du sublime appelle, comme un « appel d'air », l'expérience de la liberté, tout comme celle-ci, qui est aussi l'expérience ou la praxis de la culture (de la « vie de l'esprit »), appelle, de la même manière, l'expérience du sublime. Dialectique au singulier, sans synthèse universelle, que Hegel pensera tout aussi illusoirement résoudre par un saut dogmatique – nous y viendrons.

Dans des termes plus proches du langage contemporain, la grande leçon kantienne est que l'homme n'arrive à s'ancrer concrètement, et ce qui, chez Kant, est la même chose, librement, au champ de ce qui l'institue symboliquement comme sujet libre ayant son ipséité libre, que s'il fait, avec le recul ou l'*épochè* phénoménologique nécessaire, l'épreuve de la mort pour la traverser dans la découverte concrète de son immortalité symbolique, qui est celle du *sens* divin qu'il y a en la liberté humaine. C'est en ce sens que le sublime est la découverte, dans l'épaisseur phénoménologique de l'expérience elle-même, de la transcendance ou de la « divinité » du *sens* (de la liberté) au-delà de l'immanence : c'est, pourrions-nous dire, l'épreuve quo-

tidienne, mais difficile, d'une « incarnation réussie ». Cette épreuve est donc nécessairement, aussi, non seulement l'épreuve de ce qui paraît comme imminence de la mort à même l'informe ou l'effrayant qui apparaît aussi dans les phénomènes – pour Kant, certes, phénomènes de la nature, mais aussi, au-delà de Kant, phénomènes du social, où le sens commun paraît en sa phénoménalité qui n'est pas seulement ni nécessairement « belle » ou « rassurante » – ; mais encore l'épreuve des puissances mortifères de l'instituant symbolique lui-même, génératrices des dévastations fanatiques ou superstitieuses. Cela implique que la résonance en abîme de l'expérience phénoménologique du sublime à l'expérience pratique de la liberté s'étend à la résonance en abîme de la peur, ou de l'horreur exclusive face au sublime, à l'automatisme quasi machinique de répétition dans le fanatisme ou la superstition, où, dans un véritable *Gestell* symbolique qui est un « machin » anonyme, se répète à l'aveugle l'œuvre de ce que Freud nommait si bien la pulsion de mort. Si l'expérience kantienne du sublime est une expérience du singulier, qui n'est jamais donnée d'avance comme une formule magique, c'est qu'elle est la rencontre, due à la bonne fortune *(tuchè)*, au sein d'une *praxis* concrète, de l'épaisseur d'expérience d'un sujet concret et de ce qui l'institue symboliquement comme sujet par-delà la mort. C'est aussi que rien, *a priori,* ne peut empêcher *le malencontre symbolique* où l'horreur de la mort, trop exclusive ou trop « égoïste », se retourne en puissance mortifère de l'instituant symbolique dans la machination anonyme et aveugle où le sectarisme fait alliance explosive avec le rituel – machination qui fut précisément à l'œuvre, dans la Révolution française, durant l'épisode de la Terreur.

Or, dans notre première partie, nous avons tenté de montrer en quoi la Terreur révolutionnaire, survenant après une fantastique effervescence où le social en était venu à paraître dans sa phénoménalité même – phénoménalité ambiguë, tout autant de fêtes, de débordements, de gestes, d'actes et de paroles à l'infini, que de menaces, de tourbillons, de dissolution non moins traumatisante –, est une sorte de course folle et anonyme pour conjurer la mort, détruisant à la fois ses acteurs eux-mêmes et la société tout entière. Sous l'irréversible poussée des événements,

ce mouvement vers l'abîme ne parvint pas à le « rattraper » et à le « traverser », manqua du recul nécessaire à ce qui aurait pu être l'épreuve toute nouvelle du sublime en politique, et se retourna, de cela même, en le *Gestell* symbolique quasi machinique de la Terreur, où la société, mais aussi tout citoyen, était effectivement exposée à la menace *immédiate* de la mort – et c'est ainsi que nous interprétons les paroles des acteurs terroristes par lesquelles nous avons commencé. C'est donc comme si, dans la Terreur, la démocratie n'avait pas su faire l'épreuve concrète et libre de l'indéterminité foncière de ses phénomènes et de ses repères symboliques, et comme si cette fatale inexpérience, il est vrai devant quelque chose d'absolument *inédit* et *inouï,* s'était frénétiquement retournée en un « fanatisme », voire une « superstition » démocratiques, où tout un chacun était exposé à l'universel soupçon d'être un traître à la cohésion impossible du corps social – fanatisme dans les arrestations et exécutions sommaires, superstition dans l'observance, réclamée de manière de plus en plus sourcilleuse, des apparentes « règles » démocratiques, à mesure toujours plus vidées de leur sens. Ce recul nécessaire à l'épreuve du sublime en politique, peut-être avons-nous aujourd'hui une chance de le prendre, après que notre siècle ait administré des expériences de la Terreur politique encore bien plus effroyables, maintenant que l'horreur, devenue nue, absolue et incontournable, mais ne nous menaçant plus avec la même immédiateté, nous a délivrés, pour l'essentiel, du mirage et de la fascination totalitaires – du moins en Occident. C'est sans doute seulement aujourd'hui que nous avons les moyens de comprendre la Terreur comme une véritable *pathologie symbolique* qui s'étend aux dimensions de toute une société, comme une machine de mort et une machination de la mort qui se machine dans l'automatisme de répétition, qui échappe à la prise des hommes et vise à les détruire. Les puissances de l'instituant symbolique se retournent contre nous comme puissances effrayantes car mortifères si nous ne cherchons pas le moyen de nous les concilier, et cela n'est possible que si nous affrontons symboliquement la mort. Ce qui, au plan politique, pourrait se traduire par : si nous ne pouvons croire à notre immortalité empirique, du moins devons-nous, dans l'expérience de la démocratie, si imparfaite fût-elle, faire confiance

au *sens* dont nous nous sentons porteurs, mais non détenteurs exclusifs, en tant que *sens de l'humain,* sens de la transcendance en nous et qui rend les autres irremplaçables et non interchangeables dans le même « sens commun » démocratique ; cela, tout en sachant, tant pour nous-mêmes que pour les autres, que nous n'en aurons jamais fini de lutter contre les malencontres de notre incarnation, qui ne sont pas dus seulement à ce que notre corps aurait de rebelle, mais plus profondément, aux puissances mortifères qui gisent en nous tout comme en l'institution démocratique. Bref, il nous faut quotidiennement faire l'épreuve de notre finitude comme l'épreuve de ce qu'il y a, dans « tout ça », quelque chose qui nous dépasse absolument, et qui n'est que secondairement notre mort propre : à trop nous braquer sur celle-ci (comme Heidegger, sur lequel nous reviendrons), nous ne faisons que l'étendre au corps social tout entier, et à en porter la menace contre les autres – le totalitarisme est un fantastique exemple de non-sens radical porté par la mort, qui y est significativement vécue dans une solitude absolument désertique, comme un broyage insignifiant par la machine de mort se machinant à l'aveugle.

Ce regard jeté sur les enjeux symboliques de la terreur permet de mieux saisir la portée du court-circuit, chez Fichte, du moment du sublime dans ce qui, pourtant, doit amener les hommes à se reconnaître comme appelés à une destination supra-sensible. D'où vient que sa pensée soit très équivoque, et pleine, nous l'avons dit, d'un mélange explosif ? De ce que, d'une part, l'incarnation de la liberté, et donc de la rationalité, dans le corps de chair y est unilatéralement « heureuse », et d'autre part à jamais manquée puisque le *Leib,* véritable « corps glorieux » de la liberté, reste toujours empêtré, ici-bas, dans un *Körper,* dans une naturalité ou une choséité (la même chose pour Fichte) qu'il faut discipliner et éduquer par la contrainte. Dès lors, l'épreuve de la mort, et de sa traversée, ayant été manquée, c'est l'opacité mortifère d'une contrainte qui doit contrebalancer l'opacité mortifère d'une naturalité inerte, si bien que l'exigence pourtant rationnelle et donc librement reconnaissable de la réciprocité des libertés se charge symboliquement de tous les attributs de ce qu'elle a à combattre. Et c'est par là qu'en réalité, de manière bien dissimulée par ce court-circuit qui se

traduit par un blanc dans la pensée, par une immédiation, l'État légitime fichtéen apparaît simultanément comme un État idéal, voire idyllique, où la société se verrait réconciliée avec elle-même – les conflits n'étant pas suffisamment déchirants pour que les Éphores ne puissent y apporter une sage solution –, et comme l'État le plus fantastiquement oppresseur, bénéficiant en effet de la rationalité, et par surcroît d'une rationalité suffisamment vide pour être interprétée, toujours à sens unique, par des dirigeants dont les Éphores deviendraient, dans le réel, presque inéluctablement les complices. Certes, ce serait un contresens historique de le dire totalitaire, puisqu'il ne serait institué qu'en vue de *tout* autre chose que lui-même, la divinité (la rationalité, la liberté) des hommes, et non pas en vue de la réconciliation soi-disant *immanente* de la société avec elle-même. Mais la factualité même de l'obstacle irrationnel qui est le seul à *le faire être* et à le légitimer du point de vue de la Raison – obstacle qui, dans son irréductibilité factuelle, le préserve du totalitarisme –, en fait un État encore bien plus *despotique* que l'État d'Ancien Régime, et d'où une certaine pratique que nous dirions totalitaire ne serait pas forcément exclue. Sous la forme d'une certaine pratique terroriste, tout citoyen pourrait y être soupçonné de n'être décidément pas « raisonnable », d'être perverti à l'origine, en sa raison ou en sa liberté, et d'être finalement assimilé à un animal. Cela, notons-le bien, dans la mesure même où les puissances mortifères de l'instituant symbolique, tout comme ce qui leur fait pendant, les aspects informes, difformes ou effrayants des phénomènes en leur phénoménalité, n'y ont pas été conjurés en y ayant été reconnus comme tels, donc dans la mesure où ils n'ont d'autre statut que celui d'obstacles qui *résistent* à la rationalité, et non pas celui de puissances qui *agissent de l'intérieur même* de cette dernière. Rien ne protège, donc, l'incarnation fichtéenne de la rationalité dans l'État légitime, de ses puissances mortifères ; rien n'y empêche, pour parler comme Saint-Just, la vertu individuelle de se confondre avec un grand crime. La vertu des citoyens, mais aussi celle de l'État, peut paraître belle, sans pour autant que ne se dissimule, derrière cette beauté, l'œuvre de la mort. Cette œuvre, il faut en faire concrètement l'épreuve pour que la beauté ne soit pas aussi, en quelque sorte, celle du « diable ». Bref, dans notre rap-

port à la phénoménalité, il faut savoir aussi que nous sommes en rapport avec la mort, et que, dans ce double rapport se joue en abîme, chaque fois, notre condition d'hommes comme condition d'êtres libres sans réponses toutes faites aux questions ultimes. En ce sens, dès que la rationalité se pense comme pouvant être, sans reste, instituante du social et de l'humanité, comme devant aller jusqu'à façonner leur être même pour faire coïncider leur être et leur phénomène, le risque de l'expérience terroriste n'est pas loin – ou tout au moins le risque d'une oppression dévastatrice, peut-être celle que nous sommes amenés à vivre.

Tel est donc le rapport profond, mais de second degré, que la philosophie politique fichtéenne entretient avec la Terreur. Rapport que les contemporains ont confusément ressenti, et qui a fait que, fort heureusement, Fichte n'a jamais été écouté par les gouvernants pour d'éventuelles « applications » de sa pensée dans le réel, mais tout au plus pour la « grandeur » de ses envolées dans l'idéal. Fort heureusement pour lui, Fichte n'a pas connu, comme Heidegger, le malheur d'une « aventure syracusaine ». Mais, ce qui est significatif de son instabilité intrinsèque, la philosophie fichtéenne a profondément inspiré des penseurs comme les premiers romantiques, en lesquels, cependant, il ne tarda pas à reconnaître des adversaires, tant au plan spéculatif qu'au plan politique. Schelling reprend sans la critiquer son assimilation du corps de chair au symbole de la liberté. Et les romantiques pousseront jusqu'au bout le court-circuit du moment du sublime en reconnaissant, dans l'organisme social harmonieusement soudé à lui-même – qu'ils projettent imaginairement dans le passé médiéval du Saint Empire –, la transparence du concept, et de l'être, de l'instituant symbolique et du phénomène : au lieu qu'elle soit, comme chez Fichte, projetée dans un avenir infini, et, en fait, eschatologique, elle est rétrojetée comme un Age d'or originaire dont il s'agirait de retrouver l'inspiration. Coalescence pareillement dangereuse, explosive, et, pour ainsi dire encore plus imaginaire que chez Fichte, qui se monnaiera dans la pratique par le plat acquiescement au donné historique, au scepticisme politique et à la réaction triomphante du Congrès de Vienne. Mais coalescence où, malgré tout, malgré l'imaginaire de la réconciliation rêvée de l'instituant symbolique et des phénomènes, s'aiguise un nouveau sens de la phénoménalité, c'est-à-dire aussi de la sensibilité[1]. Enfin, on retrouve, nous allons en traiter, cette réconciliation supposée universelle de l'instituant symbolique et de la phénoménalité dans les assises de la pensée hégélienne. Il y a, chez Hegel, et c'est la grandeur de son génie, un incontestable *sens* du sublime en histoire et en politique, donc un sens non moins incontestable des enjeux symboliques qui y sont à l'œuvre, mais il y a, dans le même moment, un très subtil court-circuit du sublime puisque, pour lui, ce dernier est censé pouvoir trouver quelque part une *formule* éternelle et universelle. Le passage est non moins métaphysique chez lui que chez Fichte, et tout autant à double sens, entre le champ phénoménologique et le champ de l'institution symbolique, avec la même ambiguïté d'une origine qui, conduite par l'Histoire à l'imminence de sa parousie, rend les deux champs transparents l'un à l'autre, comme si le phénomène engendrait le concept, et comme si le concept était propre à engendrer le phénomène – ambiguïté que l'on retrouvera tout entière au moins chez le jeune Marx[2], et qui conduit à ce que nous avons nommé *l'illusion transcendantale* de la philosophie politique contemporaine.

Conclusion. Fichte et la Terreur

En envisageant la question propre à l'incarnation de la rationalité, c'est-à-dire de la liberté, dans le monde sensible, dans le champ des phénomènes – comme devant nécessairement en passer par l'institution socio-politique de l'homme en tant que ce qui doit *ouvrir* celui-ci à la destination supra-sensible de sa liberté –, Fichte a, selon nous, ouvert le laboratoire de la philosophie politique contemporaine. Il en résulte en effet une « divi-

1. Voir sur cette importante question les travaux de R. Legros, en particulier son ouvrage *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, Bruxelles, 1980.

2. M. Abensour, dans son étude sur le jeune Marx, « Marx et le moment machiavélique », in *Phénoménologie et politique*, Ousia,Bruxelles, 1989, p. 17-114.

nisation » du socio-politique, qui y fait entrer le théologico-politique, et que l'on n'observe comme telle ni chez Rousseau ni encore moins chez Kant. Dans cette tendance à penser le socio-politique, non plus comme ne devant pas constituer la « mécanique » inerte, positive et corruptrice des hommes qu'elle est censée avoir toujours été, donc comme étant à fonder pour *contrecarrer* la domination, mais comme devant instituer véritablement l'homme en son humanité, c'est-à-dire aussi en sa divinité, il est aisé de reconnaître, après coup, le motif directeur de ce que nous avons nommé la pensée révolutionnaire « classique », avec son « régime » de problèmes et d'apories dont on sait qu'ils ont été diversement traités. Que l'infini, le divin, le rationnel ou le libre dans sa pureté soient à l'infini quasi mathématique d'un futur asymptotique, à jamais futur, comme chez Fichte, ou qu'ils soient intégrés dans l'Histoire, comme chez Hegel, comme structure symbolique de domination devant parvenir, finalement, à la quasi-résorption du Grand Autre dans l'harmonie hiérarchique d'une rationalité socio-historique, nous en sommes toujours au problème de l'incarnation. Et, nous devons le reconnaître aujourd'hui, de l'incarnation *manquée,* car fondée sur un *malencontre symbolique,* qui est lui-même coextensif d'un refus, très chargé du point de vue symbolique, de l'épreuve concrète, dans l'épaisseur quotidienne de la praxis, de la traversée de la mort. C'est si cette épreuve concrète n'a pas lieu, ou si elle est supposée résolue dans l'imaginaire d'une formule censée être universelle, que les puissances symboliques de l'instituant symbolique se retournent contre les hommes comme puissances de mort – que ce soit la mort effective, physique, dans les déferlements terroristes ou guerriers, ou que ce soit la mort lente, économisée dans sa diffusion, administrée par la domination ou le despotisme. La liberté qui ne s'incarne pas dans l'expérience concrète de chacun, comme un « esprit » ou une « mentalité », et qui, dans cette incarnation, ne se met pas à l'épreuve de soi-même et des autres, devient rapidement despotisme, voire même terrorisme. En inversant l'« état de nature », entièrement mythique chez Rousseau – quoi qu'on en ait dit dans des lectures qui sont des contresens –, en « paradis » habité de « corps glorieux » et devant descendre sur terre par une sorte de processus d'approximations successives, Fichte a inversé pareillement l'institution de l'État légitime comme possibilité de l'esprit de *résistance* démocratique contre les inévitables pesanteurs symboliques du socio-politique, en l'institution fantastiquement oppressive de la rationalité devant ni plus ni moins, sinon faire l'homme *ex nihilo,* du moins le faire sortir des ténèbres originelles. Activisme, a-t-on dit à juste titre, et qui rentrait bien dans le quasi-« autisme » du philosophe, mais activisme qui, s'il avait dû se traduire dans le réel, eût sûrement été terroriste, car procédant de ce despotisme démocratique de la liberté, où, encore une fois, comme le disait Saint-Just, « rien ne ressemble à la vertu comme un grand crime ».

Laissons, pour conclure, à la méditation, ces phrases prononcées en 1807-1808, dans les *Discours à la nation allemande :* « L'Histoire, et avec elle, le genre humain, ne suivent pas leurs cours selon la loi occulte d'une danse en rond (scil. attaque contre les romantiques) : au contraire, c'est l'homme authentique et digne de ce nom qui la crée lui-même, non pas en répétant seulement ce qui a été, mais en projetant dans le temps sa création d'une *totale nouveauté* » ; « Le monde qui va naître [est] un monde régi par l'*a priori,* tel qu'il est à venir et qu'il restera constamment à venir » ; « l'affaire de l'homme et de sa liberté, ce n'est pas d'*être* rationnel, mais de *devenir* rationnel » ; « ce ne seront pas des individus qui modèleront la communauté historique de l'avenir, mais nous, en tant que communauté qui s'est *fondue* dans son concept, et s'est fondue en une unité de pensée, *par l'oubli absolu de nos personnalités individuelles* » (nous soulignons). Nul doute que Fichte n'ait vécu la « catastrophe » de 1806 comme il s'imaginait, dans les *Conférences* de 1794, qu'il aurait vécu le cataclysme cosmique : une *tabula rasa* pour l'institution « rationnelle » de la liberté. C'est certes naïf car c'est croire qu'une grande défaite militaire a effacé d'un trait les cadres symboliques dans lesquels les hommes n'ont cessé de penser et de s'orienter comme sujets eux-mêmes dotés d'une identité symbolique qui perdure. Mais reconnaissons aussi, aujourd'hui, que c'est effrayant. N'oublions pas que Fichte attendait que l'on sépare les enfants de leurs familles pour qu'on les éduquât selon cette « absolue nouveauté » ! La démiurgie est décidément une affaire trop sérieuse pour être laissée aux mains

des philosophes. Mais aussi des hommes. Entre reconnaître que le monde n'est pas entièrement l'œuvre de sujets souverains, qu'il s'est fait, se fait, et se fera largement à notre insu, et acquiescer à l'ordre existant des choses, il n'y a pas immédiateté, mais il y a, nous sommes en train de le découvrir, un très long chemin, de nombreuses, voire d'innombrables médiations à *chercher* dans la pratique, qui font, dans ce faire à faire, toute l'épreuve concrète de la liberté, où jamais l'ordre existant des choses ne pourra nous satisfaire, parce que, toujours, nous y découvrirons de l'*insensé,* et parce que, toujours, nous-mêmes, aussi, ferons à notre tour et à notre corps défendant, de l'*insensé.* Ce qu'il nous faut penser aujourd'hui, tant en politique que dans d'autres champs, c'est que notre « destination suprasensible », comme disaient Kant et Fichte, n'est finalement que d'*être au sens,* et dans cette mesure de *faire* du sens ; que de ce sens, que pourtant nous cherchons et faisons éveillés, nous sommes toujours responsables sans néanmoins en être les maîtres absolus. Il y a quelque chose dans le sens qui nous dépasse absolument. Quoi ? Nous n'en savons rien. C'est pour avoir cru, dans la *W-L,* l'avoir saisi jusque dans ses profondeurs ultimes, que le métaphysicien Fichte a été conduit, lui aussi à son corps défendant, à faire, fantastiquement, du non-sens. Ce fut le fardeau de son existence. Et soyons-lui reconnaissants de l'avoir porté avec conséquence, énergie, et non sans grandeur. Il nous aura au moins montré une erreur qui fut aussi la nôtre, et qui pourrait encore l'être ; une erreur, donc, qui nous appartient, alors que nous n'en savons guère plus que lui, pas davantage que lui n'en savait beaucoup plus que nous.

Chapitre II

Sublime et Résurrection rationnelle chez Hegel

L'institution théologico-politique comme institution sans reste du socio-politique

1. Sublime et incarnation chez Hegel

A le considérer avec le recul dont nous sommes à présent capables, le système de Hegel apparaît comme une gigantesque intrigue symbolique de la vie et de la mort : la « dialectique » en chacun de ses moments en est pénétrée, en tant que « conversion » du négatif en « être », et en « être » ressuscité et transfiguré par son épreuve réfléchie du négatif. Le système s'achève sur la résurrection et la transfiguration intégrale de l'esprit qui serait arrivé au bout de lui-même en « sursumant » en lui – par l'*Aufhebung* – progressivement tout ce qui, de lui, dans ce mouvement, surgit comme positivités inertes, séparées, mortes, et qui n'a cessé d'en menacer la vie absolue. Mais cela s'accompagne d'une radicale *conversion* de la pensée commune, qui, attachée à sa singularité, croit se reconnaître – telle est sa première et naïve illusion, nous le savons – dans ses particularités. Autrement dit, l'abandon de ces particularités est vécue par la pensée commune comme le risque de sa propre mort, ou en tout cas comme la mort de son existence empirique : c'est dire que la conversion requise par Hegel s'apparente en profondeur avec le *sublime.* C'est dire, même, que le lieu proprement dit de tout le système hégélien est le *lieu du sublime,* que celui-ci y est pour ainsi dire omniprésent, en tant qu'articulation du positif et du négatif, ou que traversée, par l'*Aufhebung* ou la sursomption, de la mort.

C'est cette articulation même que nous voudrions ici repérer, tout d'abord, dans son extraordinaire ambiguïté qui n'a cessé de fasciner, à juste titre sans doute, les esprits. Car il y a là, nous allons tenter de le montrer, tout à la fois la marque d'un authentique génie et un formidable tour de passe-passe, de prestidigitation dont, n'en doutons pas, Hegel fut lui-même victime à son insu – sans quoi on ne pourrait au reste parler de génie. En d'autres termes, il y a là comme la coalescence monstrueuse, et en ce sens, bien moderne, d'une méditation en profondeur du message chrétien de la religion – l'*incarnation* divine dans le Christ, c'est-à-dire à la fois son institution symbolique comme Fils de Dieu, sa crucifixion, sa mort, sa résurrection et sa transfiguration –, et du message païen de la philosophie : on sait comment, à la fin de la *Phénoménologie,* la religion absolue est relayée par l'esprit absolu, lequel est à la fois la philosophie et l'Histoire – comme si la philosophie dans l'élément de la science et l'Histoire dans l'élément de la vie intégrale des hommes étaient les stades suprêmes, parce que ultimes, de l'incarnation sans reste du verbe divin, non encore embarrassé de ses représentations positives ; comme si, donc, d'être la philosophie et le socio-politique transmués ou transfigurés par leur passage à travers le christianisme, l'esprit absolu était lui-même, à l'inverse, le christianisme sursumé par la philosophie et l'Histoire. C'est-à-dire cette religion même des Temps modernes que Michelet et Quinet ont cherchée, sans trouver le texte de son « Évangile » nulle part ailleurs que dans l'Histoire même de la Révolution. Que ce soit là aussi un faux-semblant, c'est ce que, pareillement, nous allons tenter de montrer, mais du moins saisissons-nous d'entrée la portée, immense, des ambitions hégéliennes – dont on retrouve incontestablement quelque chose chez Marx, en un lieu moins ouvertement « spéculatif » que celui de l'incarnation au lieu du sublime, mais qui, décalé dans l'anthropologico-politique[1], n'en garde pas moins quelque chose de ce que nous nommons son extraordinaire ambiguïté.

On serait bien en peine de trouver, dans l'œuvre de Hegel, un commentaire explicite du moment kantien du sublime. Mais c'est sans doute, nous l'avons dit, que toute son œuvre en comprend, presque à toutes les pages, un commentaire implicite. Nous allons en reprendre divers éléments, particulièrement cruciaux et significatifs. Pour nous amener à pied d'œuvre, ouvrons déjà *Foi et Savoir*[1], publié à Iéna en 1802, et dont l'objet est précisément, comme son titre l'indique, le rapport de la religion et de la philosophie. Dès l'« Introduction », on le sait, Hegel fait le reproche à Kant que « le suprasensible ne peut être connu par la Raison, [que] du même coup la plus haute idée n'a pas de réalité *(Realität)*[2] ». Dès lors « l'éternel est vide pour la connaissance » et « cet espace infini et vide du savoir ne peut être rempli que par la subjectivité du désir *(Sehnen)* et du pressentiment *(Ahnen)*[3] ». Il s'agit bien du sublime puisqu'il est question, dans cette page, du suprasensible et de l'infini qui lui est attaché. Et puisque, encore, est en cause, plus loin, la religion comme « sentiment sublime », mis en opposition avec la beauté, et déjà articulé, au-delà de Kant lui-même, avec le problème de l'incarnation : « Mais auprès de [l'] entendement, la religion a comme sentiment, c'est-à-dire amour éternellement plein d'ardent désir *(sehnsuchtvoll),* ce caractère sublime de ne rester suspendue à aucune intuition ni à aucune jouissance passagères, mais de se désirer *(sich sehnen)* vers une éternelle beauté et béatitude. En tant que désir, elle est quelque chose de subjectif : mais ce qu'elle cherche et qui ne lui est pas donné dans la contemplation *(Schauen),* est l'absolu et l'éternel. Mais si le désir trouvait son objet, alors la beauté temporelle d'un sujet en tant que singulier deviendrait sa béatitude, l'accomplissement d'un être *(Wesen)* appartenant au monde : mais pour autant qu'elle la (scil. la béatitude) singulariserait effectivement, elle ne serait rien de beau. Mais en tant que le corps pur *(der reine Leib)* de la beauté intérieure, l'existence *(Dasein)* empirique cesse d'être un [être] temporel et un quelque chose de propre. [...] La connaissance suprême serait telle que serait ce corps en lequel l'individu ne serait pas un [individu] singulier et le désir atteindrait à l'intuition accomplie et à la jouissance bienheureuse[4]. »

1. *Cf.* I^re^ partie, ch. II.

1. Traduit, introduit et annoté par M. Mery, in Hegel, *Premières publications,* éd. Ophrys, Gap. 2^e^ éd. 1964. Nous citerons par le sigle *FS* suivi de l'indication de page. Nous reprendrons le texte allemand de l'édition G. Lasson (Meiner, Leipzig, 1928, Philos. Bibl., Bd, 62) que nous citerons par le sigle *GW* suivi de l'indication de page.
2. *FS,* 194 ; *GW,* 224.
3. *Ibid.*
4. *FS,* 196-197 ; *GW,* 226.

La religion est donc interprétée par Hegel comme le sentiment sublime du suprasensible, au-delà de toute limite, où il est censé trouver sa satisfaction dans une extension infinie de la beauté. Elle ne peut donc trouver d'objet que si celui-ci, en quelque sorte, est infiniment beau, infini, c'est-à-dire non limité dans sa beauté. Mais cette illimitation, précisément, le rendrait plutôt informe, c'est-à-dire non beau, et d'autre part, elle serait contradictoire avec l'individuation ou la singularisation de l'objet. Il faut donc trouver un « objet » à la fois singulier et illimité, où le désir accéderait à la satisfaction dès lors éternelle d'une jouissance et d'une béatitude se réengendrant infiniment à même l'« objet ». Or c'est ce qui est censé se produire, laisse entendre Hegel, dans l'*incarnation* au sein du « corps pur de la beauté intérieure », où l'individu prendrait sa singularité et où le désir serait assouvi par l'intuition pleine et la jouissance bienheureuse. Le problème de la religion comme problème du sublime est ainsi, pour Hegel, le problème de l'incarnation où l'individu demeure individu tout en perdant la singularité de son isolement positif, c'est-à-dire tout en faisant l'épreuve de sa propre mort et de la traversée de la mort. Toute la question, on le pressent, est celle posée par le statut assigné par Hegel à la singularité.

Il est caractéristique que, dans son examen de la *Critique de la faculté de juger*[1], Hegel laisse de côté le moment du sublime, et reproche à Kant sa conception des idées esthétiques en opposition aux idées de la Raison. Rappelons que l'idée esthétique est une « représentation de l'imagination » à laquelle, par principe, ne peut jamais correspondre aucun concept, et que l'idée de la Raison est un concept auquel ne peut jamais correspondre, par principe, une représentation de l'imagination. Ce point est tout à fait crucial chez Kant puisqu'il maintient ouverte, en abîme, la différence entre ce que nous nommons champ phénoménologique, auquel appartiennent les idées esthétiques, et le champ symbolique, duquel relèvent les idées de la Raison, et puisque c'est cet abîme, précisément, qui est le lieu du sublime en tant que réflexion esthétique, sans concept – réflexion phénoménologique – de l'intelligible comme indéterminité radicale, elle-même *irréductible,* des concrétudes du

1. *FS,* 219-225 ; *GW,* 252-259.

champ phénoménologique. Rappelons encore que, dans la mesure même où, à travers l'épreuve *phénoménologique (l'époché)* de sa propre mort à ses déterminités empiriques, l'ipséité se rencontre comme l'énigme radicale de son propre sens, elle inscrit cette énigme sous l'horizon symbolique du sens de l'ipséité pure et simple, qui est celle de Dieu ou de l'instituant symbolique. Or qu'est-ce que Hegel écrit ici ? Ceci, qui franchit d'un pas à vrai dire gigantesque l'abîme ouvert par le sublime : « Comme si l'idée esthétique n'avait pas dans l'idée de la Raison son exposition *(Exposition),* comme si l'idée de la Raison n'avait pas dans la beauté ce que Kant appelle démonstration, à savoir une présentation *(Darstellung)* du concept dans l'intuition[1]. » Autrement dit, Hegel lance un pont entre le sensible, le phénoménal, et le suprasensible, le symbolique, en défendant, il le dit aussitôt après, leur identité de fond, les idées esthétiques étant « sursumées » par les idées de la Raison, et celles-ci se présentant, en une *Darstellung,* dans les idées esthétiques. L'intelligible perd par là, au lieu du sublime, son indéterminité de principe, puisqu'il *trans-paraît,* littéralement, dans le champ phénoménologique que, pour ainsi dire depuis toujours et pour toujours, il a déjà *codé symboliquement.* On comprend dès lors que si tel est le cas, le « contenu effectif » *de la religion,* qui reste caché pour elle, nous le verrons, dans la mesure où elle reste captée dans et par la représentation, n'est rien d'autre que le contenu effectif *de la Raison,* celui-là qu'il revient à la philosophie de déployer. Mais c'est moyennant sa profonde mutation, ou plutôt transmutation, sur laquelle Hegel réfléchit dans tout le texte, et dont il nous donne un condensé essentiel dans sa première page.

Chez les philosophes de la réflexion (Kant, Jacobi, Fichte), écrit-il, l'infinitude *(Unendlichkeit)* est certes élevée à l'absolu, mais c'est un absolu grevé de finitude *(Endlichkeit),* en tant qu'il ne se tient que de l'anéantissement de cette dernière, c'est-à-dire de sa mort[2]. Or c'est là, poursuit-il, une conception unilatérale de l'absolu ou de l'infinitude, qui n'en retient que le côté négatif, alors même que cette négativité « est en même temps aussi la source du mouvement éternel ou de la finitude

1. *FS,* 220 ; *GW,* 254.
2. *Cf. FS,* 297-298 ; *GW,* 345.

qui est infinie, c'est-à-dire s'anéantit éternellement ; et de ce néant, de cette nuit pure de l'infinitude s'élève la vérité comme de l'abîme *(Abgrund)* secret qui est son lieu de naissance[1] ». Cet abîme, n'en doutons pas, est celui du sublime, celui où s'éprouve la finitude comme être-pour-la-mort, voué à la mort, et la vérité ne surgit, par là, que depuis l'*au-delà* de *cette mort* elle-même, ainsi qu'en une véritable *résurrection.* Nous sommes très près du mystère chrétien de l'incarnation, ainsi que Hegel le fait entendre dans le dernier paragraphe de l'ouvrage qu'il nous faut relire attentivement :

« Mais le concept pur, ou l'infinitude en tant que l'abîme du néant où tout être s'engloutit, ne doit désigner la douleur infinie (scil. le sentiment chrétien de la mort de Dieu) que comme un moment... et rien que comme le moment de l'idée suprême, mais pas davantage ; de la sorte, à ce qui se bornait encore soit au précepte moral d'un sacrifice de l'être empirique, soit au concept de l'abstraction formelle, le concept pur doit donner une existence *(Existenz)* philosophique, et par suite donner à la philosophie l'idée de la liberté absolue et du même coup la passion absolue ou le vendredi saint spéculatif, qui jadis fut historique ; et il doit rétablir celui-ci dans toute la vérité et la dureté de son absence de Dieu *(Gottlosigkeit).* C'est seulement de cette dureté... que la totalité suprême dans tout son sérieux et à partir de son fondement le plus profond, étreignant tout du même coup et dans la plus sereine liberté de sa figure *(Gestalt),* peut et doit nécessairement *(muss)* ressusciter[2]. »

En un mot : la transmutation de la philosophie doit être sa *transfiguration* à travers l'épreuve de *sa propre mort* aux particularités. La philosophie absolue, pour Hegel, est celle qui a fait l'épreuve de sa *mort* (le vendredi saint spéculatif) et de sa *résurrection* : son incarnation est à ce prix, elle est du même ordre, essentiellement, que l'incarnation divine. C'est le moment du sublime pensé à travers une certaine interprétation, philosophique, du christianisme. La véritable religion, la religion absolue, trouve sa vérité dans la philosophie qui est passée à travers l'épreuve de sa mort. C'est donc une philosophie de l'au-delà de la mort de la philosophie, en quelque sorte une philosophie qui *en revient,* transfigurée, comme l'absolu lui-même, comme le *logos* divin en quelque sorte reconnu *comme tel,* dans sa proximité originaire avec soi. Telle est l'intuition géniale de Hegel. Le tout est de voir si cela « marche » aussi facilement qu'il en a l'air. Que la mort soit, au lieu du sublime, mort des *particularités* empiriques ou instituées symboliquement, cela, nous le savons, et Kant, déjà, l'avait extraordinairement montré. Que cette mort soit du même coup mort des déterminités sensibles et conceptuelles instituées dans la philosophie, et par là, mort de l'assurance philosophique, de sa « bonne conscience » de savoir ce qui est et de dire ce qui doit être, qu'elle en montre, pour utiliser un autre langage, « l'inauthenticité », et la nécessité d'enfin penser sérieusement au lieu de ratiociner, nul doute non plus. Dès lors, rien de choquant, en ce sens, à désigner comme le concept pur l'abîme du sublime où enfin *le sens* de l'*ipse* se révèle à lui-même comme le seul sens qui donne à la vie de l'*ipse* le sens et la valeur d'être vécue, à travers ses misères et ses avatars, à travers même la plus grande misère, qui est celle de devoir mourir un jour. Rien de choquant non plus à apparenter, comme le fait Hegel, le concept pur et la liberté absolue, qui est liberté de l'ipse pour son sens, sous l'horizon de son sens insondable (Dieu). Il est vrai qu'ainsi ébranlée dans ses tréfonds, l'activité philosophique doit être amenée à douter d'elle-même et de sa vérité, parce qu'elle est au plus près de la mort, du non-sens absolu qui fait vaciller le sens, qui renvoie aussi l'*ipse* à lui-même dans l'abîme de ses profondeurs, dans la question sans réponse que constitue à elle-même son énigme. Là est aussi « la dureté de l'absence de Dieu ». Mais qu'est-ce qui indique que, de là, « la totalité suprême... peut et doit ressusciter » ? La philosophie absolue serait-elle elle-même l'objet d'une « révélation », et Hegel en serait-il lui-même le « prophète », voire même le Christ redoublé ou réfléchi ? Faut-il « croire » à ce nouveau mystère, et le bon sens philosophique ne nous alerte-t-il pas qu'il y a ici quelque imposture, ce que nous nommions précisément un « tour de passe-passe » d'autant plus subtil qu'il est *énorme* ?

Autrement dit, et plus spéculativement, qu'est-ce qui assure encore la philosophie d'avoir quelque contenu, c'est-à-dire quelque chose à nous dire dans sa résurrection qui est censée la

1. *FS,* 298 ; *GW,* 345.
2. *FS,* 298 ; *GW,* 345-346.

transfigurer ? Qu'est-ce qui assure la finitude d'être *encore signifiante* si elle est infinie, si elle se réengendre comme infinie dans le mouvement éternel d'un *logos* enfin vrai ? Que reste-t-il à élaborer de l'expérience humaine si, en vérité, elle est toujours déjà élaborée ? En d'autres termes encore, qu'est-ce que l'esprit absolu, et quel est le statut de l'ipséité si en vérité elle est l'ipséité de l'esprit absolu ? Y trouve-t-elle enfin son énigme, ou cette énigme a-t-elle été définitivement perdue en cours de route ? Et ne sommes-nous pas en droit d'être très profondément inquiets, dès lors que tout mouvement de sursomption *(Aufhebung)* des finités déterminées dans l'infinité du concept pur risque de prendre, inéluctablement, l'allure d'un *procédé* ? Nous en arrivons ainsi à la question ultime qu'il faut, à notre sens, poser à l'œuvre hégélienne : la dialectique (en son mouvement) est-elle l'économie inexorable de la mort et de la transfiguration (dans l'*Aufhebung*), donc le moyen génial d'enfin *incarner* les concepts dans l'être, de faire de la philosophie la *seule chair* qui soit appropriée autant au Verbe divin qu'à la vie humaine, ou bien n'est-elle qu'une sorte de mécanique très subtile, une logomachie inspirée par une fantastique et très moderne mégalomanie, qui fabriquerait, pour la philosophie, une espèce très fantasque de corps glorieux où l'incarnation du verbe et des hommes serait irréductiblement *manquée* ? S'il fallait répondre affirmativement à la seconde branche de la question, il resterait à voir où réside, proprement, ce qui serait dès lors le fantastique pouvoir de *mystification* de la pensée hégélienne.

Si l'incarnation devait être manquée, cela devrait se marquer, nous le comprenons, dans le moment même du sublime en tant que moment de traversée de la mort, et de « récupération » d'une chair enfin pleine d'elle-même dans la résurrection et la transfiguration. Deux passages de l'article de 1802-1803 sur le *droit naturel*[1], que nous ne choisissons parmi d'autres

1. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel,* trad. et notes par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1972. Nous citerons cette excellente traduction par le sigle *DN,* suivi de l'indication de page. Il y a suffisamment d'éditions allemandes du même texte et les notes de B. Bourgeois sont assez claires pour que nous n'ayons pas pris le parti d'en choisir et d'en citer une. Nous en reprendrons le très remarquable commentaire, par J. Taminiaux, in *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État,* Payot, coll. « Critique de la politique », Paris 1984, que nous citerons par le sigle *NPHE,* suivi de l'indication de page.

possibles que parce qu'ils sont particulièrement éloquents, nous paraissent susceptibles d'amorcer un traitement de nos questions. Le premier concerne, dans le cadre de la critique serrée que l'on sait du droit naturel fichtéen, la signification « spéculative », dans le contexte de la *Sittlichkeit,* de la peine, et en particulier de la peine de mort, infligée au criminel. Le mouvement du texte[1] consiste à passer du concept « formaliste » (kantien et fichtéen) de *Zwang,* de contrainte, au concept spéculatif qui le transforme, celui de *Bezwingung,* que nous traduirons, faute de mieux, par le néologisme « surmontement ». Ce passage correspond, comme l'indique très justement J. Taminiaux[2], au « mouvement même de la liberté réelle », c'est-à-dire se tient dans « le rapport à la mort ».

Disons déjà, en commençant, tout ce qu'il y a de faux de l'interprétation hégélienne du concept kantien de liberté comme impliquant une séparation de la liberté universelle et de la liberté singulière, la première exerçant sa contrainte sur la seconde. Nous avons déjà indiqué, en effet, que s'il faut admettre, chez Kant, une distinction entre l'ipséité (pour Kant : le « Moi véritable ») et le moi empirique, il ne peut y en avoir entre une liberté qui serait universelle et une liberté qui serait singulière dans la mesure où les deux se confondent nécessairement comme se signifiant, dans la Loi, en tant qu'exigence inconditionnée de cohérence avec soi-même et de fidélité à soi-même de l'ipséité. Le rapport de soi à soi dans la Loi qui est Loi de la liberté est rapport synthétique *a priori,* et non rapport analytique. Et le rapport de la Loi, comme exigence purement formelle, aux maximes de l'action n'est pas du tout rapport « mécanique » d'application de l'universel au particulier ou rapport de déduction d'où les maximes pourraient être tirées. Tout à l'inverse, depuis l'injonction (impératif catégorique) à agir librement, et qui *détermine* l'ipséité à une causalité intelligible, ce rapport est un rapport *réfléchissant* où, pour un contexte pratique *donné* de manière *contingente,* il s'agit, chaque fois, de *trouver* l'universel qui est censé lui correspondre, et qui est la maxime de l'action, dont l'intelligibilité doit résonner en écho de l'injonction intelligible de la Loi. Loin

1. *DN,* 51-54.
2. *NPHE,* 109.

donc de fermer l'ipséité dans sa particularité, de la couper de l'universel dans son opposition à lui, la loi représente, au plan pratique, l'*ouverture* de l'ipséité à l'universel, c'est-à-dire à l'*intelligible*. Elle n'interdit rien, ou plutôt, elle inter-dit, au sens où elle dit l'injonction à agir librement, à inventer sans cesse, dans la praxis, les maximes où l'intelligible sera susceptible d'être réfléchi par le soi agissant et les autres soi. C'est donc ce moment proprement réfléchissant de l'action libre que, de manière cohérente avec toute son œuvre, Hegel a principiellement manqué – dans sa confusion native de la réflexion non déterminante et de la détermination. Hegel s'est montré incapable de comprendre que l'injonction, l'impératif catégorique, ne contraint rien, sinon la liberté d'indifférence qui est une fausse liberté, et ne détermine l'ipséité qu'à agir librement, c'est-à-dire à inventer la *praxis* de la liberté. Il n'a pas compris que le caractère formel de l'injonction ne signifie que sa radicale indéterminité quant aux « contenus » de l'action, à savoir précisément le champ illimité de l'agir libre, qui est finalement, pour Kant, l'agir *pourvu de sens* pour soi-même et pour les autres – c'est en tant que sens qu'il faut comprendre l'intelligible kantien.

Que ce sens ne soit pas « monnayable » en concepts, c'est-à-dire en significations, qu'il soit lui-même inscrit, chez Kant, sous des *horizons symboliques* de sens (l'âme, le monde et Dieu), c'est ce que Hegel a aussitôt figé, de manière d'ailleurs très circulaire, comme nous allons le voir, en l'opposition d'un suprasensible, d'un intelligible inscrit au symbolique et radicalement inaccessible à l'intuition, et d'un sensible qui serait, lui, susceptible tant de l'intuition que des divisions conceptuelles de l'entendement. C'est comme si, par là, il prenait la « monadologie intelligible » kantienne (le « royaume des fins ») pour un arrière-monde idéal de type platonicien, et comme si, l'ayant ainsi lui-même hypostasié, il faisait le reproche indu, à Kant, de l'avoir posé d'une main et de l'avoir, de l'autre main, déclaré inaccessible : c'est en quoi sa critique est *circulaire*, et de la sorte, parfaitement inopérante. Mais cela nous aide au moins à comprendre que ce « monde des fins » que Hegel appréhende négativement chez Kant est cela même qu'il cherche, et qu'il baptisera *Sittlichkeit*, « vie éthique » absolue

du peuple absolu. La transfiguration, à travers l'épreuve de la mort, du « monde des fins » en *Sittlichkeit* a toujours déjà eu lieu dans l'esprit de Hegel, et c'est cet avoir lieu du lieu qu'il s'agit pour lui de déployer.

Dans ce déploiement, c'est inévitablement le statut propre de l'ipséité kantienne qui ressort transmué, transfiguré, au point qu'on est en droit de se demander s'il s'y agit encore d'ipséité. Tout tient, en effet, au statut de sa *singularité*. Il est vrai de dire que l'*ipse* kantien ne quitte jamais sa singularité, mais c'est dans la mesure même où, tout d'abord dans le sublime, ensuite dans la praxis morale de la liberté, il s'ouvre à l'énigme radicale de sa singularité à travers l'épreuve de l'ipséité, qui y devient *son* ipséité, individuée depuis l'abîme de l'instituant symbolique. C'est pourquoi l'épreuve du sublime est, pour le soi, l'abandon de toutes ses *particularités* empiriques (qui lui sont *données*, toujours déjà, dans et par l'institution symbolique), et c'est pourquoi, par principe, la praxis de la liberté ne peut être conditionnée par les particularités, qui sont toujours assimilables à des déterminités symboliques. Le retour du soi à l'*instituant* symbolique est coextensif, nous l'avons vu, de sa mort à tout ce qui est donné par ailleurs, à ce qu'il a d'identifiable par des signes ou des concepts, c'est-à-dire de la distinction rigoureuse entre le *particulier* et le *singulier*. Par ce « retour », je peux dire de *mon* ipséité, dans son irréductible singularité, radicalement non interchangeable, qu'elle est *absolue*. On peut rejoindre Hegel en disant que cette absoluité est celle de la liberté.

Or il est tout à fait impossible de le suivre quand il écrit : « [...] l'individu est une singularité, et la liberté est un anéantissement de la singularité ; par la singularité, l'individu est immédiatement sous des déterminités, par là un extérieur est présent pour lui, et par là une contrainte est possible. Mais une chose est de poser des déterminités dans l'individu sous la forme de l'infinité, autre chose est de les poser absolues en lui[1]. » Passage tout à fait crucial puisque Hegel y manque imperceptiblement la différence entre singularité et particularité, puisque, visiblement, pour lui, la singularité est ce qui est *immédiatement* subsumable par des déterminités, c'est-à-dire

1. *DN*, 52.

des particularités : c'est dire que, pour lui, la singularité kantienne est foncièrement réductible à la connaissance *théorique,* elle-même identique quant à son fond à ce que Kant entendait énigmatiquement par « connaissance *pratique* ». C'est seulement à ce titre, en effet, que le singulier, au croisement d'un faisceau infini de prédicats et de concepts, est coextensif de leur extériorité. C'est-à-dire précisément *dans la mesure où le caractère du concept est d'anéantir immédiatement l'événement de la singularité,* selon ce qu'on entend classiquement par sa généralité[1].

Plus profondément, nous commençons à comprendre l'erreur originaire de Hegel par rapport à Kant en des termes moins « techniquement » philosophiques : tout est dans l'enchaînement, qui va de soi pour lui, entre l'extériorité des concepts (des déterminités) et la possibilité de la contrainte. Car cela veut dire que la contrainte en question est contrainte, sinon par les concepts, du moins par un concept, celui de liberté, qui, précisément, anéantit la singularité. Par suite, que la liberté est un concept *au même titre que les autres,* même si, nous le verrons, il est hiérarchiquement posé comme le concept absolu. Ou encore, que le concept de liberté, même comme concept absolu, est un *concept théorétique,* et non pas essentiellement *pratique* – ce que nous avons nommé un horizon symbolique de sens –, et que c'est à ce titre que, comme tout autre concept théorétique, il est amené à anéantir la singularité. C'est pour cette raison profonde, n'en doutons pas, que le moment du sublime, la traversée de la mort ou l'épreuve de la mort des déterminités empiriques de l'ipséité, est *immédiatement* conçue par Hegel comme *désingularisation de l'ipséité au lieu d'une connaissance absolue elle-même bâtie sur le « modèle » d'une connaissance théorique.* Il en résulte cette conséquence tout à fait capitale que Hegel aurait manqué ou *court-circuité le moment du sublime dans la mesure même où il l'aurait nativement confondu avec ce qui,* tout en demeurant comme une énigme, mais d'un autre ordre et qui requiert d'autres médiations, *apparaît comme l'expérience de la désingularisation ou de la désindividuation de l'ipséité et des singularités qui se joue toujours, subrepticement, dans l'exercice de la connaissance théorique.* Ce qui resurgit ou ressuscite transfiguré à travers l'épreuve sublime de la mort n'est précisément rien d'autre, chez Hegel, que ce qui se donne comme le champ d'une contemplation, donc d'une *theôria* absolue. Dans ce champ, le soi qui voit ou qui contemple n'est plus le soi humain singulier, mais le soi transfiguré et ressuscité de l'esprit absolu. Est-ce encore le lieu d'une incarnation ? C'est ce qu'il nous faudra voir.

1. Cet aspect profondément énigmatique de la connaissance théorique a été parfaitement vu par Kant, ainsi que F. Pierobon le montre remarquablement dans son ouvrage, (*kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, éd. Jérôme Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1990. Nous lui sommes redevable d'avoir pris la mesure de la question dans toute son ampleur.

L'expérience du sublime est donc manquée ou court-circuitée, chez Hegel, dans la mesure où elle est immédiatement confondue avec la désingularisation de l'ipse au lieu du soi absolu de l'esprit absolu, où l'*ipse* ressuscite comme soi de la connaissance *théorique* absolue. Cela signifie que, pour Hegel, la *praxis* est en fin de compte subordonnée à la *theôria,* parce que c'est celle-ci seule qui, par le retournement circulaire dont nous avons parlé et qui la fait paraître transfigurée, est propre à donner par son contenu, fût-il lui-même transfiguré, son sens véritable, profond et ultime, à la *praxis.* Certes, dira-t-on avec quelque raison, la « connaissance pratique » au sens kantien, celle de l'injonction et de la praxis *toujours singulière* de la liberté, est définitivement perdue, mais peu importe si, par un autre côté, quelque chose s'en retrouve chez Hegel, à un degré transposé, dans la double mesure où, d'une part, l'accession à la théorie se fait malgré tout à travers le sublime, l'épreuve de la mort et de l'abandon des déterminités empiriques de l'ipse, et où, d'autre part, la théorie qui en surgit, ou plutôt qui en ressuscite, n'est plus, précisément la théorie classique, mais la théorie qui n'est nouvelle que d'avoir réussi ce tour de force d'avoir inscrit la « mémoire » de la mort dans la théorie classique, et dès lors d'avoir réussi à l'« incarner » à l'exemple du Dieu-Homme du christianisme. Reconnaissons en effet à nouveau, et sans nous prononcer encore sur la « réussite » du tour de force, que c'est là au moins l'« intuition » de génie de Hegel.

Or, que veut dire Hegel quand il écrit, dans le passage cité, qu'il faut poser les déterminités absolues dans l'individu ? Soyons attentifs à ce moment de sursomption, c'est-à-dire, nous le savons, de mort et de transfiguration. Cela veut dire

que, dès lors, comme l'indique fort bien J. Taminiaux, « elles sont supprimées comme déterminités par un procès d'anéantissement qui ne leur est pas extérieur mais immanent ». Et que « ce procès, à la faveur duquel l'infinité elle-même n'est plus extérieure aux déterminités, car l'individu s'absout de leur fixité en la dissolvant ou se métamorphose en leur " indifférence absolue ", c'est la *Bezwingung*[1] », c'est-à-dire ce que nous traduisons par surmontement. Dans ce mouvement s'effectue donc le dépassement de la singularité (empirique), par affrontement de la mort, laquelle est, en réalité, « la *Bezwingung* absolue[2] » : cela même où s'intériorise comme en un infini ou un abîme l'extériorité des déterminités se renvoyant sans fin, selon leurs valeurs diacritiques, les unes aux autres. Mais c'est là, poursuit Hegel, une négation trop absolue, dissolvante, qui fait que la *Bezwingung* « est le contraire d'elle-même, ou libération absolue[3] », où « la singularité devient sans réserve singularité pure[4] ». C'est pourquoi, précise-t-il, « la singularité pure, qui est dans la mort, est son propre contraire, l'universalité *(Allgemeinheit)*[5] ». C'est aussi pourquoi, pour poursuivre le mouvement jusqu'à sa fin momentanée, ce surmontement effectivement assumé par l'individu (le juge et le criminel mis à mort) « n'est encore que l'envers négatif de la véritable positivité éthique », laquelle est « la *vie d'un peuple,* qui seule constitue le site véritable de la *Bezwingung absolue*[6] ». C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre que « le rapport du crime et de la peine est un moment de l'absolu lui-même[7] », que « la *Bezwingung* soude la peine au crime[8] », ou que « la peine est la restauration de la liberté, et que le criminel est aussi bien resté libre, ou plutôt, rendu libre, que celui qui punit a agi rationnellement et librement[9]. Car le surmontement « qu'est la représaille pénale émane de la vie absolue du peuple en laquelle elle a son fondement [10] ».

1. *NRPHE,* 110.
2. *DN,* 52.
3. *DN,* 53.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *NPHE,* 111.
7. *DN,* 54.
8. *NPHE,* 112.
9. *DN,* 53-54.
10. *NPHE,* 112.

De ce texte, nous retiendrons le point crucial, autour duquel tout pivote : « La singularité pure, qui est dans la mort, est son propre contraire, l'universalité. » Du point de vue spéculatif, le criminel est porteur d'un tel excès dans la négativité, et donc dans la mort qu'il a effectivement portée, non seulement en tel ou tel membre de la communauté, mais encore dans le tissu social de la *Sittlichkeit,* dont on sait qu'il est, pour Hegel, organique, que, pour ainsi dire, il s'y bloque, se retranche dans sa singularité qui devient pure. C'est cela même que le social lui reconnaît en retour en l'en affranchissant dans la mort. Même si, le plus souvent, le criminel n'a pas commis son acte comme expression de la liberté absolue, le peuple (par l'entremise du juge), en le condamnant à mort, le pousse à cette reconnaissance, le conduit au surmontement de ses particularités dans son épreuve de la mort. S'il y a en celle-ci quelque chose d'encore abstrait, dans le retournement de la singularité pure en universalité, c'est, non pas pour le peuple en sa vie absolue, mais pour le criminel qui a rompu, par son acte, tout le travail du négatif – le travail de sursomption et de transfiguration – qui fait précisément la vie du peuple. En quelque sorte, le criminel n'a fait qu'inter-rompre la patiente économie de ce travail, et c'est pour la rétablir que le peuple inscrit la mort du criminel comme un « moment » de cette économie – « moment » où le peuple retrouve l'équilibre de ses puissances. Si, en ce sens, le criminel trouve dans son supplice la vérité de son destin, celle d'être un singulier pur se retournant, de manière instable, en l'universalité de la mort encore abstraite pour lui, parce que non travaillée des médiations nécessaires, ce supplice est, pour le peuple, le signe ou le symbole de sa vitalité, un « moment » du processus de transfiguration de son savoir de soi, c'est-à-dire déjà *la mort de la mort :* en suppliciant le criminel, la communauté fait *l'épreuve de la traversée de sa propre mort,* elle « absout » le criminel comme elle « s'absout » de lui, s'en libère. Si l'interprétation de Hegel nous paraît effrayante – en dehors de ce qui, en elle, peut prêter à sourire ou à s'indigner –, c'est que, précisément, en elle, le peuple fait l'épreuve au moins latérale du *sublime,* car le supplice lui-même a un caractère sublime, il signifie, pour chaque individu, la nécessité d'abandonner sa singularité *pure,* de passer de *son* ipséité à l'ipséité du peuple – de ce qui deviendra plus tard l'esprit absolu.

Autrement dit, comme l'écrit fort justement J. Taminiaux, « la mort dont il s'agit ici émane de la rationalité en acte et vivante, c'est-à-dire du peuple comme totalité éthique absolue [...] " Meurs à toi-même ", commande l'impératif catégorique... " Meurs ", décide la totalité éthique du peuple, mais comme cette mort ne fait qu'émaner des exigences vitales de cette totalité, elle ne " contraint pas ", elle réprime et subjugue seulement ce qui fait obstacle à une vitalité plus haute. Loin d'installer une mort dans la vie, elle est bien plutôt mort de la mort puisqu'elle consiste à éliminer de la vraie vie, celle du peuple, les germes mortifères qui risquent de la détruire : crimes ou habitudes égoïstes des individus. Ainsi l'échafaud pour le criminel et le champ de bataille pour les individus plus soucieux d'eux-mêmes que de la totalité sont-ils moins lieux de mort que de santé éthique[1] ».

Cette formulation nous fait comprendre la médiation qui est ici littéralement sautée par Hegel : si l'impératif catégorique va de pair avec l'épreuve du sublime en tant qu'il enjoint à la cohérence d'une ipséité libérée de ses déterminités empiriques (données comme telles depuis les cadres de l'institution symbolique), il n'enjoint précisément pas, comme le croyait Hegel, à « mourir à soi-même » au profit d'une universalité vide – même si cette « universalité », de l'ordre de l'intelligible, est vide, il est vrai, pour la seule connaissance *théorique.* Ce qui, dans l'interprétation hégélienne de la peine de mort, nous conduit inéluctablement à nous indigner, c'est qu'elle fait fi, précisément, de la singularité humaine, de l'énigme irréductible que l'*ipse* ou le soi constitue pour lui-même. C'est qu'elle bloque d'avance le soi du criminel dans l'image, ou la *particularité* d'un criminel « endurci », négateur universel et donc haineux de la communauté. C'est, plus loin, qu'elle ne lui laisse pas la moindre chance de faire, en l'énigme de son *ipse,* l'épreuve de la traversée de sa propre mort à sa particularité, et de son accès à lui-même comme à sa propre énigme. Sa singularité, confondue avec la particularité, et appelée, dans la connaissance absolue qu'il aura, à se désingulariser ou à se désindividuer dans l'universel, ne pourra acquérir d'autre statut, dans le moment ultime de sa mort, que celui de s'évanouir

1. *NPHE,* 107-108.

ainsi dans l'*ipse* déjà anonyme du peuple. Ce qui prête ici à sourire, c'est qu'à ce compte, le supplice du criminel est déjà une préfiguration symbolique du supplice du Christ, c'est qu'entre le Christ et les Larrons, il y a une fondamentale réversibilité, une secrète complicité – qui est déjà tout autre chose que penser que le Christ est mort *comme* un criminel, et que même le criminel apparemment le plus endurci est toujours *susceptible,* à son tour, de mourir *comme* le Christ.

Finalement, c'est la phrase dont nous sommes partis qui est la plus choquante, et sans doute la plus fausse. Penser que la singularité pure, qui est dans la mort, est son propre contraire, l'universalité, c'est penser qu'il n'y a *pas de statut pour la singularité pure,* parce qu'elle est appelée à se désindividuer dans le concept pur. En court-circuitant l'épreuve du sublime comme traversée par l'ipséité de sa propre mort aux particularités, en la confondant avec la désindividuation de la singularité au lieu de la connaissance théorique, Hegel, pour ainsi dire, évacue le bébé, la singularité irréductible de l'*ipse* ou du soi, avec l'eau du bain, la distinction sensible/intelligible ou la distinction entre connaissance théorique et connaissance pratique, entre entendement et Raison. Car la distinction est dissoute au seul profit de l'intelligible, et par surcroît d'un intelligible censé être l'objet d'une connaissance théorique. La Raison pratique est en fait sursumée par la Raison théorique, qui devient du fait même « spéculative » dans la mesure où la seule affaire est désormais d'accéder à sa vision spéculaire de soi, à son auto-intuition qui est celle de l'entendement intuitif kantien, mais ayant inscrit en lui-même l'épreuve de sa mort au fini, laquelle est réversiblement l'épreuve de la mort du fini en lui. L'absolu est sacrificateur chez Hegel, et c'est en ce sens qu'il garde encore, latéralement, quelque chose du moment du sublime. Et à l'inverse, tout sacrifice du fini, toute victime en prendra un caractère sacré, parce que sublime. C'est que l'absolu lui-même, ou l'esprit absolu, joue lui-même, dans ce qu'il a de littéralement effrayant, aux confins de la vie et de la mort, l'histoire de son propre drame, en surplomb radical par rapport aux drames humains. Posture grandiose mais presque intenable, qui fut celle de Hegel : « La mort est le phénomène *(Erscheinung)* de la liberté pure[1]. »

1. *DN,* 53.

De ce drame ou de cette tragédie que l'absolu joue avec lui-même, Hegel nous donne, dans un deuxième passage de l'article sur le droit naturel[1], un aperçu tout à fait saisissant, où vient à poindre la question de l'incarnation dans et à travers la résurrection – le contexte est celui d'une interprétation spéculative de l'*Orestie* d'Eschyle en tant que drame entre les puissances du droit (bourgeoises) et les puissances de la totalité éthique (les nobles). « Ce n'est là rien d'autre, écrit Hegel, que la représentation, dans l'[élément] éthique, de la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même, [à savoir] qu'il s'engendre éternellement en l'objectivité, s'abandonne par là, dans cette figure qui est la sienne, à la passion et à la mort, et, de ses cendres, s'élève dans la majesté. Le divin, dans sa figure et objectivité, a immédiatement une nature doublée, et sa vie est l'absolu être-un de ces [deux] natures ; mais le mouvement du conflit absolu de ces [deux] natures s'expose *(sich anstellen)*, en la nature divine, qui s'y est comprise, comme [la] bravoure, avec laquelle elle se libère de la mort et de l'autre nature luttant avec elle, [et], toutefois, par cette libération, donne sa propre vie – car celle-ci est seulement dans l'être-lié avec cette autre –, mais ressuscite tout aussi absolument à partir de et hors d'elle, car, dans cette mort, en tant qu'elle est le sacrifice de la deuxième nature, la mort est surmontée *(bezwungen)* ; – mais, apparaissant à même l'autre [nature], le mouvement divin s'expose *(sich darstellen)* de telle sorte que la pure abstraction de cette nature, qui serait une puissance *(Macht)* simplement souterraine, [une puissance] négative pure, est sursumée *(aufgehoben)* par la réunion vivante avec la nature divine, que celle-ci transparaît à l'intérieur d'elle *(in sie hineinscheint)* et, par cet être – un idéel dans l'esprit, fait d'elle son corps *(Leib)* vivant réconcilié qui, en tant qu'il est le corps, reste en même temps dans la différence et dans le passager *(Vergänglichkeit)*, et, par l'esprit, intuitionne le divin comme un être étranger à lui-même[2]. »

Précisons tout de suite, avant d'engager le commentaire, que les deux natures dont il est question sont, d'une part la nature organique incarnée par l'état des nobles, et d'autre part la

1. *DN*, 69-70.
2. *Ibid.*

nature inorganique représentée par l'état des bourgeois, « formaliste » car lié au droit. Notre objet ne sera pas, comme précédemment, de proposer une interprétation cohérente de ce « moment » de la philosophie de Hegel[1], mais de ressaisir, d'aussi près que possible, le mouvement ici en cause de sursomption par traversée de la mort, c'est-à-dire avec l'affleurement d'un moment sublime. L'introduction de la « tragédie de l'absolu » nous fait immédiatement comprendre que, si l'*Orestie* d'Eschyle en exhibe le sens proprement éthique, il revient, comme l'écrit J. Taminiaux, « au christianisme d'en exhiber le fondement ontologique[2] ». Le sacrifice de l'objectivité ou du fini a très explicitement pour paradigme, encore une fois, la passion et la résurrection du Christ. S'il y a ici un « moment » du sublime, il est donc aussitôt interprété dans le cadre de la reprise spéculative, par Hegel, du « moment » fondateur du christianisme, où se joue le mystère de l'incarnation divine.

Mise en perspective par la « tragédie de l'absolu », la division sociale entre nobles et bourgeois est aussitôt interprétée, par Hegel, comme division de deux « natures » qui, dans l'absolu, n'en font qu'une, non seulement dans la mesure où il s'agit d'une société, mais surtout dans la mesure où, pour cette société, il s'agit de rechercher l'élément de la *Sittlichkeit* véritable qui en fera une société véritable, transfigurée et incarnée comme l'esprit absolu – et à cet égard, la fin du texte indique que nous ne serons pas encore au terme de cette tragédie, mais peu importe puisque ce n'est pas là notre propos. Par suite, les deux « natures » sont à comprendre comme une nature unique, mais dédoublée par l'objectivation de la nature inorganique. Par là, nous comprenons déjà que leur union et leur conflit relèvent en réalité du divin – même s'il n'est pas aussitôt aperçu. Le conflit est donc à la fois dans l'absolu et dans le relatif. Mais il est caractéristique, ici encore, que les deux relatifs ne le sont pas également : les nobles, destinés à la guerre, sont susceptibles, par vocation, de s'exposer à la mort, et par là, par leur bravoure, de témoigner du divin. La supériorité de la noblesse, pour Hegel, vient, en quelque sorte, de sa vocation au

1. Ce fut fait, excellemment, par J. Taminiaux in *NPHE*. Le rôle prêté par Hegel à la noblesse fait pour le moins sourire.
2. *NPHE*, 120.

sublime, de la liberté dont elle fait preuve à l'égard de ses déterminités empiriques – nous retrouverons cette appréciation dans les profondeurs de la dialectique du Maître et de l'Esclave.

Quoi qu'il en soit, c'est en ce point précis que s'amorce le mouvement complexe de la sursomption auquel il nous faut être extrêmement attentif. C'est là que, proprement, la mort entre en scène, et qu'au lieu des deux natures précédentes, nous en avons maintenant trois, avec la nature divine. La bravoure est celle dont font preuve les nobles, mais c'est aussi ce en quoi s'expose la nature divine. La libération de la mort par la bravoure a donc un sens double : c'est à la fois la libération de l'empirique que les nobles partagent avec les bourgeois, mais aussi la libération de la mort portée par l'empirique, donc de la mort portée par la nature inorganique, ce pourquoi cette libération est aussi, du même coup, donation de sa propre vie, exposition de celle-ci à la mort. Le problème est dès lors de comprendre, dans cette vacillation de la vie et de la mort, comment s'articule le « moment » de la résurrection. A bien y réfléchir, il se joue nécessairement dans le sens double de la libération : en se libérant, par l'exposition à la mort, des déterminités empiriques partagées par les deux natures, la nature organique se libère du même coup de la mort portée par la nature inorganique, et accède à la vie divine, y ressuscite. Il y a ici, au moins latéralement, un « moment » du sublime dans la mesure où il y a épreuve de la mort et de sa traversée, en tant qu'abandon et surmontement des déterminités empiriques, risque absolu du social tout entier par où le social s'en libère et se retrouve soudé à lui-même, quoique de manière encore finie, parce que seulement dans la noblesse. Et cette soudure est une figure de l'incarnation divine.

Autrement dit, « le sacrifice de la deuxième nature » est sacrifice « universel » des déterminités qui divisent le social et qui divisent, du même coup, comme en miroir, chacune des deux « natures » composant le social. En affrontant la mort, les nobles mettent radicalement en jeu non seulement ce qui, dans la paix, les rend complices des bourgeois, mais le social tout entier dans sa division, c'est-à-dire aussi la sécurité même des bourgeois. L'énigme ou le mystère est que par là, les nobles accèdent à une autre vie, qui est divine, qu'ils y ressuscitent,

non pas dans leur singularité, mais dans leur particularité dès lors universelle, à partir et hors de la « nature » bourgeoise, en s'en libérant par l'épreuve de la mort.

Encore une fois, donc, les nobles ne sont pas pris dans ce qui serait la radicale singularité de leur bravoure, de leur être-pour-la-mort en tant qu'être-pour-la-guerre – ce qui pourrait aussi en faire des brutes –, mais dans ce qui mue la particularité de leur institution sociale comme d'une classe de guerriers en la particularité universelle d'où s'entrevoit, à tout le moins, la totalité divine et vivante de la vie éthique. S'ils sont appelés à surmonter, donc aussi, ne le perdons pas de vue, à *dominer* les bourgeois, ce n'est pas parce que le risque couru de perdre sa propre vie aurait, on ne sait comment, quelque valeur supérieure, mais c'est parce que ce risque couru permet d'entrevoir la vie éthique absolue comme figure ou version de la vie divine, dans une vision qui, non seulement désingularise, mais encore déparcularise. Ce mouvement n'est pas sans répercussion sur la nature inorganique puisqu'elle y perd, du même coup, le côté mort de son abstraction. Cela lui donne en quelque sorte la pesanteur d'une puissance souterraine de division ou de négativité : en étant mise en jeu par l'affrontement des nobles avec la mort, la sécurité des bourgeois, qui est la sécurité d'une inertie, donc d'une mort, est elle-même sursumée, c'est-à-dire réintégrée et transmuée par l'union vivante du corps social transparaissant à travers la bravoure des nobles. Toutefois, cette union n'est pas encore effectivement réalisée puisque les bourgeois demeurent distincts des nobles, puisqu'ils n'appréhendent leur mort qu'à travers la mort affrontée par les nobles, et donc l'union vivante du social seulement à travers l'union entr'aperçue par les nobles. C'est pourquoi, dit Hegel, l'être-un de la nature divine, donc de la vie éthique absolue du peuple, est encore un être-un idéel, en idée, dans l'esprit, une unité de vision médiatisée par la division sociale. Si la nature divine vient à *s'incarner* dans le corps social vivant et réconcilié, ce corps vivant est encore fini – c'est celui de la noblesse –, demeure encore dans la différence (la division) et le passager (le contingent) : l'*intuition*, c'est-à-dire la contemplation ou la *théoria* du divin par la bourgeoisie, n'a lieu que comme intuition de l'*intuition* du divin qui a lieu dans la noblesse. Le divin,

autrement dit, n'est proprement incarné que par la noblesse, qui est comme une sorte d'anticipation spéculative de la passion et de la résurrection du Christ, et c'est par cette médiation elle-même finie que le divin n'est pas encore totalement incarné dans la société, mais demeure un être étranger, seulement entr'aperçu. On remarquera, en outre, combien, pour Hegel, le déploiement véritable du politique est lié à une théodicée, donc à quel niveau de profondeur il n'y a pas, pour lui, de politique qui ne soit *ipso facto théologico-politique.*

Que Hegel appréhende ici le moment tout à fait capital de l'incarnation du social (et donc des hommes) dans sa corrélation intime à la structure de la domination (qui prend ici le nom de *Bezwingung* ou de « surmontement »), c'est ce que nous aurons à reprendre en détail dans notre commentaire de la Dialectique du Maître et de l'Esclave, puisque nous l'y retrouverons dans toute sa pureté comme moment véritablement *instituant* du social. Ce qui nous intéresse primairement dans ce passage est le mouvement de résurrection et de sursomption, où se reconnaît la « lecture » symbolique-spéculative du mystère chrétien. Il s'agit ici, visiblement, nous l'avons dit, de la transmutation d'une particularité éthique apparemment contingente en une particularité universelle, et cela, encore une fois, parce que l'épreuve de la mort fait passer des particularités contingentes en ces mêmes particularités placées sous l'exposant de l'universel, ou mieux, moins abstraitement, parce que l'épreuve de la mort et de sa traversée met en jeu une *réflexion absolue qui convertit les contingences en nécessités absolues.* Là est, on s'en rend compte aussitôt, l'extrême danger de la dialectique hégélienne puisque rien, désormais, ne peut venir à bout de ni arrêter ce processus infini de légitimation de la contingence, où tout « fonctionne » comme par miracle, selon la même énigme, ou plutôt selon le même mystère.

Mais ce mystère, ici, perd quelque peu de son caractère, si nous remarquons qu'il ne consiste en rien d'autre qu'à reprendre, depuis une vacillation de la vie et de la mort au moment du sublime, les opposés qui, avant cette vacillation, *se donnaient* comme posés ou positifs, et de là, comme contingents, recelant une part obscure du sens, pour les retourner en opposés qui reviennent, depuis leur au-delà suprasensible

(rationnel), en tant qu'opposés médiatisés l'un par l'autre dans une réflexion censée être absolue. A leur opposition ou à leur conflit en face à face se substitue leur complicité depuis un au-delà qui les dépasse et que la mort a fait entrevoir. Au lieu que le moment du sublime ait fait vaciller tout le champ institué (par la philosophie) de la pensée, il l'affermit en y inscrivant la mobilité vacillante de la vie et de la mort, et en métamorphosant le conflit du face-à-face en mouvement où l'un des termes, privilégié par sa proximité à l'épreuve de la mort, est conduit à résorber l'autre en se l'intériorisant, c'est-à-dire aussi en se transformant. La sursomption est là, ainsi que la résurrection et l'incarnation dans une figure supérieure plus proche de l'incarnation absolue. D'une certaine manière, donc, « les dés sont pipés » dès le départ puisque, nous l'avons vu dans ce passage, l'absolu est posé dès le départ dans sa transcendance *et son ipséité.* La traversée de la mort n'est rien d'autre, en effet, que le « vendredi saint spéculatif » puisqu'elle est le passage progressif, au gré des médiations successives des oppositions sans cesse renaissantes, de l'*ipse* encore engoncé dans les particularités à l'*ipse* véritablement *« incarné »* en tant qu'ayant *intériorisé* en lui-même toutes les déterminités progressivement muées de contingentes en nécessaires. C'est parce que cet absolu est d'entrée en surplomb, et qu'il est d'entrée conçu, comme concept absolu, en tant qu'universel *théorique,* qu'il y aura toujours un terme de l'opposition qui sera plus proche de la dissolution que l'autre, et donc plus propre à résorber l'autre en se l'intériorisant. C'est pour cette raison que le mouvement de la « science » hégélienne peut « fonctionner » comme *théodicée* et tout à la fois comme *onto-théologie.* En ce sens, la résurrection n'en est en réalité pas une, puisqu'elle est bien plutôt une *accession à une « vie » de l'absolu posée au départ,* et qui se découvre progressivement dans la *théorie.* La passion divine n'en est véritablement pas une puisque, dans l'éternité de son cercle, la vie divine sait d'avance que, de toutes les manières, elles ressuscitera. Nous sommes ici dans ce que nous avons nommé ailleurs[1] un véritable *simulacre ontologique,* où l'on fait *comme si* l'absolu n'était pas toujours déjà là, comme s'il devait

1. *Cf.* nos *Recherches phénoménologiques,* I, II, III, vol. I, Ousia, Bruxelles, 1981, en particulier notre II[e] *Recherche.*

encore apparaître, alors même qu'il est toujours déjà là, qu'il a toujours déjà apparu, comme l'illusion *a priori* de l'*a priori* dont les contingences ne seraient, à leur insu, que les manifestations. La mort de Dieu, dont Hegel parle si bien avec tant de hauteur, n'est qu'un simulacre de mort, appelé à se résorber finalement dans la vie absolue de l'esprit absolu, d'un soi universel parce que totalement incorporé et « incarné ».

Dès lors, il doit en résulter cette conséquence qu'il va nous falloir mesurer de près, que si la mort de Dieu est un simulacre de mort, son incarnation ne peut être, de son côté, qu'un simulacre d'incarnation, sa chair vivante *un simulacre de chair,* quelque chose qui serait, dès l'origine, comme une chair immatérielle en un *corps glorieux.* Ayant court-circuité le moment du sublime par confusion de l'épreuve, par l'ipse, de la mort et de sa traversée, avec l'épreuve de la désingularisation ou de la désindividuation de l'*ipse* au lieu de la connaissance *théorique,* Hegel aurait du même coup *court-circuité le moment de l'incarnation.* Par là, au lieu de ce qu'il appréhendait comme la « Raison vivante », il n'aurait laissé libre cours qu'à la Raison comme *Gestell* ou « machin » symbolique broyant inexorablement l'ipse de son œuvre de mort en mettant en place, selon l'automatisme de répétition (la répétition « mécanique » des triades de sursomption), ses concepts comme « signifiants » de l'inconscient symbolique de la science[1].

En vue de raffiner encore davantage notre compréhension du « sublime » hégélien et le mécanisme très subtil de son fonctionnement, lisons, pour conclure, un passage resté célèbre de la *Préface* à la *Phénoménologie de l'esprit,* qui résume tout en sa densité[2].

« L'activité de diviser est la force *(Kraft)* et le travail de l'*entendement,* de la puissance *(Macht)* la plus étonnante et la plus grande, ou bien plutôt de la puissance absolue. Le cercle, qui repose fermé en soi et qui en tant que substance tient ses moments, est le rapport immédiat et pour cela non étonnant.

1. *Cf.* à cet égard notre lecture de l'*Introduction* à la *Phénoménologie de l'esprit,* dans *La Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la* Krisis *de Husserl, op. cit.*

2. *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. Von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Philos. Bibl., Bd. 114, Hamburg, 1952 ; *Phénoménologie de l'esprit.* tr. fr. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, Paris, 1939, 2 vol. Nous citerons désormais par les sigles *PhG* et *PhE,* suivis de l'indication de volume et de page.

Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son entour *(Umfang),* ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion avec autre chose, gagne une existence *(Dasein)* propre et une liberté séparée, c'est la prodigieuse puissance du négatif ; c'est l'énergie de la pensée, du Moi pur. La mort, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité effective *(Unwirklichkeit),* est la chose la plus effrayante *(das Furchtbarste),* et tenir fermement ce qui est mort ce qui exige la plus grande force. La beauté sans force hait l'entendement, parce qu'il attend d'elle ce qu'elle ne peut pas. Mais ce n'est pas la vie qui recule d'horreur *(scheut)* devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui supporte *(erträgt)* la mort et se maintient en elle, qui est la vie de l'esprit. Il ne gagne sa vérité que dans la mesure où il se trouve lui-même dans l'absolu déchirement. Cette puisance, il ne l'est pas en tant que le positif qui se détourne du négatif [...] mais seulement en tant qu'il regarde le négatif en face, séjourne près de lui. Ce séjour est la force magique *(Zauberkraft)* qui retourne le négatif en être. Elle est cela même qui a été nommé plus haut le sujet, lequel, en ce qu'il donne dans son élément de l'existence *(Dasein)* à la déterminité, sursume *(aufhebt)* l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire qui est seulement tout simplement *(überbaupt),* et par là, est la véritable substance, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation hors d'elle, mais est cette médiation elle-même[1]. »

Le travail de l'entendement est le travail de la division, c'est-à-dire de la fixation de la pensée et de l'être en déterminités. Ce travail, dit Hegel, est l'œuvre de la puissance la plus étonnante et la plus grande, de la puissance absolue. C'est, pourrions-nous dire, le travail de l'*institution symbolique* en tant que travail caché, obscur, de découpage et de codage en signes qui le sont à la fois, dans leur unité, de la pensée (du concept) et de l'être (des entités ou des étants identifiables). Il est absolu à la mesure de son obscurité : le processus, s'il y en a un, de division et de fixation, a toujours déjà eu lieu, et en ce sens les déterminités sont toujours rencontrées. Il n'empêche que la pensée élabore cette rencontre, c'est l'œuvre de la philosophie, en amorçant la réflexion de ces déterminités les unes par les autres, en dégageant des noyaux d'autonomie, des substances, par rapport

1. *PhG,* 29-30 ; *PhE,* I, 29.

auxquelles d'autres déterminités paraissent des accidents (par exemple : la table est en bois, il n'appartient pas essentiellement à la table d'être faite de bois, etc.). Mais ce mouvement va en général beaucoup plus loin, puisqu'il arrive à distinguer des concepts tels que le sujet et l'objet, Dieu, la nature, l'entendement, la sensibilité, etc., qui sont autant d'éléments « substantiels » dont les prédicats sont eux-mêmes accidentels au sens classique du mot. Le propre de ces prédicats est de former cercle autour du noyau substantiel dans la mesure où ils se renvoient les uns aux autres, et n'ont, dit Hegel, de réalité que dans ce renvoi qui se fait sur l'entour ou la circonférence dont le noyau substantiel est le centre, qui fait de ses prédicats ses « moments » caractéristiques.

Or ce mouvement, qui n'est encore que mouvement analytique des déterminités propres au noyau substantiel, ne va pas, selon Hegel, sans un mouvement qui va plus loin, posant les déterminités pour elles-mêmes, leur donnant « une existence propre et une liberté séparée ». Telle est, pour lui, « la prodigieuse puissance du négatif », l'œuvre de la pensée ou du Moi pur comme œuvre de mort, la division et la fixation pour ainsi dire poussées à leur terme, et où les oppositions entre déterminités sont en quelque sorte absolument figées, ossifiant ou momifiant le travail de l'esprit – nul doute qu'ici Hegel ne vise, d'ailleurs très injustement, Kant et Fichte, ces philosophes qui ont travaillé, selon lui, dans les cadres « figés » d'une architectonique où les déterminités sont censées avoir chacune une juste place, inamovible à moins d'illusion. C'est là que Hegel voit très précisément l'œuvre de ce que nous nommons *Gestell* ou « machin » symbolique, comme si les concepts ou les déterminités s'y fixaient définitivement dans la structure vide de l'architectonique, des distinctions et divisions censées être à l'infini qu'elle paraît nécessiter pour se préserver. C'est là que règne la mort comme « irréalité effective », à savoir comme squelette exsangue de la pensée et de l'Être, lieu de repos absolu parce que plus rien n'y est susceptible de bouger. Lieu d'effroi, si l'on y réfléchit bien, mais lieu qu'avec la plus grande force il faut « traverser » en y « séjournant ». Nous en arrivons au moment « sublime » de la vie de l'esprit, à l'écart de toute beauté (l'allusion à Kant est claire) qui, ici, ne peut rien contre ce travail de division et de mortification.

Il y a donc, là, un « héroïsme » ou une « bravoure » de l'esprit qui n'a pas à reculer d'horreur, non pas précisément devant l'informe (ce qui était le cas chez Kant, dans le sublime), mais devant ce qui, des formes, s'est figé dans les pures formes d'un pur formalisme. L'esprit a donc à supporter cette mort, à se maintenir en elle, à éprouver l'*absolu* déchirement dans toutes les oppositions formalistes apparemment irréconciliables. Il s'agit, autrement dit, de pousser la rencontre des déterminités jusqu'au bout, coûte que coûte, dans le face-à-face, et non pas dans la fuite infinie d'une déterminité à l'autre. Ce séjour de l'esprit dans la nuit ou la mort de la pensée est alors, dit Hegel en une expression extraordinaire, la force ou le pouvoir *magique,* enchanteur et enchanté, qui *« retourne le négatif en être »,* c'est-à-dire *la mort en vie.*

Voilà, très proprement désigné, à la fois le moment du « sublime » hégélien et le moment de la *résurrection* de l'esprit depuis les puissances de la mort. Moment *magique,* écrit-il comme en une étonnante lucidité. Qu'est-ce à dire ? Quelle en est tout d'abord la conséquence pour la pensée ? La sursomption de l'immédiateté abstraite des déterminités, la réintroduction ou l'intériorisation, en elles, de la médiation. Cela signifie très précisément qu'au lieu d'être renvoyée circulairement, et selon leur valeur diacritique, de déterminité à déterminité, la pensée ayant fait en son « centre » l'épreuve de sa propre mort inscrit en elle-même le travail de la médiation (devient, de substance, sujet) dont les déterminités ne sont plus que des « moments ». Mais cela ne se peut, énigmatiquement, que si, au renvoi à l'infini de déterminité à déterminité – comme dans un système de signes dont chacun ne pourrait être strictement défini que si le sujet avait la connaissance théorique de la *totalité* du système[1] –, est substituée une réflexion déjà absolue qui n'a pas strictement besoin, au départ, de la connaissance absolue de la totalité de toutes les déterminités. Le « sublime » hégélien est donc comme une indication en absence de cette totalité, qui est appelée à se résorber progressivement par l'intériorisation progressive de la médiation dans la substance se trans-

1. Un peu, *mutatis mutandis,* comme la connaissance théorique exhaustive des nombres naturels ne peut être fondée que sur la même connaissance de la totalité (ensemble) des nombres naturels.

formant de la sorte, du même pas, en sujet. Autrement dit, il y a ici une sorte d'éclipse de la pensée dans la mort dans la mesure où cette totalité paraît d'abord pour ce qu'elle est : un système de déterminités déterminé depuis toujours et pour toujours, mais dont la pensée serait radicalement *absente,* c'est-à-dire toujours déjà et toujours encore morte. La totalité du système des déterminités paraît donc bien comme le *Gestell* ou le « machin » symbolique à quoi se réduirait l'institution symbolique si elle était désertée par la pensée : « machin » aveugle qui se machinerait à l'aveugle comme l'inconscient symbolique de la science. Dans ce « moment » d'éclipse où la pensée est en imminence de se solidifier dans son squelette, la pensée, précisément, ressuscite, resurgit, non pas comme ce qui met en cause et ébranle toute connaissance théorique jusque dans ses racines, mais comme reprise de l'institution symbolique, des déterminités, *ordonnée* par le travail de la médiation. La *Zauberkraft,* reconnaissons-le, n'est pas seulement dans cette résurrection, qui est le moment proprement sublime, mais dans le fait que cette résurrection revivifie l'institution symbolique, lui donne un corps ou de la chair, c'est-à-dire *l'incarne* progressivement selon un mouvement en lequel « le verbe se fait chair ». Autrement dit, il y a là une *économie* du sublime et de la résurrection qui se distribue selon le travail de l'intériorisation progressive de la médiation – économie fort peu conforme à l'esprit kantien, et qui, profondément, le trahit.

La *Zauberkraft* est donc aussi, et peut-être essentiellement, chez Hegel, dans la découverte du bon départ qui va permettre de déployer harmoniquement et harmonieusement la distribution économique du travail de l'anéantissement, de la mort, et de la résurrection – de la sursomption. Or, si l'on y réfléchit, ce point de départ ne peut être fourni que par le sublime kantien lui-même, mais réinterprété (et adultéré) en profondeur : dans le moment où le singulier pur de l'ipse ressuscite de l'abandon de ses déterminités, non pas comme une *radicale* énigme dont *le sens* ne se dégage qu'en écho à l'énigme non moins radicale de l'ipséité comme *individuation,* comme instituant symbolique de l'ipse dans son irréductible singularité, mais comme un ipse qui revire de manière instable de sa singularité pure (l'être) dans l'universalité (qui est pour lui néant ou Rien). Il est hautement significatif que dans ce mouvement, nous l'avons dit, le « moment » proprement sublime soit court-circuité, dans la mesure où ce n'est pas l'instituant symbolique qui y surgit comme radicale indéterminité intelligible (d'un autre ordre que phénoménologique, bien que sa réflexion, en abîme, soit phénoménologique), mais où, de manière très profondément ontothéologique, ce qui y surgit est l'instituant symbolique *comme figure d'abord vide de la totalité* encore inconnue des déterminités susceptibles de connaissance théorique – c'est-à-dire comme totalité non encore réfléchie et médiatisée de *l'institution symbolique.* Le surgissement de l'instituant est aussitôt éclipsé par la figure encore vide de son étalement et de son éclatement dans la totalité censée close de l'institution symbolique. Cela permet de comprendre le mécanisme très subtil de la sursomption puisque, dans cette éclipse, ce qui surgit est toujours *dédoublé,* ou puisque, dans le clignotement de l'ipséité entre la vie et la mort, clignotent en écho, non seulement l'instituant symbolique, mais sa figure étalée et éclatée dans l'institution symbolique. C'est comme si, tel est le simulacre ontologique hégélien, la totalité censée close de l'institution symbolique surgissait, dans le clignotement, comme *tenue depuis l'au-delà* transcendant de l'instituant symbolique. C'est le jeu de ce pôle instituant dans l'institution qui, en réalité, paraît transfigurer ou métamorphoser cette dernière, et *s'y inscrire comme médiation,* c'est-à-dire comme élément transformant non seulement le « concept pur » (la figure encore vide de l'institution), mais encore, du même mouvement, l'ipséité qui lui est coextensive, et qui quitte sa singularité pure pour entrer progressivement dans la singularité censée incarnée (universelle) de l'esprit absolu.

Si la sursomption nous paraît si bien traduire le concept hégélien d'*Aufhebung,* c'est précisément que, à l'opposé de la subsomption qui consiste à rapporter un particulier inférieur à un universel qui est censé le surplomber, la sursomption va puiser dans un *au-delà* encore vide, mais qui sur-plombe absolument dans l'éclipse de la vie et de la mort, pour *se réintégrer « en bas »,* dans l'immanence des déterminités d'abord simplement opposées, en polarisant depuis son absence l'opposition dès lors devenue « vivante », car « vivant » de cet au-delà, ou

de son clignotement. Le fait est alors que le mouvement recommence dès lors que l'opposition devenue « vivante » pense se résorber, mais chaque fois dans l'illusion, dans un concept ou une déterminité nouveaux. Ceux-ci ne paraissent précisément illusoires que dans la mesure où ils ne font à leur tour, pour une part, que « subsumer » l'opposition, ce qui se marque par le resurgissement de l'opposition dans une opposition nouvelle – nous l'avons vu dans les deux « moments » examinés de la vie éthique. Et par là, le mouvement de la sursomption ne viendra à paraître comme tel que quand il aura dépassé et résorbé toutes les subsomptions pensables : comme on le sait, cela se produira en l'esprit absolu ou l'idée absolue, quand la totalité de l'institution symbolique se sera remplie, et « incarnée » progressivement, par le travail ainsi ordonné de la médiation. Il n'y a donc pas à s'étonner que le mouvement ait un terme absolu, puisqu'il n'est qu'un mode de parcours de la totalité symbolique – totalité qui est finalement, pour Hegel, celle de la philosophie, ou plutôt de la langue philosophique.

Le système hégélien dans sa totalité est donc censé *revenir* ici-bas *depuis l'au-delà de la mort* – comme si, par le goulot du sublime où la totalité symbolique s'est engloutie, cette totalité revenait comme un long fil étiré selon le logos de morts et de résurrections successives, jusqu'à la résurrection et la parousie totales. Comme si donc le mouvement de sursomption que nous venons de « décrire » digérait progressivement la totalité de l'institution symbolique, ne laissant, en quelque sorte, pas la moindre chance aux déterminités qui auraient la velléité de se libérer du mouvement en s'autonomisant – et nous allons voir combien cela est lourd de sens au plan socio-politique. Disons tout de suite, cependant, que c'est là une *illusion,* et même, dans la mesure où c'est l'illusion de se contempler soi-même dans l'au-delà (suprasensible), *l'illusion transcendantale* de la pensée hégélienne. Car cet au-delà, précisément, ne fait qu'y clignoter ou qu'y vaciller, et c'est la « permanence », pour ainsi dire, de son clignotement, qui ranime, mais à *distance,* ce que nous avons appelé le processus de « digestion » des déterminités, alors même qu'elles demeurent dans la stricte immanence du système symbolique. Il n'y a en effet pas de miracle, et Hegel est un homme, et ni Dieu ni Christ. Son génie est d'avoir

compris le parti qu'il pouvait prendre du clignotement de la vie et de la mort, de la résurrection du soi à travers le moment du sublime. Son illusion, bien humaine, et fantastiquement mégalomaniaque, est d'avoir cru que l'économie conceptuellement *réglée* de la mort et de la résurrection était susceptible d'« accomplir » tout à la fois le christianisme et la philosophie, en conférant à son système un statut à la fois humain et divin se conciliant dans l'idée ou l'esprit absolus. Il y a chez Hegel cette *ruse* bien moderne qui consiste à « exploiter » le moment du sublime en le distribuant selon une économie, qui est économie de la pensée. S'il y a chez lui court-circuit du sublime, c'est précisément qu'au lieu de le penser dans l'ébranlement de toutes les certitudes symboliques, il l'*exploite* au profit de la certitude symbolique censée être véritable du système symbolique. Le « tour de passe-passe » dont nous avons parlé est dans la réintégration, au sein de l'immanence, de ce qui, pourtant, dans le sublime, surgit toujours comme irréductiblement au-delà, c'est-à-dire comme irréductiblement transcendant. Mais il est aussi dans la croyance que, pour être ainsi réintégré, l'au-delà lui-même a du moins commencé à *s'incarner* – comme si la transcendance, qui est ici celle de l'Autre, jouait sur les deux niveaux à la fois, ou, comme nous l'avons dit, se dédoublait, autorisant dès lors toutes les ruses qui sont en même temps les ruses de Hegel philosophe.

A bien y réfléchir, c'est là confondre *l'incarnation,* qui ne peut-être, dans le « message » chrétien, que celle de la transcendance dans l'immanence – c'est là tout son mystère, tellement abyssal et subtil qu'on y croit ou qu'on n'y croit pas –, avec l'*économie* d'un parcours en réalité immanent de l'immanence (du système symbolique). *Il n'y a ici aucune incarnation* si l'on pense au fait que, pour fonctionner, le processus de sursomption ne peut tirer sa « magie » que d'un *au-delà qui reste radicalement à distance, et qui ne se recouvre de déterminités* (successives) *que depuis l'immanence.* Cela signifie que l'instituant symbolique est tout autant « perdu » en chacun des « moments » du système qu'à la fin : le soi incarné universel de l'esprit absolu, celui qui se contemple dans la totalité déployée, est en réalité tout aussi *distant* de l'instituant symbolique – et même *plus* si l'on pense qu'il est près de l'illusion de se satis-

faire de soi dans sa propre contemplation –, que le soi purement singulier du départ, celui qui, dans la *Phénoménologie* (la « certitude sensible ») se contente d'ânonner que « ceci est ». Autrement dit, l'instituant symbolique n'a été qu'utilisé et non pensé, et pire, si l'on cède à la croyance en le retournement hégélien, l'instituant symbolique n'est resté, du début à la fin, que comme celui qui a *actionné la machine* ou le « machin » *du système.* En ce sens, celui-ci est un *« attentat contre la vie »* (Nietzsche), l'œuvre définitive et inexorable d'une mort bien plus savamment distillée que dans la philosophie classique, une sorte d'extranéation de la pensée dans le processus inexorable et fascinant du système, contre laquelle, déjà, on le sait, Feuerbach s'est violemment rebellé, en « réhabilitant » l'homme dans sa positivité sensible. En un sens, c'est à l'irréalité effective de la mort, à l'éclatement de l'instituant symbolique en déterminités positives, que Hegel donne figure et visage, allant chercher subrepticement derrière ou au-delà ce qui est susceptible de lui prêter un simulacre de vie : le « corps » de l'esprit absolu est toujours déjà et pour toujours un *corps glorieux,* mais un corps dont la « chair », plutôt que spirituelle, est tout *intellectuelle.* Elle ne doit son apparence de chair qu'à l'au-delà qui, dans la sursomption suprême (dans le passage de la religion absolue à l'esprit absolu), ne cesse de clignoter dans sa diffusion partout et nulle part. Au soi absolu de l'esprit absolu, l'énigme de l'ipséité et donc l'énigme du sublime reste entière. Le champ phénoménologique, instance nécessaire à l'incarnation, a été, chez Hegel, court-circuité *dès le départ*[1].

De tout cela, nous allons tenter de mesurer plus concrètement les conséquences pour le politique sur trois « moments » du système particulièrement décisifs : 1) Le « moment » hégélien de l'institution du social comme institution de la « reconnaissance » entre les hommes, c'est-à-dire la Dialectique, dans la *Phénoménologie,* du « Maître et de l'Esclave » ; 2) l'interprétation, dans la *Phénoménologie,* du christianisme en tant que « moment » de l'historicité inscrit dans l'Histoire : cela sous l'éclairage du théologico-politique et de ce que Quinet et Michelet visaient comme « religion » de la Révolution ; 3) le passage de la religion absolue, c'est-à-dire de l'interprétation

1. *Cf.* notre ouvrage cité p. 234, n. 1.

spéculative du christianisme, à l'esprit ou au savoir absolu : cela dans la perspective de ce qu'il faut comprendre, dans la modernité, comme l'incarnation, où se joue, nous l'avons vu, le sens du théologico-politique.

2. Institution du social et servitude volontaire : la Dialectique du « Maître » et de l'« Esclave »

Introduction : Qu'est-ce que l'homme ?

Pour ouvrir à nos commentaires, nous placerons, en exergue, ce passage célèbre du système d'Iéna de 1805-1806 :

« [...] dans l'intuitionner (scil. immédiat) il (scil. l'esprit) n'est d'abord qu'*à même soi,* il complète ceci par le Pour-Soi, – par la négativité, le détachement de l'En-soi, et retourne au-dedans de soi – et son premier Soi lui est objet ; l'*image,* l'être en tant que *mien,* en tant que sursumé. Cette image *lui* appartient, il est en possession de celle-ci, il en est maître ; elle est conservée dans son *trésor,* dans sa *nuit* – elle est *a-consciente (bewusstlos),* c'est-à-dire sans être exposée comme objet devant la représentation *(Vorstellung).* L'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité – une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment –, ou qui ne sont pas en tant que présentes. Ceci [est] la nuit, l'intérieur de la nature, qui existe ici – *Soi pur,* – dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche. Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux – alors on regarde une nuit, qui devient *effroyable,* – ici vous tombe dessus la nuit du monde[1]. »

L'homme : il est tout d'abord cette puissance prodigieuse du négatif, donc de mort, et cette puissance est *sublime :* l'épreuve de la mort et de sa traversée a lieu dès le départ, mais l'ipséité, qui y amorce sa réflexion, est d'abord dissolution et abandon

1. Tr. fr. J. Taminiaux, in *NPHE,* 194-195.

de toute représentation stable. C'est elle, tout d'abord, qui, sans conscience, est censée se « reconnaître », nous distinguer de l'animal. Le point de départ du système est bien, nous le voyons, dans le moment du sublime, qui fait, pour Hegel, l'être même de l'homme.

Lutte pour la reconnaissance et sublime dans les deux « Philosophies de l'esprit » d'Iéna : de l'individu au peuple.

Comme c'est bien connu, la lutte pour la reconnaissance est lutte à mort, donc moment où doit jouer, au moins latéralement, le moment du sublime. Comme l'indique fort bien J. Taminiaux, « la lutte à mort opère la transition de l'état de nature à l'état de droit[1] » : elle coïncide donc avec ce que nous nommons le moment d'*institution* du socio-politique. Le génie hégélien fut donc d'articuler directement l'épreuve du sublime à l'institution politique : il nous place au cœur de notre question du sublime en politique.

Ce qui est néanmoins moins bien connu des non-connaisseurs de l'œuvre de Hegel, c'est que la lutte pour la reconnaissance ne s'articule pas, dans les deux « Philosophies de l'esprit » (1803-1804, 1805-1806)[2], comme la dialectique de la maîtrise et de la servitude que l'on retrouve dans la « Phénoménologie » de 1807 : la transition s'y effectue directement de la lutte pour la reconnaissance à l'esprit d'un peuple ou à l'esprit effectif. Sans pouvoir entrer, ici, dans l'étude des raisons historiques, systématiques ou psychologiques qui ont fait « découvrir » à Hegel la médiation nouvelle de la *Phénoménologie* et tous les développements, fort longs mais fort instructifs, qui s'y rattachent – puisqu'ils ouvrent sa pensée à toute une analyse des grandes « figures » de l'Histoire –, nous nous bornerons à une mise en parallèle du moment de la lutte pour la reconnaissance dans les deux « Philosophies de l'esprit »

1. *NPHE*, 140.
2. *La Première Philosophie de l'esprit*, traduction et présentation par G. Planty-Bonjour, PUF, coll. « Epiméthée », Paris, 1969. Nous la citerons par le sigle *PPE*, suivi de l'indication de page. Quant à la *Seconde Philosophie de l'esprit*, elle est traduite par J. Taminiaux, in *NPHE*, 193-290.

d'Iéna avec le même moment dans la « Phénoménologie », afin de mieux saisir la nouveauté et le sens, dans cette dernière, de la maîtrise et de la servitude – sens, nous le verrons, très concret, puisque l'institution du social s'y révélera coextensive de l'institution symbolique de la servitude volontaire, laquelle est encore plus ou moins dissimulée, dans les deux premières ébauches, par l'esprit d'un peuple ou l'esprit effectif.

Par ailleurs, l'architecture spéculative de la lutte pour la reconnaissance est *grosso modo* et *mutatis mutandis* la même dans la première et la seconde « Philosophie de l'esprit » : simplement, elle est plus raffinée et plus complexe dans cette dernière, mais au prix, sans doute, d'une rédaction plus rocailleuse et plus difficile. Comme notre but n'est pas une étude comparative et diachronique détaillée du moment de la lutte à mort, mais d'introduire à une relecture de la dialectique de la maîtrise et de la servitude, nous suivrons, pour la commodité, l'exposé de la première « Philosophie de l'esprit », quitte à nous référer, çà et là, à celui de la seconde[1].

Sur l'extrême naïveté de la conception hégélienne de l'état de nature – qui va de la sensation à l'entendement, au travail et à la famille en passant par la mémoire et le langage : difficile de penser que tout cela ne relève pas, déjà, de l'institution symbolique, donc de l'institution du social –, nous ne ferons pas, ici, de long commentaire. Sinon pour dire que par là, Hegel s'inscrit dans la tradition de l'« idéalisme », inaugurée par Fichte en 1794-1795 avec sa première « Doctrine de la science » et poursuivie par Schelling, en 1800, avec son « Système de l'idéalisme transcendantal » – comme si la pensée kantienne réorganisée par Fichte et Schelling était tellement « rationnelle » dans ses racines qu'elle en ressortirait comme quasi « naturelle », propre à chaque sujet, aussi bien théorique que pratique, en tant que porteur des structures aprioriques transcendantales, c'est-à-dire en tant que « sujet transcendantal ». Nous ne pouvons montrer ici combien cette conception, outre qu'elle mésinterprète profondément la conception kantienne de la philosophie en la « naturalisant » ou en la réifiant, procède d'une méconnaissance profonde de l'institution symbolique, qui est d'ailleurs

1. On lira, par ailleurs, de cette dernière, le remarquable commentaire de J. Taminiaux, in *NPHE*, 36-39, 138-144.

propre à la philosophie moderne dans son ensemble, depuis Descartes et Hobbes jusqu'à Husserl et Heidegger[1].

L'important, ici, est que Hegel reprend le « sujet » de l'« idéalisme » comme un sujet que l'on pourrait dire, après Freud, affecté de la « toute-puissance de la pensée », donc encore « infantile »[2]. Cela sous-entend à l'inverse, et en un sens plus profond, que l'idéalisme fichtéen ou schellingien a quelque chose à voir avec la reconstruction spéculative, après coup, de la supposée conscience infantile, et ce, nous allons le voir, dans la mesure précise où elle n'aurait pas encore (dans un « temps » transcendantal) fait *l'épreuve de la mort*[3]. Le propre, en effet, de la conscience, à l'entrée de la lutte pour la reconnaissance, est qu'elle est un *singulier total,* un soi attaché à ses déterminités empiriques et défini par elles. Pour le caractériser, Hegel écrit très précisément ceci : « Le singulier n'est conscience que pour autant que chaque singularité de sa possession et de son être apparaît comme rattachée à son être *(Wesen)* total, comme impliquée dans son indifférence *(Indifferenz),* que pour autant qu'il *pose* chaque moment constitutif *comme lui-même :* cèci, en effet, est la conscience, l'être-idéel du monde[4]. » L'indifférence dont il est ici question est *l'Indifferenz* schellingienne, c'est-à-dire une version de l'absolu où toutes les déterminités sont retournées de leur être-séparé fini dans le dynamisme infini de leur articulation harmonique et organique. Autrement dit, l'ipséité s'appréhende elle-même comme un absolu dont les singularités sont des moments de son être et de sa possession (à vrai dire encore indiscernables) : il n'y a pas de distinction, en elle, entre ce qu'elle est et ce qu'elle possède. Elle est, comme on dit, « son » monde, parce qu'elle « est » le monde, parce qu'elle ne distingue pas, en elle-même, entre elle-même et le monde. Celui-ci y est donc intégralement subjectif ; en termes hégéliens, il n'est qu'idéel (existant dans l'idée de l'idéalisme). Il fait penser, par certains côtés, à ce que Husserl, bien plus tard, désignait comme « monde primordial », réductible à la pure égologie transcendantale.

1. *Cf.* notre ouvrage : *Phénoménologie et institution symbolique, passim.* Sur la très éclairante connivence Hobbes-Hegel, voir J. Taminiaux, *NPHE,* 133-188.
2. *Cf. NPHE,* 222.
3. La psychanalyse dirait, dans le rabattement qui lui est caractéristique : l'épreuve de la castration (mort symbolique).
4. *PPE,* 107.

Or, on le sait, c'est Hegel qui l'a en quelque sorte érigé en *principe* dans la philosophie, il n'y a pas de désir qui ne soit du même coup désir de l'autre[1]. Cette manière de la singularité totale de s'installer, pour ainsi dire, dans la toute-puissance, est en même temps manière de léser toute autre singularité totale et d'être lésé par elle. L'être et la possession amorcent leur dissociation dans la mesure où chaque singularité totale n'est telle, du même mouvement, qu'à exclure radicalement l'autre et à désirer posséder cela même que l'autre désire posséder lui aussi. Même si cela s'inscrit toujours, empiriquement, à l'égard de telle ou telle déterminité singulière, il s'agit chaque fois, comme le dit Hegel, d'une « lutte pour le tout[2] ». C'est dans cet affrontement ou cette « collision[3] » que s'amorce proprement la lutte pour la reconnaissance, qui est reconnaissance de chacun comme tout, comme singularité totale de la toute-puissance. En elle, toute déterminité singulière de la possession acquiert la portée symbolique d'une partie totale, signifiante du tout, et pour elle, « le langage, les explications, les promesses » sont insuffisants, des sortes de demi-mesures dilatoires, en tant que « le langage disparaît comme il apparaît », sans être « une reconnaissance permanente, réelle[4] ». C'est dire que la reconnaissance ne peut avoir lieu que comme mise en jeu totale du tout de la singularité totale, c'est-à-dire dans la lutte à mort. Le mouvement d'exclure l'autre va jusqu'au bout de lui-même s'il vise à exclure la lésion elle-même, c'est-à-dire s'il vise la mort de l'autre – seul moyen d'anéantir son désir qui, déjà, en tant qu'il indique ou accroche le mien, lèse la sphère de ma toute-puissance. La situation est donc telle, pour les deux protagonistes, « que chacun apparaisse dans la conscience de l'autre comme celui qui l'exclut de toute l'*extension* de sa singularité, et qu'il soit dans cette exclusion qui est sienne réellement une totalité[5] ».

Il faut, ici, être particulièrement attentif au mouvement très subtil par lequel, dans cette amorce de la lutte pour la reconnaissance comme lutte à mort, s'articule ce qui est pour

1. *Cf. NPHE,* 221-223.
2. *PPE,* 108.
3. *PPE,* 107.
4. *PPE,* 108.
5. *PPE,* 109.

Hegel la contradiction inhérente au désir, qui va déclencher toute la dialectique de la reconnaissance à travers un moment réellement sublime, clé de toute la sursomption, c'est-à-dire de la résurrection ou de la transfiguration de la Raison à travers la lutte, au lieu de l'esprit du peuple. Reprenons donc cette amorce de plus près encore. La contradiction, qui fait qu'il y a lutte à mort, est dans le fait que la reconnaissance doit être mutuelle alors même qu'elle doit être, dans le même mouvement, reconnaissance de la toute-puissance : chacun doit se reconnaître en tant que l'excluant absolu de l'autre, ce qu'il ne peut que si, d'une certaine manière, il se voit du même coup dans l'autre comme l'exclu absolu par l'autre ; visant à attenter à la vie de l'autre, il ne le peut que s'il met lui-même en cause sa propre vie, donc s'il inclut l'exclusion en lui-même. Le désir de l'un ne peut être reconnu comme désir que par le désir non éteint ou non anéanti de l'autre. Si la lutte aboutit à la mort physique de l'autre, la lutte pour la reconnaissance échoue puisqu'il n'y a plus d'autre où puisse s'effectuer la reconnaissance – celle-ci a donc un caractère « spéculaire », elle procède, en un sens, de la *spécularisation de la mort* dans le *regard* de l'autre : c'est bien le mouvement du texte que nous avons cité en commençant.

La lutte s'amorce donc comme négation de la totalité de l'autre : « Chaque singulier doit se poser en tant que totalité dans la conscience de l'autre, de telle sorte qu'il pose face à l'autre pour la conservation d'une réalité-singulière quelconque toute sa propre totalité qui se manifeste-phénoménalement, [c'est-à-dire] sa vie[1]. » Et de même pour l'autre. Autrement dit, « je ne puis me reconnaître dans la conscience de l'autre comme cette totalité singulière que pour autant que je me pose dans sa conscience comme un singulier tel que je sois, dans mon acte de l'exclure, une totalité de l'acte d'exclure ; c'est-à-dire pour autant que je vise sa mort[2]. » C'est dire que chez Hegel la rencontre d'autrui est *immédiatement symbolique,* qu'elle ne comprend pas, comme chez Fichte, de « moment phénoménologique » dans la réflexion à vrai dire esthétique du *Leib,* du corps-de-chair. En elle, en effet, c'est immédiatement

1. *PPE,* 110.
2. *PPE,* 110-111.

le singulier total de l'ipséité se pensant dans sa toute-puissance qui est en jeu, qui vise à assurer son intégrité et même son *identité* symboliques dans la lutte pour la reconnaissance. Sans ancrage phénoménologique, la rencontre interhumaine ne risque-t-elle pas, dès lors, de court-circuiter le sublime de manière encore plus radicale et définitive que chez Fichte ? S'il y a sublime chez Hegel, quel est donc son statut ?

Car il y a sublime chez Hegel, nous l'avons vu, et ici encore, comme épreuve de la mort et de sa traversée où l'ipséité abandonne ses déterminités singulières, ses attributs symboliques qui lui paraissent immédiatement donnés dans sa toute-puissance « idéaliste ». Hegel enchaîne aussitôt : « En visant sa mort, je m'expose moi-même à la mort, j'engage ma propre vie. Je commets la contradiction de vouloir maintenir la singularité de mon être et de ma possession ; et ce maintien se transforme en son contraire, puisque je sacrifie toute cette possession et la possibilité de toute possession et jouissance et même la vie. En me posant comme totalité de la singularité, je me sursume moi-même en tant que totalité de la singularité ; je veux être reconnu dans cette extension de mon existence, dans mon être et ma possession ; mais je le transforme en ceci que je sursume cette existence, et que je ne suis reconnu en vérité comme doué de Raison, comme totalité que dans la mesure où, en ayant pour but la mort de l'autre, j'engage ma propre vie et où je sursume cette extension de mon existence elle-même, la totalité de ma singularité[1]. » Et comme chacun poursuit la même expérience, chacun, par là, court au « suicide[2] ».

Cela signifie très clairement que le moment du sublime est ici dans cette *Aufhebung,* cette *sursomption* qui, dans la traversée de la mort, fait ressusciter la Raison comme Raison, non plus de la toute-puissance de la singularité totale, mais comme véritable Raison, à savoir comme Raison reconnue par l'autre, « intersubjective ». La sursomption n'est donc pas éprouvée, par Hegel, en des termes phénoménologiques, mais comme passage entre des termes eux-mêmes immédiatement symboliques. C'est comme si la vacillation de la vie et de la mort dans la lutte ne jouait au champ symbolique qu'en tant que clignotement.

1. *PPE,* 111-112.
2. *NPHE,* 226.

Or celui-ci est la trace ultime du champ phénoménologique dans le champ symbolique. Ce l'est d'autant plus, si l'on y réfléchit bien, qu'il s'agit, en un sens, dans cette lutte, de l'*incarnation de soi dans l'autre, en tant que médiation nécessaire de l'incarnation de soi dans soi.* Le « monde » de l'« idéalisme » n'est en effet, pour Hegel, qu'« idéel » et pas encore réel, « incarné » dans l'effectivité de la pratique. Mais il est caractéristique, et c'est là l'énigme du génie hégélien, que cette incarnation doive en passer par la *lutte à mort,* et en amont, par cette instance, dont nous savons qu'elle est l'un des lieux privilégiés de l'institution symbolique, et qui est celle du désir comme désir de l'autre. C'est celui-ci qui en prend, littéralement, une formidable puissance mortifère. Par elle, la rencontre de l'autre est d'abord, authentiquement, éprouvée dans le conflit, le *polémos* ou la guerre. Il y a bien, comme l'a magistralement montré J. Taminiaux[1], une profonde filiation de Hobbes à Hegel puisque, pour ce dernier, la guerre est originaire. Et nous dirons, pour paraphraser son commentaire, que la « correction spéculative » que Hegel apporte à Hobbes est de résoudre le conflit, non pas par un « pacte » social de servitude volontaire au despote, mais par une sursomption où intervient le sublime hégélien. Par ses caractères propres que nous avons déjà explorés, celui-ci légitime la servitude volontaire sur le plan spéculatif, c'est-à-dire onto-théologique – dans une apparence de sa dissolution qui n'est en réalité que son renforcement. Car, nous l'avons indiqué, dans la mesure où, dans la lutte, la mort est spécularisée, il faut s'attendre que le résultat de la sursomption ou de la résurrection le soit aussi en tant que Raison reconnue (spéculairement) par l'autre, c'est-à-dire en tant qu'objet de la *contemplation* ou de la *theôria :* c'est là, à proprement parler, que le sublime hégélien manquera ou *court-circuitera* le moment kantien du sublime en tant que moment phénoménologique.

On dira que nous parlons indûment, ici, de servitude volontaire, dans la mesure où il n'y a pas, dans les deux « Philosophies de l'esprit » d'Iéna, de dialectique de la maîtrise et de la servitude. Hegel explique même que celui qui ne risque pas sa vie elle-même dans la lutte n'est pas « absolument pour soi » et

1. In *NPHE.*

« devient l'esclave de l'autre[1] », sans être reconnu par l'autre, et sans même le reconnaître comme tel[2]. Cela signifie que la servitude est explicitement envisagée, du moins dans la première version (la seconde est plus complexe sur ce point, puisqu'elle parle de la majesté des fondateurs d'État et de l'État), comme un véritable échec de la reconnaissance. Où vient donc la médiation, autrement dit, comment opère plus particulièrement, ici, la sursomption ? Comment la reconnaissance ne s'anéantit-elle pas, soit dans l'esclavage, soit dans la mort effective de l'autre ? Nous savons que c'est par son passage à l'esprit d'un peuple ou à l'esprit effectif.

Tout d'abord, et en quelque sorte pour que nul n'en ignore, Hegel précise que la reconnaissance « a pour but de se démontrer pour l'autre comme totalité de la singularité, de se *contempler* ainsi dans l'autre et, de même, de *contempler* l'autre[3] ». L'objet de la reconnaissance est donc bien, pour le moins, médiatisé par la *theôria,* qui est, en réalité, cela même en vue de quoi « la totalité de la singularité se sursume elle-même[4] ». Le passage sera donc, encore une fois, passage d'un singulier à un universel, désindividuation du soi dans l'universel, et la lutte n'aura de résolution, nous le pressentons, que si la désindividuation est réciproque au lieu de la théorie. S'il y a donc servitude volontaire, ce sera au profit de cette dernière où, sans aucun doute, la reconnaissance se sera d'une certaine manière manquée – ce qui aura très probablement motivé, chez Hegel, la médiation supplémentaire de la dialectique de la maîtrise et de la servitude –, dans la mesure où elle ne sera, d'une certaine manière, que la reconnaissance *narcissique* ou *spéculaire* du « soi » de *la théorie.*

Jusqu'ici, le résultat obtenu est que « la reconnaissance des singuliers est en elle-même une contradiction absolue » puisqu'elle « n'est que l'être de la conscience en tant qu'elle est une totalité dans une autre conscience[5] », et que, dès lors, « la conscience n'existe que dans la réalité de la mort[6] » – ou,

1. *PPE,* 112.
2. *Ibid.*
3. *PPE,* 112, nous soulignons.
4. *Ibid.*
5. *PPE,* 113.
6. *Ibid.*

comme l'a commenté Kojève (cité en note par le traducteur), n'existe que comme « mort incarnée ». Le résultat de mon désir d'incarnation, qui, selon Hegel, ne peut que passer par l'incarnation dans l'autre et par l'autre, est non pas, paradoxalement, le partage de la même vie, mais la duplication spéculaire de la même mort, où la désincarnation serait totale. Or, c'est de cette désincarnation totale que la reconnaissance dans sa résolution est, pour ainsi dire, l'*économie*. Hegel écrit en effet : « Ce que *nous connaissons,* à savoir que la conscience totale reconnue n'existe que dans la mesure où elle se sursume, est maintenant un *acte de connaissance* de cette *conscience elle-même*. La conscience fait *elle-même* cette réflexion de soi-même en soi-même, de telle sorte que la totalité singulière, dans la mesure où elle veut se maintenir comme telle et où elle veut être, *se sacrifie elle-même absolument, se sursume* et fait ainsi le contraire de ce à quoi elle tend. [...] Et par là, elle se pose elle-même en tant que totalité singulière sursumée *et ce n'est que de cette façon que cette totalité singulière peut être reconnue : être reconnu et être sursumé, c'est immédiatement la même chose.* Cette totalité singulière est une totalité singulière qui se sursume elle-même et elle est une totalité singulière reconnue qui existe dans une autre conscience qu'elle-même : c'est ainsi qu'elle est *conscience absolument universelle*[1]. » Heureusement qu'il y a la théorie, pourrait-on dire ! Car comment mieux dire que le sacrifice de la toute-puissance, donc sa sursomption, est la *contemplation de soi* dans l'autre, qui fait renoncer, dans la jouissance de la théorie, à la toute-puissance ravageuse du désir qui me fait d'abord dire que tout est moi et tout est à moi ? Mais comment mieux dire, dans le même moment, que la désincarnation totale qui se risquait dans la mort, en vue de l'incarnation totale, ne s'économise que pour une « incarnation sublimée », c'est le cas de le dire, dans la théorie ?

Si nous avions encore des doutes sur la portée symbolique de cette sursomption, lisons ceci, qui suit immédiatement : « Cet être de l'être-sursumé de la totalité singulière est la totalité en tant qu'*esprit* absolu. [...] La totalité singulière *se contemple* comme une totalité idéelle sursumée. Alors, elle n'est plus singulière, mais est, au contraire, elle-même cet être-sursumé

1. *PPE*, 113-114, nous soulignons.

d'elle-même, et elle n'est reconnue et *universelle* (c'est Hegel qui souligne) qu'en tant qu'elle est cette totalité sursumée[1]. » Et encore : « Cet être de la conscience qui existe en tant que totalité singulière mais qui a renoncé à soi, *se contemple précisément pour cela* dans une autre conscience[2]. » Cette autre conscience suit harmoniquement le même mouvement, si bien qu'elle n'est plus, elle-même, singulier total, mais conscience du peuple, où « la singularité est absolument sauvée[3] ». Conscience du peuple ou « conscience absolue[4] », universelle, qui est aussi l'esprit du peuple. Quand donc j'ai sursumé ma toute-puissance attachée à mes déterminités données, quand j'ai traversé, dans l'épreuve de la mort qui est celle de la lutte à mort, son risque absolu que j'ai immédiatement trouvé en l'autre, quand, ensemble, nous avons couru ce risque jusqu'à l'extrême, c'est-à-dire jusqu'à reconnaître son non-sens absolu, nous nous reconnaissons mutuellement, par-delà l'épreuve, non pas comme deux singularités toutes-puissantes, mais comme deux singularités qui y ont renoncé pour se retrouver dans la Raison, pour nous situer comme deux individus « éthiques[5] » *au lieu de la conscience du peuple se contemplant elle-même*. Ce ne sont donc ni moi ni lui qui nous reconnaissons comme deux singularités radicalement non interchangeables, mais au contraire moi et lui en tant que nous pouvons *interchanger nos rôles* comme *membres de la totalité éthique* que nous *voyons*, chacun, dans les yeux de l'autre et des autres.

Certes, dira-t-on, mais la totalité éthique est pratico-théorique, et il reste encore tout un travail de mise en forme spéculative pour que l'esprit absolu arrive à la pure contemplation de soi-même : il reste le travail de sursomption de toutes les positivités précédentes qui vont resurgir, transposées, dans l'esprit du peuple, en particulier la sursomption de la possession en droit, et de la singularité totale en personne juridique. Il n'empêche que, comme l'écrit fort bien J. Taminiaux, « la genèse de l'esprit effectif comme monde de personnes titulaires de droits reconnus implique que l'individu se dessaisisse dans la lutte à

1. *PPE*, 114, nous soulignons.
2. *PPE*, 115, nous soulignons.
3. *Ibid.*
4. *PPE*, 116.
5. *Cf. PPE*, 116-117.

mort de " son être-là sien le plus propre ". Autrement dit, que ce n'est pas dans sa *Jemeiningkeit* (scil. heideggerienne), mais en tant qu'il la dépasse, qu'il se rapporte à la mort[1]. » En effet, poursuit J. Taminiaux, « ce n'est pas dans sa singularité que l'individu hégélien est intrinsèquement mortel. Dans sa singularité, il n'est encore que nature animale et c'est de l'extérieur selon Hegel que la mort survient aux bêtes [...]. La mort hégélienne [...] ne devient proprement humaine qu'en cessant de concerner la facticité de la singularité. L'homme hégélien n'est pas mortel dans sa facticité (scil. heideggerienne), sa mort n'est pas l'affaire de sa singularité la plus propre, mais celle de l'universel qui s'instaure en la dépassant. Comme cet universel est la vie éthique d'un peuple, [...] la mort des individus est en définitive l'affaire de l'individualité étatique qui en exhibe la vérité proprement éthique [...][2] ». Dans nos propres termes, c'est là, très précisément, que le sublime phénoménologique est manqué ou court-circuité, et c'est là, pareillement, que s'insinue la servitude volontaire, en tant que sacrifice volontaire, au nom de et pour la Raison ou l'esprit du peuple, de l'ipséité la plus propre comme énigme de son propre abîme : au lieu que ce dernier s'ouvre en écho de l'énigme de l'ipséité et de l'instituant symbolique qui seul peut « répondre » de cette dernière, il se referme en se sursumant dans la conscience universelle du peuple, dans un soi universel qui est déjà la préfiguration du soi divin ; ou plutôt de cela qui, du soi divin, s'est déjà « incarné » dans la contemplation (théorique) du peuple. Le peuple, dont l'« incarnation » n'est là que pour faire l'objet de la théorie, est déjà une figure divine, dont le caractère est signé par l'épreuve de la mort. C'est dire que l'onto-théologie hégélienne est immédiatement coextensive d'un « retour » massif du *théologico-politique,* envisagé à travers l'interprétation spéculative du mystère chrétien. C'est donc dire, aussi, que le statut de l'« incarnation » de l'esprit dans le peuple ne peut être compris qu'au travers de cette interprétation spéculative.

1. *NPHE,* 179.
2. *Ibid.*

Lutte à mort et servitude volontaire dans la Phénoménologie

Nous allons reprendre tout ce moment dans la *Phénoménologie de l'esprit*[1], en mesurant le plus précisément possible comment s'y introduit la médiation supplémentaire, que Hegel conservera jusque dans l'*Encyclopédie,* de la dialectique de la maîtrise et de la servitude. La problématique est *mutatis mutandis* la même que dans les deux « Philosophies de l'esprit » d'Iéna, puisqu'il s'agit d'abord, dans la reconnaissance, de « la reduplication de la conscience de soi dans son unité », et que celle-ci est prise comme « être-pour-soi simple, identique-à-soi-même par l'exclusion de tout *autre hors de soi*[2] ». Elle est le singulier immédiat dont l'être-essence *(Wesen)* et l'objet absolu lui est le *Moi (Ich)*[3]. Et il s'agit de considérer comment la reconnaissance advient ou apparaît *(erscheint)* pour la conscience de soi[4].

Sans entrer ici dans les subtilités déjà logiques, il est vrai[5], de l'articulation, nous nous trouvons dans la situation que nous avons déjà analysée de reduplication spéculaire de la conscience de soi dans la rencontre avec l'autre qui est face-à-face de la lutte à mort. Chacun des protagonistes se montre n'y être lié à aucun être-là déterminé, c'est-à-dire pas non plus à la singularité totale (« universelle ») qu'il est pour lui-même, à savoir à sa vie[6]. S'engageant chacun dans leur totalité, ils entrent nécessairement en contact mutuel par la lutte pour la vie et la mort[7], qui est le seul moyen possible de la reconnaissance. Jusqu'ici, rien de fondamentalement nouveau. Mais

1. *PhG,* 141-152 ; *PhE,* I, 155-168. Une nouvelle édition bilingue (nouvelle traduction), accompagnée d'un commentaire pénétrant, auquel, on le verra, nous ne souscrivons pas toujours, a été publiée par G. Jarczyk et P. J. Labarrière, in *Les Premiers Combats de la reconnaissance,* Aubier, Bibliothèque du Collège intern. de philos., Paris, 1987. Nous citerons cette édition par le sigle *PCR* suivi de l'indication de page.
2. *PCR,* 48-49 ; *PhG,* 143 ; *PhE,* I, 158.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. Et très clairement mises en évidence par G. Jarczyk et P. J. Labarrière dans leur commentaire in *PCR.* Mais il ne faudrait pas trop « dissoudre » ce qui est ici en jeu dans l'articulation logique.
6. *Cf. PCR,* 50-51 ; *PhG,* 144 ; *PhE,* I, 159.
7. *Ibid.*

c'est ici, déjà, que s'amorce la médiation supplémentaire puisque, au lieu de passer directement à la sursomption dans l'esprit du peuple ou l'esprit effectif, Hegel va analyser la situation du face-à-face de manière beaucoup plus fine. Soyons donc très attentifs.

Le désir de reconnaissance est pour ainsi dire désir d'incarner en l'autre la certitude d'être-pour-soi de la conscience de soi, car c'est par là seulement que cette certitude, pour reprendre les termes antérieurs qui sont ici absents comme tels, ne se sentira plus lésée. Le mouvement d'exclusion de l'autre singularité totale ne peut lui-même, à la mesure de cette totalité, qu'être total, c'est-à-dire découvrir que l'être essentiel *(Wesen)* de la conscience de soi n'est ni l'immédiateté ni l'être-englouti dans l'extension *(Ausbreitung)* de la vie, mais le caractère évanescent de tout ce qui est présent *(vorhanden)* en elle[1]. C'est le moment sublime *hégélien*, que nous avons déjà repéré, et où l'ipséité (illusoirement) toute-puissante de l'« idéalisme » fait l'épreuve de sa propre mort aux déterminités, et amorce sa compréhension comme « être-pour-soi pur[2] ».

Mais, précise Hegel, ce mouvement d'auto-révélation, qui serait mouvement en abîme, se poursuivant et se réengendrant de lui-même indéfiniment[3], ne se poursuit que dans l'autre, *à travers* la visée de sa mort, c'est-à-dire pour autant que « l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même[4] ». Il s'agit donc d'un mouvement d'emportement mutuel où, pour chacun, « son être-essence se présente à lui comme un autre » et où, donc, chacun est « hors de soi[5] ». La reconnaissance, autrement dit, est *dépendante* du miroir de l'autre et l'autre est aussi « conscience multiplement prisonnière *(befangen)* et étant », ce qui motive la nécessité pour chacun d'*intuitionner* (signe qu'il s'agit bien d'une contemplation visuelle) « son être-autre comme pur être-pour-soi ou comme absolue négation » (de soi)[6]. Autrement dit, il s'agit pour chacun de sursumer ce qui

1. *Cf. PCR,* 50-53 ; *PhG,* 144 ; *PhE,* I, 159-160.
2. *PCR,* 52-53 ; *PhG,* 144 ; *PhE,* I, 159.
3. Selon ce que nous nommions l'ipséité indéfiniment en voie de constitution dans l'aperception transcendantale dans notre *III^e Recherche phénoménologique,* § 3, in *Recherches phénoménologiques,* I, II, III, Ousia, Bruxelles, 1981, p. 211-276, en particulier p. 267-269. Nous y reviendrons.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

est de la sorte son « être-hors-de-soi[1] », de se voir en l'autre par-delà la vie et la mort empiriques, ce en quoi, encore une fois, il y a bien ici au moins la vacillation du moment du sublime.

La preuve qu'il faut nécessairement *traverser* la vie et la mort empiriques est déployée par Hegel au paragraphe suivant. La vie (empirique), explique-t-il, est en effet « la position *naturelle* de la conscience » ou « l'autonomie sans la négativité absolue », c'est-à-dire sans la mort[2]. De même, la mort (empirique) est « la négation naturelle de celle même [conscience], la négation sans l'autonomie[3] ». Autrement dit, ici, ni la vie ni la mort n'ont de portée ou de signification *symboliques*. Si l'un des deux protagonistes tue l'autre, nous, philosophes, en concluons certes qu'ils ont risqué leur vie et l'ont méprisée en eux et en l'autre, que, par là, ils ont élevé leur conscience posée dans l'essentialité étrangère qui est l'être-là naturel, ou qu'ils se sont sursumés chacun mais pour ainsi dire en un instant, « en tant qu'*extrêmes* voulant être pour soi[4] ». La mort ainsi empiriquement rencontrée sursume en quelque sorte d'un coup et sans économie aussi bien la vérité de la reconnaissance que la certitude de soi-même dans sa simplicité. L'unité atteinte n'est pas celle de la reconnaissance puisqu'elle est l'unité morte d'extrêmes morts (l'un mort empiriquement, l'autre ayant perdu sa reconnaissance dans cette mort), indifférents l'un à l'autre[5], comme des choses[6]. Bref, ce qui a été perdu par là, c'est le « moment essentiel » de l'échange, le « moyen terme », qui est « de se décomposer en extrêmes de déterminités op-posées[7] », ne se tenant que dans le conflit. Il faut donc pour la reconnaissance une économie *de la mort,* qui est du même coup *économie de la vie,* et *économie de la sursomption.* C'est par cette économie seulement que la sursomption est à la fois résurrection et transfiguration, *à travers* la vie et la mort. Et il est caractéristique, encore une fois, que Hegel ne se satisfasse plus de la penser comme résurrection au lieu de l'esprit du peuple. A-t-il

1. *Ibid. ; PhE,* I, 160.
2. *PCR,* 52-53 ; *PhG,* 145 ; *PhE,* I, 160.
3. *Ibid.*
4. *Cf. ibid.*
5. *Cf. ibid.*
6. *PCR,* 54-55 ; *ibid.*
7. *PCR,* 52-53 ; *ibid.*

pris conscience qu'il y avait là comme un tour de passe-passe, un manque de radicalité ? Ou, ce qui revient au même, la Raison de la reconnaissance lui a-t-elle paru encore trop « idéelle », trop éloignée de l'extraordinaire violence de la lutte ? A-t-il voulu raccourcir le court-circuit du sublime ? Toutes questions auxquelles il est impossible de répondre de manière décidée, mais dans le sens desquelles s'insinue la médiation nouvelle de la dialectique de la maîtrise et de la servitude.

Le mouvement de sursomption que doit faire la conscience doit donc être tel que le sursumé y soit *conservé* et *maintenu* dans ce qui est du même coup la survie de la conscience à son devenir-sursumé[1]. Dans la lutte qui ne succombe pas à l'échec, par conséquent, la conscience de soi fait l'épreuve que « la vie lui est aussi essentielle que la conscience de soi pure[2] ». Il y a là, dans la contradiction de l'une et de l'autre (qui est la mort en tant que morti-fère), une sorte de suspens ou d'*époché* quasi phénoménologique, qui retient ou diffère au moins un instant le risque absolu de mourir ou la volonté absolue de donner la mort. C'est là que rejaillit, pour ainsi dire, l'épreuve du sublime, où s'éprouve l'amorce de la dissolution du Moi pur, simple (ou absolu), vivant autarciquement dans sa toute-puissance, comme auto-consistance *(Selbständigkeit)* subsistante. La preuve que nous sommes bien *dans le moment du sublime* est que, ajoute Hegel, à travers *(durch)* cette dissolution *(Auflösung)* de l'unité simple du Moi, sont posées « une pure conscience de soi », l'*ipséité avec sa radicale énigme,* et « une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais pour un autre », c'est-à-dire qui « est une conscience *étant* ou conscience dans la figure *(Gestalt)* de la *choséité*[3] ». En d'autres termes, cette dernière conscience s'avère comme *empirique,* dans la figure de la choséité, dans la mesure où elle s'avère, par cette division, comme attachée à ses déterminités empiriques. L'ipséité s'est découverte dans sa radicale énigme en tant qu'elle a *traversé* la mort comme mise en jeu totale de la vie empirique, donc dans la mesure corrélative où elle a éprouvé que son mépris et sa négativité mortifère ne portaient que sur

1. *PCR,* 54-55 ; *PhG,* 145-146 ; *PhE,* I, 160-161.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

elle. C'est pourquoi elle lui reste, Hegel le précise aussitôt[1], radicalement opposée, dans ce qui est dès lors la division *interne* de la conscience en deux figures opposées. L'une est, écrit-il, « celle qui se tient de soi *(das Selbstständige)* à laquelle l'être-pour-soi est l'être-essence *(das Wesen)* » ; l'autre est celle qui ne se tient pas de soi *(das unselbstständige),* à laquelle la vie ou l'être pour un autre est l'être-essence » ; la première est « le *maître* » *(Herr),* l'autre « l'*esclave* » *(Knecht)*[2].

Extraordinaire équivoque, diabolique ambiguïté, ou ruse géniale, que cette assimilation de l'ipséité survivante à la majesté du maître, et de la toute-puissance écornée du Moi simple – écornée par cette survie ou cette résurrection – à l'humilité et à la pauvreté de l'esclave rivé et attaché aux choses, aux illusions de la vie empirique. Il y a ici, n'en doutons pas, une sorte de *coup symbolique* qui joue, dans toute la pensée hégélienne, et par-delà, dans toute la pensée contemporaine, comme une véritable *matrice symbolique* qui garde toute son énigme – sans doute l'énigme du génie, mais qui peut être aussi « malin génie ». C'est un véritable *retournement* de la symbolique kantienne, en effet, puisque, au lieu de se découvrir dans la précarité et l'extrême humilité de son énigme au lieu du sublime, l'ipséité « véritable » se découvre ici dans sa *majesté.* Pensée bien moderne, dira-t-on, qui non seulement n'envisage la divinité que comme majesté, mais encore la situe dans l'ipse le plus profond et le plus authentique de l'*homme.* Feuerbach était bien un hégélien quand il disait que « l'homme est un Dieu pour l'homme », ce qui a, nous allons le voir chez Hegel, pour corollaire que désormais l'homme est aussi *l'esclave* de l'homme, le soi esclave du soi dans la plus inouïe servitude volontaire – car non seulement socio-politique, comme pour La Boétie, mais *métaphysique,* légitime jusque dans l'onto-théologie qui est celle de l'esprit absolu. Certes, par là, Hegel en retrouvera un pouvoir accru pour déceler la servitude volontaire dans des figures historiques où l'on ne l'eût pas soupçonnée – et ce avant sa résorption censée être finale dans le passage de la religion absolue à l'esprit absolu –, mais il nous restera à voir, précisément, si sa légitimation métaphysique

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*

n'est pas telle que la servitude n'est pas, en fin de compte, résorbable. Il y a fort à parier, en effet, que l'ipse « véritable » ne soit désincarné, et que le soi empirique ou « esclave » ne soit tout simplement « incorporé », donc que l'incarnation ne se soit évaporée dans l'opposition entre une maîtrise de surplomb et une servitude réduite à l'horizontalité immanente et empirique. Comme si le Maître était *immédiatement* le lieu de la Loi, en renforcement du théologico-politique. Il nous faudra éprouver cette hypothèse.

Tentons tout d'abord de la mesurer ici en tâchant d'expliciter ce qu'il faut concrètement entendre par ces termes dans le contexte précis de l'analyse hégélienne. Il apparaît aussitôt, avant d'engager notre étude, que la division entre maîtrise et servitude, entre conscience de soi pure et conscience engagée dans l'empirique et avec l'autre, pose la question de savoir si elle ne recouvre pas la division cartésienne de l'âme et du corps, si la première est réellement *incarnée,* et si, de là, la seconde est susceptible de plus que de le paraître par les liens qu'elle garde avec la vie et avec l'autre. Car il s'agit toujours, dans la lutte, de la reconnaissance comme incarnation de soi dans l'autre, qui, de là, devrait revenir sur elle-même comme incarnation de soi dans soi. D'autre part et corrélativement, quand on connaît tous les commentaires qui ont été donnés de cette dialectique, la question est aussi de savoir s'il n'y a pas, dans le texte de Hegel, un glissement subreptice de la division qui, jusqu'ici, paraît interne à la conscience de soi, donc en quelque sorte transcendantale, à une divison qui serait immédiatement reprise comme division *sociale,* et si les lectures qui ont été faites en ce sens ne l'ont effectivement été que pour avoir méconnu l'épreuve du sublime. Autrement dit, il nous faudra éprouver la solidité du lien qu'il paraît y avoir, sous réserve d'un examen plus approfondi, entre sublime et division sociale en maître (despote) et esclave (sujet).

Hegel poursuit en commençant par analyser la conscience du maître. Celle-ci est *pour soi,* mais est, dit-il, « non plus seulement le concept de cette même conscience, mais conscience étant pour soi qui est médiatisée avec soi par une conscience *autre,* à savoir par une conscience à l'être-essence *(Wesen)* de laquelle il appartient d'être synthétisée avec l'être *(Seyn)* se

tenant de soi ou la choséité en général[1] ». Autrement dit, « le maître se rapporte à ces deux moments, à une *chose* en tant que telle, l'objet du désir *(Begierde),* à la conscience à qui la choséité est l'essentiel[2] ». Quand Hegel poursuit *immédiatement* en écrivant que le maître, « en tant qu'il est, comme concept de la conscience de soi, rapport immédiat de l'*être-pour-soi*[3] », on comprend que, loin que l'ipséité surgissant de l'abîme de son énigme soit incarnée, comme elle l'est dans le sublime phénoménologique, elle est ici, dans l'immédiateté de son rapport à soi, *désincarnée* dans le *concept* de la conscience de soi. C'est là, très précisément, dans le texte, que s'effectue le *court-circuit* hégélien du moment du sublime. L'ipséité pure qui resurgit dans l'expérience de la mort est une ipséité *en surplomb* – ce pourquoi elle est le maître –, et qui, de cette manière, se dédouble en concept et en conscience médiatisée. Elle est en quelque sorte l'œil, qui se dérobe à la visibilité dans le concept, et qui, de celui-ci comme d'une idée rationnelle kantienne (sans *Darstellung* possible au registre phénoménal), voit la conscience qui n'est pour soi que médiatisée par une autre, et ne fait qu'un (« synthétisée ») avec la positivité de l'être ou de la chose. Autrement dit, l'abîme de l'ipséité se mue tout à la fois en la différence interne à la conscience de l'esclave et en le poste d'observation d'où celle-ci sera *vue.* Par là aussi, c'est très caractéristique, le désir naît littéralement en tant que désir de la chose convoitée dans la lutte par les deux protagonistes – le désir naît donc bien comme désir de l'autre, dans la mesure où la division de la conscience en maître et esclave est encore propre à chacun des deux.

Avec l'œil invisible de la pure conscience de soi, qui se retourne en concept, nous avons donc bien l'*équivalent* de ce qui se passe dans le sublime kantien, mais le court-circuit hégélien, très subtil, est tel que, d'une part, l'indéterminité intelligible réfléchie phénoménologiquement (sans concept) chez Kant est aussitôt refermée dans la *déterminité désincarnée d'un concept,* celui de l'identité logique du soi à soi, et que, d'autre part, ce concept, qui incarne contradictoirement la négativité,

1. *PCR,* 54-55 ; *PhG,* 146 ; *PhE,* I, 161.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

c'est-à-dire la mort, est l'origine absyssale, à savoir sans fond, du désir qui est désir de la chose en tant qu'elle est convoitée par l'autre dans la lutte. C'est donc en quelque sorte par le désir que l'ipséité pure désincarnée dans le concept vise à se *« réincarner »* dans la conscience esclave de la vie ou de l'être pour un autre. C'est bien cette visée de réincarnation qui alimente la lutte en tant que lutte pour l'incarnation dans l'autre et par l'autre : mais l'autre est ici dédoublé en la conscience esclave qu'il y a en chacun des protagonistes, et en l'autre, autrui, qui est rencontré dans la lutte. Il y a fort à parier que c'est dans ce dédoublement de l'autre que viendra s'ancrer le glissement dont nous parlions de la division « transcendantale » en division sociale.

Le maître est donc conscience de soi *dédoublée* en pur et immédiat être pour soi et être pour soi qui ne l'est que par un autre, par le désir qui, ayant sursumé la pure et simple possession, advient comme désir de possession. Le désir ne naît comme désir de l'autre que dans la mesure où il naît de l'écornage de la toute-puissance du « soi idéaliste » par l'autre. C'est à partir du moment où celle-ci est écornée que se pose véritablement le problème de l'incarnation qui, jusqu'alors, était pour ainsi dire massive, in-nocente ou inconsciente. Il en résulte, dit Hegel, que le maître se rapporte tout à la fois immédiatement au pur soi comme concept et au soi médiatisé par l'autre, et médiatement à chacun par l'autre[1]. Il est en effet à la fois soi pur désincarné et soi pur qui vise à sa réincarnation dans le désir qui est le sien, qui trouve son origine dans le soi pur (ou son concept), et, dans le même mouvement, mais en sens inverse, comme son désir est le désir de l'autre, qu'il ne s'allume qu'à propos d'une chose convoitée par l'autre, c'est par l'ipséité manifestée par le désir de l'autre qu'il se rapporte à sa propre ipséité – c'est en quelque sorte dans le regard mortifère de l'autre qu'il trouve sa reconnaissance incarnée. Sa visée de réincarnation par le désir reste aveugle ou inopérante tant que ce désir n'est pas du même coup désir de l'autre. C'est donc par la chose convoitée que passe la réincarnation du maître par l'esclave : Hegel écrit, en un passage qu'il souligne, que « le maître se rapporte *à l'esclave médiatement par l'être qui se tient de soi*[1] ».

1. *Cf. PCR,* 54-55 ; *PhG,* 146 ; *PhE,* I, 161.

Or, si on lit bien le texte, c'est là que se situe le *glissement* que nous pressentions de la division « transcendantale » de la conscience de soi à la division *sociale* entre maître et esclave. Hegel enchaîne en effet tout aussitôt, sans la moindre médiation : « Car c'est justement par là que l'esclave est tenu *(gehalten)* ; c'est là *sa chaîne, dont il ne put s'abstraire dans la lutte,* et pour cette raison se démontra comme ne se tenant pas de soi *(unselbständig),* ayant sa tenue de soi *(Selbstständigkeit)* dans la choséité[2]. » Ici en effet, on en revient subitement à la lutte, mais comme *résolue* ou *terminée* par le renoncement *explicite* de l'un des deux protagonistes à la lutte, par l'incapacité qu'a *démontrée* l'esclave de s'abstraire de « l'être qui se tient de soi », de mettre en jeu la chose elle-même dans le désir de se l'approprier. C'est par là que, désormais sans la différence interne qu'il y a entre la chose, toujours accidentelle dans le désir, et le désir de la chose comme désir de l'autre, l'esclave, au lieu de se réincarner proprement par le désir, se réifie ou se « chosifie » littéralement, revient pour ainsi dire, pour avoir renoncé à traverser la mort, à la toute-puissance sursumée en positivité chosale. Mais il y a bien des chances, dès lors, que l'incarnation du maître dans l'esclave soit elle aussi manquée. Lisons de près l'articulation très fine déployée par Hegel.

Le maître n'est maître que dans la mesure où, ayant fait l'épreuve de la mort et de sa traversée, il a fait l'épreuve de son désir comme étant *plus,* précisément, que désir de la chose, à savoir comme désir de réincarnation depuis la désincarnation du soi pur au concept de la conscience de soi. En termes hégéliens, « le maître est la puissance *(Macht)* sur cet être *(Seyn)* (scil. se tenant de soi). Car il a prouvé dans la lutte qu'il ne vaut pour lui que comme un négatif[3] ». La chose est en quelque sorte le négatif de son désir qui est tout à fait en excès par rapport à elle, et le maître a administré la preuve, dans la lutte, qu'il était prêt, s'il le fallait, à y renoncer, mais dans la mesure seulement où il était prêt à renoncer à la vie, et à *toutes* les

1. *PCR,* 54-57 ; *PhG,* 146 ; *PhE,* I, 162.
2. *PCR,* 56-57 ; *PhG,* 147 ; *PhE,* I, 162, nous soulignons.
3. *PCR,* 56-57 ; *PhG,* 146 ; *PhE,* I, 162.

choses auxquelles celle-ci reste attachée. C'est le *maître,* dès lors, *comme puissance de mort,* qui en devient lui-même, au moins latéralement, *sublime.* C'est lui qui se charge symboliquement de toutes les puissances sublimes de l'instituant symbolique, et c'est en ce sens qu'il est *puissance (Macht)* sur cet être qu'il marque de sa dissolution imminente, laquelle est préservée par le renoncement de l'esclave à aller jusqu'au bout de l'épreuve. Le désir d'incarnation du maître en l'autre (c'est-à-dire, dès lors, en l'esclave) est *sans limites,* et c'est pourquoi, pour l'esclave, il apparaît comme le maître, comme celui précisément, qui, de son recul dans l'illimité (la mort et le concept), a puissance sur la chose. Par suite, comme l'ajoute Hegel[1], dans la mesure où l'esclave est resté enchaîné à la chose à laquelle il tend, nous l'avons vu, à s'identifier, la puissance du maître sur la chose passe transitivement à sa puissance sur l'esclave. D'une certaine manière, de proche en proche, l'esclave en devient aussi la « chose » du maître. Mais, nous le verrons, l'esclave sera plus puisque, devant incarner le désir d'incarnation du maître, il en demeurera le moyen terme, ce dont le maître dépendra pour son incarnation. Le propre du désir du maître sera, nous le pressentons, d'être désir d'entretenir indéfiniment la servitude, dans une sorte de cycle infernal qui, en lui-même, sera incapable de trouver sa « résolution ».

Il ne faut pas négliger, cependant, que le rapport du maître à l'esclave est double et réversible : s'il est puissance sur l'esclave par la médiation de la chose, il est aussi rapport à la chose médiatisée par l'esclave, puisque son désir ne s'est accroché à la chose que parce que celle-ci était convoitée par l'esclave. Hegel se sent d'ailleurs obligé d'ajouter[2] que l'esclave ne se réduit pas tout à fait à la chose, puisque lui aussi est tout simplement conscience de soi, ipséité, qui se rapporte aussi négativement à la chose et la sursume, mais seulement en tant que la chose est du même coup *(zugleich)* indépendante, se tenant de soi *(selbstständig)* pour lui, dans la mesure exacte où il ne peut venir à bout d'elle jusqu'à son anéantissement. En d'autres termes, comme il fallait d'ailleurs s'y attendre puisqu'il s'agit ici d'une dialectique du *désir,* le désir de l'esclave ne peut s'être éteint

1. *Cf. ibid.*
2. *Cf. PCR,* 56-57 ; *PhG,* 147 ; *PhE,* I, 162-163.

dans la lutte – la reconnaissance serait dès lors manquée –, mais il s'est pour ainsi dire accroché ou rivé à la chose, qui est sursumée pour lui en tant qu'elle s'est transfigurée en l'*exclusif* objet de son désir, objet qui ne se maintient comme tel, en quelque sorte, que d'en être le « signifiant ». Alors que le désir du maître est illimité, le désir de l'esclave est fini, ancré sur des objets. S'étant ainsi « enkysté », le désir de l'esclave n'a plus d'autre issue, écrit Hegel, que de *« bearbeiten »,* d'élaborer ou de « perlaborer » l'objet de son désir, en lequel continue de poindre la mort sous l'espèce du désir effrayant, parce que illimité, du maître. Si l'illimitation du désir du maître[1] le met en mesure, par la médiation de la fixation du désir de l'esclave sur son objet, d'anéantir immédiatement cet objet dans la *jouissance (Genuss),* et d'en venir à bout, le désir de l'esclave ne peut y parvenir puisqu'il ne se soutient à lui-même, et donc à la conscience de soi, que d'être désir fini d'objets qui se tiennent de soi.

Reconnaissons que la situation est infernale, le piège presque parfait, puisque le maître ne peut s'incarner qu'à jouir sans vergogne des objets du désir de l'esclave en les anéantissant, puisque entre le concept désincarné du soi du maître et sa réincarnation s'est insinué *(eingeschoben)* l'esclave et son désir qui est désir d'objets. C'est par là que la réincarnation du maître sera toujours *marquée* dans l'inconsistance *(Unselbständigkeit)* de la chose ou des objets, tout en s'y visant symboliquement puisque les objets comme objets du désir de l'esclave sont désormais les seuls points d'ancrage de la réincarnation *dans* son désir. Quant à l'esclave, médiatisé quand même par son désir, il ne lui reste, pour se réincarner depuis l'effroi qui lui a donné une ombre d'ipséité – l'ombre de celle du maître –, qu'à élaborer l'objet de son désir dans ce qui est une véritable *économie de la mort,* sans cesse réinjectée dans l'élaboration par le désir du maître. C'est dire que l'esclave ne l'est pas seulement du maître, mais aussi *de son désir,* qui est aussi, par-delà ses objets, désir du maître. *La servitude est intégrale* puisque l'esclave est voué à maintenir l'objet de son désir comme objet du désir et de la jouissance du maître. Dans cette issue de la lutte, l'incarnation qui n'est en vérité qu'incorporation *a échoué des*

1. *Cf. ibid.*

deux côtés. En outre, pour être intégrale, *la servitude n'en est pas moins, aussi, volontaire,* puisque, ne l'oublions pas, l'issue de la lutte n'est possible que si chacun des protagonistes a reconnu *en soi* le maître et l'esclave : le maître ne domine l'esclave que parce qu'il domine aussi l'esclave en lui, et l'esclave ne se soumet au maître que parce qu'il se soumet, pareillement, au maître en lui. Simplement, la structure de la domination n'est effective que parce que chacun a posé symétriquement la figure de l'autre en lui dans l'autre : le maître a posé l'esclave dans l'autre tout comme l'esclave a posé le maître dans l'autre. Mais c'est parce que le maître a aussi l'esclave en lui qu'il s'épuise à ne jouir que des objets qui lui sont proposés par le désir de l'esclave, et c'est parce que l'esclave a aussi le maître en lui qu'il s'épuise, pareillement, à ne désirer que des objets qui sont les objets du désir du maître. Cette servitude volontaire est donc une *institution symbolique* de conscience, de choses ou d'objets, tout à fait *circulaire,* comme toute institution symbolique. C'est, ne l'oublions pas, pour Hegel, l'institution symbolique du *socio-politique.* Celle-ci semble ne pas aller, pour lui, sans la figure pervertie, majestueuse, de l'*instituant* symbolique, sous le masque (personne) du *maître,* en tant, non pas, que l'incarnant lui-même, mais en tant que *s'incorporant,* sans défaillance, dans *la mort* elle-même, dans l'illimitation de son désir.

Comment « fonctionne » donc ce véritable « piège spéculatif » ? Nous ne pourrons l'apprendre exhaustivement qu'en poursuivant la lecture, et en particulier jusqu'au texte, on le sait, où s'effectue un véritable renversement dans lequel on assiste à la « subversion » du maître. Nous avons parlé d'une « économie de la mort ». Il nous reste à voir si celle-ci n'est pas, précisément, coextensive d'une *économie de la réincarnation,* où la sursomption, et donc la résurrection, trouverait son véritable sens.

Reprenons, donc, les explications de Hegel[1], au terme desquelles la reconnaissance apparaît en fait « unilatérale et inégale[2] ». Tout tient à ce que le désir d'incarnation du maître est dédoublé en deux moments qui revirent l'un dans l'autre : tantôt il se rapporte médiatement à l'esclave par le désir de la chose, tantôt il se rapporte médiatement à la chose par le désir de l'esclave : tantôt la chose ou l'objet est le signe de l'esclave qui y reste attaché et dont la conscience est dès lors inessentielle, tantôt l'esclave, en tant que son désir s'est fixé exclusivement sur la chose dans cette même conscience inessentielle, est le signe de la chose ou de l'objet. Dans le premier cas, la chose ou l'objet est le signe de l'élaboration de l'esclave, elle en porte la trace, et la conscience servile apparaît comme celle qui l'élabore pour le maître ; dans le second cas, l'esclave apparaît comme lié à la chose, dépendant de l'objet en tant qu'objet de son désir ; et dans aucun des deux cas la conscience de l'esclave ne peut se rendre maîtresse de son objet (l'être, *das Seyn*), et « parvenir à la négation absolue », c'est-à-dire à la jouissance. Rivée à l'objet, elle le « prépare » en quelque sorte pour le maître, dont la reconnaissance est en un sens manquée puisqu'elle n'a lieu que dans une conscience « inessentielle », désincarnée mais incorporée dans ses objets.

Dans le premier moment, celui de l'élaboration de l'objet pour le maître, il est vrai que la conscience autre de l'esclave se sursume (dans l'élaboration) et fait donc exactement la sursomption qu'effectue la conscience du maître à son endroit : sa conscience de soi, son ipséité est médiatisée par celle du maître qui, en sa puissance sublime, paraît l'instituer, si bien que, comme nous l'avons dit, la servitude de l'esclave par rapport au maître est en même temps servitude volontaire. L'objet ne renvoie à l'esclave que parce que celui-ci est aussi l'esclave de son désir, qui est désir du maître – le désir du maître s'est reconnu dans le désir de l'esclave, désir qui se reconnaît à son tour en l'esclave comme désir du maître. Par là, tout reverse ou revire dans le second moment puisque le désir de l'esclave, qui, médiatisé par celui du maître, est celui d'élaborer l'objet pour le maître, d'entrer, comme dit à présent Hegel, dans un *« faire » (Thun)*[1], ne fait en réalité que ce que fait le maître, c'est-à-dire le travail de sursomption de l'ipséité toute-puissante dans une ipséité qui n'est pourtant, ici, véritablement, que celle du maître[2] : le faire propre de la sursomption est l'œuvre du

1. *PCR,* 56-59 ; *PhG,* 147 ; *PhE,* I, 162-163.
2. *PCR,* 58-59 ; *PhG,* 147 ; *PhE,* I, 163.

1. *PCR,* 56-57.
2. *Cf. PCR,* 58-59.

maître[1], et ce n'est que dans la mesure où le faire de l'esclave en est l'écho inessentiel qu'il en participe médiatement, de manière servile ou dépendante, et de manière qui demeure liée aux objets.

Il y a cependant, dans cette reconnaissance mutuelle du maître et de l'esclave, une dissymétrie fondamentale qui tient à l'issue de la lutte. Ce que le maître impose à l'esclave, à savoir le faire renoncer à la jouissance ou à l'illimitation primitive de son désir, il ne le fait pas à l'égard de lui-même puisqu'il aspire à jouir, dans l'anéantissement, de *tout* objet qui lui sera préparé par l'esclave. Et à l'inverse, ce que l'esclave fait à l'égard de soi, à savoir économiser la mort dans l'élaboration des objets de son désir, renoncer, dans la peur – qui est en vérité peur de la mort –, à l'illimitation de celui-ci, il ne le fait pas à l'égard du maître. Le piège dont nous parlions s'est si bien refermé qu'il enferme tout autant le maître que l'esclave. Si l'esclavage est médiatisé, pour l'institution de son ipséité, par le maître, le maître est médiatisé, pour son désir illimité d'incarnation; par les objets qui lui sont préparés par l'esclave. On se trouve ici dans une division telle de l'âme (de l'ipse) et du corps (de la chair) que l'on pourrait la traduire par cette alternative : ou bien une ipséité pure sans autre chair que celle, éclatée et envolée, des objets du désir de l'esclave, ou bien la chair qui devra bien se déployer dans l'élaboration des objets du désir, mais sans ipséité autre que celle d'un autre ou de l'Autre, à savoir celle du maître. La servitude est en ce sens au service d'une ipséité littéralement *introuvable en soi-même.* Comme si, en ce sens, l'ipséité autre du maître était ce qui s'actionne à l'aveugle dans l'inconscient symbolique de l'esclave, sans que celui-ci puisse jamais rien faire contre elle de ce qu'il fait contre la sienne propre. Si l'esclave est *institué* en son ipséité par une ipséité autre – celle de l'Autre ou, n'en doutons pas, de Dieu – qui l'habite mais qui la tient sous sa dépendance depuis sa distance, le maître ne peut finalement que s'incorporer dans les *objets* du désir de l'esclave, et son ipséité demeure désincarnée, comme tenant, en sa désincarnation, les objets, depuis son contre absent – comme leur lien invisible qui fait la *cohérence* immatérielle des objets du désir de l'esclave.

1. *Ibid.*

C'est pourquoi Hegel enchaîne[1] qu'il y a aussi une « conscience inessentielle » dans le maître : c'est tout simplement l'objet *(Gegenstand)* qui lui *dérobe* la reconnaissance de son ipséité pure *comme telle* (en termes hégéliens : qui « ne correspond pas à son concept »). L'issue de la lutte est telle que son ipséité pure *(selbstständiges Bewusstsein)* s'est manquée elle-même dans les objets préparés par l'esclave, qui, pour lui, ne se tiennent pas de soi – pas plus que la conscience ou le désir de l'esclave. En ce sens, Hegel lui-même reconnaît implicitement que le moment du sublime (et de l'incarnation) est *manqué* dans la conscience inessentielle de l'esclave et de son faire inessentiel (son travail de préparation ou d'élaboration des objets) – lesquels ne le sont que d'apparaître *(erscheinen)* tout d'abord *hors de soi.*

C'est en ce point précis du texte que s'ancre le *retournement* ou le rebroussement de toute la dialectique du maître et de l'esclave, à savoir la subversion du maître, puisque Hegel annonce que « la servitude, dans son accomplissement, parviendra plutôt au contraire de ce qu'elle est immédiatement » et qu'« elle ira en soi *(in sich)* comme conscience *refoulée (zurückgedrängt)* en soi *(in sich),* et se retournera *(umkehren)* en indépendance *(Selbständigkeit)* vraie[2] ». Hegel va donc considérer la conscience servile en elle-même, et non plus seulement dans le rapport qui l'institue comme telle au maître. Autrement dit, il va considérer en quoi cette conscience est malgré tout conscience pourvue d'une ipséité *(Selbstbewusstsein),* telle qu'elle est malgré tout en elle-même et pour elle-même.

Tout d'abord[3], nous l'avons vu, l'ipséité véritable, pour la conscience servile, n'est pas en elle, mais dans le maître en tant que « figure » de l'instituant symbolique, c'est-à-dire, en termes hégéliens, de la vérité. Cette vérité de l'instituant symbolique est pour elle celle de la mort (de sa propre ipséité qu'elle a confondue avec ses déterminités positives et empiriques), ou de la « négativité pure ». Cependant, pour avoir renoncé à aller jusqu'au bout de l'épreuve de la mort, elle l'a *éprouvée* en elle à sa manière, dans l'angoisse de tout perdre, dans la crainte ou la

1. *Cf. PCR,* 58-59 ; *PhG,* 147 ; *PhE,* I, 163.
2. *PCR,* 58-59 ; *PhG,* 148 ; *PhE,* I, 163.
3. *Cf. PCR,* 58-59 ; *PhG,* 148 ; *PhE,* I, 164.

peur *(Furcht)* de la mort, qui est en réalité, pour elle et en elle, « le maître absolu[1] ». Cet ébranlement, elle l'a vécu dans la lutte, et continue de le vivre comme cela même qui alimente sa servitude, qui l'ouvre à son rapport au maître. C'est dire que, réellement, *le maître prend pour elle et en elle la figure du sublime,* mais que, contrairement à ce qui se passait chez Kant et dans le sublime phénoménologique, *la rencontre de l'instituant symbolique se mue aussitôt en malencontre,* vécu dans la peur, la frayeur et l'angoisse, qui est crainte de la mort en tant que perte, précisément, des déterminités positives coextensives de la « toute-puissance » du « soi idéaliste ». Le maître n'est le maître que parce qu'il est lui-même le « signifiant » du « maître absolu » qu'est la mort, en tant qu'engloutissement pur et simple, vécu illusoirement comme tel dans ce malencontre, de *toute* ipséité – et pas seulement de celle qui est attachée aux déterminités positives. Le maître est en quelque sorte préférable à la mort, puisqu'il est le dernier rempart contre elle.

C'est là, dit Hegel, « le pur mouvement universel, l'absolu devenir fluide de tout subsister, qui est l'être-essence *(Wesen)* simple de la conscience de soi (scil. de l'ipséité), la négativité absolue (scil. l'abîme de l'ipséité dans l'immincence de sa mort), le *pur être-pour-soi* qui, par là, est *en (an)* cette conscience[2] ». Cela cependant, la conscience servile l'a vécu et éprouvé dans la lutte, et dans son issue, dans le renoncement de l'esclave à traverser cette épreuve jusqu'au bout, l'ipséité pure d'au-delà de la mort est devenue pour elle l'ipséité pure du maître, qui lui est devenue son objet. Et elle n'échappe à cette dissolution pure et simple, à cette aperception effrayante de la mort – ici, nous interprétons délibérément, tant le propos de Hegel est dans sa littéralité au bord de la contradiction –, que dans la mesure où elle l'effectue *(vollbringt)* elle-même effectivement *(wirklich)* dans le *service (Dienen).* C'est ainsi qu'elle fait, autrement dit, l'*économie de la mort,* ou que la *mort s'économise en elle :* dans la sursomption de « sa dépendance *(Anhänglicheit)* à l'existence naturelle dans tous ses moments *singuliers* », et donc dans la mise à distance *(hinweg)* de celle-ci par le travail *(arbeiten)*[3]. Par suite, le résultat du malencontre

1. *PCR,* 60-61 ; *PhG,* 148 ; *PhE,* I, 164.
2. *PCR,* 60-61 ; *ibid.*
3. *Ibid.*

symbolique de l'instituant symbolique est, dans la conscience servile, *le travail* ou l'*élaboration* en tant qu'*économie de la mort* qui s'est déclenchée comme telle dans la peur ou l'angoisse. Si nous devions reprendre ici les termes de Kant, nous devrions dire qu'il y a dès lors dans le travail ou l'élaboration quelque chose qui touche profondément au *fanatisme* ou à la *superstition de l'esclave,* quelque chose comme l'automatisme de répétition où se machine aveuglément l'œuvre de la mort à laquelle il faudrait sacrifier indéfiniment pour ne pas en être la victime, donc quelque chose comme la *pathologie symbolique de la servitude* – cela même que nous méprisons comme la servilité, qui nous paraît le plus souvent faire des choses manifestement absurdes, allant jusqu'au sacrifice de soi.

On sait que ce n'est pas ainsi que Hegel prend les choses. On pressent donc que c'est soit au nom d'un incurable optimisme, entaché de naïveté, soit au nom d'un fantastique coup de force, dont on peut redouter qu'il fera fi, dans sa violence, de la question de l'incarnation. Car ce que nous avons nommé pathologie symbolique de la servitude n'est rien d'autre, nous l'avons vu, dans sa corrélation à la conscience du maître, qu'une *pathologie de l'incarnation,* dont les « effets » pathologiques sont, précisément, la *désincarnation* du maître et de l'esclave, leur incorporation en objets exclusifs et impérieux (impérieusement fixés et déterminés) du désir, dans ce qui était le piège tout d'abord refermé de cette dialectique. Bref, il est d'un intérêt crucial d'entendre ici les raisons de Hegel de la manière la plus fine possible, car il ne s'agit ni plus ni moins que de la façon dont nous allons sortir, illusoirement ou non, du piège tendu par le malencontre, par le court-circuit, encore une fois, du sublime dans sa dimension phénoménologique.

« La peur du maître, écrit Hegel quelques lignes plus bas, est le commencement de la sagesse » ! Signe que le travail, économie de la mort, est aussi économie de la servitude, et par surcroît, de la servitude volontaire. Mais n'allons pas plus loin, ici, dans le commentaire, et étudions de près ce qui constitue proprement le motif du retournement de la conscience servile. Tout d'abord, explique Hegel, le sentiment de la puissance absolue, qu'elle soit pure et simple ou détaillée dans le service, « est seulement la dissolution *(Auflösung) en soi (an sich),* et... la

conscience est en cela *pour elle-même,* mais pas l'*être-pour-soi.* C'est par le travail *(Arbeit)* qu'elle vient à soi-même[1] ». Autrement dit, c'est dans la mesure où l'objet de son désir ne l'est que parce qu'il est aussi l'objet du désir du maître, dans la mesure donc où l'objet n'est objet du désir que *médiatisé* par le désir du maître, que cet objet ne s'identifie plus à la conscience de soi toute-puissante mais aveugle du « soi idéaliste », se détache de la conscience de l'esclave. Il porte désormais l'empreinte du maître, s'autonomise comme objet en regard de quoi, médiatisé par le désir du maître, le désir de l'esclave se réfléchit comme conscience désirante, qui est pour elle-même, sans être pour autant, par là, l'ipséité véritable se réfléchissant elle-même en son abîme. Et pourtant, dit Hegel, c'est par le travail (élaboration) de cet objet que la conscience servile en vient au soi-même qui sera, lui aussi, une ipséité. C'est dire que le travail/élaboration ne pourra être tout à fait inconscient ou automatique/machinal/machinique. Tout va donc tenir dans les termes en lesquels Hegel va considérer le travail comme œuvre *symbolique* retournant le malencontre, œuvrant à l'incarnation du soi servile.

Dans le désir du maître, explique Hegel[2], l'objet (l'inessentiel) paraît lié à la conscience servile qui en conserve l'indépendance, et ce désir lui-même garde son illimitation en tant que « pur nier de l'objet » coextensif du « sentiment de soi » *(Selbstgefühl)* sans mélange. Mais dans la jouissance ou dans la satisfaction ne surgit que le disparaître *(Verschwinden)* de l'objet, puisqu'il lui manque la « subsistance » *(Bestehen)* du « côté objectif ». Le désir du maître échoue, nous l'avons vu, dans son incarnation, parce qu'il n'est là, pour ainsi dire, que pour « dévorer » ou anéantir tout objet qui lui est préparé par le désir de l'esclave. Or cette préparation est, nous le savons, le travail de l'esclave, qui est « désir *inhibé,* disparaître *retenu* », ou formation *(Bildung)*[3]. Médiatisé par le désir du maître, et fixé sur des objets, le désir de l'esclave est suspendu, en effet, en tant qu'il est en lui-même coupé de sa satisfaction immédiate, appréhendée comme son extinction et donc sa mort. Il y a dès

1. *PCR,* 60-61 ; *PhG,* 148 ; *PhE,* I, 164-165.
2. *Cf. PCR,* 60-61 ; *PhG,* 148 ; *PhE,* I, 165.
3. *Ibid.*

lors une différence interne entre le désir et ce qui, de là, vient comme son objet, et c'est dans cette différence, selon Hegel, que vient se loger la *Bildung* de l'objet en sa préparation qui est « travail ». Autrement dit, écrit Hegel[1], « le rapport négatif à l'objet devient la forme de ce même [objet] et un [quelque chose] qui *demeure* », en tant que pour celui qui travaille, l'objet se tient de soi[2]. Dans la mesure où le désir du maître est désir de tout objet préparé par l'esclave, et dans la mesure où, dans sa servitude, l'esclave le sait, il réfléchit en lui-même ce savoir – la différence qui est la médiation du désir du maître – comme forme en général de l'objectivité en laquelle vient se loger tout objet. C'est cette forme elle-même que l'esclave, en quelque sorte, s'épuise en vain à *saturer* d'objets – en vain car jamais des objets singuliers n'arriveront à combler cet abîme qui est pour lui celui de l'extériorité subsistante. Mais c'est en même temps cette dernière qui assure la persistance, le se-tenir-de-soi *(Selbstständigkeit)* de l'objet, seul lieu désormais possible de la rencontre (ou plutôt du malencontre) avec le maître : elle est pour ainsi dire le « signifiant » du désir du maître qui émigre, selon son nomadisme fondamental, dans tout objet. Nous en sommes par conséquent à un stade où l'élaboration ou le travail est le *passage,* ou ce que nous avons nommé la préparation, de l'extériorité brute à l'extériorité de tel ou tel objet. La toute-puissance du « soi idéaliste » s'est donc sursumée, chez l'esclave, en cette extériorité divisée entre elle-même et celle des objets, et sa conscience de soi, si elle est possible, ne peut que s'insinuer dans le travail ou la préparation qui fait passer de l'une à l'autre. Toute la question est de savoir si ce travail, en tant que *Bildung,* est conscient ou inconscient, est temporalisation/spatialisation en langage, ou automatisme d'une fixation du désir toujours entachée de contingence, et inexplicable aux yeux de la conscience. S'il y a, comme nous l'avons dit, un coup de force chez Hegel, c'est ici qu'il doit très précisément se situer.

Il écrit que « ce moyen-terme *négatif* ou le *faire* formateur est en même temps la *singularité* ou l'être-pour-soi pur de la conscience[3] ». Si le faire formateur est inconscient, n'y a-t-il

1. *Ibid.*
2. *Cf. PCR,* 60-62 ; *PhG,* 149 ; *PhE,* I, 165.
3. *PCR,* 61-62 ; *PhG,* 149 ; *PhE,* I, 165.

pas contradiction à dire qu'il est l'être-pour-soi pur de la conscience ? Ou bien, cet être-pour-soi, où nous reconnaissons l'ipséité, est-elle elle-même inconsciente ? C'est, on le sait, ainsi qu'ont interprété Lacan et la psychanalyse : l'institution symbolique du soi est institution du soi comme soi inconscient de l'inconscient, au lieu Autre du désir de l'Autre ; comme en un fondamental et irréductible *malencontre symbolique* qui, de la sorte, y prend toute la place de l'instituant symbolique – comme s'il n'y avait pas *a priori* de rencontre possible de l'instituant symbolique, sinon, peut-être, au lieu exclusif de la cure (ce qui est un signe très subtil de l'hégémonisme ou de l'impérialisme psychanalytiques).

Qu'en est-il pour Hegel ? Il ajoute aussitôt, concernant cette conscience, que, « dans le travail, elle pénètre *(tritt)* en dehors de lui (scil. de l'être-pour-soi pur) dans l'élément du demeurer *(Bleiben)* » et en vient par là « à l'intuition *(Anschauung)* de l'être *(Seyn)* se tenant-de-soi *comme de soi-même*[1] ». En d'autres termes, au lieu de se tenir dans l'élément dissolvant de l'ipséité, au lieu que le travail soit la médiation immanente de soi par soi de l'ipséité, c'est-à-dire l'amorce de la temporalisation/spatialisation, elle entre dans l'élément du demeurer, c'est-à-dire dans l'extériorité comme forme de l'objectivité, et s'intuitionne, à savoir aussi se *contemple* elle-même, selon la modalité de la *theôria,* en tout objet qui vient s'y situer – c'est par là que, dans la sursomption, quelque chose de la toute-puissance est malgré tout conservé. A prendre les choses à la lettre, ce passage ne trahit donc aucun coup de force, puisque la conscience servile n'y est pas encore con-science de son travail, de son faire formateur des objets, lesquels peuvent toujours être pris ou symboliquement découpés, à l'aveugle, dans l'inconscient symbolique, parmi les « objets » indifférents de la toute-puissance du « soi idéaliste ». Nous continuons simplement de mesurer les « effets » du malencontre symbolique originaire, et malgré des équivoques dues à la génialité de sa découverte, le propos de Hegel est d'une remarquable cohérence.

Ce propos, néanmoins, rebondit au fil de ce qui nous apparaît maintenant comme une véritable intrigue symbolique de la

1. *PCR,* 61-63.

reconnaissance. La formation *(Formieren)* – qui est formation de l'extériorité et dans l'extériorité – n'a pas seulement, précise Hegel aussitôt[1], cette signification, pour lui positive, de faire muer ou devenir la conscience servile, dans le service, du pur être-pour-soi (de l'ipséité) à l'*étant* (scil. subsistant, comme dirait Heidegger, dans la *Vorhandenheit.)* Il reste aussi, dans tout cela, la peur ou l'effroi devant la mort, dont, par son renoncement, la conscience servile a fait l'économie, se vouant par là au travail comme économie de la mort. Si l'on ne s'en tenait qu'à la première signification, l'incarnation de l'esclave serait tout aussi foncièrement manquée que celle du maître, puisqu'elle éclaterait dans la subsistance ou l'extériorité des objets comme « signifiants », tout autant du désir du maître que du désir de l'esclave. Il s'agit donc, à présent, de réinjecter pour ainsi dire l'économie de la mort (et de la vie) dans le travail de formation lui-même. Suivons de près le mouvement proposé par Hegel.

« Dans le former *(Bilden)* de la chose, commence-t-il, la négativité propre, son être-pour-soi, ne lui (scil. la conscience servile) devient l'objet que dans la mesure où elle sursume la *forme* étant opposée (scil. l'extériorité en tant que forme même, spatialité, de l'objet). Mais ce *négatif* objectif est précisément l'être-essence *(Wesen)* étranger devant lequel elle a tremblé (scil. c'est la forme pour elle de l'illimitation du désir du maître : que cette illimitation prenne figure spatiale est ici encore le signe que nous sommes au plus près du sublime). Mais à présent elle détruit *(zerstören)* ce négatif étranger (scil. en tant qu'elle y prépare ou élabore des objets), *se* pose en tant que telle dans l'élément du demeurer (scil. de l'être subsistant des objets où elle s'intuitionne) ; et elle devient par là pour soi-même un *étant pour soi*[2]. » Cela signifie qu'en s'y contemplant elle-même de manière spéculaire, cette spécularité ne lui renvoie pas l'image invisible de son ipséité, mais cette ipséité elle-même éclatée dans ses objets. Elle ne devient pour elle-même qu'en *étant, dans l'étant,* pour soi. Elle est en quelque sorte rendue étrangère à elle-même par sa peur d'elle-même – qui est aussi peur pour elle-même – qui la fait se précipiter dans les

1. *PCR,* 62-63 ; *PhG,* 149 ; *PhE,* I, 165.
2. *PCR,* 62-63 ; *ibid.*

objets du désir qu'elle prépare pour le désir du maître, et c'est, encore une fois, ce qui fait sa servitude volontaire, et son *incorporation* dans les objets.

C'est dans le maître, poursuit Hegel[1], que se trouve, pour la conscience servile, « l'être-pour-soi, qui lui est *un autre,* ou qui est seulement *pour lui* » (scil. l'ipséité comme telle est dérobée à l'esclave). Mais « dans la peur l'être-pour-soi est *en elle-même* » *(an ihm selbst).* C'est bien pour *son* ipséité, illusoirement confondue avec ses déterminités positives, que l'esclave prend peur, et il en fait donc l'épreuve au moins jusqu'à un certain point. En fin de compte, nous le savons, c'est aussi cette épreuve, comme épreuve de la mort en tant que sa propre mort, qui s'économise dans le travail de la formation *(Bilden).* Dès lors, en celui-ci, « l'être-pour-soi devient pour elle *son propre* être-pour-soi », et il *vient à la conscience* de telle sorte qu'« il est lui-même en soi et pour soi ». L'économie de la mort, qui est aussi économie de l'ipséité, est en effet l'affaire *exclusive* de l'esclave, de telle sorte que, suspendue dans l'ipséité d'un autre, celle du maître, qui est censée l'instituer comme ipséité désirante, elle *se* retrouve néanmoins, dans le désir à distance des objets, car médiatisé par le désir du maître, comme une ipséité qui ne se cherche que parce que, d'une certaine manière, elle s'est déjà trouvée, mais dans la peur, ce pourquoi cette ipséité est à la fois en soi, cachée dans l'abîme de la peur, et pour soi, dans la différence qui la tient à l'écart de l'objet. Toute l'énigme, qui est ici celle du coup de force hégélien, est dans ce « venir à la conscience » dans l'expérience pourtant malencontreuse de l'esclave : dans la médiation latérale du sublime entre le soi de l'esclave et les objets de son désir où pourtant il s'identifie, ou dans le fait que, malgré le malencontre, la conscience servile fait néanmoins, à sa manière avortée, l'expérience du sublime comme sa *propre* expérience. Tout vient en effet, dans le texte de Hegel, de ce que « dans la peur l'être pour soi est dans la conscience elle-même ». Si l'automatisme de répétition comme automatisme de l'économie de la mort n'est jamais purement automatique ou machinal, pour Hegel, c'est qu'il y entre latéralement l'expérience *phénoménologique* du sublime comme vacillation de l'ipséité, et c'est que, par là, le

1. *Ibid.*

travail de l'élaboration des objets du désir est susceptible de se rapporter à lui-même. C'est donc par la crainte et le tremblement sublimes que le piège de la maîtrise et de la servitude n'est pas définitif et absolu. C'est aussi, pourrait-on dire, par *la souffrance* de l'ipséité ainsi en souffrance mais gardant la mémoire d'elle-même comme de quelque chose qui s'est perdu mais qui reste à retrouver dans l'immanence de l'expérience. C'est par cette médiation seulement que le suspens de la jouissance dans le désir peut commencer à être saisi comme *ouverture* au temps et à l'espace où le travail de l'objet pourra être saisi dans le temps et l'espace, selon une modalité autre que celle, inconsciente et machinale, qui fait surgir les objets d'un coup (les « code ») comme objets du désir.

Quelles sont à présent les conséquences de ce véritable surgissement du moment phénoménologique dans la conscience servile ? Tout d'abord, explique Hegel, la forme de l'extériorité, « par là qu'elle est *posée au-dehors (hinausgesetzt),* ne lui (scil. à la conscience servile) devient pas un autre qu'elle ; car elle est justement son pur être-pour-soi qui lui devient en elle *(darin)* la vérité (scil. la spatialité devient pour elle le lieu où elle se situe en tant que lieu même du travail ou de l'élaboration qui sont devenus les siens, et qui sont à y déployer comme temps parcourant de l'espace). Dès lors, par cette retrouvaille *(Wiederfinden)* de soi par soi-même, elle (scil. la conscience) devient *sens propre,* précisément dans le travail en quoi elle paraissait n'être que *sens étranger* (scil. c'est bien par l'ouverture de l'extériorité pour elle, extériorité qui, comme spatialité illimitée, est tendue comme un voile sur la mort et sur l'illimitation du désir du maître, que le travail s'ouvre dès lors comme travail *à faire* dans la spatialité et la temporalité, comme économie de l'ipséité qu'il s'agit désormais de discipliner, dans l'immanence, contre l'économie de la mort, où la spatialité de l'extériorité communiquait sans solution de continuité avec la perte et la mort de l'ipséité, avec sa dissolution, comme en un " sens étranger "). Sont nécessaires pour cette réflexion (scil. qui est déjà, Hegel ne le dit pas, réflexion téléologique, au sens kantien, du sens propre), les deux moments de la peur et du service en général, tout autant que du former et tous deux à la fois d'une manière universelle (scil. c'est seulement si la conscience

servile appréhende le maître comme sublime qu'elle en fait en elle l'expérience qui lui fait retrouver une part de l'ipséité qu'elle avait perdue dans l'ipséité du maître en renonçant à la lutte, et que, par là, la formation change de sens, tout comme la servitude, qui entre aussi dans son économie). Sans la discipline du service et de l'obéissance, la peur en reste à ce qui est formel et ne se diffuse *(verbreitet)* pas à l'effectivité consciente de l'existence (scil. la servitude volontaire de l'esclave n'entre pas dans son économie propre, c'est tout à fait capital, si elle n'est pas *entretenue comme servitude :* quelles ressources équivoques pour tout despotisme et toute pensée du despotisme !). Sans le former *(Bilden),* la peur demeure intérieure et muette, et la conscience n'advient pas pour elle-même (scil. la servitude volontaire est en fait *l'économie de la servitude* qui est elle-même *identique* à l'économie de la formation, au travail : *la conscience ne travaille et n'élabore que dans la peur de la mort* qui se temporalise/spatialise, par l'entretien permanent de la servitude, dans son économie appelée à subvertir l'économie tout d'abord aveugle et inconsciente de la mort dans le renoncement à poursuivre la lutte jusqu'au bout : c'est cette économie aveugle qui fait précisément demeurer la peur intérieure et muette, ce qui donne à penser que dans le travail de la *Bildung, c'est finalement la peur de la mort qui parle !*). La conscience forme-t-elle sans la première peur absolue, alors elle n'est qu'un sens propre futile : car sa forme ou négativité n'est pas la négativité *en soi ;* et son former ne peut dès lors pas lui donner la conscience de soi comme être-essence *(Wesen)* (scil. toute formation est alors un jeu gratuit sans ipséité propre, sans sens véritable : on reconnaît la fantastique occultation de la mort et du sublime qui agite dans le chimérique tant d'idéologies et de comportements contemporains). N'a-t-elle pas surmonté la peur absolue, mais seulement quelque angoisse, l'être-essence *(Wesen)* lui est alors demeuré extérieur, sa substance n'a pas été atteinte par elle de part en part » (scil. le piège de la dialectique de la maîtrise et de la servitude se referme, ce qui montre, avec une extraordinaire lucidité, que la servitude volontaire est définitivement bloquée en elle-même, dans la machination aveugle et machinale de l'œuvre de la mort, si la conscience s'en tient à sa pure et simple occultation, à la futilité des jeux de sens ou de

termes ; cela montre qu'en croyant se libérer de la mort à trop bon compte, la conscience vit au-dessus de ses moyens, dans une futilité dont l'envers est une servitude volontaire *renforcée*)[1].

Avant de reprendre tous les fils de ce commentaire littéral, lisons encore, cette fois sans interruption, le propos final de Hegel :

« En tant que tous les remplissements *(Erfüllungen)* de la conscience naturelle (scil. de l'esclave) n'ont pas vacillé, elle relève encore, *en soi,* de l'être déterminé ; le sens propre est *entêtement (Eingensinn),* une liberté qui demeure encore à l'intérieur de la servitude. Aussi peu pour elle la forme pure peut-elle devenir être-essence *(Wesen),* aussi peu est-elle considérée comme diffusion *(Ausbreitung)* sur le singulier, former universel, concept absolu, mais un savoir-faire *(Geschicklichkeit)* qui n'a de puissance que sur peu de choses, non pas sur la puissance universelle et tout l'être-essence *(Wesen)* objectif[2]. »

Avec cette « liberté qui demeure encore à l'intérieur de la servitude », nous n'avons donc, à proprement parler, que l'*amorce* de la « subversion » du maître. Le piège du malencontre est *presque* totalement fermé, et ce qui, seul, permet d'en échapper, est la peur *vécue* de la mort où, selon Hegel, l'ipséité s'ouvre à son abîme et est susceptible, par le travail, de se réincarner. C'est là, en fait, si l'on réfléchit au reste de la *Phénoménologie,* l'œuvre de l'Histoire, et la « vérité », au sens hégélien, de cette réincarnation sera la « vérité » spéculative du christianisme. Cela signifie donc que la servitude volontaire, dans son ambiguïté d'économie aveugle de la mort, et d'économie commençant à se réfléchir en conscience de l'ipséité, est essentiellement diffusée, selon Hegel, tout au long de l'Histoire. L'Histoire est donc pour lui comme l'*Histoire de l'économie de la terreur* devant la mort. C'est là, pourrait-on dire, sa dimension *sublime,* à condition d'ajouter que, sous réserve de la « vérité » spéculative du christianisme, sur laquelle nous allons venir, le sublime phénoménologique y est en permanence *court-circuité* dans le *malencontre symbolique* de l'instituant symbolique. Toute la *Phénoménologie,* et plus loin, tout le système, n'est

1. *PCR,* 62-65 ; *PhG,* 149-150 ; *PhE,* I, 165-166.
2. *PCR,* 64-65 ; *PhG,* 150 ; *PhE,* I, 166.

que l'intrigue symbolique d'une incarnation qui se fait, dans la résurrection, depuis les profondeurs mêmes du malencontre, en tant que cela seul qui est censé pouvoir le retourner et le muer en rencontre. Est-ce à dire que la rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique dans le sublime phénoménologique sera le « moment » final et ultime du système ? Nous pressentons que non, et il nous faudra montrer concrètement pourquoi et comment – et avec quelles conséquences pour toute philosophie politique d'inspiration hégélienne.

En tout cas, l'incarnation est manquée, ici, aussi bien du côté du maître que du côté de l'esclave. Pour le mesurer, reprenons, pour conclure, le texte que Hegel écrit en transition avec le moment suivant de la « conscience malheureuse[1] ». Si le maître a bien « réussi » à centrer son désir sur son ipséité, c'est, nous l'avons vu, au prix de sa désincarnation dans l'abîme, et de l'échec sans fin de son désir d'incarnation dans la jouissance anéantissante et dès lors passagère des *objets* qui lui sont préparés par l'esclave. Autrement dit, le désir d'incarnation du maître est pour ainsi dire « monnayé » (économisé) par l'esclave dont, en ce sens, il dépend absolument – d'autant plus que la frayeur de l'esclave devant lui en tant que « signifiant » de la mort est l'affaire propre de l'esclave, où le maître n'a aucun moyen d'avoir un regard, en tant qu'il est seulement puissance *aveugle* de médiation. Si rien ne pourra jamais venir saturer l'illimitation du désir du maître, il n'a pourtant pas d'autre moyen de l'assouvir, momentanément, que les objets qui lui sont préparés par le désir de l'esclave. Cela implique cette particularité de la servitude volontaire de l'esclave qu'elle ne peut aller, comme dans la servitude volontaire décrite par La Boétie, jusqu'au sacrifice de soi, dans la mort, de l'esclave : car s'il est esclave, c'est précisément qu'il a renoncé à ce sacrifice de soi. On pourrait dire, néanmoins, en termes hégéliens, mais hors du champ délimité ici, que ce sacrifice ultime serait encore possible en tant que l'esclave se prendrait lui-même comme l'objet de son désir – et donc l'objet du désir du maître –, pour accéder à l'immortalité symbolique du « signifiant » du désir du maître, à une identité symbolique enfin assurée par-delà la mort. Si bien qu'en ce sens, ce serait encore quelque

1. *PCR*, 66-69 ; *PhG*, 151-152 ; *PhE*, I, 167-168.

chose comme son identité empirique d'objet reconnu et identifié par l'ipséité du maître qui serait préservée. On ne meurt dans des batailles que parce que, précisément, on n'a pas tout d'abord réellement peur de la mort empirique, parce que l'enjeu symbolique de la bataille paraît lui-même immortel, en mesure d'assurer la survie de l'identité dans la figure du héros qui a donné sa vie pour la survie du groupe et donc du despote. C'est ce moment que, sans aucun doute, Hegel voulait intégrer dans les deux « Philosophies de l'esprit » d'Iéna, et qu'ici, avec la médiation supplémentaire qu'il introduit, il semble différer. Ce moment y était en effet « la vie du peuple » ou « l'esprit effectif » qui était censé s'incarner dans le despote, le héros fondateur d'État. Est-ce à dire qu'à présent, Hegel considère cette « incarnation » comme étant, à la vérité, illusoire ? Et que ce serait là, précisément, l'une des grandes « découvertes » de la *Phénoménologie,* ce par où son plan commencerait à diverger tout à fait sérieusement du plan des « Philosophies de l'esprit » antérieures ? Ce par quoi, aussi, on va passer, à travers les figures du stoïcisme et du scepticisme, à la figure de la conscience malheureuse, c'est-à-dire d'une conscience en fait déjà *religieuse* dans sa souffrance ? Remaniement de taille, il faut le reconnaître, et où l'intrigue de l'Histoire, son fil conducteur, est encore bien plus profondément théologico-politique qu'il n'y paraissait antérieurement, puisque les tribulations de l'esprit à travers la conscience en viennent à se confondre expressément avec une véritable *théodicée*. En ce sens, le maître ne serait que la figure malheureuse et malencontreuse de la divinité elle-même, et ce, dans la mesure où aucun homme ne pourrait parvenir à l'incarner en tant qu'il serait le maître : l'intrigue resterait dès lors ouverte pour le mystère chrétien de l'incarnation divine, dans une figure totalement retournée par rapport à la maîtrise, c'est-à-dire en quelque sorte par rapport au despotisme du désir.

Quoi qu'il en soit, venons-en à présent au texte de transition dont nous parlions. Le résultat de toute cette affaire, explique Hegel, est que la conscience de soi qui se tient de soi, de son ipséité, est divisée en « l'abstraction pure du Moi qui est son être-essence », c'est-à-dire une ipséité désincarnée et pensable comme concept, et cette abstraction elle-même qui, dans la

conscience servile, se constitue, se forme au-dehors *(ausbilden)*, « se donne des différences », sans que cette différenciation (du désir à son objet, et des objets entre eux) n'en vienne, pour la conscience, à « l'être-essence étant *en soi* objectif ». Autrement dit, cette différenciation reste différence aveugle, médiation du désir du maître actionnée ou machinée dans le malencontre, et la conscience servile se voit dérober son ipséité : « elle ne devient pas un Moi se différenciant véritablement dans sa simplicité ou demeurant identique à soi dans cette absolue différenciation ». La conscience est dès lors « refoulée en soi » *(in sich zurükgedrängt)* en tant qu'économie de la mort qui est du même coup économie de l'ipséité par son côté « positif » ou, dans nos termes, « phénoménologique ». De ce côté en effet, cette conscience devient à elle-même objet dans la formation même comme forme des choses mises en forme *(gebildet)*, à savoir dans son ouverture à l'*extériorité* comme « territoire » de la spatialité objective, qui est la version, pour la conscience servile, de l'illimitation du désir du maître. Cependant, c'est à même le maître *(an dem Herrn)* qu'elle « intuitionne » spéculairement l'être-pour-soi comme conscience : elle ne perçoit l'ipséité véritable – et par là, la source instituante de son ipséité à elle – que dans le maître. Il en résulte que pour elle ces deux moments « tombent l'un en dehors de l'autre » : c'est celui d'elle-même comme d'un objet qui se tient de soi (sous le regard, c'est-à-dire le désir du maître), et c'est celui de cet objet comme d'une conscience, et par là de son propre être-essence, qui s'économise dans la formation, de manière déjà consciente, pour peu qu'elle y découvre et y poursuive la trace de son ipséité, dans le moment malgré tout phénoménologique du malencontre, qui vit la dérobade symbolique de l'ipséité dans l'ipséité abstraite du maître comme le clignotement phénoménologique, dans la frayeur, de sa propre ipséité.

Cependant, ajoute Hegel, en soi ou pour nous, la forme de l'extériorité et l'être-pour-soi de l'ipséité sont la même chose. C'est l'ipséité, en effet, qui tient ensemble le territoire comme spatialité, et il n'y a de spatialité comme « en même temps » que depuis le *totum simul* de l'ipséité, depuis l'instant de l'institution symbolique. En outre, poursuit-il, dans le concept de la conscience de soi, « l'être-en-soi est la conscience » : c'est en

effet l'ipséité elle-même comme source, perdue dans la désincarnation, mais clignotant en abîme dans le moment phénoménologique de la conscience. Dès lors, toujours en soi ou pour nous, ce qu'il y a d'*en soi* dans la choséité de l'objet, et qui en fait l'objectivité, n'est rien d'autre, en tant qu'elle a reçu la forme dans le travail, que la conscience elle-même – Hegel rejoint ici Kant à sa manière, dans son identification du nouménal à l'ipséité intelligible de la conscience de soi. Cela est en réalité façon de dire que l'ipséité prise dans son économie se monnaie dans l'*identité* des choses ou des objets du désir, donc dans l'institution symbolique d'un ensemble de choses ou d'objets, cette fois comme objets du désir et non plus simplement comme objets de la connaissance. De la sorte, nous dit Hegel, nous accédons à une nouvelle figure de la conscience de soi, qui est le *redoublement harmonique* de la conscience de soi seulement théorétique de l'« idéalisme » : elle est à soi-même l'être-essence en tant qu'infinité de l'extériorité spatialisante, et dès lors, dans le moment phénoménologique (apparenté au sublime), pur mouvement (temporalisant dans la spatialisation) de la conscience qui *pense* c'est-à-dire conscience de soi libre – cela, répétons-le, est l'affaire propre de la conscience servile.

Hegel s'explique aussitôt sur ce penser, dont il donne, en fait, une sorte de définition : « Car être à soi objet, non pas comme *Moi abstrait,* mais comme Moi qui a du même coup la signification de l'être-*en-soi,* ou se comporter à l'égard de l'être-essence objectif de manière à ce qu'il ait la signification de l'*être-pour-soi* de la conscience pour lequel elle est, cela s'appelle *penser*[1]. » En d'autres termes : c'est dans la mesure où l'ipséité servile apparaît dans son clignotement phénoménologique comme refoulée et resurgissant de son abîme, que la conscience servile s'y rapporte, et de manière telle que cette ipséité est du même coup pour elle-même, et non pour l'autre, pour l'ipséité abstraite et désincarnée du maître. Ce rapport, où l'ipséité, l'être-pour-soi de la conscience, est *pour* la conscience elle-même, et non pas dérobée dans l'inconscient symbolique dont le soi est en réalité celui du maître, est un rapport *de pensée.* On peut dire en ce sens qu'il y a une « aperception » de la conscience servile par elle-même, énonçable dans un « je

1. *PCR,* 66-69 ; *PhG,* 151-152 ; *PhE,* I, 168.

pense » servile. Hegel précise en effet aussitôt : « Pour le *penser,* l'objet ne se meut pas dans des représentations ou des figures, mais dans des *concepts,* c'est-à-dire dans un être-en-soi différent qui n'est immédiatement pour la conscience rien de différent d'elle. Le *représenté,* le *figuré,* l'*étant,* comme tel, a la forme d'être quelque chose de différent de la conscience ; mais un concept est du même coup un *étant,* – et cette différence, dans la mesure où elle est en lui-même, est son contenu déterminé –, mais par là que ce contenu est du même coup un contenu conçu, le penser demeure *immédiatement* conscient de son unité avec cet étant déterminé et différent ; ce n'est pas comme dans la représentation, où il a encore tout d'abord à se souvenir que ceci est *sa* représentation ; car le concept m'est immédiatement *mon* concept. Dans le penser je *suis libre* parce que je ne suis pas dans un autre, mais demeure tout simplement près de moi-même, et l'objet, qui pour moi est l'être-essence, est, dans une unité non-séparée, mon être-pour-moi ; et mon mouvement dans les concepts est un mouvement en moi-même[1]. »

Le travail d'élaboration ou de préparation de l'objet, pour peu que, dans le moment phénoménologique, il se mue de l'économie aveugle de la mort en l'économie temporalisatrice/spatialisatrice de l'ipséité, à la recherche d'elle-même, est donc le travail de la pensée ou du concept, où, du fait même que la conscience pense quelque chose se tenant en soi, elle se pense en réalité elle-même. La conception hégélienne du concept est ici assez proche de la conception kantienne du pur concept de l'entendement (concept synthétique *a priori*) où c'est dans le rapport de la pensée de soi à soi que se détermine, *a priori,* le rapport de cette pensée (le concept) à ce dont elle est le concept, à sa référence objective. Le concept est donc lié à l'ipséité, comme la catégorie kantienne est liée à l'unité de l'aperception transcendantale (qui est aperception de l'ipséité indéfiniment en voie de constitution)[2]. Au contraire, le représenté, le figuré ou l'étant, a le caractère de l'extériorité, dont le corrélat, dans la représentation (ou la figuration), est le caractère d'un *anonymat* foncier, du surgissement aveugle dans lequel le Moi ou l'ipséité n'est pour rien, et où, par conséquent, ceux-ci sont complètement *désindividués.*

1. *PCR,* 68-69 ; *PhG,* 152 ; *PhE,* I, 168.
2. *Cf.* notre III[e] *Recherche phénoménologique,* § 3, p. 268-269.

La médiation introduite par Hegel avec la dialectique de la maîtrise et de la servitude a donc pour écho cette médiation nouvelle entre la représentation objective et le concept, qui consiste à se réintérioriser *(sich erinnern)* la représentation comme *sa* représentation, et dès lors, à entrer dans un mouvement de soi à soi. Reste le fait, qui va rebondir dans la dialectique de la conscience malheureuse, que le concept reste en même temps un étant, une extériorité, dans la mesure où il a un contenu déterminé, ce qui reposera le problème de la déterminité comme problème de son origine. Cela réinsérera la dialectique du maître et de l'esclave dans le processus dialectique comme dialectique *interne,* cette fois, à la conscience servile. C'est par cette voie, donc, que se poursuivra le processus d'*incarnation,* primitivement manqué dans le malencontre symbolique de la lutte pour la reconnaissance ; et, nous allons le voir, ce processus va mettre en œuvre une première interprétation spéculative du christianisme, où, entre la reconnaissance et l'esprit du peuple, va s'insinuer la médiation nouvelle de l'Église, c'est-à-dire de la communauté religieuse. Si nous voulons saisir le sens de la servitude volontaire hégélienne dans ses tenants et aboutissants, nous ne pouvons faire l'économie de cette analyse – où, nous le verrons, le sacrifice de soi comme d'un soi particulier au profit d'une certaine immortalité de l'ipséité, moment dont nous avons relevé l'absence dans la maîtrise et la servitude, trouvera son statut propre, en rejoignant quelque chose de la servitude volontaire telle que l'entendait La Boétie.

3. Sublime et incarnation dans la *Phénoménologie* : la première interprétation spéculative du christianisme dans la « conscience malheureuse[1] »

La conclusion qui va amorcer la dialectique de la conscience malheureuse est la suivante : il faut tenir fermement que,

1. Notre texte était rédigé quand parut l'ouvrage de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *Hegel : Le Malheur de la conscience ou l'accès à la Raison,* Texte et commentaire, Aubier-Montaigne, Paris, 1989. Malgré ses immenses

« dans cette détermination de cette figure de la conscience de soi, elle (scil. cette figure) est *tout simplement* conscience *pensante,* ou que son objet est unité immédiate de l'*être-en-soi* et de l'*être-pour-soi* (scil. dans le concept). La conscience à soi homonyme, qui s'élance de soi en se repoussant elle-même *(das sich von sich selbst abstösst),* se devient *élément étant en soi* (scil. elle est entrée par l'économie de l'ipséité dans la temporalisation/spatialisation, dans l'élément même de l'ipséité, pourtant cachée encore en soi, dans son abîme ou ses profondeurs) ; mais elle n'est à soi cet élément tout d'abord que comme être-essence *(Wesen)* universel en général, non pas comme cet être-essence objectif dans le développement et le mouvement de son être multiple[1] ». En d'autres termes, l'élément de l'ipséité, qui prend la figure de l'élément de la pensée, surgit plutôt comme l'élément dissolvant des déterminités positives des objets que comme la médiation temporalisante et spatialisante de la multiplicité de ces mêmes objets.

Cette situation va, on le sait, se partager, dans la mise en forme dialectique qui est celle de Hegel, entre les figures du stoïcisme et du scepticisme, que nous n'allons pas étudier en détail. Dans le stoïcisme, la conscience se prend comme être-essense pensant[2], et la chose est pour elle « vraie et bonne » pour autant qu'elle est pensée[3]. Autrement dit, « cette conscience pensante, telle qu'elle s'est déterminée comme la liberté abstraite, n'est que la négation incomplète de l'être-autre (scil. celui-ci demeure extérieur dans sa déterminité positive). S'étant seulement *retirée (zurückgezogen)* en soi *(in sich)* hors de l'existence, elle ne s'y est pas accomplie en tant que son absolue négation. Le contenu ne lui vaut à la vérité que comme pensée, mais par là aussi en tant que pensée *déterminée,* et en même temps [en tant que] la déterminité comme telle[4] ». Ce retrait en soi ne l'incarne pas, il ne fait que poursuivre les œuvres du malencontre, puisqu'elle éclate, se dissémine, non

qualités de lucidité et de clarté, nous lui faisons le même reproche de ne déployer principalement que les articulations logiques du texte hégélien. Reprenant toujours le risque entier de notre propre traduction, nous citerons cette édition par le sigle *MC* suivi de l'indication de page.

1. PCR, 68-69.
2. *Cf. PhG,* 152 ; *PhE,* I, 169 ; *MC,* 24-25.
3. *Ibid.*
4. *PhG,* 154 ; *PhE,* I, 171 ; *MC,* 28-29.

plus certes dans les objets du désir, mais dans ceux-ci médiatisés par les concepts, qui ont encore, par leur contenu, ce caractère d'étant dont nous avertissait Hegel. C'est la raison pour laquelle le stoïcisme hégélien, qui est en fait *acquiescement* content de soi *au donné,* et retrait en soi de la négativité dissolvante de l'ipséité, se retourne aussitôt en le scepticisme, où cette négativité se retourne à son tour contre elle-même pour se dissoudre elle-même. Il y a dans le stoïcisme, comme l'indique Hyppolite[1], quelque chose de la résurgence de la figure du maître, donc de la servitude volontaire au service d'une ipséité retirée mais dominatrice, dont les déterminités demeurent les objets. C'est contre cette domination toujours désincarnante et incorporante que la conscience servile se retourne dans le scepticisme, qui fait valoir la relativité des déterminités en y montrant, chaque fois, la négativité source d'insolubles conflits dialectiques. Par là, la conscience de soi advient à la certitude de soi-même en tant que, pour ainsi dire, « esprit qui toujours nie », et qui intègre cette négation au-dedans de soi, dans un véritable dédoublement entre thèse et antithèse. De la sorte aussi, comme l'écrit Hegel en conclusion : « Dans le stoïcisme, la conscience de soi est la liberté simple de soi-même ; dans le scepticisme, cette liberté se réalise, anéantit l'autre côté de l'existence déterminée, mais elle *se* dédouble plutôt, et est à soi à présent un double. Par là, le doublement, qui antérieurement se divisait en deux singuliers, en le maître et en l'esclave, est retourné *(eingekehrt)* en un seul : le doublement de la conscience de soi en soi-même, qui est essentiel dans le concept de l'esprit, est par là présent *(vorhanden),* mais pas encore son unité ; et la *conscience malheureuse* est la conscience de soi en tant que de l'être-essence dédoublé qui ne fait que se contredire[2]. » Ce qui est capital pour nous dans ce passage est l'*intériorisation* du malencontre maître/esclave, le fait que la conscience servile commence à intérioriser la figure du maître et donc à faire l'épreuve, en elle-même, de la servitude volontaire. Tout ce qu'elle trouve, en quelque sorte, pour subvertir le maître est de se retirer en soi comme en la possibilité même de nier, de contester l'arbitraire au moins relatif des déterminités

1. Note 10 *fin, PhE,* I, 171-172.
2. *PhG,* 158 ; *PhE,* I, 176 ; *MC,* 36-37.

auxquelles elle reste, par son autre côté, attachée, en tant que celles-ci lui demeurent comme *données*. Premier moment de la révolte, pourrait-on dire, qui est celui de la dissolution *en pensée* des déterminités, et, plus profondément, du doute quant à la valeur des objets du désir, qui restent toujours aussi, ne l'oublions pas, objets du désir du maître. Autrement dit, ce qui nous importe ici est que l'ipséité clignotante de l'esclave tend spontanément, c'est-à-dire *symboliquement,* par la poursuite des œuvres du malencontre symbolique, à se figer en l'autarcie pure d'un ipse qui surplombe la conscience en réoccupant la posture du maître : c'est de cet ipse, qui se figera dans l'immuable, autre figure de l'instituant symbolique, que la conscience servile devenue malheureuse va se sentir l'esclave. C'est dire combien, dans la profondeur du texte hégélien, la servitude volontaire est avant tout servitude *symbolique* nouée dans un malencontre symbolique originaire. Selon une équivoque qu'il nous faudra discuter de très près, l'immuable va prendre figure divine, ce qui signifie tout autant, en retour, que le maître ne prend vraiment figure de maître que parce que, à sa manière, il « incarne » aussi le divin – tout au moins pour l'esclave.

Il est caractéristique en effet que le doublement de la conscience auquel nous sommes parvenus se reprend aussitôt, selon le fil de l'intrigue qui est ici intrigue symbolique de l'incarnation, en division de l'immuable *(Unwandelbares)* et du changeant, au sein de laquelle la servitude va désormais se vivre comme *répétition harmonique* de la lutte à mort, – selon ce qui est la composition *quasi musicale* du texte de Hegel réglé par ailleurs par sa « syntaxe » dialectique. Qu'en est-il, ici, de cette « reprise » enrichie par ce qui précède ?

Signe que nous sommes toujours dans le malencontre, « il y a ici une lutte contre un ennemi, contre lequel la victoire est plutôt un succomber, le fait d'avoir atteint un terme, plutôt sa perte dans son contraire. La conscience de la vie, de son existence et de son faire est seulement la douleur *(Schmerz)* quant à cette existence et à ce faire, car elle n'y a que la conscience de son contraire comme de l'être-essence, et de sa propre *néantité (Nichtigkeit)*. De là elle passe à l'élévation à l'immuable. Mais cette élévation est elle-même cette conscience ; elle est donc

immédiatement la conscience du contraire, à savoir de soi-même comme de la singularité. L'immuable qui pénètre dans la conscience est par là même du même coup touché par la singularité et seulement présent *(gegenwärtig)* avec celle-ci ; au lieu de l'avoir détruite *(vertilgt)* dans la conscience de l'immuable, elle ne fait toujours que ressortir en elle[1] ».

Autrement dit, dans l'éristique sceptique, dans ce qui apparaît comme son acharnement, la conscience s'épuise dans une lutte contre un maître invisible, qui se réincorpore pour ainsi dire toujours malignement dans un terme contraire et qui, par là, fait se rediviser sans cesse l'ipséité, la faisant resurgir toujours ailleurs qu'on ne pensait la trouver. La victoire, la retrouvaille de l'ipséité, n'est jamais qu'une défaite, dans cette mobilité et cette versatilité infinie du conflit. L'élément de la pensée s'y avère, dans la souffrance et la douleur – qui sont celles de la *désincarnation* – comme l'élément d'une nullité ou d'une néantité où se dissolvent d'un seul mouvement l'existence, la vie, et le faire qui est ici celui du concept. Celui-ci, chaque fois, referme, dans la positivité de son contenu, l'un des éclats toujours déjà éclatés de l'ipséité. C'est dans ce déchirement absolu, où elle fait à nouveau, en écho harmonique, l'expérience de sa propre *mort,* que la conscience tend à s'élever à la figure dominatrice de l'ipséité stabilisée et figée au lieu de l'immuable, comme au lieu de l'ipséité du maître qui, nous l'avons vu, lui est originairement dérobée. Or, dit Hegel, et ceci est l'amorce d'un mouvement tout à fait capital, cette élévation, qui paraît à la conscience comme étant censée lui livrer la clé de la négativité et de la néantité, est élévation, du même coup, de la conscience qui ne s'y retrouvera, à nouveau, que comme singularité, à savoir comme elle-même. L'immuable est donc entaché de singularité, ou plutôt, il n'est rien d'autre que l'ipse lui-même parti à la recherche de lui-même, mais dans la figure désincarnée de son concept – du moins peut-on le présumer.

Car nous allons retrouver, ici, une répétition en écho, pareillement harmonique, du moment du *sublime.* Sera-t-il encore, dans cette répétition, *manqué* ? Ou l'ipséité va-t-elle, ici, *rencontrer* sa propre énigme sous l'horizon ouvert du sens ou de l'énigme en général de l'ipséité ? Il nous faut être extrêmement

1. *PhG,* 160 ; *PhE,* I, 178 ; *MC* 40-41.

attentif à ce mouvement que Hegel reprend aussitôt en le détaillant et en l'affinant. C'est en ce point précis que Hegel va « engrener » sa première lecture symbolique-spéculative, dans la *Phénoménologie*, du mystère chrétien de l'incarnation. Lisons le texte *in extenso :*

« Mais dans ce mouvement, elle (scil. la conscience) éprouve précisément ce *ressortir (Hervortreten)* de la singularité en *(am)* l'*immuable, et de l'immuable en la singularité.* Il y a *pour elle* devenir de la singularité *pure et simple en* l'être-essence immuable, et en même temps de la *sienne* en lui. Car la vérité de ce mouvement est précisément *l'être-un* de cette conscience dédoublée. Mais *cette unité lui devient tout d'abord* elle-même telle qu'*en elle c'est encore la diversité* des deux qui est dominante *(das Herrschende ist).* De là, il y a pour elle une triple manière de relier la singularité à l'immuable : *d'abord* elle ressort elle-même à nouveau à soi en tant qu'opposée à l'être-essence immuable ; et elle est rejetée dans le commencement de la lutte qui reste l'élément de tout le rapport. *Ensuite l'immuable* a *en elle* la singularité pour elle, de telle sorte que la singularité est figure de l'immuable, en lequel par là passe au-delà *(hinübertritt)* toute la manière de l'existence. *Enfin* elle se trouve *soi-même* en tant que ce singulier-ci dans l'immuable. Le *premier* immuable ne lui est que l'être-essence *étranger* jugeant la singularité ; en tant que l'*autre* est une *figure* de la *singularité* comme elle l'est elle-même, elle devient *en troisième lieu* l'esprit, a la joie de s'y trouver soi-même, et se devient consciente d'être sa singularité réconciliée avec l'universel [1]. »

Hegel précise aussitôt [2] que cette considération « nous appartient », c'est-à-dire relève du philosophe. Elle nous donne donc la matrice spéculative de tout ce que la conscience malheureuse doit encore éprouver en elle-même et pour elle-même. Il s'agit d'un double-mouvement de l'immuable et de l'ipséité singulière, dans lequel, tout d'abord, l'immuable est opposé au singulier pur et simple, ensuite, lui-même singulier est opposé à l'autre singulier, et enfin est un avec lui [3]. Toute la subtilité vient ici de ce qu'il s'agit de la *constitution de l'ipséité* sur fond

1. *PhG,* 160 ; *PhE,* I, 178-179 ; *MC,* 40-43.
2. *PhG,* 161 ; *PhE,* I, 179 ; *MC,* 42-43.
3. *Ibid.*

de son concept désincarné qui, dans la figure du maître, la dérobe à elle-même dans la forme de l'immuable, à savoir de ce que nous nommions, dans notre *III^e Recherche phénoménologique* [1], la fixité. Mouvement crucial puisqu'il s'agit en fait de la rencontre ou du surgissement de l'ipséité dans le processus de son incarnation, et où la fixité est interprétée par Hegel à la fois comme le miroir et la menace de mort de l'ipséité, où le sublime joue donc au moins latéralement. Dans notre *III^e Recherche,* nous avions interprété l'ipséité d'une manière phénoménologique, en tant que « toujours en voie de constitution/déconstitution », comme « poussée à jamais inaccomplie » ou « régression infinie dans un abîme sans fond et sans terme », où, dans le clignotement réciproque de la fixité et de la mobilité l'une dans l'autre, la pensée ne peut jamais se penser elle-même, dans l'aperception transcendantale, que depuis la fuite d'elle-même hors d'elle-même [2]. Cela, nous pouvons le reprendre à présent comme la constitution indéfinie de l'ipséité surgissant sous l'horizon de son énigme au lieu du sublime phénoménologique : la réflexion de l'ipséité dans sa destination « supra-sensible » ou « méta-phénoménale » est précisément réflexion *esthétique,* c'est-à-dire phénoménologique, où la « clé » de l 'énigme de l'ipséité ne paraît jamais, en imminence de se donner, que dans le mouvement même de sa disparition. En tant qu'évanouissement, celui-ci fait lui-même partie de l'énigme et fait resurgir, par là, l'imminence de posséder sa clé dans la fixité, et ainsi de suite, indéfiniment, selon ce que nous nommons le clignotement phénoménologique de l'ipséité, d'un soi unitaire en tant qu'unité aveugle du double-mouvement de sa propre recherche, où peut venir se loger la temporalisation/spatialisation in-finie qui est précisément celle du sublime. Corrélativement, en celui-ci, l'au-delà, comme intelligible, est pareillement réfléchi esthétiquement sans concept, c'est-à-dire clignote avec sa « limite » insituable comme abîme sans forme, lieu de l'Autre ou de l'instituant symbolique qui surgit/s'évanouit dans la transcendance d'absence des phénomènes-de-monde, ainsi que nous avons tenté de le montrer dans notre chapitre inaugural. Et le paradoxe, rappelons-le, est que, dans

1. *Cf. op. cit.,* p. 268-269.
2. *Ibid.*

ce mouvement, l'ipséité paraît du même coup comme *mon* ipséité, radicalement non interchangeable.

Hegel est donc ici au plus près de ce que nous nous efforçons de penser comme l'incarnation du soi et des autres au lieu du sublime. Néanmoins, ouverte qu'elle est par le malencontre symbolique de la lutte pour la reconnaissance, la problématique en est déjà codée ou polarisée par une déformation cohérente dont il nous faut, ici, mesurer les effets, et le plus finement possible. Il y va, au plan proprement politique, de l'interprétation même de la servitude volontaire. La polarisation déformante vient de ce que la fixité ou l'immuable est la résurgence, en écho dans la répétition harmonique, de la figure du maître dans la conscience servile sursumée en conscience malheureuse. Celle-ci poursuit, nous l'avons vu, les œuvres du malencontre, en tant qu'elle est esclave, dans son malheur ou sa souffrance, de l'ipséité du maître dérobée dans l'immuable. Celui-ci reprend donc sur lui-même toutes les valeurs du sublime, en devient pour ainsi dire le « signifiant ». Mais dans la mesure où, par la pensée, la conscience malheureuse est par ailleurs partie à la recherche de son ipséité, dont la trace lui reste par la vacillation de la mort dans la crainte ou la frayeur, elle « s'élève » et vise à se rejoindre dans cet immuable qui lui paraît détenir, en lui-même, sa clé – puisqu'en effet son désir n'est jamais, dans son institution, que le désir du maître. C'est ainsi qu'avec cette sorte de miroir de l'immuable, elle en vient elle-même à clignoter phénoménologiquement comme ipséité, et qu'elle est susceptible d'entrer dans ce que, pour notre part, nous avons pensé comme le mouvement in-fini de constitution/déconstitution de l'ipséité.

Il en va bien ainsi pour Hegel, en un sens, dans ce qu'il appelle le ressortir réciproque de la singularité en l'immuable et de l'immuable en la singularité. Il y a même, dans ce mouvement, rencontre de l'ipséité comme de sa propre énigme, puisque *ma* singularité se rencontre dans *la* singularité de l'immuable – puisque, pourrait-on dire, le propre de l'immuable est de se singulariser lui-même en ipséité pure et simple reflétant, dans le miroir qu'il tend, *ma* singularité.

Ici, déjà, il faut prêter attention à cette « spécularisation » qui n'est possible que parce que, déjà, depuis le début, l'immuable est un ipse, l'ipse du maître dérobé à l'origine. Il nous faut insister sur le fait que, dans la rencontre phénoménologique au lieu du sublime, *il n'y a pas cette spécularisation* puisque le soi ne surgit dans sa constitution/déconstitution que de *la disparition immédiate de toute image* de lui, puisque c'est de sa fuite dans la mobilité (le changeant, le muable) que la pensée pense se saisir comme apparence de fixité, laquelle fuit à son tour dès qu'elle paraît dans son *imminence* de surgir. L'effet de la polarisation est donc bien plus prégnant qu'il n'y paraît tout d'abord puisqu'il induit à ce jeu spéculaire de l'ipse, où l'ipse risque de *se contempler* enfin dans la *theôria,* au lieu de ne se rencontrer que comme sa propre énigme répercutée dans l'abîme sans fond de l'énigme – ce qui serait plutôt la « pensée » au sens kantien du terme, en tant qu'opposée à la connaissance.

Quoi qu'il en soit, le mouvement hégélien est plus complexe et ne se précipite pas ainsi vers ce qui serait une contemplation narcissique et immédiate de soi dans l'immuable. C'est beaucoup plus subtil puisque, si l'immuable est quelque chose comme un miroir, il est en même temps l'ipse, la singularité en général, et non pas un simple milieu reflétant anonyme, derrière lequel, à la manière de Feuerbach, le soi humain ne rencontrerait à la vérité que lui-même. Ce qui est décisif, précise Hegel, c'est que l'unité du soi dans l'autre (soi) est dominée, ici encore, par la diversité, c'est-à-dire par la division de la conscience entre singulier et immuable. En jouant un peu sur les mots, on pourrait dire que toute la structure est tenue ou déformée par la domination, par le surplomb de l'immuable, qui rend impossible la pure et simple identification spéculaire, ce qui rouvre une chance pour la constitution/déconstitution de l'ipséité dans le double-mouvement de son clignotement phénoménologique.

C'est ici, cependant, que Hegel procède à la mise en forme dialectique de ce double-mouvement, selon la triple modalité du rapport. Dans la première, qui est celle du départ, l'ipséité ressort dans son opposition à l'immuable, et est rejetée dans le commencement de la lutte, c'est-à-dire dans la servitude de son ipséité à l'égard d'une ipséité dérobée dans l'immuable comme figure résurgente du maître. Le malencontre symbolique s'y

répète tel quel, et c'est ici, à proprement parler, que pourraient proprement s'insinuer les figures kantiennes du fanatisme et de la superstition, d'une servitude (et d'une dette) infinie à l'égard de la divinité devenue figure du maître ou du despote, toujours aussi menaçante par l'imminence qu'elle porte en elle de la mort de l'ipséité, de son engloutissement par l'immuable, par le Dieu tout-puissant et vengeur, qui actionne à l'aveugle, comme un *Gestell* symbolique, le désir et les objets du désir de la conscience. Dans la seconde modalité, qui *correspond* plus proprement à la tradition chrétienne, l'immuable prend pour la singularité (l'ipséité) la figure de la singularité, à savoir de l'ipséité. Cela correspond à une véritable *transmutation* de toute l'existence puisque l'ipséité *mienne* se rencontre, comme singularité, dans l'ipséité *autre* de Dieu, avec cette équivoque, nous allons le voir, que pour être *l'*ipséité en général, elle n'en est pas moins singulière, c'est-à-dire, pour Hegel, historique, incarnée un moment et à distance dans la figure sensible, donc singulière, du Christ. Le *malencontre* ne sera donc, pour Hegel, véritablement *converti en rencontre* que dans la troisième modalité du rapport, là où, par la résurrection à la vraie vie, l'ipséité se trouvera elle-même avec sa singularité (non interchangeable) dans l'ipséité elle-même immuable de Dieu, c'est-à-dire dans l'esprit. Le calque trinitaire est ici évident, et ce qui nous alerte, quant à la possibilité d'un court-circuit répété du sublime, est moins dans ce que Hegel vient d'expliquer que dans le fait qu'il interprète immédiatement la rencontre heureuse de l'ipse et de l'instituant symbolique comme une « réconciliation » de la singularité et de l'*universalité,* c'est-à-dire encore, pour lui, de la *theôria.* Car il se pourrait, dans tout ce contexte, que la « théorie » soit désormais, à travers ce genre de « sursomption », la forme la plus subtile et la plus indéracinable de la servitude volontaire.

Pour ce qui concerne le moment de l'incarnation, toujours déjà manqué dans le malencontre, tout tient donc dans l'articulation fine des deuxième et troisième modalités du rapport : le christianisme est conçu par Hegel – ce qui est ici mis en œuvre renforce encore, s'il en est besoin, toute notre lecture – comme ce qui initie à la possibilité de retourner le malencontre instituant le social – l'homme en son humanité – en véritable

rencontre, où l'ipséité pourrait véritablement s'incarner comme en un soi libre, libéré de la servitude volontaire de la conscience servile. Il nous faut donc entrer plus avant dans ce que Hegel va considérer, dans les pages qui suivent, comme la contradiction interne du christianisme.

Tout tient, explique-t-il, à ce que c'est la conscience elle-même qui a réintégré en elle-même la figure du maître sous la forme de l'immuable, et dès lors, à ce que l'immuable lui-même ne s'y est pas encore réfléchi comme ipséité[1]. C'est par là que la conscience garde en elle le caractère de la scission. Comment va-t-elle donc vivre concrètement la seconde modalité du rapport, c'est-à-dire la singularisation de l'immuable en ipséité – l'incarnation de l'ipse divin dans l'ipse du Christ ? Pour la conscience singulière, écrit Hegel, « c'est tout simplement un *événement (Geschehen)* que l'immuable reçoive la figure de la singularité ; de même qu'elle ne fait aussi que se *trouver* opposée à lui, et a donc ce rapport *par la nature ;* qu'enfin elle *se trouve* en lui, cela lui apparaît certes en partie comme produit par elle-même, ou n'avoir lieu que parce qu'elle-même est singulière ; mais une partie de cette unité [lui apparaît], en tant qu'elle appartient à l'immuable, tout autant selon son surgissement que dans la mesure où elle est ; et l'opposition demeure dans cette unité elle-même. En fait, par la *figuration (Gestaltung)* de l'immuable, le moment de l'au-delà n'est pas seulement resté, mais il s'est encore bien plutôt raffermi ; car si par la figure de la réalité effective singulière, il semble certes, pour une part, s'être rapproché d'elle, il lui est pour l'autre part plutôt à présent comme un *Un* sensible et opaque, en face d'elle avec toute la rigidité d'un *effectivement réel ;* l'espérance de devenir un avec lui doit demeurer l'espérance, c'est-à-dire sans accomplissement et sans présent *(Gegenwart).* Car entre elle et son accomplissement se tient précisément la contingence absolue ou l'indifférence *(Gleichgültigkeit)* immobile *(ubeweglich)* qui repose dans la figuration elle-même comme ce qui fonde l'espérance. Par la nature de l'*Un étant,* par la réalité effective qu'il a endossée, il arrive nécessairement qu'il a disparu dans le temps et qu'il a été dans l'espace et au lointain, et qu'il demeure tout simplement au lointain[2]. »

1. *Cf. PhG,* 161 ; *PhE,* I, 179-180 ; *MC,* 42-43.
2. *PhG,* 161-162 ; *PhE,* I, 180 ; *MC,* 42-45.

Ainsi, l'« incarnation » de l'immuable en la singularité d'une ipséité n'est finalement qu'*incorporation* dans un *étant Un*; cette « incarnation » est, selon Hegel, pour la conscience singulière, un « événement » positif radicalement contingent qu'elle trouve opposé à elle, et qui est dès lors interprété par elle comme provenant *de la nature*. L'unité qui lui apparaît de *son* ipséité à l'ipséité immuable ne lui apparaît comme telle que parce que cette dernière est singulière, mais aussi parce que, par son surgissement inopiné, et par son être « quasi naturel », elle paraît surgir de l'immuable – si bien que l'opposition ou la déchirure demeure en elle. Ce texte est très remarquablement ambigu, puisque, *d'une part,* il décrit fort bien le mouvement par lequel l'ipséité surgit à elle-même dans son clignotement phénoménologique, en tant qu'événement radicalement contingent, dans la réflexion sans concept, esthétique ou phénoménologique, au lieu du sublime, où l'ipséité clignote entre sa constitution et sa déconstitution ; et puisque, d'*autre part,* cette contingence radicale est aussitôt « naturalisée », c'est-à-dire interprétée comme provenant de la transcendance de l'ipséité qui n'est pas celle de mon ipséité, comme si cette transcendance autre révélait, au moins en imminence, un *autre* ordre d'enchaînement qui n'est pas celui de mon ipséité. C'est ce qu'on pourrait traduire en disant que *l'*ipse apparaît ou se figure comme immuable, surgissant depuis l'immuable : *l'*ipse n'est précisément pas *mon* ipse, et en ce sens, par son anonymat, il garde encore quelque chose de l'ipse dérobé du maître, au service duquel, dans la servitude, va encore se penser *mon* ipse. L'intervalle entre désincarnation et incarnation de l'ipse est certes réduit – pour ainsi dire de manière « chromatique » dans le texte de Hegel –, mais pas encore sursumé ou « supprimé ». Une part de mon ipse reste étrangère en tant qu'elle ne se reconnaît que dans l'ipse. Dans nos termes, ce n'est pas la mobilité même de mon ipse qui s'aperçoit dans *sa* fixité puisqu'elle ne lui apparaît que dans la fixité positive et incorporée *de l'autre*. L'ipse divin surgit en tant qu'Autre *donnant* de lui-même à mon ipse sa source cachée et transcendante. Je ne m'individue encore qu'au lieu de l'Autre ipse en tant qu'*instituant symbolique* paraissant *régler*, depuis lui-même, l'ordre de la nature. De la sorte, l'Autre prend figure *onto-théologique* et, plus loin, *théologico-politique*.

Les choses se compliquent encore, selon la seconde direction de l'ambiguïté, du fait que cet « événement » fait Histoire *(Geschichte)* dans le temps et l'espace, à savoir du fait que cette figure de l'ipséité divine s'est en réalité *incorporée* dans la « réalité effective » d'un « Un sensible et opaque », qui est, en fait, la réalité positive du Christ. Son existence symbolique en tant qu'horizon symbolique de l'ipséité et de son incarnation – où l'ipse est censé surgir à lui-même comme en sa propre énigme – est contestée, en quelque sorte, par sa réalité « empirique » ou positive qui en fait, à l'instar de toute autre réalité « empirique », une « indifférence immobile », un Un impénétrable par la pensée, où l'ipséité, tout autant, se dérobe. De cette contingence absolue ou radicale de l'événement, la pensée, explique Hegel, ne peut rien faire, sinon tendre indéfiniment, dans l'espérance, à la rejoindre comme le lieu même où s'ouvrira la clé de son ipséité – ce moment se retrouvera transposé dans l'exposé de la religion absolue. L'« incarnation » de l'ipséité divine dans le Christ, où mon ipse espère désormais s'incarner lui-même, est du même coup sa *désincarnation l'incorporant* dans un « Un étant », dans une positivité où, par là, l'ipséité incarnée a disparu dans le temps et l'espace de son existence empirique. Il y a donc, pourrait-on dire, dans la figure sensible du Christ, une véritable *déperdition symbolique* qui ramène à nouveau au *malencontre* dans la mesure où l'horizon symbolique qui paraissait s'y ouvrir pour la rencontre de l'ipse incarné (aussi bien celui de Dieu que celui des hommes dans la communauté) se referme aussitôt dans l'impénétrabilité sensible. C'est dès lors cette déperdition symbolique qui doit à son tour être surmontée ou sursumée, par un travail de réduction redoublée de l'intervalle déjà réduit entre désincarnation et incarnation.

Il s'agit donc, pour la conscience scindée, poursuit Hegel, de tendre *(streben)* à « sursumer sa relation avec le pur immuable *non figuré* pour se donner seulement la relation avec l'*immuable figuré*[1] ». De sursumer, par conséquent, ce qu'il y a encore d'étranger, donc de dominateur, dans la censée incarnation divine de l'ipse. Le triple rapport que nous avions relevé entre l'immuable et le singulier va donc se répéter ici harmo-

1. *PhG,* 162 ; *PhE,* I, 181 ; *MC,* 44-45.

niquement dans l'intervalle réduit par le fait que l'immuable ou l'au-delà s'est figuré. La conscience va donc se rapporter à celui-ci, « tout d'abord comme *pure conscience,* ensuite comme *être-essence singulier* qui se comporte comme désir et travail à l'égard de *la réalité effective ;* enfin comme *conscience de son être-pour-soi*[1] ». Notons ici la résurgence des œuvres du malencontre sous l'espèce du désir et du travail dans le second moment.

Le premier moment est particulièrement intéressant, car il va comporter une interprétation symbolique-spéculative de la mort de Dieu et du tombeau vide du Christ, dans le contexte de l'amorce de la temporalisation/spatialisation de l'ipséité et de la pensée comme sentiment et ferveur. Suivons ce mouvement de près puisque c'est là, plus précisément, que la question de l'incarnation est mise en forme de manière décisive. Si dans la pure conscience, explique Hegel, l'immuable figuré semble être posé comme il est en soi et pour soi-même, comme ipséité, cette conscience, nous l'avons vu, ne sait précisément pas *comment* il est en soi et pour soi-même[2]. Autrement dit, ce n'est pas tant depuis lui-même que depuis la conscience qu'il a ainsi surgi, étant entendu que pour Hegel c'est à la conscience en tant que singulière que se pose la question de son ipséité, et qu'elle ne part à sa recherche que dans et depuis le malencontre. Le présent *(Gegenwart)* de la temporalisation qui advient par là est donc encore unilatéral, troué, dirions-nous, par l'absence rémanente en lui de l'Autre. Ce faisant, elle a néanmoins surpassé le stoïcisme en tant que moment de la pure pensée, et le scepticisme en tant qu'in-quiétude ou non-repos *(Unruhe)* de la pensée : elle arrive à tenir ensemble la pure pensée et la singularité, sans être néanmoins parvenue encore à les réconcilier, puisqu'une part de l'ipséité de la pensée lui demeure dérobée dans l'immuable, ou puisqu'elle n'a pas encore reconnu, dit Hegel, que l'immuable dans la figure de l'existence singulière n'est qu'elle-même[3]. Dans la mesure donc où une part de son ipséité lui est dérobée dans la figure « incarnée » de l'immuable (le Christ), son ipséité, selon Hegel, ne se

1. *Ibid.*
2. *Cf. PhG,* 162 ; *PhE,* I, 181-182 ; *MC,* 46-47.
3. *Cf. PhG,* 163 ; *PhE,* I, 182, *MC,* 48-49.

pense pas vraiment, mais ne fait qu'aller dans la direction de la pensée, dans le « recueillement » *(Andacht)*[1]. Elle s'y apparente à « l'informe tumulte des cloches », à « une chaude montée de vapeurs », « à une pensée musicale qui ne parvient pas au concept », « dans un pur sentir *(Fühlen)* intérieur et infini », dans la souffrance d'« une infinie *Sehnsucht* » – mot intraduisible en français[2].

Cette amorce du double-mouvement de l'ipséité indéfiniment en voie de constitution est remarquable, encore une fois, par son ambiguïté ; au lieu de l'abîme in-fini où l'ipséité ne se constitue que dans le double-mouvement en revirement infini de la fixité et de la mobilité, au lieu, donc, de l'épreuve proprement phénoménologique de l'ipséité, Hegel, manifestement, caractérise cette épreuve par des qualificatifs péjoratifs, ce qui est fatal et nécessaire puisque la fuite d'un ipse qui penserait se voir dans la fixité ne peut être pour lui que la résurgence de la figure du maître, puisque cette épreuve sera interprétée, dans le second moment, comme relevant encore de la servitude, du désir et du travail. Il nous faut donc, ici plus que jamais, peser tous les termes.

Dans tout cela, explique Hegel, la conscience éprouve la certitude que son être-essence est « un pur *penser* qui se *pense comme singularité* », donc « qu'elle est connue et reconnue par cet objet précisément parce qu'il se pense comme singularité » : dans l'abîme de l'ipséité, c'est en effet celle-ci qui, sans fin, se perd et se réengendre dans l'unité de son double-mouvement, comme la fixité qui ne s'entr'aperçoit que dans la mobilité, et comme la mobilité qui à son tour ne s'entr'aperçoit que depuis la fixité. Mais dans ce double-mouvement, c'est aussi *mon* ipséité, en tant que mienne, qui se perd dans le clignotement phénoménologique qui est tout autant celui de l'ipséité, de l'énigme de l'ipséité comme horizon où « je » ne puis venir me fixer, où précisément, moi, avec mes déterminités positives, ai à faire l'expérience de la mort et de sa traversée, c'est-à-dire l'épreuve du *sublime.* C'est la raison sous-jacente pour laquelle, selon nous, Hegel est tout à fait fondé d'ajouter aussitôt : « Mais en même temps cet être-essence est l'*au-delà* inacces-

1. *PhG,* 163 ; *PhE,* I, 182-183 ; *MC,* 48-49.
2. *Ibid. ; PhE,* I, 183.

sible, qui s'enfuit *(entflieht)* dans le mouvement de le saisir *(im Ergreifen)*, ou bien plutôt *qui s'est déjà enfui*[1]. » Il est en effet insaisissable dans le clignotement, puisqu'il n'y surgit qu'en imminence, s'étant déjà enfui quand, attachée à la trace de sa fuite, la pensée veut le saisir dans cette trace même, ce qui la relance dans la mobilité d'où il resurgit à nouveau, mais en imminence, comme cela même qui le fait s'apercevoir dans la mobilité. Il y a ici un balancement extrêmement subtil du champ phénoménologique et du champ symbolique, où se joue toute l'énigme de l'ipse comme concentration symbolique des phénomènes-de-monde, c'est-à-dire comme incarnation phénoménologique dans la *Jemeinigkeit*, la « mienneté » des phénomènes de monde, en écho au clignotement de l'horizon symbolique où l'ipse se rencontre comme l'*énigme* de son propre sens. Il y a, nous l'avons vu en commençant, un anonymat foncier des phénomènes-de-monde, qui est éprouvé comme tel dans le moment phénoménologique du sublime, et qui, en celui-ci, dans sa transmutation par la rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique, se métamorphose (se « sursume », dirait Hegel) en le sens commun, phénoménologique, des hommes, en la communauté *incarnée* à la fois au monde et au lieu de son énigme.

Tout vient en effet, au plan strictement phénoménologique, de ce que, comme nous l'avons écrit ailleurs[2], le phénomène-de-monde « ne se phénoménalise comme *tel* phénomène que dans la mesure où il paraît de lui-même comme le *tombeau vide* de quelque chose qui, à partir de lui-même, l'a toujours déjà précédé *a priori* sans jamais avoir eu lieu comme phénomène-vide car le phénomène ne fait que *paraître* (dans sa phénoménalisation) comme *centré*, et centré sur une absence... ».

Il n'y a donc pas eu, sinon dans l'illusion transcendantale, d'archi-événement de l'*a priori*[3] dont le phénomène ne serait, toujours dans la même illusion, que le déploiement ou la répétition. Cela n'est que rétrospectif, appréhendé *depuis* l'institution symbolique. Dire que le phénomène-de-monde est centré sur l'absence, c'est dire qu'il est littéralement transi, en sa distor-

1. *PhG*, 164 ; *PhE*, I, 183 ; *MC*, 48-49 ; nous soulignons.
2. *Cf.* notre III[e] *Recherche phénoménologique*, p. 166-167.
3. Comme l'a bien vu F. George. *Cf. Sillages*, Hachette, Paris, 1986, p. 46-48.

sion originaire, par la transcendance d'absence qui en fait précisément un phénomène-*de-monde*. C'est dire aussi que c'est dans le gouffre de cette absence que viennent se loger, dans le moment phénoménologique du sublime, l'ipse et son énigme, donc que la transcendance de l'Autre (Dieu ou l'instituant symbolique) surgit phénoménologiquement (dans une réflexion esthétique sans concept) du fond même de cette absence, comme ce qui m'institue (et m'incarne) depuis les entrailles et l'au-delà *du monde*, en tant que l'imminence de *l'*ipse dans *mon* ipse, sans que le jeu de l'un à l'autre ait quoi que ce soit de spéculaire. Cette imminence est ce que nous avons nommé, ici, le clignotement phénoménologique de l'*ipse* qui ne peut précisément *jamais* prendre figure *phénoménale*, mais qui, en termes kantiens, peut seulement *se penser*, dans son clignotement même, dans son emportement indéfini et réciproque de la fixité à la mobilité. Toute la difficulté est donc de penser la singularité individuée et radicalement non interchangeable de *mon* ipséité comme se réfléchissant en abîme dans la singularité pareillement non interchangeable de *l'*ipséité qui, comme fond *sans fond* de la première, l'institue symboliquement, c'est-à-dire l'incarne sans pour autant l'attacher à des déterminités sensibles, empiriques et positives.

Comment, à présent, Hegel envisage-t-il tout cela ? L'au-delà inaccessible a déjà fui, c'est-à-dire, avons-nous vu, s'est toujours déjà évanoui dans la mobilité infigurable – étant entendu que seule la fixité qui aurait transgressé sa seule imminence en s'incorporant serait susceptible de donner forme ou visage à l'ipséité, ce qui rend l'instituant symbolique, Dieu, foncièrement infigurable, sans visage, comme l'a bien pensé la tradition juive. L'au-delà s'est déjà enfui, reprend Hegel, « car il est pour une part l'immuable se pensant comme singularité, et la conscience s'atteint dès lors elle-même immédiatement en lui, *soi-même*, mais *comme l'opposé à l'immuable* ; au lieu de saisir l'être-essence, elle ne fait que le *sentir (fühlen)*, et est retombée en soi ; en tant que dans le saisir elle ne peut se tenir à distance *(abhalten)* comme cet opposé, elle n'a saisi que l'inessentialité au lieu d'avoir saisi l'être-essence. Comme ainsi, d'une part, en tant qu'*elle* s'efforce *(strebt)* de *se* saisir *dans* l'*être-essence*, elle ne saisit que la réalité effective propre séparée, elle ne peut,

d'autre part, pas saisir l'Autre en tant que *singulier ou* en tant qu'*effectivement réel.* Où qu'il soit cherché, il ne peut pas être trouvé, car il doit précisément être *un au-delà,* tel qu'il ne peut pas être trouvé. Cherché comme singulier, il n'est pas une singularité pensée, *universelle,* il n'est pas *concept,* mais *singulier* en tant qu'objet ou un *effectivement réel ;* objet de la certitude sensible immédiate ; et précisément pour cette raison, seulement quelque chose qui a disparu. A la conscience ne peut dès lors venir au présent *(zur Gegenwart kommen)* que le *tombeau* de sa vie. Mais parce que ce tombeau lui-même est une *réalité effective* et qu'il est contraire à la nature de celle-ci d'offrir une possession qui perdure, ce présent du tombeau n'est aussi que celui de la lutte d'un effort, qui doit nécessairement être perdue. Seulement, dans la mesure où elle a fait l'épreuve que le *tombeau* de son être-essence immuable *effectivement réel* n'a *aucune réalité effective,* que la *singularité disparue,* en tant que disparue, n'est pas la vraie singularité, elle va abandonner la recherche de la singularité immuable comme *effectivement réelle* ou bien la tenir fermement comme disparue, et c'est seulement par là qu'elle est capable de trouver la singularité comme véritable ou comme universelle[1] ». Nous allons donc assister, au fil de cette intrigue, à un retour de l'âme *(Gemüt)* en soi-même, mais qui sera tel que l'âme se reçoit, dans le sentiment de soi *(Selbstgefühl),* comme *« singulier et réalité effective » (Einzelnes Wirklichkeit),* même si, dans ce sentiment, l'être-essence s'en sépare. Ce sentiment de soi, où advient le second rapport précédemment mis en place, est sentiment de soi en tant que *désirant* et *travaillant*[2].

Interrompons ici le mouvement, avant de le reprendre. La première phrase du texte peut être interprétée de manière phénoménologique comme l'émergence de la singularité *(de l'ipse)* depuis l'immuable, depuis la fixité, et comme la réflexion de la fixité dans sa perte, depuis la mobilité où, effectivement, l'ipséité de la conscience se dissout comme opposée à l'immuable ou à la fixité. On retrouve par là le sentiment de la conscience pure retombée en elle-même, mais se figeant, pour ainsi dire, dans la mobilité ou la mutabilité, en tant que mouvement infini

1. *PhG,* 164 ; *PhE,* I, 183-184 ; *MC,* 48-51.
2. *Cf. PhG,* 164-165 ; *PhE,* I, 184-185 ; *MC,* 50-53.

tendu vers l'ipséité. Cette fixation n'a lieu cependant que par la fixation corrélative de l'immuable qui prend le statut d'instituant symbolique, dont l'ipséité, à nouveau se dérobe, dans la mesure même où elle est, illusoirement, saisie : toute la mobilité tend à s'engloutir en cette fixité qui par là perd sa distance par rapport à la mobilité, c'est-à-dire sa transcendance. C'est ici que l'« incarnation » divine dans le Christ vient jouer, littéralement, le rôle d'un *mirage,* ou plutôt d'un *reflet narcissique* de la conscience servile à la recherche de son ipséité : le Christ ne prend qu'illusoirement figure d'ipséité, en tant qu'il s'*incorpore* littéralement dans une « réalité effective propre séparée » : l'incarnation y est à nouveau manquée, pour la conscience, en tant qu'elle y appréhende narcissiquement, non pas ce qui pourrait être l'abîme de son ipséité dans l'ipséité, mais seulement, à nouveau, sa propre existence incorporée, singulière et séparée, où elle perd tout à la fois la singularité et l'effectivité de l'Autre comme instituant symbolique. Attachée à la positivité incorporée du Christ, elle le prend précisément pour un exemple qui est à la fois sa propre imitation et cela même qu'elle doit rejoindre en l'imitant. Selon ce moment, le Christ est donc irrémédiablement l'image spéculaire de la conscience servile, d'où, effectivement, l'ipséité a déjà fui, ce qui rend cette image aussi bien que ce qu'elle reflète à l'état de choses, de corps physiques dans le temps et l'espace, mais sans chair, sans habitation par une ipséité à nouveau dérobée (rendue « glorieuse ») dans la figure du maître. Le Christ est un homme comme tous les autres, il est rabattu dans l'immacence, comme objet, dit très significativement Hegel, de la certitude sensible immédiate – ce qui indique la profondeur, ici, de la régression.

Mais cette régression n'est due qu'au fait, telle sera la seconde direction de nos commentaires, que Hegel *rabat* très significativement *tout le champ symbolique* à ce qui ne peut qu'être une (petite) partie de lui-même, à savoir *le champ théorétique.* S'il n'y a pas de théorie, en effet, qui ne procède de l'institution symbolique, celle-ci, en revanche, déborde, et de très loin, le champ de la théorie. Or Hegel nous dit, ici, que la singularité de l'incorporation (du Christ) n'est pas pour la conscience une singularité pensée, c'est-à-dire universelle ou pensée dans son *concept,* mais seulement la singularité d'un

corps, d'un objet brut, sensible, immédiat. On pourrait encore douter du sens hégélien de l'universel et du concept, et tenter, par exemple, de le rapprocher de ce que Kant entendait par pensée (opposée à la connaissance théorique) et idée (sans « présentation » sensible possible), si l'allusion immédiate à la certitude sensible ne nous replongeait, d'un coup, dans le problème exclusif de la connaissance théorique. La disparition, l'évanouissement de l'ipséité dans le Christ, c'est-à-dire sa mort comme mort de Dieu, et sa résurrection qui doit fournir la clé de l'incarnation, seront à comprendre, comme il fallait s'y attendre, comme *sursomption dans la théorie ou la contemplation.* Il en résulte bien que, pour nous, l'erreur à l'origine de Hegel aura été de *confondre champ symbolique et champ théorique, prégnance symbolique du signifiant avec universalité du concept.*

Au lieu que l'objet fixe le signifiant, ou que le signifiant se fixe dans l'objet, comme le signifiant de l'incarnation qu'il s'agirait dès lors de « dé-saturer » de lui-même pour l'ouvrir en tant qu'horizon symbolique de l'incarnation, ce que devront faire, selon Hegel, le désir et le travail (serviles) du concept, l'objet, c'est-à-dire l'« ipséité » trouvée, le fait immédiatement s'évanouir dans ce qui est immédiatement son concept vide. C'est, dirions-nous en écho à ce que nous venons de commenter, parce que Hegel confond, sur l'autre bord – le bord phénoménologique –, *phénoménalité* et *choséité.* Si la figure du Christ, dans sa spécularisation théorétique, fait manquer l'incarnation en tant qu'elle dérobe l'ipséité en la rejetant dans celle du maître (Dieu, l'instituant symbolique comme maître sublime et majestueux), c'est qu'elle se confond avec un événement chosal, empirique, d'ici-bas, et c'est parce que, en tant qu'un tel événement, elle n'est pas elle-même un phénomène-de-monde habité par l'ipséité à la quête d'elle-même dans son abîme. C'est donc que cette figure, plutôt que figure de l'incarnation, est figure de l'*incorporation,* d'où la chair s'est évaporée.

Or c'est paradoxalement cela qui permet à Hegel de « rebondir » : cette incorporation est la mort de Dieu, en tant que ce corps sensible immédiat n'est que le *tombeau vide* de l'ipse. Non pas, comme le phénomène, tombeau vide d'un instituant

symbolique qui n'a *jamais* « actionné » sa phénoménalisation et où il vient, dans le moment du sublime, se loger et s'incarner, mais tombeau vide parce que l'événement de l'« incarnation », d'où doit procéder, selon Hegel, le phénomène, s'est aussitôt *retourné,* dialectiquement, en pseudo-événement de l'incorporation. Il en résulte cette chose remarquable que, dans cette poursuite des œuvres du malencontre symbolique initial, le corps n'advient pas comme corps-de-chair phénoménologique où se joue l'énigme de l'incarnation, mais comme *tombeau vide* d'un ipse toujours déjà disparu, comme *cénotaphe* de l'ipséité, c'est-à-dire, encore une fois, comme *cadavre monumental privé de vie.* Cette *incorporation du corps-de-chair en corps monumental dont le corps-de-chair est absent* est l'effet puissant, et dès lors immédiat, de la confusion native chez Hegel entre signifiant ou symbole et concept ou idée. Et elle n'est aussi que l'écho, chez lui, de la confusion coextensive de la phénoménalité et de la choséité, en vertu de laquelle, malgré le titre de son œuvre, il n'y a pas à proprement parler de *phénomène* en elle, réduit qu'il est aussitôt à l'institution symbolique de la chose ou de l'objet.

La présence de la conscience s'est donc manquée dans la présence opaque, toute positive, échappant à son *mouvement* de temporalisation/spatialisation, du tombeau vide ou du corps monumental. Celui-ci n'est là que comme le dépôt mort d'une lutte qui a toujours été perdue, et c'est de cette manière que la conscience servile tend à s'identifier à la « chose » du maître, jouet périssable et passager de son désir. Mais, ajoute Hegel en annonçant le prochain retournement de l'intrigue, la conscience est néanmoins conscience, dans son sentiment, de ce que ce tombeau est *vide,* de ce qu'en lui, elle a toujours déjà perdu l'ipséité que pourtant elle recherche pour s'incarner. Ce tombeau lui signifie bien la perte de l'ipséité, ce qui le rend sans réalité effective quant à l'ipséité. Par lui, elle entrevoit que l'ipséité qu'elle cherchait dans l'incorporation n'a précisément disparu que parce qu'elle n'est pas la vraie ipséité. De là, elle comprend qu'il est illusoire de *se* chercher dans le *corps,* dans sa réalité effective sensible, ou de tenter d'arrêter le soi ou de le tenir seulement en tant que disparu. Dans nos termes, cela pourrait signifier, encore une fois, que de la sorte, elle va faire

l'épreuve, sublime, à travers celle de la mort de Dieu, de sa propre mort et de sa traversée, au lieu de *l'*ipséité infigurable, car surgissant comme *l'*énigme de mon ipséité et de celle des autres. Mais il faut s'attendre à autre chose de la part de Hegel, puisque la singularité véritable, pour lui, si elle est incontestablement symbolique, est en même temps *universelle,* c'est-à-dire aussi, contradictoirement, *désindividuante.*

Hegel, avons-nous dit, « rebondit » : c'est qu'au lieu de rechercher l'ipséité en son clignotement au lieu du *phénomène* comme tombeau vide d'un instituant symbolique qui ne l'a jamais phénoménalisé, mais qui, dans la transcendance d'absence de monde, où s'éprouve la mort, vient s'y loger comme l'Autre ou l'instituant symbolique, et ce, *sans aucun concept,* en tant que tenant d'énigme de mon ipséité et de celle des autres, au lieu donc de s'abandonner à la confiance de son clignotement phénoménologique en abîme, la conscience va nier cette ipséité incorporée qui s'est elle-même niée en montrant son caractère illusoire, et dans cette négation de la négation, qui est ici le véritable rebondissement, va à nouveau rentrer en elle-même, au sein de son *Selbstgefühl.* Autrement dit, au lieu de s'incarner comme corps-de-chair en habitant le corps monumental, elle va, suivant en cela une part de la symbolique chrétienne, *abandonner* le tombeau dès lors définitivement vide, et se remettre à « battre la campagne ». C'est donc le moment de la résurrection qui est ici en cause, comme moment ultime et véritable de la sursomption, dont il n'est pas encore sûr, *a priori,* qu'il ne soit pas un moment de véritable incarnation.

« Battre la campagne », c'est, pour la conscience, se retrouver dans la situation de servitude de son ipséité, dans la forme du désir et du travail, qui est plus proprement, dans cet intervalle réduit, celui de sursumer son incorporation en singulier et effectivement réel en incarnation. Reprenons le texte de Hegel. « Il ne lui est pas encore apparu, explique-t-il, que son sentiment de l'être-essence est au fond son sentiment de soi [1] », donc que tout se tient dans cette tension infinie de l'ipséité vers elle-même, où, comme dit Hegel, elle « se rassasie elle-même [2] ». Sa situation de servitude commence donc à se « briser » en elle-même, en même temps que sa certitude : ce qui signifie qu'ayant abandonné le corps monumental, son épreuve du désir et du travail peut désormais accéder jusqu'à une certaine épreuve de la *jouissance,* qui est, elle aussi, une jouissance brisée. Le corps monumental n'est pas seulement là pour être sursumé et consommé à l'instar des choses – on ne peut s'empêcher de penser, ici, à la symbolique de la cène –, mais, par une autre part de lui-même, qui provient de cette brisure, il prend la figure d'un *monde sanctifié (geheiligte Welt),* qui est la figure de l'immuable en lui, ce par quoi le corps monumental mué ainsi en monde demeure malgré tout la *trace* de l'ipséité véritable, commence peut-être à s'incarner comme corps-de-chair illimité. « Battre la campagne », c'est donc aussi porter le corps monumental à l'échelle du monde, de la totalité des corps, et faire du monde l'habitacle « charnel » de l'ipséité, ou le travail et la jouissance ne le sont pas seulement des choses, mais aussi de soi. Étrange retour, par le biais du mystère chrétien, de la conscience en elle-même comme dans le vide du tombeau vide, par quoi celui-ci, comme habitacle ou habitat, devient signifiant ou symbole du monde. C'est ce que Hegel traduit en ces termes : « Car l'immuable a reçu en soi *(an sich)* la singularité, et puisque, en tant que l'immuable, il est universel, sa singularité a tout simplement la signification de toute réalité effective [1] ».

Telle est, selon Hegel, l'étrange coïncidence du début d'incarnation véritable et de l'universalisation de l'ipséité, qui *fait du monde,* non pas le tombeau vide de l'ipséité divine où la mienne doit se trouver comme en sa propre énigme, mais, littéralement, *son temple,* où désir, travail et jouissance sont sanctifiés, prennent valeur sainte ou sacrée. On serait tenté de dire, ici, que l'incarnation de l'ipse est réussie dans la rencontre comme au lieu du sublime phénoménologique, que c'est dans les entrailles et dans l'au-delà des phénomènes-de-monde que l'ipse en vient à se rencontrer comme sa propre énigme ouverte par l'énigme, si celle-ci n'était *déjà,* depuis le début, *conçue elle-même comme UN ipse,* comme *l'*ipse par excellence, qui prenait figure, pour la conscience servile, dans la forme du *maître. Dieu-ipse est en ce sens l'une des figures les plus indéracinables*

1. *PhG,* 165 ; *PhE,* I, 185 ; *MC,* 52-53.
2. *Ibid., PhE,* I, 184.

1. *PhG,* 165 ; *PhE,* I, 185 ; *MC,* 52-53.

du despotisme et de la servitude volontaire, car il est, plutôt que l'incarnation, l'incorporation de l'ipse dans un homme (le maître) puis dans un Dieu (figure redoublée ou dédoublée du maître). Là se joue, n'en doutons pas, l'équivoque fondamentale, théologico-politique, de toute cette dialectique, mais aussi, sans doute, l'équivoque du même ordre de toute *une part* du mystère chrétien – l'ayant déjà abordée, et comptant y revenir encore en conclusion, contentons-nous de relever ici la permanence, sous d'autres traits, du lien *symbolique* et *historique* entre christianisme et despotisme : permanence extrêmement subtile, chez Hegel, du théologico-politique.

Il poursuit en effet, très significativement : « Si la conscience était conscience pour soi indépendante *(selbstsändig)* et si la réalité effective lui était néant *(nichtig)* en soi et pour soi, elle parviendrait, dans le travail et la jouissance, au sentiment de son indépendance par là qu'elle serait elle-même ce qui sursumerait la réalité effective[1]. » Autrement dit, elle serait elle-même purement et simplement la conscience du maître, celui qui jouit, pour ainsi dire sans entraves, des objets puis du soi offert par la conscience servile. Même si la « brisure » du sentiment de soi de la conscience servile lui ouvre, pour la première fois, le chemin de la jouissance, celle-ci elle-même est brisée de telle sorte qu'elle ne jouit symboliquement du monde que dans la mesure où celui-ci est à son tour brisé en la réalité inerte du corps monumental et la réalité, glorieuse, d'un *corps-de-chair dissipé ou évaporé qui n'est lui-même que glorieux,* tenu qu'il est lui-même par l'au-delà déjà immuable, c'est-à-dire par l'instituant symbolique ayant pris la figure sublime du *maître.* En consommant, dans la cène, le corps et le sang du Christ, je me les incorpore, d'une part, comme en un repas cannibale – en la dévoration du corps monumental comme cadavre vidé de l'ipséité, et donc de la vie –, mais l'autre point par lequel je pourrais, d'autre part, en venir à m'incarner comme en la réminiscence de la chair du corps-de chair du Christ, m'est dérobé, dans la mesure où ce corps-de-chair s'est universalisé par ce qui le tiendrait encore, comme tel, depuis le concept de l'immuable, c'est-à-dire depuis le concept dérobé de l'ipséité divine comme ipséité du maître. C'est donc comme si, dans nos

1. *PhG,* 165 ; *PhE,* I, 185-186 ; *MC,* 52-53.

termes, le Christ n'était jamais qu'une illusion transcendantale de phénomène, censée être logiquement engendrée par le concept du Père ou du maître qui, pour toujours, en tiendrait le secret. Comme si, encore, très contradictoirement pour nous, mais de manière congruente à la voie de toute l'onto-théologie classique, c'était Dieu lui-même qui, comme centre absolu, avait engendré les « phénomènes » (dès lors mués en choses), dans une confusion fatale du champ phénoménologique et du champ symbolique.

En termes hégéliens où tout est décidément placé sous le signe ou sous la clé, au sens musical du terme, du malencontre, cela signifie que la jouissance ne se produit jamais que moyennant un *don* gratuit car étranger de l'immuable, où il cède, depuis son ipséité dérobée, quelque chose à la jouissance de la conscience servile, à quoi elle accède par un véritable travail de transmutation de la réalité effective, par un *faire*[1]. Mais du moins, toujours selon la même intrigue symbolique ou le même rebondissement, entre-t-elle dès lors en rapport véritable avec l'immuable, et l'intervalle se réduit encore entre désincarnation et incarnation. Est-ce donc ici que l'incarnation de l'ipse va finalement réussir dans le retournement du malencontre en recontre ? Lisons le texte, d'une extrême subtilité.

« Dans son faire la conscience est ainsi tout d'abord dans le rapport de deux extrêmes : elle se tient d'un côté comme l'en-deçà actif, et en face d'elle *(ihm gegenüber)* se tient la réalité effective passive, les deux en relation mutuelle, mais aussi les deux retournés *(zurückgegangen)* dans l'immuable et se tenant en soi. Des deux côtés ne se détache dès lors qu'une surface se faisant face *(gegeneinander),* laquelle entre dans le jeu du mouvement contre l'autre. – L'extrême de la réalité effective est sursumé par l'extrême actif ; mais de son côté elle ne peut être sursumée que parce que son être-essence immuable la sursume elle-même, s'éloigne de soi et abandonne ce qu'elle a éloigné à l'activité. La force active apparaît comme *la puissance* en quoi la réalité effective se dissout ; mais pour cela, pour cette conscience, pour laquelle l'*en-soi* ou l'être-essence lui est un autre, cette puissance en tant que laquelle elle entre en scène dans l'activité, est l'au-delà d'elle-même. Au lieu donc de

1. *Cf. PhG,* 165-166 ; *PhE,* I, 186 ; *MC,* 52-55.

retourner *(zurückkehren)* en soi depuis son faire, et de s'être avérée pour soi-même, elle réfléchit plutôt ce mouvement du faire en retour *(zurück)* dans l'autre extrême, lequel par là est présenté *(dargestellt)* comme purement universel, comme la puissance absolue, de laquelle serait parti le mouvement de tous les côtés, et qui serait l'être-essence autant des extrêmes se décomposant, ainsi qu'ils sont tout d'abord entrés en scène, que de l'échange lui-même[1]. »

A quoi Hegel ajoute aussitôt : « Que la conscience immuable *fasse le renoncement* de sa figure et l'*aban-donne*, que d'autre part la conscience singulière *rende grâce (dankt)*, c'est-à-dire se *refuse (versagt)* la satisfaction de la conscience à son *indépendance (Selbstständigkeit)*, et attribue à l'au-delà l'être-essence du faire en le détachant de soi *(von sich ab)*, par ces deux moments d'*abandon (Angeben) mutuel* de soi des deux parties, surgit assurément à la conscience son *unité* avec l'immuable. Mais en même temps cette unité est affectée de la séparation, elle est à nouveau brisée en *(in)* soi, et il ressort d'elle à nouveau l'opposition de l'universel et du singulier[2]. »

Dans le travail, la conscience se retrouve comme sujet actif exerçant son activité (de transformation et de transmutation) sur un objet passif. Elle ne ferait dès lors que travailler la réalité effective si aussi bien elle-même que l'objet n'étaient retournés, d'autre part, dans l'immuable. Les deux êtres sont en réalité l'ipséité encore dérobée dans son sentiment de soi et le corps monumental qu'il s'agit d'élaborer en vue de l'incarnation. Dès lors, dans le faire qui n'est encore qu'obscurément conscience de soi, c'est une surface du soi qui fait face à la surface des choses ou du monde. C'est seulement l'extrême de la réalité effective, à savoir sa positivité empirique et sensible de corps monumental, qui est sursumé par l'extrême actif, par le soi qui se dissimule encore, en tant que soi du maître, dans les profondeurs de la conscience. C'est pourquoi cette sursomption est en fait encore médiatisée par la sursomption de l'ipse de la conscience servile par l'ipse toujours à nouveau dérobé du maître. S'il y a de l'activité dans la conscience servile, elle *ne la tient que de l'immuable* qui lui a abandonné cette activité en

1. *PhG*, 166 ; *PhE*, I, 186-187 ; *MC*, 54-55.
2. *PhG*, 166-167 ; *PhE*, I, 187 ; *MC* 54-57.

s'en éloignant. Le désir, le travail et la jouissance, dans leur brisure, le sont toujours autant de l'ipséité supposée et dérobée du maître, et c'est en quoi l'activité qui en est coextensive apparaît bien comme la *puissance* dissolvante de la réalité, mais aussi comme étant la puissance de l'Autre, la force instituante, et n'en doutons pas, toujours effrayante en ce sens, latéralement sublime, du maître en tant qu'instituant symbolique. La puissance de l'instituant symbolique apparaît de la sorte comme *en soi* ou échappant à ce qui serait la maîtrise de la conscience. Dans cette véritable extra-position de l'instituant symbolique comme toute-puissance ou puissance absolue (supposée), la conscience ne retourne donc pas en soi depuis son faire puisqu'elle l'attribue à l'immuable, puisque toute activité ne paraît se tenir que depuis l'ipséité du maître, et en quelque sorte, depuis le « bon vouloir » de son abandon. C'est donc parce que Dieu, l'instituant symbolique, se serait décomposé entre lui-même comme source dérobée de l'activité et lui-même comme réalité effective, comme corps monumental, que la conscience, de son côté, se logerait dans cet intervalle pour s'y « incarner », seulement en vue de son unité inaccessible. Le malencontre poursuit donc, tout autant que jamais, ses œuvres. La conscience ne se tient en le sentiment de son ipséité qu'en tant qu'elle est elle-même instituée symboliquement depuis l'instituant symbolique en posture de maître, qui est au-delà d'elle. C'est dire que dans cette épreuve, la conscience reste toujours « malheureuse » puisqu'elle fait l'épreuve de sa propre misère, de son être-hors-monde, désincarné, qui n'est tenu que par l'abandon ou le bon vouloir du maître.

Et cependant, dans ce rapport surgit bien, dit Hegel, quelque chose de l'unité de la conscience avec l'immuable, puisqu'elle ne paraît tenir son ipséité, à laquelle elle renonce – se refusant à la satisfaction ou à la jouissance de soi –, que pour répondre à ce qui lui paraît le don gratuit parce que étranger de la conscience immuable. Elle ne s'aban-donne donc elle-même, en quelque sorte, que pour acquitter la dette qu'elle doit à Dieu par l'aban-don qui a été le sien – ce qui est, selon Hegel, l'action de « rendre grâce ». Cette unité, ajoute-t-il, est encore brisée, puisque ce contre-don de la conscience de soi est encore celui du singulier à l'universel, de l'ipséité singulière et concrète à ce

qui serait encore le concept immuable de l'ipséité, l'instituant symbolique en tant que *donnant* d'un coup ses déterminités et significations aux choses et au monde. Au lieu de nous rapprocher du clignotement phénoménologique de l'ipse dans le phénomène-de-monde comme tombeau vide de l'ipse, nous nous en éloignons dans la polarisation encore plus décidée de toute la structure par l'axe directeur de la distinction entre ipse immuable et universel et ipse changeant, mobile, et singulier, donc par la *spécularisation théorétique* de l'ipse.

Pourtant, dans sa remarquable constance à réduire l'intervalle entre les deux, Hegel précise très finement – et nous pourrions dire génialement, avec toute l'intelligence du « génie » – que le renoncement à soi de la conscience dans son action de grâces est encore un faire propre *de la conscience,* par quoi elle rend *plus* à l'immuable que celui-ci ne lui a donné en lui « abandonnant » une part de l'activité[1]. C'est donc à la vérité la conscience elle-même qui, pour s'acquitter d'une dette en réalité partielle, *rend la dette infinie* – d'où les pages qui suivent sur la culpabilité[2] –, et découvre, dans cet abîme, l'abîme même de l'ipséité, où elle se rencontre, enfin, comme *« l'extrême de la singularité[3] »*. L'ipséité n'est en quelque sorte « élue » par Dieu que pour vivre en elle-même les tourments infinis de l'ipséité : si elle renonce à ce qui pourrait être la paisible jouissance de soi, elle comprend que ce renoncement est un sacrifice nécessaire pour mieux se gagner dans ses profondeurs, pour mieux se trouver dans l'écart par rapport à l'absolu (il n'y a pas de renoncement sans un désir, symbolique, plus profond que celui de ce à quoi l'on renonce). C'est dans cette véritable *passion,* au sens chrétien, de l'ipséité, que celle-ci est pourtant susceptible de ressusciter à travers la souffrance de sa propre mort, de se sursumer dans un soi enfin incarné. Cela nous amène au dernier moment de la conscience malheureuse où curieusement, nous allons le voir, nous allons assister à son élision, qui va amener la conscience à la Raison entendue au sens spéculatif.

Dans cette mortification de soi, où la singularité qui est pour

1. *Cf. PhG,* 167 ; *PhE,* I, 187 ; *MC,* 56-67.
2. *PhG,* 169-170 ; *PhE,* I, 190-191 ; *MC,* 62-65.
3. *Ibid.*

soi s'éprouve comme dérisoire ou infiniment abaissée par rapport à l'immuable[1], il n'y a pas seulement « le sentiment de son malheur » et « la pauvreté de son faire », mais « la conscience de son unité avec l'immuable[2] ». Car, explique Hegel, « l'anéantissement immédiat recherché de son être effectivement réel est *médiatisé* par la pensée de l'immuable et a lieu *(geschieht)* dans ce *rapport* ». Et c'est « le rapport *médiat* [qui] constitue *(ausmachen)* l'être-essence du mouvement négatif dans lequel la conscience se dirige contre sa singularité, lequel est cependant, en tant que *rapport,* tout autant *en soi* positif, et produira pour elle-même cette *unité* qui est la sienne[3] ». Autrement dit, si le contre-don de l'anéantissement est recherché, c'est toujours dans la passion de la reconnaissance par l'Autre, de l'incarnation ; c'est donc pour mieux arriver à soi-même dans la traversée de la mort de soi en l'Autre, ou c'est encore parce que le soi n'a été dérobé, à l'origine, à soi, que dans le soi de l'Autre (le maître). Dès lors, c'est bien parce que cette mort ou cette extinction recherchée de la singularité continue d'être médiatisée par *la pensée,* ou le concept de l'Autre en tant que concept de la véritable ipséité, où la mienne pourra surgir comme en écho – nous relevons toujours, ici, l'ombre du clignotement phénoménologique de l'ipse. « Ombre » parce que c'est seulement par cette médiation du concept que le mouvement de soi à soi apparaît, en quelque sorte, comme une véritable *chasse à la singularité* qui est en même temps sa souffrance ou sa passion. Mais d'autre part, ajoute Hegel, en tant que rapport de *mon* ipse à *l'*ipse, ce mouvement a en soi un sens positif, au sein duquel *mon* ipse apparaîtra, ou plutôt se produira comme son unité propre. Est-ce à dire, encore une fois, que ce mouvement sera finalement le mouvement phénoménologique de l'incarnation, par lequel le malencontre se retournera ultimement en rencontre, celle, précisément, de la Raison, et même de la Raison « incarnée » ?

Sautant la mise en forme de syllogisme ternaire de ce rapport médiat – abandon de la décision propre, ensuite de la propriété et de la jouissance à la médiation ecclésiale – qui est une nou-

1. *Cf. PhG,* 168-169 ; *PhE,* I, 188-189 ; *MC,* 58-61.
2. *PhG,* 169 ; *PhE,* I, 189 ; *MC,* 60-61.
3. *Ibid.*

velle répétition harmonique tendant à réduire l'intervalle[1], nous en venons aussitôt à la résurgence de ce moment positif pour y mesurer le degré atteint par l'« incarnation ». S'en remettant à la médiation du prêtre et du temple[2], qui sont, nous l'avons vu, incorporation du corps immédiatement glorieux du Christ – tout autre chose, en tant que tenant leur institution de Dieu (du maître), que le phénomène-de-monde ou le corps-de-chair phénoménologique hanté par l'énigme de l'ipséité –, la conscience, dit Hegel, « se met à faire ce qu'elle ne comprend pas[3] » : participer de l'institution symbolique de l'Église, aux cérémonies, et observer les rites. C'est dire que *la communauté a échoué à s'incarner.*

Dans tout cela, explique Hegel, la conscience se prend véritablement et complètement comme « conscience de la liberté intérieure et extérieure, de la réalité effective comme de son *être-pour-soi* ». Elle a la certitude de s'extérioriser dans la vérité de son *Moi,* d'avoir fait de sa conscience de soi immédiate une *chose,* un être objectif[4]. Autrement dit, elle s'est complètement remise d'elle-même dans un *sacrifice* d'elle-même effectivement réel[5], où elle s'est remise, aussi, de sa dette, c'est-à-dire de sa culpabilité. S'étant démise de son faire, elle s'est aussi démise, du même coup, de sa condition malheureuse qui ne vient, précisément, que de ce faire. Par là, au lieu d'arriver à l'incarnation de l'ipse, l'abandon de la volonté propre, qui n'est négatif qu'en soi ou selon *son concept,* est en même temps positif, à savoir du même coup position de la volonté comme celle d'un *Autre,* ou, de manière déterminée, position du vouloir « comme d'un vouloir non pas singulier, mais universel[1] ». Celui-ci lui est donné par le médiateur-serviteur, c'est-à-dire par l'Église. L'unité de l'ipséité est encore *brisée,* mais avec elle l'est aussi celle de la servitude, de sorte que son malheur porte en lui le creux de son bonheur, et que son faire dissolvant de soi dans sa misère est en creux le faire absolu où pointe la jouissance. Il n'empêche en retour que, celle-ci elle-même, dans sa brisure, porte toujours l'empreinte de la douleur, et que sa sursomption dans sa signification positive demeure un *au-delà*[2]. Par là, conclut Hegel, dans cet objet où faire et être de la conscience singulière sont être et faire *en soi,* est advenue à la conscience la *représentation* de la Raison, la certitude de la conscience d'être absolument *en soi* dans sa singularité, ou d'être toute réalité[3]. Et nous retombons sur l'idéalisme, c'est-à-dire sur cette certitude de la conscience d'être toute réalité[4], sur la Raison au sens spéculatif du terme, qui constitue le fil de l'intrigue propre à la troisième section de la *Phénoménologie.* Raison qui n'est mienne qu'en tant qu'elle est du même coup universelle, et qui est, cette fois, du même coup, comme chez Fichte, à la fois pratique et théorique, dans la tautologie symbolique de la Raison (Moi = Moi), avec le même effet dangereux, car en réalité mortifère, que Kant avait bien vu, de la contamination du pratique par le théorétique. En ce sens, la désindividuation au registre de la *theôria* est accomplie plus subtilement, et l'incarnation phénoménologique au lieu du sublime phénoménologique définitivement *manquée,* puisque, après la Raison, dans la section « Esprit », nous allons retrouver la trame de la seconde « Philosophie de l'esprit » d'Iéna – la sursomption dans la *contemplation de soi* de l'esprit absolu.

Nous ne sommes donc pas sortis du malencontre, ni de la servitude volontaire, puisque, à présent, en écho du despotisme « divin » figuré dans l'Église, la conscience peut comprendre, dans le despotisme *politique,* qu'elle doit aller jusqu'au sacrifice de sa singularité. L'élément qui manquait de la servitude

1. *Cf. PhG,* 169-170 ; *PhE,* I, 190-191 ; *MC,* 60-63.
2. On pourrait penser qu'il s'agit ici, en tant que c'est le médiateur *(Mitte, Vermittler)* qui décharge de la *culpabilité* du faire, du Christ lui-même. Mais, preuve que la médiation de l'incarnation du Christ dans sa passion, sa mort et sa résurrection (moment du sublime) a été décidément *manquée,* Hegel qualifie aussitôt ce « médiateur » de « serviteur » *(Diener),* serviteur aussi bien de Dieu que des hommes (« ministre » traduit Hyppolite), et dont le contenu du faire est précisément celui de la conscience, à savoir l'effacement *(Vertilgung)* de sa singularité. Il va de soi que ce « médiateur » doublement esclave, qui indique le chemin du soi par ses « conseils », est un *doublet symbolique* du Christ. Mais on y retrouve ce qui fut cette perversion de l'Église romaine que ce n'est pas le Christ qui « remet les péchés », décharge de la culpabilité (dette symbolique), mais l'Église, instituée comme son corps glorieux où l'incarnation de la communauté est manquée dans l'(in)corporation ecclésiastique, elle-même théologico-politique (despotique). Il faut concevoir au contraire, nous y reviendrons, que le Christ n'est que l'esclave *apparent du malencontre,* pour ouvrir le chemin de la rencontre.
3. *PhG,* 170 ; *PhE,* I, 191 ; *PC,* 62-63.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

1. *PhG,* 170-171 ; *PhE,* I, 191-192 ; *MC,* 64-65.
2. *Cf. PhG,* 171 ; *PhE,* I, 192 ; *MC,* 66-67.
3. *Cf. Ibid.*
4. *Cf. PhG,* 176 ; *PhE,* I, 196.

volontaire « décrite » par La Boétie – le sacrifice de soi, et de tous ses biens, de sa famille, etc. au despote – se trouve ici transposé, au registre symbolique de la communauté ecclésiale, en sacrifice de soi au profit d'une ipséité, celle de Dieu-maître ou de Dieu-despote, censée être immortelle dans son immutabilité. Autrement dit, ici, le *théologico-politique* n'est pas loin, même si Hegel va y introduire de multiples médiations. Au lieu d'abandonner, dans l'épreuve de la mort et de sa traversée, ses déterminités symboliques positives lui paraissant empiriques, l'ipséité s'immole elle-même dans une servitude *renforcée,* en sa division ; pour ainsi dire, dans ce passage où le sublime a été manqué et court-circuité malgré ses multiples résurgences harmoniques, Hegel a « évacué le bébé » (la singularité radicale, non interchangeable) « avec l'eau du bain ». Tout comme chez Fichte, le court-circuit du sublime a laissé comme trace un « blanc » dans sa pensée, qui eût pu s'articuler, comme nous le suggérons, dans le moment du clignotement phénoménologique en abîme, non pas de *mon* ipse dans *un* ipse qui était là dès l'origine sous la figure du maître, mais de *mon* ipse dans l'*énigme de* l'ipse, sans donc que la figure informe et sans concept de la divinité soit aussitôt rabattue sur une figure ayant précisément la forme de l'ipséité toute-puissante. Tout cela nous fait comprendre plus précisément et plus finement le *sens* phénoménologique de la rencontre, elle aussi phénoménologique, de l'instituant symbolique. En ressort, plus que jamais, ce que la leçon kantienne quant à la liberté a d'imprescriptible : c'est seulement si le soi véritable se rencontre lui-même comme *l'énigme* qu'il est à soi-même et pour les autres que, s'incarnant au monde comme une « version » *radicalement* singulière et contingente (gratuite) de l'énigme, il est appelé, par son horizon symbolique, à être *cohérent avec soi-même* dans la *Loi.* C'est par là que la Loi est Loi de la liberté, et non pas décret machiné d'en haut par le divin mué en *Gestell* symbolique agençant le désir à l'aveugle sur ses objets. En retour, ce « blanc » de la pensée hégélienne n'est que l'écho du « blanc » selon lequel il n'y a pas pour lui de phénomène, mais seulement des êtres et des choses toujours déjà symboliquement instituées, depuis l'ipséité UNE du Dieu de l'onto-théologie. Tout se passe comme si, malgré une élaboration à vrai dire fantastique, où souvent

l'on sent poindre autre chose latéralement, l'ipséité ne faisait pas pour Hegel la radicale énigme de la condition humaine – ipséité singulière, incarnée, ne se résolvant pas, énigmatiquement, à la mort qui pourtant la menace de naissance, et pour laquelle l'immortalité immuable du maître est une fondamentale « duperie » symbolique, une « ruse » de protection, non pas tant contre la mort que contre l'abîme du sublime où vient à poindre la *question* de la mort et de la vie. Nul doute non plus que par là, ce ne soit toute une part, non certes « historique », mais néanmoins, peut-être, la plus importante, du christianisme, qui ait été manquée par Hegel. Pour en avoir le cœur net, il nous faut encore ouvrir les passages de la *Phénoménologie* sur la « religion absolue » ou « révélée ».

4. L'effacement du sublime dans l'interprétation spéculative de la « religion révélée »

Nous ne reprendrons pas, ici, les nombreux doublets réitératifs du mouvement que nous venons d'analyser – ce serait reprendre la *Phénoménologie* dans son entier –, mais, nous plaçant dans le passage de la religion révélée ou absolue à l'esprit (ou au savoir) absolu, nous allons tenter de montrer que le « moment » de l'incarnation y est pareillement manqué, avec, cette fois, un effacement définitif du sublime phénoménologique.

Afin de nous porter dans cette transition finale de la *Phénoménologie,* rappelons-en les articulations globales. Pour la conscience malheureuse, l'être-en-soi est l'au-delà d'elle-même. La reconquête ou la réflexion de cet en-soi comme le véritable soi conduit la Raison à l'esprit, où « elle est consciente d'elle-même comme de son monde, et du monde comme d'elle-même[1] ». Cet être chez soi du soi au monde, et cet être du monde comme sien, cette identité du soi et du monde est l'esprit en tant qu'« effectivité éthique » *(sittliche Wirklichkeit)*[2],

1. *PhE,* II, 9, *PhG,* 313.
2. *PhE,* II, 10 ; *PhG,* 314.

c'est-à-dire en tant qu'« individu qui est un monde[1] », ou en tant que « vie éthique d'un peuple[2] » où le soi singulier s'est déjà résorbé dans le soi relativement universel d'un peuple, d'une institution socio-historique. L'ipséité la plus profonde du soi de la conscience de soi est donc, pour Hegel, celle de l'esprit. Mais, dans la figure de la *Sittlichkeit,* la scission se rétablit aussitôt entre un au-delà substantiel, et l'en-deçà d'une ipséité qui échoue à s'incarner. Toute la dialectique de l'incarnation y est donc remise en jeu, et c'est à la religion révélée, c'est-à-dire au christianisme, qu'il revient de l'assumer, avec, nous allons le voir, la même difficulté que dans la conscience malheureuse, et avec le même départ dans la structure de la maîtrise et de la servitude[3], qui donne, dans la « religion esthétique », un premier échec, reconnu et réfléchi par Hegel, de l'incarnation du soi de l'esprit.

Le problème de cette incarnation devient ici, on le sait, celui de la transformation de la substance (au-delà) de l'esprit en sujet. Ce résultat de toute la dialectique de la religion naturelle et de la religion esthétique est que « l'être-essence, qui était substance, et en laquelle le soi était l'accidentalité, est abaissé *(heruntergesunken)* au prédicat, et [que] l'esprit, dans *cette conscience de soi* devant laquelle rien ne pénètre dans la forme de l'être-essence, a perdu sa *conscience*[4] ». Redoublement ou écho harmonique de la conscience malheureuse[5], ce moment où « la conscience est l'être-essence seulement en soi » *(in sich)*[6] est celui d'une première *mort de Dieu*[7], de la fin du monde antique, où se ressourcent à nouveau le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse elle-même[8]. C'est dans ce mouvement que s'inscrit l'incarnation divine dans le Christ : « Ce devenir-homme *(Diese Menschwerdung)* de l'être-essence divin, ou le fait qu'il a essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, tel est le contenu simple de la religion absolue[1]. » Par là, « la nature divine est la même que la nature humaine, et c'est cette unité qui est intuitionnée[2] ». Le soi devenu vide par la mort des dieux antiques se remplit dans ce devenir-homme du divin dans le Christ, mais avec la même équivoque d'un balancement entre ce soi-ci et un soi universel[3], entre l'existence sensible immédiate du Christ et une ipséité universelle, celle de l'esprit ou de la communauté. « Dans la disparition de l'existence immédiate de ce qui est su *(Gewusst)* en tant qu'être-essence absolu, l'immédiat reçoit son moment négatif ; l'esprit demeure soi immédiat de la réalité effective, mais en tant que *la conscience de soi universelle* de la communauté *(der Gemeine),* laquelle conscience de soi repose dans sa substance propre, de même que la communauté est en cette conscience de soi sujet universel[4]... » Les structures que nous avions vues à l'œuvre dans la conscience malheureuse, en tant que structures de l'ipséité singulière, se trouvent donc transposées harmoniquement dans celles de l'ipséité de l'esprit, avec la même division, dans la forme de la représentation[5], entre un en-deçà et un au-delà[6] – la transposition venant ici de ce que l'esprit, après tout le parcours symbolique qui a été le sien, demeure « soi immédiat *de* la réalité effective », ce qui consacre l'effacement complet du moment du sublime et ramène tout au « mouvement de retenir dans son être-autre l'identité *(Gleichheit)* avec soi-même[7] ». Le court-circuit du sublime est ici tout à fait consommé, résorbé dans la structure spéculative de la subjectivité du soi ou de l'ipséité propres à l'esprit absolu. L'incarnation phénoménologique du soi singulier au lieu d'une réflexion phénoménologique, sans concept, de l'instituant symbolique, la rencontre en abîme de l'ipse comme rencontre de son insondable énigme, se trouve entièrement recouverte par la résorption de la singularité dans la particularité, et de celle-ci dans l'universalité d'un savoir *(Wissen)* qui est « l'être-

1. *PhE,* II, 12 ; *PhG,* 315.
2. *Ibid.*
3. *PhE,* II, 215 ; *PhG,* 483.
4. *PhE,* II, 258 ; *PhG,* 521. On retrouvera ce mouvement de la substance-sujet et de ses prédicats chez Feuerbach. Avec le déplacement que nous avons repéré du théologico-politique dans l'anthropologico-politique puisque la substance-sujet y est l'Homme.
5. *PhE,* II, 260 ; *PhG,* 523.
6. *Ibid.* ; *PhG,* 522.
7. *PhE,* II, 261 ; *PhG,* 523.
8. *PhE,* II, 262 ; *PhG,* 524-525.

1. *PhE,* II, 266 ; *PhG,* 528.
2. *PhE,* II, 267 ; *PhG,* 529.
3. *PhE,* II, 269 ; *PhG,* 530.
4. *PhE,* II, 270 ; *PhG,* 531.
5. *PhE,* II, 271 ; *PhG,* 532.
6. *Ibid.*
7. *PhE,*II, 266 ; *PhG,* 528.

essence se réconciliant avec soi[1] ». Inutile, après tout ce que nous avons dit, d'entrer dans le détail complexe de l'articulation hégélienne, où le symbolique se voit rabattu à la dimension théorétique (contemplative) de lui-même, et où la profondeur d'ipséité se voit ramenée à l'ipséité censée véritable d'une substance se muant finalement en sujet, l'homme y devenant finalement Dieu.

Néanmoins, écrit Hegel, « la mort du médiateur est mort non pas seulement de son *côté naturel* ou de son être-pour-soi particulier, ne meurt pas seulement l'enveloppe déjà morte, abstraite de l'être-essence, mais aussi l'*abstraction* de l'être-essence divin[2] ». On pourrait penser que par là, la servitude à l'égard d'une ipséité dérobée – celle du maître ou de Dieu – se trouve enfin sursumée, parce que la mort du Dieu-maître serait enfin consommée. Mais le moment de cette mort est très subtilement dérobé, parce que la mort du Christ n'est pas, pour Hegel, dans ce qu'elle a de sublime, la mort du Dieu-maître, mais la réconciliation avec lui : « Car, ajoute-t-il, dans la mesure où sa mort n'a pas encore accompli la réconciliation, il est l'unilatéral qui sait le simple du penser en tant que l'être-essence en opposition à la réalité effective ; cet extrême du soi n'a pas encore la même valeur que l'être-essence ; ceci le soi l'a seulement dans l'esprit. La mort de cette représentation contient donc en même temps la mort de l'*abstraction de l'être-essence divin* qui n'est pas posé comme soi. Cette mort est le sentiment douloureux de la conscience malheureuse, que *Dieu lui-même est mort.* Cette dure expression est l'expression du simple savoir de soi le plus intime, le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit du Moi : Moi qui ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle. Ce sentiment est donc en fait la perte de la *substance* et de son entrée en scène en face de la conscience ; mais il est en même temps la pure *subjectivité* de la substance, ou la pure certitude soi-même qui lui manquait en tant que l'objet, ou l'immédiat, ou le pur être-essence. Ce savoir est donc la *spiritualisation* par laquelle la substance est devenue sujet, par laquelle sont mortes son abstraction et son absence de vie, par laquelle donc elle est devenue *effectivement* conscience de soi simple et universelle[1]. » Ainsi, enchaîne aussitôt Hegel, « l'esprit est-il esprit se sachant *soi-même*[2] ».

1. *PhE,* II, 286 ; *PhG,* 545.
2. *PhE,* II, 287 ; PhG, 546.

On trouve, dans ce passage tout à fait crucial, une ultime et extrême condensation du sublime hégélien qu'il nous faut commenter du plus près qu'il est possible, en guise de conclusion. On peut dire, en effet, que la mort du Christ n'a pas encore accompli la réconciliation dans la mesure même où elle représente bien plutôt le moment de l'absolu déchirement, d'un extrême de l'ipséité qui, pour avoir accepté d'aller jusqu'au bout, jusqu'à la mort, ne le fait tout d'abord qu'en opposition avec la *Sittlichkeit* ou la *Wirklichkeit* dominante, pour laquelle le divin est encore au-delà, capté dans la figure du maître, dérobé, sous la forme de la substance, en son ipséité véritable. Il s'y agit seulement, pourrait-on dire, de l'opposition mortelle d'un être-essence qui se sait de manière indéterminée dans sa certitude de soi, à la fois théorique et pratique (celle du Moi = Moi de Fichte), et d'un être-essence encore étranger parce que prenant encore, depuis la figure du maître, le masque de la substance. Dès lors, c'est comme si le Christ conjurait enfin les œuvres du malencontre en poussant à bout la « logique » de la servitude, jusqu'au point où, acceptant et assumant à nouveau la mort, mais cette fois comme mort *de l'esclave,* il conduit à cette conversion libératrice où cette mort est du même coup mort du maître, conquête de l'ipséité contre toute forme « aliénée » d'elle-même. Le Christ nous indiquerait par là la fin de la servitude volontaire, non pas par réengagement de la lutte à mort et du malencontre symbolique, mais en mettant fin, symboliquement, au malencontre, c'est-à-dire en exhibant l'absence définitive d'ipséité du maître, qui coïnciderait, à cette profondeur ultime, avec la signification symbolique de la mort de Dieu. La réconciliation n'aurait donc lieu que dans la résurrection dont toute la difficulté est de penser si elle est celle du soi absolument singulier devenu libre ou celle, qui est hégélienne, du soi universel qui est soi de l'esprit, certes lui aussi devenu libre.

Tout tient donc, ici, dans le passage de la substance à la sub-

1. *PhE,* II, 287-288 ; *PhG,* 546.
2. *PhE,* II, 288 ; *PhG,* 546.

jectivité qui est celle d'une conscience de soi simple et universelle, celle de l'esprit. La mort de Dieu ou du Christ est, plutôt que la mort de la substance, le passage, dans la résurrection, de celle-ci au sujet. Au lieu d'être une descente dans les profondeurs intimes et abyssales de l'ipséité, elle prépare donc le resurgissement de la substance sous forme d'ipséité, qui est le moment de la « spiritualisation », c'est-à-dire de la transfiguration de l'ipse singulier dans l'ipse universel de l'esprit, à la fois théorique et pratique. Plus que jamais, le « mystère » chrétien est pris pour la matrice spéculative de la sursomption, de ce tour de force qui n'est pas loin, nous l'avons dit et répété, du tour de passe-passe : l'universel appréhendé comme extériorité (substance) se vide pour ainsi dire par le goulot de l'ipséité pour en remonter miraculeusement comme sujet, comme extériorité médiatisée par l'intériorité du soi. Aucun contenu nouveau ne surgit par là, aucune conversion qui donnerait sa chair concrète à la substance, à son incorporation dans les moments précédents de l'esprit, mais une « reconversion » mystérieuse qu'il appartiendra, au reste, au seul savoir absolu, par-delà la religion absolue, de pousser à son terme. C'est toujours le même jeu de la désindividuation de l'ipse dans le sujet anonyme et indifférent de la théorie, et la même confusion du symbolique avec un théorético-pratique où l'épaisseur propre de la praxis est contaminée par ou réduite à la *theôria,* à la contemplation. L'extrême subterfuge hégélien est de faire croire que ce sujet universel est encore un ipse, est même le fond ultime de l'ipse, là en fait dès le départ (dans la certitude sensible). C'est comme si l'ipse divin était enfin intériorisé, par la mort de Dieu, dans l'ipse humain. Il n'y a plus rien de sublime dans cette mort parce qu'il n'y a plus aucun risque de vacillation de l'ipse qui se récupère tout naturellement dans ce qui seul reste en scène à l'exclusion de toute indéterminité, à savoir l'esprit encore posé comme substance et pas encore posé comme sujet. Cette absence de reste signifie que le processus dialectique de la *Phénoménologie* a désormais *tout* « digéré », a réussi, par son recodage de l'institution symbolique, à donner l'illusion que celle-ci, désormais, coïncide avec elle-même. Comme l'ont bien vu, à des titres divers, les successeurs de Hegel (Feuerbach, Stirner, Kierkegaard, etc.),

l'objection principale au « système » est celle de la radicalité inextirpable de la *singularité* – qui n'arrive à se laisser résorber dans l'universel que si le symbolique est d'emblée rabattu au plan infini du concept pris en son sens large.

De la sorte, encore une fois, l'incarnation de l'ipse au lieu énigmatique du sublime phénoménologique, et par là, l'incarnation d'une communauté d'ipséités radicalement non interchangeables, sont manquées par leur élision dans l'ipse universel et *tout-puissant* de l'esprit. La *Phénoménologie* n'a en fait été que l'expérience d'une longue servitude au terme de laquelle, au comble de l'équivoque, la maîtrise n'a été abolie dans le devenir-Dieu ou le devenir-maître de l'homme que pour être fantasmatiquement (dans le « miracle » qui est ici un « saut » dogmatique) *occupée* par le *sacrifice* de l'ipse singulier à l'ipse universel de l'esprit absolu. Le philosophe n'a en quelque sorte joué la ruse de la servitude que pour mieux s'affirmer comme le maître, celui qui détient la vérité de l'ipse, et à laquelle tout ipse conséquent ou « raisonnable » est censé devoir se soumettre. Devenir Dieu ou devenir maître, c'est, pour l'homme, sacrifier son ipséité radicalement contingente dans sa désindividuation au lieu d'une *theôria* ou d'une contemplation absolues, c'est y « subtiliser » sa chair dans le corps glorieux des idées – ou de l'idée absolue. Tout qui n'y vient pas demeurera inexorablement esclave, et la théodicée hégélienne se mue ainsi en anthropo-dicée. Car c'est finalement l'écho lointain de la figure du maître, à savoir la substance, qui, par l'*utilisation* du mystère chrétien, elle-même *aussi opaque que ce dernier,* finit par *saturer* l'ipse de l'esclave « consentant », c'est-à-dire « rationnel » et « absolu », dans une jouissance infinie, non plus de soi-même, mais de l'ipse universel de l'esprit. Tout comme le Christ est retourné au Père par et dans l'esprit, l'homme a perdu son identité singulière, toujours confondue, par Hegel, avec la positivité particulière de l'existence *sensible,* au profit de l'identité spirituelle, qui n'est pas réflexion de l'ipséité en son énigme, mais identité *de l'esprit* avec lui-même, d'où la chair, ou la phénoménalité, a été complètement effacée dans le corps glorieux du système, dans l'*organisme* spirituel en quoi consiste l'agencement de ses moments et de ses figures. Pour le dire plus brièvement et plus

brutalement, ce qu'il y a de sublime dans la mort et la résurrection du Christ, dans l'épreuve de la mort et de sa traversée, est rendu, par sa sursomption, à l'insignifiance symbolique, parce que l'au-delà qui y surgit n'y surgit pas comme l'inconnu et le radicalement inconnaissable, comme ce qui nous dépasse absolument et en quoi il nous reste indéfiniment à scruter notre propre énigme, à la fois énigme de l'humain et énigme du divin, mais comme le royaume même de l'esprit et des esprits, ivre de lui-même, ayant pour ainsi dire toujours déjà et pour toujours accompli l'œuvre de notre propre mort. C'est bien, à nouveau, comme si la philosophie véritable ou le savoir absolu nous revenaient *de l'au-delà de notre propre mort, en tant que contenu* articulé miraculeusement, ici-bas, *de l'immortalité.* Tout se passe comme si ce que le Christ est censé avoir vu dans la gloire de sa résurrection n'était rien d'autre que le savoir absolu lui-même. Telle est l'extraordinaire et bien moderne audace blasphématoire de Hegel, mais dont le sens ne sera rendu à l'horizon de la modernité que si l'on ajoute que cette audace est bien plutôt celle de l'illusion qu'il est possible de renfermer et de refermer l'énigme par la rage toute-puissante de déterminer et de conclure – rage dont, nous l'avons vu, le danger, et la « bêtise », est d'avoir « toujours raison ».

Car, on le sait, rien n'arrête Hegel. Tout comme dans la conscience malheureuse, la réconciliation présentée dans le christianisme reste pour lui affectée de la représentation qui, d'un seul mouvement, la projette dans l'avenir comme l'écho d'un événement encore opaque rétro-jetant de lui-même dans le passé[1]. L'effectivité de la réconciliation y est encore « brisée » *(gebrochen)*[2], et l'esprit de la communauté est encore séparé de la conscience religieuse, où c'est seulement « en soi » que conscience immédiate et conscience religieuse ne sont pas séparées[3]. C'est donc par un passage tout à fait analogue à celui de la conscience de soi à la Raison que l'esprit encore divisé de la religion absolue passe à l'esprit absolu du savoir absolu. Avec la même aporie de la désincarnation où l'esprit

1. *Cf. PhE,* II, 289 ; *PhG,* 548.
2. *PhE,* II, 290 ; *PhG,* 548.
3. *Ibid.*

est à lui-même son mouvement dans l'« éther de sa vie », et est par là, enfin, *« science », Wissenschaft*[1]. Science qui est son propre parcours, qui se déploie en fait, en une nouvelle modalité de l'onto-théologie, comme théodicée absolue, comme double-mouvement de progrès et de retour l'un dans l'autre de l'extériorité divisée et de l'intériorité réconciliée, et en laquelle, on le comprend, le politique est *ipso facto théologico-politique,* subordonné qu'il est, en sa vérité, au religieux – n'étant qu'un moment, certes nécessaire, de la grandiose (re) conquête de l'esprit. Cela ne serait pas gênant si le religieux, lieu de l'énigme, et en ce sens, toujours *sauvage* en tant que relativement irréductible à son institution symbolique dans une Église, demeurait le lieu ouvert d'une eschatologie sans concept où il reviendrait à chacun de scruter sa propre énigme, et où la communauté serait susceptible de se réfléchir comme communauté *incarnée* mais *utopique* – impossible à fixer et à déterminer dans les cadres d'une institution socio-historique déterminée. Mais que dire en revanche de l'extrême ambiguïté hégélienne où le religieux, seulement préfiguration encore divisée de la science, se sursume en l'articulation d'un savoir absolu de l'esprit absolu qui ne paraît « séculariser » le religieux qu'en se chargeant lui-même, en sous-main, de toutes ses « valeurs » sacrées – et unilatéralement, de tout ce qui l'a rendu complice du *despotisme.* Devenu dans son éther le dépositaire de l'immortalité et de l'éternité de l'esprit, le savoir absolu n'en est plus que subtilement encore, par-delà ou « derrière » les apparences d'une reconquête de soi, le sacrifice « rationnel » de l'ipséité singulière de l'esclave à l'ipséité dévorante parce que saturante et dissolvante du maître qui a enfin fait la conquête du tout dans son triomphe final. L'esclave ne s'est pas libéré du maître, parce que, loin de l'avoir subverti en sa domination, il l'*est lui-même devenu,* l'a intériorisé à un point tel que, non seulement il a effacé le corps-de-chair du Christ dans le corps glorieux du système, mais encore l'a lui-même sacrifié une nouvelle fois au point de s'égaler au Père, de reprendre sur soi toutes les structures de la domination. Ruse extraordinaire que cette mort redoublée, et censée définitive, de la mort de Dieu. Préfiguration, déjà, de la « Légende

1. *Cf. PhE,* II, 310 ; *PhG,* 562.

du Grand Inquisiteur » ! Crime sans cadavre, crime parfait, où le peuple « absolu » est un peuple de maîtres, et son prophète Hegel lui-même ! Retour fantastique du fantasme ou de l'*hybris* modernes de la puissance et de la maîtrise, où l'on sent partout l'œuvre de la mort. Donc, en un sens, victoire de la mort qui, depuis toujours, s'agençait dans les tours et détours du système, se codant aveuglément comme l'inconscient symbolique de la science. Étant partout, la mort ne semble plus n'être nulle part, ce qui donne aux « limbes » du système (savoir absolu) l'apparence de l'éternité. Pour avoir été systématiquement court-circuité, le moment du sublime ne se retrouve, peut-être, que tout à la fin, une fois l'épreuve achevée, dans la saine réaction d'effroi de celui qui, devant pareille accumulation de « raisons », ne la saisit que comme fantasmagorie, tourbillon *informe*. Mais c'est désormais au risque, précisément, de se retrouver « sans raison », c'est-à-dire sans voix, sans autre ressource que celle d'une singularité qui se braque, et qui ne le ferait que pour n'avoir pas « compris », que d'être demeurée une conscience d'esclave qui préférerait encore sa servitude à cette servitude-là. Logique infernale du Tout ou Rien, de la « science » magnifiée et glorifiée, toute-puissante, ou de son refus qui n'apparaît qu'irrationnel, c'est-à-dire, aussi, faible, ignorant, crasseux ou fou. Il n'y a pas de place pour ce genre d'hommes au peuple absolu des maîtres, car il n'y a plus de places, sinon celles qui sont assignées par avance dans le système, pour l'erreur. Celui qui n'a pas compris démontre en fait son inhumanité, dans le déficient ou l'aberrant. Il n'a donc plus qu'à être soumis. Certes, très différent de Fichte, Hegel s'est toujours montré, dans la pratique, remarquablement prudent et pragmatique – même si ce fut là, nous le pressentons, le fait d'un homme patient, sûr d'avoir raison. Hegel ne fut jamais un « activiste ». Mais nul besoin d'insister, aujourd'hui, pour montrer que les avatars de la pensée hégélienne et de ses divers sectateurs l'ont été d'une effrayante *domination*. « Science », que de crimes n'a-t-on commis en ton nom pour avoir cru y vaincre la mort !

Chapitre III

L'effondrement du théologico-politique : métaphysique du *Dasein*, problématique du sublime et incarnation

1. Introduction

Par « métaphysique du *Dasein* » nous entendons ce que Heidegger définit, en quelques « propositions directrices », comme le problème de la transcendance en tant que problème de *Sein und Zeit*[1]. *Dasein*, rappelle Heidegger, désigne cet étant pour qui n'est pas indifférente sa manière propre d'être dans un sens déterminé[2]. Le terme doit être pris dans sa *neutralité*, non pas parce que *Dasein* serait indifféremment chacun et personne, mais parce qu'il est « la positivité et la puissance *(Mächtigkeit)* de l'être-essentiel *(Wesen)* »[3], à savoir « de l'*origine* »[4]. En ce sens, « le *Dasein* neutre n'est jamais l'existant », mais bien « la source originaire *(Urquell)* de la possibilité interne qui prend sa source en tout exister et rend intrinsèquement possible l'existence[5] ». Par là, l'analytique du *Dasein* qui sous-tend tout *Être*

1. Au § 10 des *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, hrsg, von K. Held, Gesamtausgabe, Bd. 26 (cours d'été fait à Marburg en 1928), Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1978. Nous le citerons désormais par le sigle *MAL*, suivi de l'indication de page.
2. *MAL*, 171.
3. *MAL*, 171-172.
4. *MAL*, 172.
5. *Ibid.*

et temps est une analytique existentiale de la source à partir de laquelle se déploient les différents modes d'être des étants, et non pas une sorte de système des différents types d'existence[1].

De la sorte, pense Heidegger, est dépassée toute centration de la problématique métaphysique sur un ego et une égologie, fût-elle transcendantale (Husserl) : « Ce *Dasein* neutre n'est pas non plus le singulier égoïste, l'individu isolé ontique. Ce n'est pas l'égoïté du singulier qui vient au centre de toute problématique. Mais c'est la consistance essentielle *(Wesensbestand)* du *Dasein* de s'appartenir à lui-même dans son existence, de se prendre lui-même en charge du même mouvement dans [sa] mise en jeu *(Ansatz)*. La mise en jeu dans la neutralité signifie certes une isolation propre *(eigentümlich)* de l'homme, non pas en un sens facticement existentiel, comme si le sujet philosophant était le centre du monde, mais [au sens où] elle est l'*isolation métaphysique* de l'homme[2]. » Quand on sait que, dans *Sein und Zeit*, cette « isolation métaphysique » est dégagée avec l'être-pour-la-mort, donc, au moins latéralement, avec quelque chose relevant du sublime, où l'ipse s'ouvre à lui-même en abîme, on s'aperçoit que la neutralité du *Dasein* a quelque chose à voir avec cet abîme, parce que c'est là seulement que celui-ci peut avoir positivité et puissance de l'origine, qu'il ne faut cependant pas confondre avec le commencement ou la mise en jeu *(Ansatz)* puisqu'elle est, pour ainsi dire, plus originaire qu'eux.

Il s'agit donc de savoir plus précisément de quelle ipséité il est question dans le *Dasein*. Dans sa neutralité métaphysique, celui-ci est « le concret proprement dit de l'origine, le pas-encore de l'état-dispersé *(Zerstreutheit)* factice[3] », à savoir de « la dispersion *(Zerstreuung)* factice dans la chair corporelle *(Leiblichkeit)* et par là dans la sexualité[4] », dont le *Dasein* est la possibilité interne. Le *Dasein* est humain en ce sens, non pas tant qu'il serait asexué ou hermaphrodite, mais qu'il serait antérieur, dans son fond, à la division sexuelle et à l'incarnation dont il recèle la possibilité, en tant que matrice transcendantale. Quels que soient leur corps et leur sexe factices, les

1. *Cf. ibid.*
2. *Ibid.*
3. *MAL*, 173.
4. *Ibid.*

hommes sont toujours des êtres humains, pour qui la chair corporelle et la sexualité sont des possibles, non pas ontiques, mais *ontologiques,* relevant non pas de la factualité ontique empiriquement donnée ou présente *(vorhanden),* mais de l'être toujours déjà jeté au monde *(Geworfenheit)* par quoi le Dasein forme *(bilden)* son monde, celui-là même où il se découvre exister[1].

Nous gardant ici de tout commentaire plus au moins facile ou savant d'inspiration plus ou moins psychanalytique – la psychanalyse a précisément montré que le sexe est rien moins qu'une donnée, que sa dimension symbolique ne coïncide pas nécessairement avec sa donnée empirique, et que cette non-coïncidence est très souvent ce qui s'articule à l'aveugle dans l'inconscient symbolique de la névrose –, nous aménagerons notre interrogation dans le fait que Heidegger met cette dispersion en rapport avec la spatialité[2] et avec l'être-avec, le *Mitsein*[3]. C'est donc comme si la puissance et la positivité originaires de l'origine, dont on sait, par *Sein und Zeit,* qu'elle tend à se confondre avec la temporalisation originaire, n'était « avant » – d'un « avant » transcendantal – la sexualité, la chair corporelle et la communauté, que parce qu'elle est aussi, plus profondément, « avant » la spatialité qui ne serait là que pour capturer ou embarrasser *(befangen)* l'état-d'être-jeté-au-monde *(Geworfenheit)* du *Dasein.* Pour manquer une spatialisation phénoménologique dans la chair qui serait tout aussi originaire que la temporalisation, Heidegger, en liant l'ipséité du *Dasein* neutre à cette dernière comme condition de possibilité ontologique de la première, ferait, il est vrai, de l'ipse, dans les profondeurs de son abîme, un ipse neutre parce que mystérieusement *seul, désincarné* et asexué. La neutralité du *Dasein* serait coextensive du solipsisme existential, et en ce sens, on est inévitablement conduit à se demander si l'ipse dans les profondeurs de son abîme n'est pas, déjà, un ipse *divin,* distinct, en tout cas, de l'ipse toujours déjà jeté au monde, et par là, toujours déjà éclaté en sa chair corporelle, son sexe et son être-avec.

C'est dire que l'isolation métaphysique du *Dasein* est très

1. *Cf. MAL*, 173-174.
2. *Cf. ibid.*
3. *Cf. MAL*, 174-175.

équivoque, même si cette équivoque est très riche puisqu'elle autorise l'ontologie fondamentale – le rassemblement des divers modes d'être des étants sous l'horizon unique de la temporalité originaire et de l'énigme de l'ipse qui s'y joue –, à tel point que c'est dans cette équivoque elle-même, dans la distinction d'un ipse neutre et abyssal et d'un ipse singulier toujours déjà jeté, que nous voyons, quant à nous, le nerf de ce que nous appelons la « métaphysique du *Dasein* ».

C'est par là, en effet, que nous arrivons à son cercle herméneutique. La métaphysique du *Dasein* est tout d'abord, on le sait, pour Heidegger, son analytique. Or celle-ci, explique-t-il, ne peut se gagner, à la mesure de la liberté originaire (et transcendantale-ontologique) du *Dasein*, que « dans le libre projet de la (scil. sa) constitution d'être elle-même[1] ». Dès lors, « puisque le *Dasein* existe toujours en tant que lui-même *(je als es selbst)* et que l'être-soi *(Selbstsein)* comme l'exister n'est jamais que dans son accomplissement, le projet de la constitution de fond ontologique du *Dasein* doit *(muss)* précisément toujours jaillir *(entspringen)* de la construction d'une possibilité la plus extrême d'un pouvoir-être du *Dasein* qui soit propre *(eigentlich)* et totale *(ganz)*. La direction du projet porte sur le *Dasein* en tant que tout et sur les déterminations de fond de sa totalité, bien qu'il ne soit jamais ontiquement qu'en tant qu'existant. Autrement dit : gagner la neutralité et l'isolation métaphysiques du *Dasein* en général n'est possible que sur le fondement *(Grund)* d'une *mise en jeu* existentielle extrême de celui qui projette lui-même[2] ».

Dans *Sein und Zeit,* on le sait, cette mise en jeu est celle de la mort qui lance toute l'analytique en sa seconde partie. Nous aurons à la traiter afin de dégager ce qui, de l'énigme de l'ipse (et du *Dasein*), s'y dévoile, et nous verrons que, pour radicale qu'elle soit dans sa lucidité, cette mise en jeu, en se capturant exclusivement dans la *Stimmung* de l'angoisse, manque proprement ou court-circuite complètement le moment phénoménologique du sublime, ce qui n'ira pas sans conséquences au plan de la pensée de la communauté et du politique. Même si Heidegger a raison d'insister, dans la suite du texte[3], sur le fait que

1. *MAL,* 175.
2. *MAL,* 175-176.
3. *Cf. MAL,* 176-177.

la problématique de la mort ne consiste nullement, pour ainsi le résumer, en sa valorisation existentielle, et sur le fait que sa génération métaphysique ne conduit pas, à l'instar de Hegel, à la dissipation du concret singulier dans l'universel abstrait, mais au contraire au plus concret des phénomènes du *Dasein*, nous sentons bien que le problème, en effet, n'est pas tellement dans une « absolutisation existentielle » de la mort que dans la manière spécifiquement heideggerienne – quelque géniale qu'elle soit – de l'envisager et de la dégager, en quelque sorte dans la plus stricte immanence, de façon typiquement nihiliste.

Quand Heidegger écrit[1] : « d'autant plus radicale est la mise en jeu existentielle, d'autant plus concret est le projet ontologique-métaphysique », rien, sinon ce qui apparaît comme radical pour le *Dasein* philosophant, ne peut décider *a priori* de la *radicalité* de la mise en jeu. Tel est le cercle herméneutique de l'analytique existentiale, en effet, et Heidegger a beau dire que rien n'est encore décidable depuis la mise en jeu, cela ne concerne que les représentations, la *Weltanschauung,* que l'on pourrait y « plaquer », et non pas la singularité de l'engagement du philosophe, tout aussi bien liée, énigmatiquement, à sa singularité la plus propre qu'à celle de son époque. Rien n'empêche, *a priori,* ou bien la défaillance dans la radicalité de la mise en jeu, ou bien, plus profondément, la complexité diversement articulée et articulable de ses aspects, de ses temps forts et faibles. Sur ce chemin, et dans les cadres de ce qu'il nous faut reconnaître comme étant *déjà* une métaphysique du *Dasein,* se présente une *autre* radicalité que celle de Heidegger : c'est celle de Schelling – dont on sait, au reste, qu'elle a préoccupé Heidegger durant des années.

2. Schelling

La métaphysique de Schelling comme métaphysique du Dasein

Le point d'émergence d'une métaphysique du *Dasein* se situe, chez Schelling, en 1809, dans les *Recherches sur la liberté*

1. *MAL,* 177.

humaine, dont l'accomplissement philosophique se trouve dans les trois versions des *Ages du monde* (1811, 1813, 1815), et la réflexion problématique dans la *Spätphilosophie*[1]. De cet ensemble, nous ne considérerons que le premier moment dans ses traits essentiels, afin de montrer, dans le cadre structurel d'une métaphysique du *Dasein*, la possibilité d'autres mises en jeu radicales, qui ne sont pas celles de Heidegger. Ce faisant, nous verrons que la radicalité schellingienne exclut, dans son principe, tout retour du théologico-politique, dans la mesure où elle en signifie l'effondrement définitif – d'une tout autre manière que chez Heidegger.

Pour bien saisir ce qui est en question dans le moment inaugural de 1809, il nous faut tout d'abord caractériser, au moins à larges traits, ce qui se dégage de la phase précédente de l'œuvre schellingienne, celle dite de la philosophie de l'identité, qui, depuis 1801 jusque vers 1807-1808, devient une philosophie des idées[2]. De plus en plus, Schelling comprend, durant ces années, que l'idée, dont le surgissement est à l'origine de la conscience, est un foyer de sens qui n'est ni tout simplement dans la conscience (le sujet) ou la pensée, ni tout simplement dans l'extériorité (l'objet) ou l'être, mais dans ce qui fait originairement l'identité *symbolique* des deux – qui n'est pas « logique » ou « analytique ». L'idée est en ce sens, avant toute identité logique de concept, l'identité symbolique d'un être qui, pourtant, par son identification, se dérobe essentiellement dans le fondement *(Grund)* qui s'en retire et la creuse pour en faire le symbole actif et présent d'une absence principielle et irrémédiable. L'idée n'est donc par là que l'identité du fondement, ce par quoi l'indifférence originaire qui le caractérise est symboliquement identifiée et signifiée. L'origine (le fondement) ne peut être identifiée, et par là, pensée, sans qu'elle ne s'en trouve altérée, mise à distance ou à l'écart comme cela même qui, depuis cet écart même, paraît charger l'identité d'une consistance ontologique. Surgissant de ce retrait de l'origine, l'idée n'est dès lors rien d'autre, tout d'abord, que cela qui, dans

1. *Cf.* l'ouvrage remarquable de W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* G. Neske, Pfullingen, 2te Auflage, 1975.

2. On lira l'excellent ouvrage de J.-F. Marquet, *Liberté et existence,* Gallimard, « Bibliothèque des Idées », Paris, 1973.

l'éclair, l'illumination ou le *Blitz,* me vient à la conscience quand j'ai le sentiment d'être saisi par quelque chose qu'il y a désormais à penser et à dire. Mais comme telle, elle ne se tient pas, elle s'éclipse aussitôt qu'elle a surgi. Pour qu'elle se tienne, il faut précisément la réfléchir, ou plutôt la redoubler en l'identifiant à elle-même, en en faisant un « objet » reconnaissable de la pensée. Alors, l'idée paraît en quelque sorte dans un redoublement de l'altération qu'elle fait subir à l'origine : identifiée *à soi* dans le redoublement, son soi, la racine signifiante de son identité, paraît à son tour définitivement retiré dans le *Grund* qui ne lui confère son être d'identité signifiante que depuis sa distance dès lors devenue infranchissable. De la sorte, la philosophie de l'identité peut être lue comme une explicitation remarquable du problème de l'absence d'origine de toute institution symbolique en tant qu'institution d'identités (de signifiants) repérables.

En tant que *Blitz* ou éclair, l'idée n'est en effet, en quelque sorte, que la manifestation chaotique de l'origine, au plus près d'un équilibre qui est déjà sur le point de se rompre entre identité de l'identifiable et fondement de l'identité. C'est comme si, dans son surgissement même, l'idée n'était qu'une sorte d'*excès* (« quantitatif » pense énigmatiquement Schelling) radicalement contingent dans l'origine. Comme telle, l'idée retournerait aussitôt au chaos des excès si elle n'en était *abstraite* par la réflexion en tant qu'identité symbolique reconnaissable. Celle-ci n'est donc pas, à proprement parler, identité de l'origine, mais identité du *retrait* de l'origine, et c'est ce retrait lui-même qui, dans la théorie des « puissances » *(Potenzen),* se mue, par son identification symbolique, en « qualité » différentielle ou diacritique – dont la positivité est minée du dedans par la négativité de toutes les différences qualitatives avec les autres « qualités » (qui sont plutôt à comprendre comme « quiddités »). Les idées s'instituent donc par là comme « système » des idées ou des signes, et toute idée renvoie à toutes les autres dans ce qui est de la sorte l'« univers », selon une *universio,* qui est une version retournée ou inversée de l'origine dès lors posée comme Un. L'indifférence originaire et inchoative s'est retournée quasiment en spectacle des idées, tenu en son être par un fondement irrémédiablement obscur, antérieur au

temps présent de la réflexion des idées dans la conscience, et antérieur, par là, à la conscience elle-même. Le fondement ou l'origine relève d'un *passé transcendantal* qui n'a jamais eu lieu au présent, qui est donc toujours déjà et pour toujours passé, et ce passé transcendantal est lui-même de l'ordre de l'*inconscient* ou de l'inconscience, dans les termes de Schelling, de la *nature.*

On pourra être surpris par cette sorte d'« en-soi » qui paraît ainsi radicalement inaccessible. L'audace spéculative de Schelling, qui le conduit déjà sur les marges d'une métaphysique du *Dasein,* fut de penser que cette inaccessibilité ne l'était que pour les idées, et encore dans la mesure où elles sont dissociées de leur surgissement ou de leur naissance. Il y a déjà, en effet, dans l'idée en tant qu'éclair, le germe d'une conception *ekstatique* horizontale puisque l'idée ne tire l'être dans son identité que du fondement où elle ne se trouve pas, mais d'où, indéfiniment, elle revient, comme d'un lieu qu'elle habite, mais qui surtout l'habite, et cela, *en absence.* Dans le surgissement de l'idée, et dans sa réflexion abstractive en identité existante, il y a un *porte-à-faux* fondamental qui est son exil par rapport au fondement, exil dans lequel celui-ci comme origine est définitivement perdu. De cette perte, néanmoins, il y a mémoire, en un tout nouveau sens, dans une sorte de réminiscence transcendantale – un nouveau mode d'accès au passé transcendantal de ce que la richesse inépuisable et chaotique de l'origine a été irrémédiablement *déformée de façon cohérente* par la réflexion abstractive des idées comme identités distinctes. Par là, la figure du fondement, et du fondement comme Un, est elle-même, tout autant, l'effet de cette déformation cohérente. Celle-ci, il n'y a pas moyen de l'annuler par l'effet qui précisément en résulte, mais elle requiert, en quelque sorte, dès lors qu'elle est aperçue, de « creuser un tunnel » sous elle par le biais de la réminiscence transcendantale, en accord harmonique, non pas tant avec l'origine comme *Grund* qu'avec l'origine comme *Ab-grund* ou *abîme.* Ce dernier est, dans *toute* conscience, l'abîme de l'inconscient ou de la nature.

La conception schellingienne de la temporalité est en ce sens plus radicale que celle de Heidegger : la conscience s'y sait *revenir,* toujours déjà, d'un lieu où elle n'a jamais été, sinon précisément comme *absence,* non-présence. Ce lieu d'absence à l'origine, en réalité proto-temporel, son déploiement en présence le lui fait perdre, puisqu'il est impossible de vouloir saisir sans contradiction l'idée « avant » l'idée. Ce proto-temps, qui est celui de l'inconscient ou de la nature, est celui d'un devenir innocent, sans présence, d'une absence qui *troue* en la minant toute présence à soi de l'idée dans la conscience. Si par l'identification symbolique qu'elles signifient, les idées *découpent* en réalité l'origine ou sa profusion chaotique selon un système qui en est l'inversion ou la version en absence, le langage de la philosophie classique, celui de sa logique et de ses concepts, est originairement « inadéquat » car *circulaire :* inscrit dans la tautologie *symbolique* de l'être et de la pensée, le *logos* philosophique ne dit rien d'autre que lui-même, et eu égard à l'origine, s'il se prend pour le dire univoque (apophantique) de sa vérité, il constitue un véritable *nihilisme spéculatif* – ce que Schelling nommera plus tard, dans la *Spätphilosophie,* une « philosophie négative ».

Si la philosophie de Schelling a été si longtemps incomprise et décriée, c'est sans doute que, tel un éclaireur ou un précurseur, il avait porté l'ébranlement dans le cœur même de la philosophie, sans pour autant, il faut le reconnaître – mais sa solitude de philosophe dut être grande –, y trouver de réponse, au moins suffisamment claire pour l'époque. Il lui fallait en effet tout d'abord penser la différence entre une nature *sauvage,* celle de l'abîme, et la nature symboliquement instituée telle qu'elle est disciplinée dans les sciences de la nature. Il lui fallait ensuite trouver le nouveau *logos* seul susceptible de dire la nature sauvage sans la réduire et l'abstraire à l'identité. Chemin difficile, errant, souvent « délirant » qui traverse les ébauches successives, sans cesse remises sur le métier, de la *Naturphilosophie.* Ce n'est pas de ce côté que se trouve l'approfondissement le plus fécond de Schelling, mais c'est dans l'épuration de sa conception de la conscience, héritée de Fichte, dans celle de l'esprit comme lieu de réflexion des idées dégagé de toute subjectivité. C'est dans ce mouvement que, loin de transposer, comme Hegel, les structures de la subjectivité dans l'esprit, Schelling s'ouvre véritablement à la métaphysique du *Dasein.* A force d'avoir dogmatiquement conçu, dans la philosophie de l'identité, l'entendement et la Raison humains comme l'enten-

dement et la Raison divine – à l'instar de l'*intecllectus archetypus* de Kant –, il en vient, en retour, et c'est son « coup de génie », à concevoir qu'il y a de la nature (sauvage) et de l'inconscient en *tout* esprit, qu'il soit humain ou *divin.* Il en résulte une sorte d'in-distinction fondamentale entre homme et Dieu, et c'est là que s'ancre la fameuse « réception » schellingienne de la théosophie de Jakob Boehme. Il y découvre pour ainsi dire un autre « régime » du langage, plus approprié que celui de la philosophie à dire l'origine, à savoir l'expression symbolique et quasi inconsciente ou innocente d'une sagesse originaire et inconsciente se disant et s'articulant dans un *logos sauvage* censé être originaire. L'in-nocence ou l'inconscience divines elles-mêmes sont aussi les nôtres par la part in-nocente ou inconsciente qui anime notre esprit. A cet égard, l'une des grandes « découvertes » métaphysiques de Schelling en 1809 est sans doute celle de *la sauvagerie en Dieu lui-même.* Cela le conduira, nous allons le voir, à élaborer, dans *Les Ages du monde,* une toute nouvelle théologie qui est en même temps théo-gonie et anthropo-gonie.

Mais selon un mouvement tout à fait corrélatif du premier, Schelling se voit malgré tout contraint, à l'encontre du panthéisme latent qui habitait la philosophie de l'identité, de maintenir une différence entre homme et Dieu. Or, cette différence, il ne peut la voir, très classiquement, que dans l'*ipséité,* et c'est la différence dans l'ipséité entre homme et Dieu qui le conduit en réalité à la métaphysique du *Dasein.* On retrouve, dès les *Recherches* de 1809, quelque chose de l'inspiration kantienne puisque l'idée y est plutôt conçue sur le mode du nouménal – de l'en soi intelligible –, et l'identification symbolique sur le mode d'une identification qui, sans assigner l'ipse comme étant lui-même une identité, procède elle-même des abîmes de l'ipséité. Cette sorte de « retour à Kant » s'accompagne très significativement de la réactivation de la problématique du Mal radical dans le dualisme *métaphysique* (et non primairement moral) du Bien et du Mal. Dans sa nouvelle version, la philosophie des idées signifie que ce n'est pas tant l'idée elle-même qui s'identifie à distance de son fondement, mais son noyau nouménal, l'ipséité et sa volonté qui se distinguent plus ou moins du *Grund,* selon les différences de degrés qui permettent d'embrasser métaphysiquement l'échelle des êtres : depuis l'ipséité des êtres naturels qui demeure en puissance, dans l'aveuglement et l'inaccomplissement du sans-conscience *(bewusstlos),* jusqu'à l'ipséité divine qui se situe dans un équilibre harmonieux et harmonique avec son fondement sauvage, en passant par l'ipséité humaine dont le problème est, précisément, la *difficulté* de sa situation – *entre* le Bien qui est la résonance harmonique, en lui, de l'équilibre divin de l'*ipse* et du fondement, et le Mal où l'ipséité, se prenant pour l'objet exclusif de son vouloir – nous serions tenté de dire : de son souci –, se sépare du fondement et libère ses puissances sauvages et chaotiques, dès lors destructrices. Il y a déjà, nous le pressentons, dans cette problématique, un écho de la problématique kantienne du *sublime :* Dieu est pour ainsi dire *le Seul,* celui qui traverse le moment du sublime sans broncher, celui qui s'appréhende dans sa destination « supra-sensible », du sein de sa proto-temporalisation, sans défaillir, parce qu'il est le seul (nous aurons à nous interroger sur les conditions de cette solitude) qui, affrontant ce qu'il y a d'informe et d'inchoatif dans *sa nature,* dans son abîme sauvage, *s'abandonne,* avec la confiance de l'amour, à l'endurance et à la souffrance de la création. Quant à l'homme, il peut seulement y tendre comme à ce qui le requiert depuis ses profondeurs, tant celles de l'ipse que du fondement, mais aussi s'adonner à la frénésie de l'ipséité, qui devient celle de l'égoïsme, refus radical de la création, et par là, irruption barbare du sauvage, non mise en forme *(eingebildet)* par la création. Mais de cette ipséité, qu'il faut penser dans son abîme avec la radicalité heideggerienne, l'origine est divine, dans la mesure où elle prend naissance dans l'éclair, qui est aussi le regard *(Blick)* divin. Ou plutôt, cette ipséité, ce qui nous fait et qui fait que nous vivons notre vie et pas celle des autres, est elle-même l'abîme divin de l'ipséité, *est elle-même divine.* C'est par là que la métaphysique schellingienne depuis 1809 est une métaphysique du *Dasein :* il y a une ek-stase originaire de l'ipséité entre le lieu du soi-même et le lieu du soi-Autre, sans que ces lieux soient *a priori* distincts, sinon par l'ek-stase, le pro-jet lui-même. Ce qui me fait véritablement moi est aussi ce qui me fait Dieu, et ce qui fait Dieu est tout autant ce qui me fait moi. Il y a donc une *ubiquité* originaire de l'ipséité

en vertu de laquelle, pourrait-on dire, l'ipséité joue entre moi qui ne sais pas *qui* je suis tout en sachant que *je* suis, ce qui m'ouvre à la liberté, et Dieu qui, pour savoir, le seul, *qui* il est, ne peut être qu'en engendrant *mon* être, ce qui, d'une certaine manière, restreint sa liberté, mais, d'une autre manière, rend *infinis* son amour et la souffrance de sa création.

Il s'agit bien d'une métaphysique du *Dasein* puisque tout s'y joue dans le va-et-vient de la double ek-stase de l'ipséité, entre le *qui* et l'*être* du je, dans l'abîme, donc, d'un soi *originairement* à distance de lui-même. C'est dans ce double passage que peut s'effectuer le passage de quelque chose comme l'existentiel à quelque chose comme l'existential, avec ceci que la mondanéité du monde y est reprise comme le sauvage de la nature ou de l'inconscient. Par là, nul doute que Schelling ne nous offre, à condition de le lire à ce second degré, quelque chose de plus que Heidegger : le phénoménologique, coextensif de la structure transcendantale ontologique du *Dasein*, se joue chez lui *entre* la nature et l'esprit, entre l'inconscient comme *Grund* ou *Abgrund* éclaté dans sa proto-temporalisation, et la réflexivité d'un esprit plongeant dans les abîmes de son ipséité. Comme chez Heidegger, mais tout autrement, nous allons le voir, la rencontre phénoménologique la plus profonde se fait aussi dans la rencontre avec la mort : rencontre où se met en jeu le *sublime* phénoménologique, du lieu ek-statique, non tout à fait refermé pour le *Dasein* réfléchi en esprit, puisque c'est le lieu même du proto-temps transcendantal de l'inconscience, où l'ipséité se découvre, mais à distance de soi, à travers son abîme, comme étincelle divine, part de l'ipséité divine. Cette découverte est précisément l'épreuve de la mort comme épreuve de sa *traversée,* au fil de laquelle il apparaît que l'ipséité refermée sur elle-même en égoïté apparemment déterminée est cela même qui conduit à la mort de l'ipséité, au déchaînement chaotique, catastrophique et anarchique des forces de l'inconscient ou de la nature, où s'engloutit l'ipséité divine elle-même. Dieu peut ainsi être mis à mort, pour ne plus paraître que comme l'incendie dévastateur, la colère, le cataclysme qui emporte tout – l'accomplissement du nihilisme.

Certes, Schelling ne prend pas en compte, telle est l'énigme de l'historicité de la pensée, le recodage symbolique aveugle des

forces de l'inconscient qui donne lieu, dans le *Gestell* symbolique, à l'inconscient symbolique. Mais il pense cependant le destin de l'ipséité comme résidant dans l'*Einbildung,* la formation et la création qui le sont de monde. Et ce destin se joue, précisément, dans un déséquilibre ou un porte-à-faux originaire, puisque, si, un peu comme chez Heidegger, l'ipséité se « crispe », par la « résolution », sur elle-même dans le souci de son authenticité ou de sa propriété, elle risque de mourir à elle-même dans le déferlement aveugle des puissances sauvages. Son destin est par là de mourir à elle-même en tant qu'elle se conçoit elle-même comme l'origine de tout, en tant que solitude existentiale qui ne serait responsable et redevable (dans le « en-dette » de) que d'elle-même, et de naître à elle-même dans l'abandon de cette conception, dans la confiance ou l'amour de l'énigme que l'ipse constitue pour lui-même en tant que plongeant ses racines dans « quelque chose » qui, de cet amour, le *dépasse absolument.* Cet abandon est coextensif du laisser-être de la dimension sauvage, sans conscience, en laquelle seule l'ipséité peut se plonger pour se faire créatrice, c'est-à-dire *formatrice de monde.* Le moment de la solitude existentiale dans le solipsisme existential est dépassé puisque, dans la reprise spéculative de la théosophie, l'ipse divin est la question du *qui* de *tout* ipse humain – question qui peut aussi bien disparaître dans la mise à mort de Dieu –, et puisque, par là, l'énigme de l'ipséité tout comme la dimension sauvage constituent le sol divin, commun, de toute humanité – mais à l'écart, nous le verrons, de toute institution socio-politique, dans une communauté de chair, eschatologique et utopique, toujours trahie par toute incorporation ecclésiastique ou étatique. De la sorte, le monde formé a toujours quelque chose de *commun,* à condition de l'entendre en deçà, dans sa sauvagerie en formation, des codages qui le figent, dont font partie, principalement, pour Schelling, ceux de la philosophie classique. Nous découvrons ainsi, chez lui, une conception non morale du monde, mais proprement métaphysique, aux lisières de l'expérience religieuse, et fortement imprégnée de christianisme, et où une sorte d'analyse existentiale est possible, qui s'ancre également aux « puissances » de l'inconscient ou de l'inconscience, aux « puissances » de la « nature » en tant que dimension primordiale,

immémoriale et sauvage de l'expérience – où le sauvage lui-même peut prendre la figure double du giron originaire ou du déferlement barbare d'un chaos déchaîné.

Dans ce contexte, on s'en aperçoit, le théologico-politique s'est complètement effondré, puisqu'il n'y a plus de passage possible d'une métaphysique de la liberté comme métaphysique du *Dasein* à une « politique » de la liberté. En ce sens, par rapport à la Révolution, la philosophie schellingienne est « réactionnaire » – mais tout *autrement* que le « romantisme politique » qui, par sa conception organiciste de l'État et de la monarchie, cherchait la formule d'un rétablissement du théologico-politique. Car en un autre sens, nul doute que la pensée schellingienne ne soit aussi une violente réaction contre l'institution de l'État post-révolutionnaire moderne – qu'il soit napoléonien ou autre –, et qu'elle ne constitue, à sa manière, un anarchisme anti-étatique qui n'amène pas pour autant au rétablissement d'un pouvoir ecclésiastique « spirituel ». La question du politique, telle que nous l'avons vue soulevée par la Révolution, s'y trouve en quelque sorte en creux ou en négatif, puisque, dans une apparente dissolution du politique, c'est, nous allons le voir, la servitude volontaire et la logique de la dette qu'il s'agit de « dépasser ». C'est ce « dépassement » lui-même, auquel Heidegger échouera très significativement, qui est en réalité très politique, au sens élargi du terme que nous entendons.

Le sublime et la chair dans Les Ages du monde *de 1811*

C'est le destin divin de la création, qui est aussi le nôtre, que Schelling tente d'articuler en une sorte de « récit transcendantal » des origines au passé transcendantal dans le texte qui nous est resté des *Ages du monde.* Sans que nous ne puissions, ici, reprendre cette problématique subtile et complexe[1], nous nous

1. Voir, outre l'ouvrage cité de J.F. Marquet, notre *Préface,* intitulée « Sauvagerie et utopie métaphysique », à la traduction française, due aux soins de B. Vancamp, des *Ages du monde* (versions de 1811 et 1813), publiée aux éditions Ousia (Bruxelles, 1989). Nous citerons désormais cette traduction, parfois modifiée, par le sigle *SNB (Schellings Nachlassband),* suivi de l'indication de page, qui renvoie à l'édition allemande. C'est un étrange destin que ce texte, demeuré inédit jusqu'en 1946, publié par les soins de M. Schröter selon une copie qu'il en avait faite durant la dernière guerre, fut détruit en sa version originale dans un bombardement, à Munich en juin 1944. Il était donc inconnu de Heidegger quand celui-ci s'occupa, pendant les années trente, des *Recherches* de 1809. Et il semble bien qu'il ne lui ait jamais consacré un commentaire suivi.

bornerons à repérer les moments de l'émergence de ce qui est susceptible de constituer l'ipséité depuis les profondeurs de l'inconscient, en Dieu et en l'homme – et en sachant désormais comment il faut comprendre tout autant ce qui les unit que ce qui les sépare.

Nous ne nous interrogerons pas non plus, ici, sur les raisons spéculatives qui font que Schelling, concevant l'*Urwesen,* l'être-originaire de la divinité, l'assimile à une *Urlauterkeit,* à une limpidité originaire. Quoi qu'il en soit, ce *Wesen,* cet « être-essentiel » limpide, est déjà une part de la positivité *ontologique* que constitue, originairement, le *Dasein.* La limpidité est en quelque sorte ce par quoi se met en jeu toute la problématique de la création. A la question de savoir comment nous connaissons cette limpidité, Schelling répond : « Deviens en toi-même une semblable limpidité, sens-la et reconnais-la *en toi* comme le plus haut, et tu la reconnaîtras aussitôt comme ce qui est absolument le plus haut. Car comment la suprême simplicité peut-elle devenir quelque chose pour qui est, *en* soi-même, divisé et multiple[1] ? » Il n'y a pas moins, ni plus d'arbitraire apparent dans cette mise en jeu initiale que dans celle de Heidegger. Et pourtant, nous allons le voir, elle conduit à une « analytique du *Dasein* » toute différente.

Cette limpidité, où s'abolit la différence du sujet et de l'objet[2], est aussi immédiateté et intimité[3], lieu de la félicité *(Seligkeit)*[4]. Ce n'est cependant pas un « état » qui puisse se tenir en lui-même, comme en une stase de lui-même : « Dans l'état de l'intimité première, écrit Schelling, toute nature n'est rien d'autre qu'un songe silencieux de soi-même, lequel, parce qu'elle ne peut le séparer de soi (scil. comme un objet), ne peut cependant pas être conscient de lui-même : [cette nature est] un rentrer-en-soi, un se-chercher et se-trouver qui est d'autant plus plein de joie qu'il est plus intérieur, et qui engendre le *désir (Lust)* de se posséder et de se connaître extérieurement, lequel

1. *SNB,* 16.
2. *Cf. SNB,* 16.
3. *Cf. ibid.*
4. *Ibid.*

désir conçoit *(empfangen)* alors la volonté qui est le commencement de l'existence *(der Anfang zur Existenz)*[1]. » Autrement dit, il y a une différence irréductible entre l'origine et le commencement qui, comme volonté d'exister, s'engendre de soi-même et a toujours déjà eu lieu : cette volonté, qui est volonté contractive (volonté de « concentration »), est elle-même prise originairement, à l'inverse, à l'ek-stase de l'origine, qui est temporalisatrice[2]. Ce qui est originaire dans la limpidité est l'amour, qui est infini, et qui, comme tel, se dissoudrait et se dissiperait s'il n'y avait, dans le *Dasein* divin, la force contractive qui est seule propre à lui donner cohésion[3]. Mais si cette force existait seule, elle deviendrait force exclusive de l'ipséité en Dieu, et serait par là « un feu dévorant et destructeur, une colère éternelle qui ne tolérerait rien si l'amour ne s'opposait à elle[4] ». Ce serait pour ainsi dire le Mal en Dieu lui-même qui refermerait corrélativement l'ipséité humaine dans un être (celui du « je suis ») sans identité, jouet de l'ipséité divine, c'est-à-dire d'un « qui » entièrement passé dans sa création, et par là, mort. Eu égard au commencement de l'existence, l'amour (divin) est donc ce qui le retient de s'accomplir, c'est-à-dire ce qui maintient, en le *Dasein* divin lui-même, la différence entre son ipséité et sa nature. C'est par l'amour que la volonté divine est volonté créatrice de monde, et non pas volonté de tout assujettir à son identité. De la résulte l'apparente distinction, en lui, entre deux volontés, qui en réalité n'en font qu'une, la volonté agissante, contractée, concentrante, et la volonté de l'amour, expansive, dissipante[5], dont le conflit éternel constitue tant l'instabilité divine que l'instabilité humaine, qui sont leur porte-à-faux fondamental, originaire[6]. Agir, au sens de créer et former un monde, a lieu dans ce porte-à-faux entre le laisser-être de la nature (de l'inconscient) dans l'amour et le faire-être de l'ipséité comme soi à la recherche de son identité.

Dans cette instabilité, le « moment » originaire n'est jamais

1. *SNB*, 17.
2. *Cf. SNB*, 17-18.
3. *Cf. SNB*, 19.
4. *SNB*, 19.
5. *Cf. SNB*, 21-22.
6. *Cf. SNB*, 22-23.

présent puisqu'il n'est jamais que « rêvé » dans l'ek-stase coextensive du commencement. C'est donc le commencement qui paraît tout d'abord, et qui confère au *Dasein* quelque chose qui correspond, *mutadis mutandis,* à ce que Heidegger caractérisera par son *Unheimlichkeit,* son inquiétante étrangeté, où s'amorce le moment phénoménologique du sublime. « Obscurité et clôture, écrit Schelling, sont les caractères propres de l'époque originaire (scil. du commencement des temps). Toute vie naît et se forme dans la Nuit, aussi les Anciens ont-ils appelé cette dernière la mère féconde des choses, et même – à côté du chaos – le plus ancien des êtres *(Wesen).* Plus nous remontons dans le passé, plus nous rencontrons un repos immobile, une indistinction et une coexistence indifférente des mêmes forces qui s'allument d'abord faiblement pour s'embraser ensuite en une lutte toujours plus sauvage. Tel est le spectacle que nous offrent les montagnes du monde primitif, lesquelles semblent contempler avec un détachement éternellement silencieux la vie qui s'agite à leurs pieds[1]... » Tels sont aussi, ajoute-t-il[2], les monuments de l'Égypte et de l'Inde, ou encore ceux de la Grèce archaïque. Pouvoir *écrasant* du commencement, caractérisé par « une clôture infinie », par « un silence et une latence insondables[3] », et par rapport auquel, en effet, le *Dasein* est toujours « en dette », dominé par cette majesté gigantesque et muette. Sorte de mur de la mort dans l'être-tout qu'il n'appartiendra qu'à l'amour de percer, dans l'abandon de l'exclusivité du soi. Par là, dit Schelling, « la colère précède nécessairement l'amour, la sévérité la clémence, et la force la douceur[4] ». Le Soi-Un est le *cadavre monumental du monde.*

Le monde n'apparaît néanmoins comme tel que pour un être – un *Dasein* – trop exclusivement et trop unilatéralement concentré (ou « résolu ») sur sa volonté d'existence, sur une sorte d'« égoïsme transcendantal » (ou « existential ») délaissé par la tendresse de la limpidité et de l'amour. Dans le porte-à-faux qui fait toute l'instabilité de l'équilibre des deux, surgissent, comme en un « tendre milieu », des éclairs qui sont du

1. *SNB*, 24.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *SNB*, 25.

même coup *Ur-bilder*, que Schelling rattache à l'*idea* platonicienne, mais dont le statut est tout autre, puisque ces « archétypes » ou « proto-types » ne sont ni simplement physiques ni simplement idéaux, tout en étant à la fois les deux[1]. Surgissant de manière instable et chaotique dans une sorte d'« enthousiasme intérieur[2] », ces êtres *(Wesen)* lumineux, déjà distincts du « premier et insoutenable éclat de la limpidité[3] », sont tels qu'en eux « corporel et spirituel sont entièrement confondus[4] » : leur matière est elle-même spirituelle[5] en tant qu'elle recèle « un point interne de transfiguration[6] ». C'est dire que ces êtres sont *charnels*, et que dans la traversée du mur du commencement par l'amour, le monde apparaît non pas comme son cadavre monumental, mais comme un surabondant *corps-de-chair*. La mise en jeu de l'« analytique » dans la limpidité conduit à ce qui, nous le verrons, est complètement manqué par Heidegger, à savoir à l'*incarnation* du *Dasein*. Par là, il faut que l'ipse accepte de traverser le mur de sa propre mort pour se retrouver, transfiguré par l'abandon de soi dans la confiance de l'amour, comme *être incarné*. Il en va ainsi, non seulement de la chair cosmique, tenue ensemble par l'ipse divin, mais aussi de la chair du corps-de-chair humain ainsi transfiguré par la grâce[7]. Diffractant la limpidité originaire, et en rendant l'éclat soutenable, la chair du monde, qui est aussi la chair du corps-de-chair, est cela qui, à travers le mur du commencement, rend la nature, et l'inconscient, à sa douceur d'origine, et l'ipse, à la fécondité profuse et surabondante de sa création. C'est pour avoir soutenu l'éclat de sa limpidité et la Nuit effrayante de son commencement, pour avoir abandonné, dans la création, son être *(Wesen)* aux êtres *(Wesen)*, que l'ipséité divine a gardé, dans cet abandon qui est celui de l'amour, les puissances de l'origine – lesquelles sont toujours propres à se déchaîner pour tout ipse qui s'enchaînerait, dans le Mal, à la volonté exclusive de son existence. Car l'équilibre de l'amour et de la colère est un équilibre instable qui risque toujours d'être

1. *Cf. SNB*, 30-31.
2. *SNB*, 31.
3. *Ibid.*
4. *SNB*, 32.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Cf. SNB*, 32-33.

rompu par l'entrecroisement que nous avons repéré du *Dasein* entre la figure divine et la figure humaine de l'ipséité. L'union de l'amour et de la contraction n'est pas plus, ni moins, en l'homme qu'en Dieu.

La philosophie schellingienne des *Ages du monde*, qui est un mixte très étrange entre la théologie cosmique païenne et la théologie chrétienne, est donc une philosophie de l'*incarnation* – celle-là même qui a été manquée, nous l'avons vu, par Fichte et Hegel, et qui le sera, nous le verrons, par Heidegger. Et très significativement, cette philosophie de la chair rencontre, elle aussi, à sa manière, la problématique du *sublime*. L'équilibre instable de la chair ou de l'incarnation, qui est celui de l'amour et de la contraction, entraîne en effet toute vie, à commencer par la vie divine, dans une « constante alternance d'expiration et d'inspiration[1] », de « vie et de mort[2] », de spiritualisation et de corporisation[3]. Et ce qui est proprement sublime, c'est la ronde incessante de ces systoles et de ces diastoles, qui est celle de la « folie divine[4] », du conflit entre l'harmonieuse et harmonique union des êtres et leur dislocation, leur dispersion, coextensive de la séparation de la chair entre matière et esprit. « Moment » transcendantal (« existential ») du délire, que Schelling rapproche expressément des rituels dionysiaques[5], et qui est celui de la « terrible solitude » divine[6].

Schelling en donne, dans les pages d'un remaniement de la première version des *Ages*, une description saisissante, qu'il nous faut lire *in extenso* :

« L'état ordonné du monde n'est pas assuré au sens où le croit la multitude : sans doute est-il suffisamment assuré aussi longtemps que l'éternel amour ne périt pas et constitue la puissance souverainement dominante, mais il n'est pas assuré comme s'il était en vertu d'une nécessité aveugle ou, comme on le prétend, en vertu de lois éternelles de la nature. L'ancien état demeure encore toujours dans le fond *(Grund)* ; ce ne sont pas les liens de fer de la nécessité, mais ce qu'il y a de plus tendre

1. *SNB*, 36.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *SNB*, 42.
5. *Cf. SNB*, 41-43.
6. *Cf. SNB*, 43.

dans la douceur et la bonté, qui le retient de faire à nouveau irruption.

« Quand les éclairs jaillissent, quand la tempête et l'orage menacent de confondre le ciel et la terre, que tous les éléments, déchaînés, font rage ou que les assises de la terre sont ébranlées, ou encore *quand des troubles terribles éclatent dans la société humaine,* quand l'ancienne bonne foi et l'ancienne amitié se dénouent, que les horreurs succèdent aux horreurs et que se défont tous les liens, alors l'homme sent que cet état est encore toujours présent, alors il l'assaille de son inquiétante étrangeté *(unheimlich)*, comme à l'heure effroyable des revenants. Car l'homme est destiné à sauvegarder la puissance de l'amour ; aussi, dans la folie, l'humanité doit se déchirer elle-même, pareille aux monstres des profondeurs[1]... »

Texte remarquable, extraordinaire, où nous voyons, effectivement, Schelling toucher au moins à la question du *sublime en politique* (à partir du passage que nous soulignons) dont il perçoit très exactement, à travers sa dégénérescence dans la Terreur révolutionnaire qu'il devait avoir présente à l'esprit, la portée de l'ébranlement. La folie divine est aussi folie humaine, ou tout au moins, la folie humaine a une dimension *divine.* Dans ce véritable « moment » du sublime, ici appréhendé négativement, c'est le « moment » de l'incarnation/désincarnation qui est visé, en tant que « moment » de la rupture d'équilibre qu'il y a dans la chair, et qui amène « l'ancien état » de déséquilibre, non plus dans le mur impassible du commencement, mais dans le déferlement chaotique des forces. Il est hautement significatif, en outre, que Schelling commence par reprendre les exemples kantiens (orage, tempête, tremblement de terre ou volcan). La paix du monde n'est qu'apparente, et seul l'amour (et politiquement : l'amitié) peut la soutenir, ce qui n'est jamais, précisément, « assuré ».

C'est ce « moment négatif » du sublime que le *Dasein* divin surmonte, précisément, comme en un « moment positif », par l'engendrement du Fils ou du verbe (le Christ). Il nous faut lire ce « moment » pour y appréhender une interprétation non despotique – non théologico-politique – du christianisme. En une page non moins remarquable, Schelling écrit :

1. *SNB,* 217-218, nous soulignons.

« Au fur et à mesure que le progrès de la séparation lui (scil. à la force contractante) révèle davantage et lui rend intérieurement plus sensible l'être *(Wesen)* de la limpidité, elle sent mieux que celle-ci est son propre être *(Wesen)*, son être véritable et originaire : elle pressent à quel point elle est, vis-à-vis de la douceur, de l'entendement et de la lumière de cet être *(Wesen)* supérieur, une nature austère, rude et aveugle, et le cœur lui manque toujours plus pour lui résister, mais elle ne peut cependant, en qualité de force et de vigueur éternelles, cesser d'être contractante. Plus elle cède en effet à la séparation sans toutefois pouvoir abdiquer la contraction, plus se gonfle son cœur ; en même temps, son être *(Wesen)* s'emplit d'un plus grand désir, est soulevé d'un pressentiment plus intense, ses mouvements ne sont plus pareils aux tempêtes rageuses de l'hiver, mais ils sont comme les souffles du printemps tout proche, quand une brise d'une douce amertume frissonne par toute la nature et que tous les êtres *(Wesen)* semblent comme éperdus d'une joie intérieure, tandis qu'ils se préparent à leur plus haute énergie vitale[1]. »

On passe donc de la *Stimmung* de monde attachée au « moment » négatif du sublime à la *Stimmung* de monde attachée à son « moment » positif. La colère, la fureur et la folie divines se retournent en douceur profuse, par l'abandon de soi de la force contractante, du souci exclusif de soi dans l'exister[2]. Dès lors, l'engendrement se libère du soi puisque, par cet abandon, il engendre « hors de soi »[3] : il engendre le Fils, dont l'ipse tient son identité du Père, mais tout en étant, dans son être, autonome et indépendant de lui[4]. Telle est, selon Schelling, la matrice transcendantale-ontologique de tout *Dasein* dans la traversée de la mort accomplie dans le « moment » complet du sublime. Dans le Fils, la volonté d'être-soi, contractante, s'abandonne dans son exclusivité pour se retrouver, abandonnée à l'amour, comme laisser-être de la création et de la créature, laisser-être dont la clé est « le Verbe *(das Wort)* qui dénoue toutes les contradictions de notre vie[5] ». Dépassant la

1. *SNB,* 57.
2. *Cf. ibid.*
3. *Cf. SNB,* 58.
4. *Cf. ibid.*
5. *SNB,* 59.

solitude transcendantale (et « existentiale ») sourcilleuse et sublime du Père, le Fils incarne, en son corps-de-chair, tout à la fois la chair du monde et la chair des singularités – des ipséités singulières –, et elle est en ce sens une sorte de « sens commun phénoménologique » dont le Christ n'est pas tant le signifiant, le paradigme ou l'exemple, que la matrice transcendantale. Surmontée par l'amour, l'ipséité n'est plus tant en dette d'elle-même comme du côté austère ou déchaîné de l'ipséité divine (de l'ipséité comme divine) que libérée, par là, de toute dette, et donc de toute servitude – et c'est ce que signifie, proprement, la « rédemption »[1]. L'incorporation coextensive de la désincarnation dans l'idéalité se retrouve muée dans le subtil équilibre de la nature – « le monde en lequel l'être *(Seyn)* se déploie » – et le monde des esprits – « le monde en lequel se déploie l'étant *(das Seyende)*[2] » –, à savoir de ce qui se sédimente du *Wesen* comme être *(Seyn)* sans conscience de la nature, et de ce qui se reprend réflexivement dans ce qui est, au sens actif, dans la présence consciente des esprits. L'unité des deux, à savoir celle de la réflexion consciente et de l'inconscient, celle du *Dasein* dans son tout, est ce que Schelling appelle « l'esprit en soi » ou « l'esprit absolu »[3]. C'est aussi l'unité vivante, car toujours en porte à faux, du Père et du Fils, du « qui » de l'ipséité et de son « être » dans le « je suis ». C'est l'occasion pour Schelling de déployer, dans ce cadre, une ébauche de philosophie des religions[4], ainsi que du christianisme, en forme d'éloge[5].

Ce n'est pas le lieu, ici, de l'envisager, et encore moins d'en traiter. Soulignons toutefois le double mouvement qui y est en œuvre : le retrait de la question du sublime hors de la question politique – où Schelling ne voit qu'un « moment » négativement sublime –, et le report entier de la question du sublime au lieu du religieux. Retrait frileux, dira-t-on avec droit, à l'égard de toute « religion révolutionnaire », mais qui, à travers une extraordinaire philosophie de la temporalité originaire, que nous ne pouvons commenter ici pour des raisons évidentes, se reprend dans une philosophie de la communauté incarnée.

1. *Cf. SNB*, 59-61.
2. *Cf. SNB*, 62.
3. *Cf. SNB*, 67.
4. *SNB*, 67-69.
5. *SNB*, 69-74.

Pour n'être pas toujours très claire, embarrassée qu'elle est dans l'immense difficulté de la nouveauté, cette philosophie, c'est ainsi que nous l'interprétons, sous-entend la communauté incarnée comme non politique au sens restreint, car utopique et eschatologique, sous-tendue par l'horizon de futur transcendantal (jamais actuellement présent) coextensif de l'horizon de passé transcendantal où est toujours déjà passée la création. C'est dans ce cadre depuis toujours et à jamais ouvert que se déploie la philosophie schellingienne de la liberté, comme délivrée de tout système ou de toute logique de la dette.

Ipséité et liberté dans les Ages *(version 1811)*

La métaphysique du *Dasein* s'accomplit, chez Schelling, dans une métaphysique de la liberté. Ainsi, écrit-il, « la contraction de la première volonté agissante, contraction grâce à laquelle la limpidité archi-initiale se revêt elle-même d'un être *(Seyn)* –, peut être comparée à l'acte insondable *(unergründlich)* par lequel l'être *(Wesen)* humain se contracte, avant toute action singulière ou temporelle, en un être intérieurement déterminé, ou encore par lequel il se donne ce que nous qualifions chez lui de caractère[1] ». Autrement dit, il s'agit de l'*individuation* de l'ipse, antérieure à toute détermination et à tout conditionnement spatio-temporel, en vertu de laquelle l'ipse de chacun est radicalement non interchangeable, s'apparaît à lui-même comme *singularité* radicale, irréductible aux particularités, celle-là même qui se reconnaît phénoménologiquement comme ce que nous avons nommé « le style inimitable de l'imprévisible ». C'est ainsi que nous interprétons le « caractère » schellingien : non pas, donc, au sens d'une quelconque « caractérologie », mais précisément au sens où chacun a une « identité » reconnaissable *sans concepts,* une singularité qui est irréductiblement la sienne. Cette singularité est absolument sans aucun fondement, explique Schelling[2], à tel point qu'il en voit l'origine dans l'abîme *(Ungrund)* de l'éternité, « devant lequel chaque homme est pris de terreur, quand celui-ci se présente à

1. *SNB*, 93.
2. *Ibid.*

sa conscience[1] ». C'est dire que l'origine de l'ipséité est bien au lieu du sublime, et que, comme nous allons le voir, le destin de la liberté humaine est essentiellement le même que celui de la liberté divine. Il faudrait citer tout ce passage qui va de *SNB*, 93 à *SNB*, 103, ce qui est bien entendu impossible. Efforçons-nous donc d'en suivre les principales articulations.

On retrouve en l'homme les moments « négatifs » du sublime, la dureté écrasante du commencement, qui épouvante la plupart et qui conduit d'autres à la magie d'un pouvoir apparemment illimité sur les autres hommes (le tyran ou le despote)[2], ainsi que la folie de l'arbitraire, la démence de la ronde déchaînée des forces (le tyran ou le despote ayant dégénéré dans le « psychopathe »)[3]. Deux maux qui ne viennent que d'un « souci » exclusif de l'ipse dans sa volonté d'être dévastatrice, et où la logique de la dette se règle ou se dérègle. Le propos est ici implicitement théologico-politique, mais c'est, on l'aura compris, sous l'emprise du Mal métaphysique. Cette liberté se retourne en servitude qui, dans le premier cas, est revérée, crainte, et même « aimée » comme servitude du commencement.

L'éthique ne naît donc pas dans la pureté d'un « caractère » que l'exclusivité de son déploiement rend dévastateur, mais dans son surmontement et dans son devancement[4], par lequel, seul, il se déploiera librement dans l'agir. Tout le problème est donc, non pas d'asservir le caractère par des raisons (l'allusion à Fichte, et sans doute aux *Discours à la nation allemande,* est claire en *SNB,* 94, *in fine*), mais de le libérer de sa propre nécessité, qui est celle de la contraction initiale, du *solus ipse* dont on a vu qu'il est aussi celui de Dieu[5]. A vouloir trop exclusivement le « qui », « l'identité », l'ipse perd « l'être », et s'enferme dans une aveugle nécessité qui, en ce sens, précède la liberté[6]. Et le devancement du caractère, qui doit conduire à l'équilibre de la contraction et de l'expansion, ne revient pas à amener la volonté à l'indifférence absurde et circulaire du libre arbitre[7].

1. *Ibid.*
2. *SNB,* 93.
3. *SNB,* 94.
4. *Ibid.*
5. *Cf. SNB,* 94-95.
6. *Cf. SNB,* 95.
7. *Cf. SNB,* 95-96.

L'équilibre en question ne peut être que « vivant et énergique[1] », et dépasser le mécanisme d'une sorte de langage binaire de la liberté (ou bien être vertueux, ou bien être corrompu)[2].

Il faut donc examiner la sorte de dédoublement de l'ipse qui a lieu, dans le devancement de la contraction qui individue le caractère, entre le soi toujours déjà individué ou contracté et le soi qui se trouve devoir devancer et surmonter le premier[3]. Schelling écrit très significativement : « Le désir, la faim d'amour, qui se fait, en tout être *(Wesen)* existant, d'autant plus aiguë que cet être se rassemble plus sévèrement, l'impuissance à se contenir en soi-même au sein de la lutte avec l'amour, – pousse un être *(Wesen)* à ce redoublement de soi qui rend le premier Moi capable d'engendrer le second[4]. » Cet engendrement est proprement, tout comme en Dieu l'engendrement du Fils, celui de l'être libre, et, nous le pressentons, incarné.

Mais en l'homme – et donc aussi, implicitement, en Dieu, dont pâtit la figure de l'ipséité qu'il constitue – peut se produire une effrayante *per-version* des forces : « Il peut, au lieu de *le laisser agir en soi,* faire de cet autre Moi un instrument qui serve ses fins et sa propre liberté, ce qui représente le plus grand retournement *(Umkehrung)* possible du rapport véritable, et de ce fait, cette force d'engendrement et d'autoredoublement peut se trouver en fin de compte restreinte à un point tel qu'elle n'agisse plus que comme un moyen d'accroître toujours plus l'ipséité, sans plus avoir d'action libératrice à son égard[5]. » Au point que la force génératrice peut y être perdue, en quelque sorte par épuisement. C'est ce que nous pourrions nommer *la ruse de l'ipse avec l'amour* qui reconduit, encore plus profondément, à la servitude, et même à la servitude *volontaire* parce que aimée, du commencement – le soi de l'amour étant assujetti au soi du commencement, dans une sorte de narcissisme originaire de l'ipse et des ipse. C'est, nous l'avons vu, l'une des formes originaires de la perversion du christianisme dans le théologico-politique.

1. *SNB,* 96.
2. *Cf. SNB,* 96.
3. *Cf. SNB,* 97.
4. *SNB,* 97.
5. *Ibid.,* nous soulignons.

Il ne peut donc s'agir que d'un laisser-être dans lequel, le premier soi, s'abandonnant à la confiance de l'amour, aide le second soi à naître, dans un engendrement tout aussi « éternel » en l'homme qu'en Dieu, c'est-à-dire tout aussi dépourvu de fondement déterminé[1]. Mais le second soi, celui de l'amour, est par lui-même inapte à la liberté qui se joue en réalité dans la différence ou le *rapport*, nous dirions existential, des deux « soi », ou de la structure toujours déjà et pour toujours éclatée du soi dans un *Dasein*. La peur devant le sublime est la peur du premier soi devant sa disparition ou sa mort, et c'est ce qui le fait toujours se contracter davantage, dans une sorte de rapport négatif à l'amour. Mais en réalité, le premier soi est toujours déjà et pour toujours scindé par le second, et c'est cela même qui le délivre de son être (de sa véritable passion de soi) et « l'élève à l'esprit »[2], l'y « transfigure »[3]. Lisons le texte, tout à fait crucial :

« Le premier Moi n'est donc pas anéanti ; la force de son unité subsiste encore et opère à chaque instant. S'il n'y avait pas de scission, il serait *inconscient*, – force de contraction *aveugle*. Mais comme il est, *au* moment même de l'action et de la scission, élevé à la conscience, et qu'il s'aperçoit donc à chaque instant comme libre, comme un être *(Wesen)* qui n'a rien derrière soi que l'abîme de l'éternité, duquel il a immédiatement jailli, il peut alors *dans* l'acte même de la scission, ou bien s'abandonner à elle, ou bien faire pour soi de la liberté qu'il a acquise un moyen de s'y opposer, – et c'est sur cette possibilité que repose en fin de compte la liberté morale. Seul l'abandon à cet autre Moi, meilleur, est à proprement parler le *sich-Entschliessen* (se résoudre), l'épanouissement, l'ouverture, – lui seul constitue vraiment la *décision (Entscheidung)*. Par contre, le refus n'est pas, au sens propre, un " s'ouvrir " mais un " s'enclore ", – une obstination et un durcissement (quoique volontaires)[4]. »

Propos remarquable où, pour Schelling, la « résolution » véritable, décisive, à la liberté, est dans le rapport positif du premier soi au second, en lequel s'accomplit le sublime, et où

1. *Cf. SNB*, 97.
2. *Cf. SNB*, 98.
3. *Ibid.*
4. *SNB*, 98, nous soulignons les deux premières fois.

jouent harmoniquement le « qui » et « l'être » du *Dasein*, dans ce qui va être la *Bildung* du monde, la formation harmonique du monde. Le devancement de l'ipse contracté se fait par l'amour, s'accomplit dans la scission de l'ipséité entre soi obscur et indéfiniment exigeant d'une part, et soi engendré comme soi de l'amour, expansif, généreux, prodigue, de l'autre, et se résout dans la liberté résolue en tant qu'équilibre harmonique des deux. Il est non moins remarquable que le rapport négatif du premier soi au second soit compris, par Schelling, comme rapport de la liberté morale : c'est le signe, non seulement qu'il a mécompris Kant en interprétant unilatéralement la Loi comme Loi de l'ipséité, en court-circuit de la problématique du sublime kantien – de la troisième *Critique* – et par centration excessive sur la seconde *Critique* – erreur de perspective qui a été si souvent répétée ! –, mais encore que, rejetant la liberté morale dans un rapport exclusivement négatif, non véritablement « résolu », et par là « négativement » libre, il rapporte la liberté vraie, « positive », entièrement au champ religieux ou théologique. Ce qu'il dit de la liberté morale ne peut dès lors être, en quelque sorte, qu'encore plus vrai, *a fortiori*, de la liberté politique. Par là, il est vrai, le théologico-politique s'est entièrement effondré puisqu'il n'y a plus aucun lien essentiel entre les deux, mais par là aussi, Schelling rend la communauté libre des ipse à un statut entièrement anarchique, ne trouvant son *arché* que dans l'abîme divin de l'éternité, c'est-à-dire dans l'*absence radicale d'arché*. Par là, on pourrait dire, d'un mot il est vrai fort approximatif et anachronique, que la « position » politique de Schelling est, spéculativement, celle d'un « anarchisme de droite », où l'équilibre architectonique kantien se trouve totalement rompu. Mais, on le voit, la liberté conçue par Schelling n'a rien d'une servitude déguisée. Elle est toujours à regagner ou à reconquérir, et elle n'a, surtout, strictement rien de l'anéantissement hégélien de la singularité dans l'universel – dans cette singularité omni-englobante et seule véritable qu'est censée être celle de l'esprit absolu, sorte de ruse fantastique, nous le voyons, de ce que nous pourrions nommer l'*égoïsme spéculatif*. Car le drame humain de la liberté est aussi le drame divin, dans ce qui fait à la fois leur indistinction et leur différence, réfléchies l'une dans l'autre en abîme[1]. Mais cela à

1. *Cf. SNB*, 99-100.

l'écart de la communauté morale et de la communauté politique.

L'effondrement du théologico-politique

A la même époque, c'est, en 1810, dans les *Leçons privées de Stuttgart* restées inédites du vivant de Schelling, mais publiées par son fils dans les *Œuvres* (que nous citons par *W*, suivi par l'indication de tome et de page), que Schelling envisage le rapport de l'État et de l'Église. Pour en avoir déjà traité ailleurs[1], nous n'en reprendrons ici que l'essentiel, en quelques citations.

Pour Schelling, l'État est « une malédiction pesant sur l'humanité[2], une « seconde nature[3] », qui résulte, dans nos termes, de la *désincarnation* de l'homme et de Dieu (dans la nature), et de l'incorporation, à distance, de Dieu, dont les hommes vivent séparés. Même si Schelling conçoit encore, ici, l'incarnation sur le modèle « romantique » de l'organicisme – ce qui rappelle la théorie des deux corps du roi –, et l'incorporation sur le mode du mécanisme (« anorgisme ») des sciences objectives de la nature[4], sa pensée profonde nous paraît être que la contradiction de l'État est qu'il cherche à s'incarner, alors qu'il n'a que les moyens d'une incorporation plus ou moins forcée, aveugle dans sa nécessité[5] – ce qu'attestent bien, selon lui, les avatars de la Révolution française, de la pensée kantienne et fichtéenne, qui conduisent au despotisme, et dans la dernière, à la « théorie du despotisme le plus âpre[6] ». En fait, par l'exclusivité de sa recherche et de son institution de l'unité, l'État est une figure du Mal lui-même, qui ravale l'homme au statut du physique[7]. Nous pourrions commenter, en reprenant les *Ages du monde,* que l'État reprend, au niveau de l'humanité, tous les caractères de la nature divine contractée dans le

1. Dans notre essai de commentaire, intitulé « Schelling et l'utopie métaphysique », à notre traduction des *Recherches sur la liberté humaine,* Payot, coll. « Critique de la politique », Paris, 1977, p. 272 *sqq.*
2. *W,* VII, 461.
3. *Ibid.*
4. *Cf. W,* VII, 460.
5. *Cf. W,* VII, 461.
6. *Cf. W,* VII, 461-462.
7. *Cf. W,* VII, 462.

commencement : fermeture muette et désertique, hiératique, et risque toujours présent du déchaînement de ses forces dans la ronde infernale de leur folie : on reconnaît aisément les deux figures possibles du tyran ou du despote que nous avons repérées, ce qui fait étrangement de l'État comme incorporation une figure théologico-politique, et ce qui montre, non moins étrangement, combien Schelling est éloigné de la théorie chrétienne du théologico-politique – tout autant que de la Révolution comme « religion nouvelle ». Tout se passe comme si, en quelque sorte, son christianisme était tellement radical qu'il va jusqu'à exclure ces possibilités. Quand il en parle[1], c'est pour dire que l'incarnation du Christ institue, certes, la communauté ecclésiale, mais comme « unité intérieure » qui ne peut que s'opposer, aller à l'encontre de l'« unité extérieure », et pour ainsi dire artificielle, de l'État.

Certes, il en a résulté une perversion radicale de l'Église, que Schelling caractérise très clairement en ces termes : « L'erreur qui a été commise dans l'ancienne époque hiérarchique de l'Église, n'était pas qu'elle intervenait dans l'État, mais à l'inverse qu'elle-même permettait l'entrée de l'État en elle, s'ouvrait à lui, adoptait en soi des formes de l'État, au lieu de demeurer dans sa pureté de tout extérieur. Le vrai et le divin ne doit *(soll)* pas une seule fois être exigé par un pouvoir extérieur, et dès que l'Église commença à poursuivre les hérétiques, elle eut déjà perdu sa vraie idée. Généreusement, elle-même consciente de son contenu provenant du ciel, elle aurait dû laisser faire même l'incroyance, ne pas se poser dans le cas d'avoir et de reconnaître des ennemis[2]. » Ainsi, pourrait-on dire, par ce malencontre qui pervertit l'intimité de l'incarnation par l'extériorité de l'incorporation, se produit une sorte d'attentat métaphysique contre l'équilibre divin de la création, et un renforcement de la tyrannie politique, que rien ne peut arrêter, sinon le retour à l'intimité[3]. « La vraie unité, écrit Schelling, ne peut être accessible que par la voie religieuse[4]. »

Dès lors, l'idéal serait de supprimer l'État[5], ou tout au moins,

1. *Cf. W,* VII, 463.
2. *W,* VII, 408.
3. *Cf. W,* VII, 464.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

faut-il comprendre, il serait que là où cette suppression est impossible, l'État accepte son dépérissement en « se libérant peu à peu de la puissance *(Gewalt)* aveugle à partir de laquelle il a aussi été dirigé[1] ». « Non pas en sorte que l'Église domine l'État ou l'État l'Église, mais en sorte que l'État lui-même développe en soi le principe religieux, et que la grande alliance *(Bund)* de tous les peuples repose sur l'assise de convictions religieuses devenues universelles[2]. » Alors, les singularités[3] incarnées se tiendront en la communauté incarnée. « Solution » sans nul doute utopique, qui fait écho au statut irréductiblement eschatologique de cette dernière communauté, mais où la voie d'une « synthèse » entre le théologique, lieu de l'authentique liberté, et le politique, lieu de la persévérance égoïste dans l'être (de l'ipséité muée en individualité monadique ou atomique), est définitivement *coupée*. Même si cette attitude est profondément réactionnaire par rapport à la Révolution, et surtout par rapport à celle-ci comme « événement métaphysique », elle en est néanmoins profondément marquée, et en ce sens, très moderne, en tant qu'elle signifie l'effondrement définitif de l'institution théologico-politique. L'*État* n'est finalement une figure du Mal, de la malédiction ou du malencontre symbolique, que parce qu'il est lui-même une *figure originairement manquée de la divinité,* celle de sa fermeture sur soi quasi autiste, visage effrayant de la colère divine, ou celle de la terreur engendrée par le déchaînement illimité des forces naturelles dans la folie divine. En ce sens, l'État, dans son institution, n'est jamais, pour Schelling, que *négativement sublime.* Ou bien : il n'y a pas, pour Schelling, de sublime en politique, sinon dans ses aspects terrifiants. Le politique a pour lui la majesté impassible des montagnes, ou, dans la Révolution, le désordre effrayant de la Terreur. Le sublime en politique *lui fait peur,* peur panique ou sacrée qui communique, il l'a bien vu, avec la servitude, et même la servitude volontaire – la servitude qui se met à l'abri de la peur en mettant l'amour du despote à son service – et c'est cette peur, bien moderne, qui le fait pour ainsi dire *se retrancher* dans le religieux, ou plutôt dans un

1. *W,* VII, 464-465.
2. *W,* VII, 465.
3. *Cf. ibid.*

onto-théologique déjà travaillé, nous l'avons vu, par la métaphysique du *Dasein.* Mais ce « refoulement » de *la* politique est tellement profond, puise à ce point dans les abîmes de la liberté, qu'il n'est pas étranger, nous espérons l'avoir montré, à la question *du* politique, c'est-à-dire du lien humain, de la servitude et de la domination, en un sens bien plus radical que chez Hegel.

3. Heidegger *(Sein und Zeit)*[1]

L'être-pour-la mort : le « sublime » heideggerien

Il est bien entendu inutile de montrer, comme pour Schelling, que toute la démarche d'*Être et temps* procède d'une métaphysique du *Dasein,* dont Heidegger reste l'inventeur. Le chapitre sur l'être-pour-la-mort commence, on le sait, la deuxième section, où il s'agit d'accéder à une interprétation existentiale originaire du *Dasein.* Alors que la mise en jeu *(Ansatz)* de la première section était l'*Umwelt* familier des outils, et conduisait à l'explicitation du mode d'être (d'exister) « inauthentique » du *Dasein* dans le « on » – si l'on veut dans le « discours » ambiant comme « discours » social et idéologique –, la mise en jeu de la seconde, qui doit relancer toute l'analytique du *Dasein* vers son mode d'être authentique et originaire, est, on le sait, celle de la mort, où le *Dasein* est susceptible de se rassembler dans le tout de ses possibilités d'être (existentiales). Comme l'écrit Heidegger au § 45, introductif, la mort est la « fin » de l'être-au-monde, et « cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine la possibilité à chaque fois possible du *Dasein*[2]. On voit déjà tout ce qui distingue la mise en jeu heideggerienne de la mise en jeu schellingienne.

1. Nous citerons, dans ce qui suit, l'édition allemande, chez Niemeyer (Tübingen, 1967), par le sigle *SuZ,* suivi de l'indication de page. Nous citerons également la traduction française d'E. Martineau (*Authentica,* Paris, 1985, hors commerce) qui, malgré quelques partis pris terminologiques discutables, est excellente et la seule utilisable. Il nous arrivera donc de la modifier.
2. *SuZ,* 234.

Toute la difficulté est d'obtenir un « concept existential de la mort[1] », c'est-à-dire lié au *Dasein* pris dans son mode d'être propre, qui n'est jamais celui de l'étant *vorhanden, présent* à la manière d'une chose, ni même à la manière d'un simplement vivant. Toute appréhension de la mort à partir de la mort d'autrui risque, dit Heidegger (§ 47), de ramener à l'attitude du « on », car, explique-t-il, « nul ne peut prendre son mourir à autrui[2] ». Il y a, dans le mourir, une solitude essentielle, ou plutôt existentiale : « Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle " soit ", est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté *(Jemeinigkeit)* et l'existence[3]. » Elle n'est donc pas à prendre comme un « événement ». Et par là, le « venir-à-la-fin (scil. à la mort) renferme un mode d'être purement et simplement irreprésentable pour chaque *Dasein*[4] ». C'est pourquoi, finalement, « le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du *Dasein,* mais un *être pour la fin* de cet étant. La mort est un mode d'être que le *Dasein* assume dès qu'il est[5] ». Ou encore, « le *Dasein* ne meurt pas d'abord – ou même ne meurt jamais – proprement dans et par un vécu de son décéder factice[6] ».

Il s'agit, autrement dit, d'« envisager » la mort comme possibilité intrinsèque du *Dasein,* qui ne soit pas comme un possible relevant de la disponibilité, de la *Vorhandenheit* – qui ne soit donc pas, *a fortiori,* comme un possible logique. Dégager la structure ontologique de l'être pour la mort, c'est comprendre que « le ne-pas-encore extrême (scil. de la mort) a le caractère de quelque chose *vis-à-vis de quoi* le *Dasein se comporte*[7] ». Et que, si « la fin pré-cède le *Dasein* », « la mort n'est pas quelque

1. *SuZ,* 237.
2. *SuZ,* 240.
3. *Ibid. Cf.* sur ce point la belle méditation d'E. Lévinas, « Mourir pour... », in Heidegger, *Questions ouvertes,* Collège intern. de philos., Osiris, Paris, 1988, p. 255-264.
4. *SuZ,* 242.
5. *SuZ,* 245.
6. *SuZ,* 247.
7. *SuZ,* 250.

chose de pas encore présent *(vohanden),* elle n'est pas le dernier ex-cédent *(Ausstand)* réduit à un minimum, mais plutôt une précédence *(Bevorstand)*[1] ». Cette précédence est à comprendre à son tour sur le mode de la possibilité d'être, ontologique, qui n'est pas, encore une fois, celle d'un événement imminent. Ici, il nous faut lire intégralement :

« Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être *le plus propre.* [...] Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-là. Tandis qu'il se pré-cède comme cette possibilité de lui-même, le *Dasein* est *complètement* renvoyé *(verwiesen)* à son pouvoir-être le plus propre. Par cette précédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, absolue *(unbezüglich),* est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein.* Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la *possibilité la plus propre, absolue, indépassable.* Comme telle, elle est une pré-cédence *insigne.* La possibilité existentiale de celle-ci se fonde dans le fait que le *Dasein* est essentiellement ouvert *(erschlossen)* à lui-même, et cela sur le mode du en-avant-de-soi *(Sich-vorweg).* Ce moment structurel du souci a dans l'être pour la mort sa concrétion la plus originaire[2]. »

Il s'agit donc, dans la mort, de l'appréhension en anticipation (la pré-cédence : *Bevorstand*), de la *possibilité* de ne plus être-là, de ne plus être au monde, sans que, nous le verrons, cette possibilité puisse jamais s'actualiser comme telle, ce en quoi elle est une possibilité ontologique-existentiale, et non pas une possibilité ontique ou existentielle susceptible de se muer en état présent. La mort est donc pour ainsi dire l'horizon en lequel le monde, et le soi qui y est lié dans la *Jemeinigkeit,* paraissent sur le point, en imminence, de disparaître dans le néant, ce qui fait de cette possibilité extrême, saisie dans la précédence (liée à l'ek-stase du futur), l'impossibilité du *Dasein.* Devant cette menace qui habite le *Dasein* de l'intérieur, celui-ci est en quelque sorte renvoyé à l'essentiel, à son soi qui, dans une *irréductible solitude* – celle du solipsisme existential –, s'appréhende

1. *Ibid.*
2. *SuZ,* 250-251.

dans sa possibilité la plus extrême, celle de son impossibilité. Certes, le « on » guette pour réduire la possibilité à celle d'un événement contingent, mais, pour peu que le *Dasein* affronte la possibilité de la mort, il est censé y découvrir l'énigme de son ipséité en tant que son pouvoir-être le plus propre, d'une propriété qui n'est pas présente, est irréductible à des déterminations ontiques, c'est-à-dire dans nos termes aux règles ou aux lois de l'identification symbolique. Avec l'être-pour la mort s'amorce donc, chez Heidegger, *l'équivalent* de la problématique du *sublime.* Nous allons voir, cependant, que, tout comme chez Hegel, tout un pan, le plus important, de cette problématique est *court-circuité,* et nous allons nous efforcer d'en mesurer les conséquences. La mort est en effet pour lui la possibilité la plus propre, celle qui révèle l'énigme de l'ipse et du monde, absolue, en tant qu'elle dé-lie du rapport à autrui là où je suis seul face à ma mort, et *indépassable,* en tant que, comme impossibilité, elle est l'horizon *ultime* de ma possibilité d'être. Il n'y aura pas d'épreuve de sa traversée, de « destination supra-sensible » (de possibilité « extra-mondaine ») pour le soi, et cela, nous l'avons déjà remarqué en commençant, parce que le *Dasein* heideggerien est essentiellement *désincarné* – la chair ne procédant pour lui que de l'être-toujours-déjà-jeté à la dispersion corporelle et spatiale. La mort est pour ainsi dire, pour Heidegger, un mur invisible, une glace sans tain qui me fait accéder à moi-même comme possible ontologique que j'aurai toujours déjà manqué dans l'être toujours déjà jeté factice – où s'enracine la possibilité du « on », d'une ipséité reportée au registre de la *Vorhandenheit.*

Il ne faut dès lors pas s'étonner que, si le *Dasein* est toujours déjà *jeté* dans la possibilité de la mort – même si, tout d'abord et le plus souvent, il ne s'en aperçoit pas –, « l'être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originairement et instamment dans l'affection *(Befindlichkeit)* de l'angoisse[1] ». C'est que « l'angoisse de la mort est angoisse " devant " le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. Le devant-quoi *(Wovor)* de cette angoisse est l'être-au-monde lui-même. Le en-vue-de-quoi *(Worum)* de cette angoisse est le pouvoir-être du *Dasein* en tant que tel[2] ». Ainsi le *Dasein* se trouve-t-il *(sich befinden)* angoissé

1. *SuZ,* 251.
2. *Ibid.*

dans ce que lui révèle l'être pour la mort : angoisse devant l'être-au-monde littéralement transi par la mort, et angoisse pour le pouvoir-être du *Dasein* refermé ultimement par son impossibilité ontologique. Par là, l'être le plus propre pour la mort apparaît comme *Unheimlichkeit, inquiétante étrangeté*[1]. Glissement caractéristique, où la peur ou la crainte sont reportées au registre de la « déchéance » *(Verfallen)* du *Dasein* dans son exister factice (existentiel), c'est comme si l'angoisse associée à l'inquiétante étrangeté de l'être-au-monde transi par la mort étaient seules à la mesure de la radicalité de l'interrogation heideggerienne. Il écrit très significativement au § 51, en un passage souligné par lui : « Le On interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour », ou « l'angoisse est rendue équivoque comme peur[2] ». Devant l'angoisse et l'*Unheimlichkeit,* le *Dasein* déchu ne peut que *fuir.* C'est déjà le signe que toute la problématique est suspendue à une concentration résolue et lucide, devant laquelle toute autre possibilité est appréhendée comme une *esquive.* Mais c'est aussi, nous allons le voir, le signe d'un très profond *nihilisme,* dans une radicalité qui ne paraît si effrayante que parce qu'elle coupe court, par avance, à toute générosité du soi et des autres soi.

Au § 52, Heidegger ajoute à la mort un caractère qui la rend à son concept existential plein : elle « représente *(darstellt)* finalement une *certitude* insigne du *Dasein*[3] ». Cette certitude, à nouveau, le *Dasein* déchu quotidien (le « on ») la connaît, mais en « esquive néanmoins l'être-certain[4] ». Celui-ci, encore une fois, n'est pas celui d'un événement qui pourrait survenir, à tout instant, de manière indéterminée. Mais il est à prendre, avec son indéterminité, en tant que possibilité d'être, ontologique-existentiale. C'est dire que, comme possibilité ultime de l'impossibilité du *Dasein,* la mort est une *possibilité* tout à la fois certaine et indéterminée, une certitude indéterminée qui est *seulement* dans son pouvoir-être, dont la réalisation, un peu comme chez Hegel, signifierait la disparition du « sol nécessaire à un existant pour la mort[5] ». De la sorte, « l'être pour la

1. *Cf. SuZ,* 252.
2. *SuZ,* 254.
3. *SuZ,* 256.
4. *SuZ,* 258.
5. *Cf. SuZ,* 260-261.

mort ne peut pas signifier séjourner auprès de la fin en sa possibilité[1] ». Elle n'existe comme possible que dans l'économie de son fait brutal, dans le devancement ou la « précédence » dont l'horizon est déjà la temporalisation. La possibilité existentiale est à comprendre hors des catégories classiques de la puissance et de l'acte, comme possibilité qui n'est précisément structurante que si elle demeure possibilité, à l'écart de toute actualisation en « événement » présent *(vorhanden).* C'est donc, dans l'analytique existentiale, à la possibilité *comme telle* de se dévoiler[2]. C'est *par rapport* à elle que le *Dasein se comporte,* et c'est ce comportement (rapport) qui constitue à proprement parler le phénomène du *Dasein* (ou le phénomène : *Dasein*) en tant qu'être pour la mort. Ainsi, comme futur, cette possibilité est-elle intimement habitée de sa non-réalisation dans un présent, et a-t-elle quelque chose à voir avec ce que nous nommons le futur transcendantal – sauf que, pour Heidegger, celui-ci est tout à fait vide, et revire aussitôt, nous le verrons, dans un passé transcendantal non moins vide.

C'est dans ce cadre qu'au § 53, Heidegger peut écrire : « Plus cette possibilité est comprise sans aucun voile, et d'autant plus purement le comprendre pénètre-t-il dans la possibilité *comme possibilité de l'impossibilité de l'existence en général.* La mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à " réaliser ", et rien non plus qu'il pourrait *être* lui-même en tant qu'effectif. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement par rapport à..., de tout exister[3]. ». Par là, cette possibilité se révèle comme « possibilité de l'impossibilité *sans mesure* de l'existence[4] », et cela seulement dans le devancement *(Vorlaufen)* qui la rend possible[5].

C'est en ce niveau plus profond de l'analytique que se produit, par une sorte de retour harmonique, le renversement de l'être pour la mort et devant la mort dans la découverte de l'énigme de l'ipséité, à savoir, en quelque sorte, le *sublime heideggerien.* Il nous faut donc lire au plus près, car il se pourrait que l'austérité d'acier du propos dissimule fort habilement,

1. *SuZ,* 261.
2. *Cf. SuZ,* 262.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

comme chez Hegel, une sorte de « tour de passe-passe ». Voici d'abord la thèse générale : « Dans le dévoilement devançant de ce pouvoir-être (scil. de l'être pour la mort), le *Dasein* s'ouvre à lui-même quant à sa possibilité extrême. Mais se projeter vers son pouvoir-être le plus propre veut dire : pouvoir se comprendre soi-même dans l'être de l'étant ainsi dévoilé : exister. Le devancement se manifeste comme possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême *le plus propre,* c'est-à-dire comme possibilité d'*existence authentique (eigentlich)*[1]. » Ainsi s'agit-il bien de la découverte, d'un coup, de l'énigme de l'ipse et de l'énigme du monde, du retournement de la possibilité de l'impossibilité en la possibilité la plus propre. Comment le *propre* de l'ipse se découvrant et se comprenant peut-il communiquer, sans solution de continuité, avec l'*impossibilité* de son existence ? Comment l'être le plus propre du *Dasein,* et par là, de l'étant, peut-il être passé à la possibilité, dans le devancement, depuis son impossibilité ? Ou plus brutalement : par quelle magie s'effectue le passage de la possibilité de l'impossiblité, non pas seulement à la possibilité de la possiblité, mais surtout à la possibilité de la possibilité *la plus propre* ? Quelle est ici cette traversée de ce que nous avons nommé le mur invisible de la mort ? En quoi est-ce autre chose que la conversion hégélienne du négatif en être ?

Lisons l'explication de Heidegger, d'aussi près que possible :

« La possibilité la plus propre est *absolue (unbezügliche).* Le devancement fait comprendre au *Dasein* qu'il a à assumer *(übernehmen)* uniquement à partir de lui-même le pouvoir être où il y va purement et simplement de son être le plus propre. La mort n'" appartient " pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle (beausprucht)* celui-ci en tant que *singulier.* L'absoluité de la mort comprise dans le devancement singularise *(vereinzelt)* le *Dasein* vers lui-même. Cette singularisation est un mode de l'ouvrir du " Là " pour l'existence. Elle manifeste que tout être auprès de l'étant offert à la préoccupation et tout être-avec avec autrui cesse d'être pertinent à partir du moment où il y va du pouvoir-être le plus propre. Le *Dasein* ne peut être *authentiquement (eigentlich) lui-même* que s'il s'y rend possible à partir de lui-même. [...] Le devancement dans la

1. *SuZ,* 262-263.

possibilité absolue contraint l'étant devançant à la possibilité d'assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre[1]. »

Tout tient finalement à ce que la possibilité la plus propre, la possibilité de l'impossibilité, est absolue, c'est-à-dire délivrée de tout rapport – et en particulier de tout rapport à autrui. Devançant cette possibilité, le *Dasein,* qui est essentiellement rapport, ne peut donc plus être que rapport de soi à soi, rapport où il ne peut revenir qu'à soi, à l'ipséité dans son énigme, d'assumer, de prendre sur soi le fardeau de sa possibilité extrême. Au lieu que, comme chez Hegel, le rapport à la mort soit le commencement du rapport à l'universel dans le sacrifice de la singularité, chez Heidegger, au contraire, il singularise le *Dasein,* le conduit à sa singularité la plus propre, où tout être auprès de l'étant et tout être avec autrui est « dépassé », rendu non pertinent ou inessentiel. Comme dans le sublime, dès lors, le rapport à la mort conduit à l'énigme de l'ipse, mais à l'inverse de ce qui s'y produit, cette énigme se révèle être celle d'une *radicale solitude* – et bien des mésinterprétations du sublime viennent de cette réminiscence heideggerienne dans l'interprétation de l'être-pour-la-mort. Ainsi est *court-circuité* ce « moment » essentiel qu'il y a dans le sublime, tant kantien que phénoménologique, et où l'énigme de l'ipse se réfléchit sans concept, esthétiquement, dans l'énigme de l'ipse en général, Dieu ou instituant symbolique.

C'est ce court-circuit qui rend ici le passage de la possibilité de l'impossibilité à la possibilité de la possibilité la plus propre si paradoxal. Tout se passe en effet comme si la rencontre, au lieu du sublime, de mon ipse et de l'ipse, se passait, chez Heidegger, dans la solitude radicale de mon ipse avec *lui-même,* comme si, donc, l'ipse en ressortait transfiguré de sa figure ontique et inessentielle (existentielle) à sa figure ontologique et existentiale, c'est-à-dire comme si, ainsi que Sartre l'avait pressenti, l'ipse se rencontrait lui-même comme Dieu – nous verrons que c'est aussi le tout, le pouvoir-être tout du *Dasein.* Certes, par l'indéterminité principielle de sa certitude, la mort offre la possibilité d'une réflexion phénoménologique sans concept, mais dans la mesure où elle est, d'une part, liée intimement à l'ipséité du *Dasein,* et d'autre part sans autre consistance phénoménale que celle d'une possibilité sans concrétude ou concrétion phénoménologique, le renvoi de l'ipse à lui-même n'a pas le caractère d'une réflexion phénoménologique, mais d'une immanentisation radicale de l'abîme de l'ipse, d'où l'ipse comme source ultime des possibilités, comme responsable de son assomption, ressort en réalité *renforcé* – comme si son être-Dieu, certes plongé dans l'abîme, et non présent (hors de toute *Vorhandenheit*), était là comme le fondement barré, l'*Ab-grund* qui fonctionne malgré tout comme le *Grund* inassignable de l'ontologie fondamentale, l'*Unheimlichkeit* du soi qui, partie prenante du rapport de soi à soi, oriente ou détermine l'être-soi du soi selon les modalités factices de l'être-jeté où le soi se décide, se détermine, à l'égard de sa propre énigme. Il lui revient, finalement, de se décider pour l'authenticité ou l'inauthenticité, mais nous allons y revenir.

1. *SuZ,* 263-264.

Le « tour de passe-passe » est donc dans le fait qu'en réalité, si l'ipse se reprend, dans la solitude radicale de l'être pour la mort, comme ipse le plus propre articulé à sa possibilité la plus propre, c'est qu'il y a, en réalité, deux *ipse,* ou l'ipse, pour ainsi dire, *en compagnie de lui-même,* et de lui-même *transfiguré subrepticement* comme possible le plus propre, comme soi secrètement divin, alors même que Heidegger fait entendre qu'il n'y a là ultimement qu'un seul ipse. En un sens, Hegel était plus avisé, lui qui ne les confondait pas, même si son passage de l'un à l'autre était tout aussi indû – encore que l'esprit absolu pourrait être interprété comme le plus propre du soi du *Dasein* singulier, ce qui, nous l'avons vu, modifie l'interprétation qu'il faut donner de l'universel – ; il y avait, chez Hegel, un sens plus aigu du sublime, mais dans la confusion du singulier et du particulier. Cette confusion, Heidegger ne la fait pas, avec une force tout à fait remarquable. C'est au prix, néanmoins, d'un dédoublement très étrange de la singularité, entre une singularité *radicale* qui n'est pas sans faire penser à la singularité divine dans l'onto-théologie classique, et une singularité factice, celle de l'être-toujours-déjà-jeté, dont la complicité avec l'inauthenticité du « On » la rend, en réalité, difficilement discernable de la particularité immergée dans le « discours » social et idéologique. Cela, même si, dans l'abîme qui distingue les

deux singularités, qui sont en réalité, pour Heidegger, la même, ce ne sont pas les figures du concept et de l'être qui jaillissent, s'instituent, mais, et c'est très novateur, les figures du pouvoir-être, des possibilités du *Dasein* comme *telles*. La subreption de la transfiguration de l'ipse conduit donc à une onto-théologie barrée et transposée, sans doute la plus grande nouveauté de *Sein und Zeit*, qui a fasciné tant de lecteurs ; d'autant qu'elle se livre dans une apparence de radicalité par l'immanentisation de la mort qui lui confère les dehors d'une extraordinaire lucidité – au regard de laquelle la problématique du sublime paraît un rêve métaphysique, sinon une déchéance *(Verfall)* de la lucidité du *Dasein* à l'égard de soi dans le « discours lénifiant » du « on ». Telle est la force étrange et dévastatrice du nihilisme qu'il a toujours l'air d'être le plus lucide. Il n'y a d'autre moyen de le combattre que de montrer que cette lucidité, pour être trans-lucide, relève de l'*illusion transcendantale*. Ici, c'est celle que le soi transfiguré par la mort puisse prendre en charge sa possibilité la plus propre, celle qui amène l'ipse factice à sa propre mort, *dans le passage subreptice et indû de l'impossibilité à la possibilité.*

La suite du texte ne fait que nous renforcer dans notre interprétation :

« La possibilité la plus propre, absolue, est *indépassable.* L'être pour elle fait comprendre au *Dasein* qui le précède, à titre de possibilité extrême de l'existence, [la nécessité] de s'abandonner *(sich aufgeben)* lui-même. Mais le devancement n'esquive pas l'indépassabilité comme l'être pour la mort inauthentique, mais il se rend *libre pour* elle. Le devenir-libre devançant *pour* la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui ne se pressent que de façon contingente, et cela en faisant comprendre et choisir pour la première fois authentiquement les possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable. Le devancement ouvre à l'existence, à titre de possibilité extrême, l'abandon de soi *(Selbstaufgabe)* et brise tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte[1]. »

Qu'est-ce que cet abandon de soi, que Martineau traduit par « sacrifice de soi » (ce qui est peut-être un peu trop « fort », ce pourquoi nous ne l'avons pas repris), sinon précisément la mort

1. *SuZ*, 264.

de l'ipse factice dans l'ipse transfiguré, le plus propre, ontologique ? Qu'est-ce donc, sinon l'œuvre, au moins latérale, du sublime, dans cette pensée ? Mais n'y a-t-il pas, dans l'identification ontologique (et symbolique) des deux ipse quelque chose, sinon de très « égoïste », du moins de très *« égotiste »*, d'autant plus que l'ipse qui se découvre libre pour l'indépassabilité de la mort est celui qui s'articule au possible et à l'être (dans ce pouvoir-être) *le plus propre* ? Heidegger dut avoir cet argument présent à l'esprit puisqu'il enchaîne aussitôt :

« Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées à partir de la *fin*, c'est-à-dire comprises comme *finies*, le *Dasein* expulse le danger de méconnaître à partir de sa compréhension finie de l'existence les possibilités d'existence d'autrui qui le dépassent, ou bien, en les mésinterprétant, de les rabattre sur les siennes propres afin de se délivrer ainsi lui-même de son existence factice la plus propre. Mais la mort, en tant que possibilité absolue, ne singularise que pour rendre, indépassable qu'elle est, le *Dasein* comme être-avec compréhensif pour le pouvoir-être des autres. Parce que le devancement dans la possibilité indépassable ouvre conjointement toutes les possibilités antérieures à elle, il inclut la possibilité d'une anticipation existentielle de *tout* le *Dasein*, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme *pouvoir-être total*[1]. »

Autrement dit : le pouvoir-être le plus propre est du même coup le pouvoir-être de *toutes* les possibilités existentielles factices, y compris celles des autres. Loin d'enfermer l'ipse dans une solitude exclusive et égotiste, le pouvoir-être le plus propre, en tant qu'*Erschlossenheit*, qu'ouverture du *Dasein* à lui-même, est aussi ouverture aux autres. Signe, pour nous, qu'il y a bien deux singularités ou deux ipséités, mais que la singularité que nous avons dite « transfigurée » a quelque chose de *divin*, qu'il se produit toujours la même subreption transcendantale. Une chose est à cet égard très caractéristique, et qu'il nous faut souligner : c'est qu'il ne s'agit, dans le rapport aux autres, que de la *compréhension* de leurs possibilités d'existence par la médiation du pouvoir-être total. Donc de la compréhension de *toutes* les possibilités d'existence. Dans cette rencontre, il n'est nullement question d'un *faire-ensemble*, d'une communauté en quel-

1. *Ibid.*

que sorte praxique, à moins de lui supposer absurdement, ce que tendra à faire Heidegger plus tard, une sorte de *Dasein* « collectif » – c'est toute la dangereuse, difficile et instable pensée du « peuple » autour des événements de 1933. Il s'agit d'un être-ensemble au sens d'une compréhension des autres depuis le possible le plus propre, qui se révèle sous l'horizon de la mort. Autrement dit, c'est toujours seulement depuis le solipsisme existential que le rapport à autrui peut se révéler comme « vrai » rapport – mais c'est un rapport d'assistance ou de sollicitude. C'est donc un rapport où il s'agit de ramener l'autre à l'« essentiel », et finalement, *à sa solitude,* et cela, dans l'ambiguïté, voire même l'ubiquité des deux ipse – le factice fût-il étrangement, comme dans ce texte, le plus propre : on pense au « caractère » de Schelling. Autrement dit, tout être-ensemble risque toujours, chez Heidegger, d'être « contaminé » par le « On », l'inauthenticité d'une représentation commune, et par là moyenne et médiocre, du *Dasein.* En d'autres termes encore, le « sublime » heideggerien, dans son court-circuit, est *impuissant à instituer la communauté,* il n'a rien de l'instituant symbolique, parce que l'ipse le plus propre, en rapport à la possibilité la plus propre, est irréductiblement celui qui se retrouve *seul* devant *sa* mort. Cette solitude est celle de l'inquiétante étrangeté de l'être-au-monde, et celle de l'angoisse : cela, sans doute, parce que l'ipséité, dans la profondeur de son abîme d'où elle ressort « transfigurée » par la subreption, est *anonyme,* non pas de l'anonymat du « on » – encore que celui-ci puisse y trouver des ressources que Heidegger lui-même n'a pas soupçonnées, du fait de l'identification symbolique des deux ipse –, mais d'un anonymat ou d'une neutralité qui lui est précisément conférée par l'absence complète de concrétude phénoménologique de la mort – concrétude livrée, justement, dans le sublime, par le côté que Kant disait « informe » des phénomènes-de-monde. Si la mort, en effet, est toujours ma possibilité en tant que la possibilité de mon impossibilité, elle reste, dans sa certitude, tout à fait *indéterminée,* non pas cependant de l'indéterminité phénoménale des phénomènes-de-monde, mais d'une indéterminité *vide,* qui est celle du *néant. Il n'y a pas,* pour ainsi dire, chez Heidegger, *d'être-ensemble qui soit à la mesure ou au niveau même de l'être-pour-la-mort.* S'il y a,

chez lui, pouvoir-vivre ensemble, *il n'y a pas de possibilité pour le pouvoir-mourir ensemble,* celui-là même qui advient, nous l'avons vu, presqu'à l'état nu, dans le « moment » révolutionnaire moderne. En un sens, chez Heidegger, on meurt toujours de Rien et pour Rien, dans un Rien qui renvoie le soi à soi, et qui, de cela seulement, ouvre le soi du « lui-même » au soi d'autrui. C'est dans ce cadre très cohérent que s'élaborera, durant les années trente, la philosophie heideggerienne du « fondateur », c'est-à-dire du « héros » – lequel, dans une dangereuse coalescence, sera identifié un moment au *Führer,* au *leader.* C'est dire, encore une fois, combien le nihilisme est ici actif, et combien grande sera la difficulté de Heidegger quand il entreprendra de le « surmonter », avec des fortunes diverses.

Quoi qu'il en soit, nous sommes loin encore, dans *Sein und Zeit,* de ces glissements, où l'idéologie se mêlera inextricablement à la philosophie. Il y a néanmoins, chez lui, un égotisme ravageur dans la confusion du *Dasein* comme pouvoir-être tout (toutes les possibilités) et du *Dasein* qui existe facticement un nombre restreint de ses possibilités. C'est là, nous l'avons dit, le résultat de l'immanentisation presque forcenée de la mort, qui communique avec le court-circuit du sublime dans l'angoisse. Angoisse, dit-il, pour finir, qui jaillit du « Là lui-même » le plus propre[1], où le *Dasein* « se trouve *devant* le Rien *(das Nichts)* de la possible impossibilité de l'existence[2] ». Il s'agit là d'une *Grundbefindlichkeit,* d'une « affection fondamentale » qui provient de « l'auto-compréhension du *Dasein* à partir de son fond *(Grund)*[3] ». « L'être-pour la mort est essentiellement angoisse[4] », et sa perversion *(Verkehrung)* est celle de la *« peur lâche »*[5]. Qui a peur de la mort est lâche, et c'est de cette lâcheté que doit délivrer l'authenticité de l'être pour la mort dans l'angoisse. Voilà ce que nous pourrions nommer la translucidité illusoire d'une lucidité trempée, apparemment, comme l'acier.

1. *Cf. SuZ,* 265.
2. *SuZ,* 266.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

La résolution (Entschlossenheit) et la dette originaire de la conscience (Gewissen) *: court-circuit du sublime et « logique » de la dette (la servitude volontaire)*

Le problème méthodologique laissé en suspens dans ce premier chapitre de la II[e] section est que « la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* " surgit seulement " à titre de possibilité ontologique[1] ». Il faut encore que celle-ci soit « attestée » *(bezeugt)* à partir du *Dasein* lui-même par un pouvoir-être ontique correspondant[2]. Par là, « l'attestation doit donner à comprendre un *pouvoir-être-soi-même* authentique[3] », où l'être-soi-même authentique se détermine comme une modification existentielle du On, qu'il faut délimiter existentialement[4]. Le point d'entrée dans cette attestation est livré, on le sait, par « la voix de la conscience » *(Stimme des Gewissens)*[5], c'est-à-dire parce qu'on entend couramment par la conscience morale *(Gewissen)*. Mais, chez Heidegger, elle est à comprendre comme « l'appel » *(Ruf)* de la conscience, qui « a le caractère de l'*ad-vocation (Anruf)* du *Dasein* vers son pouvoir-être-soi-même le plus propre, et cela sur le mode de la *con-vocation (Aufruf)* à son être-en-dette *(Schuldigsein)* le plus propre[6] ». Retenons déjà que, de manière très significative, l'appel au pouvoir-être-soi-même le plus propre communique, chez Heidegger, avec un être-en-dette originaire (nous suivons la traduction de Martineau ici extrêmement judicieuse : la dette est plus originaire que la culpabilité). C'est cette amorce de la « logique » de la dette, articulée au court-circuit du sublime, qu'il nous faut plus proprement expliciter, en tant qu'elle restitue à une soi-disant authenticité ontologique quelque chose comme la *servitude volontaire* du *Dasein*. Nous n'entrerons donc pas dans les détails de l'analyse produite par Heidegger aux paragraphes 55 et 56. Nous n'en retiendrons que le résultat, très fort, selon

1. *SuZ*, 266.
2. *Cf. SuZ*, 266-267.
3. *SuZ*, 267.
4. *Cf. ibid.*
5. *SuZ*, 268.
6. *SuZ*, 269.

lequel l'appelant qui ouvre la conscience à elle-même est indéterminé et indéterminable, que, dans la conscience, c'est à proprement parler le *Dasein* qui s'appelle lui-même[1] : « Ça appelle contre notre attente, voire contre notre gré[2]. » Tout en venant de moi, l'appel me dépasse[3]. Telle est, pour Heidegger, la « donnée *(Befund)* phénoménale » de la conscience[4]. Ce « ça » *(Es)* n'est pas à identifier symboliquement de manière prématurée, que ce soit comme Dieu ou, pourrions-nous ajouter, comme « sur-moi ». La donnée phénoménale atteste un *dépassement*, typique du *Dasein*, de moi-même par moi-même[5].

Tout se passe donc dans le jeu de la différence entre l'être factice toujours déjà jeté du *Dasein* et son pouvoir-être le plus propre. Or celui-ci ramène le *Dasein* à l'angoisse et à l'*Unheimlichkeit* de l'être-au-monde (c'est-à-dire du monde qui s'existe à travers le *Dasein*). Autrement dit, « l'inquiétante étrangeté se dévoile proprement dans l'affection fondamentale *(Grundbefindlichkeit)* de l'angoisse, et, en tant que l'ouverture la plus élémentaire du *Dasein* jeté, elle place son être-au-monde devant le Rien *(Nichts)* du monde. Rien devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre. *Qu'en serait-il donc si le* Dasein *tel qu'il se trouve* (sich befindend) *au fond* (Grund) *de son inquiétante étrangeté était l'appelant de l'appel de la conscience*[6] *?* ».

Tel sera donc le point de passage de Heidegger, de l'analyse existentielle à l'analytique existentiale. La « voix de la conscience » est l'appel silencieux, pressant, et menaçant, de l'*Unheimlichkeit* du *Dasein* et donc du monde qui existe corrélativement au pouvoir-être le plus propre. Non pas, donc, puissance étrangère, conscience universelle, ça, ou On (ou « sur-moi »), ni Dieu, mais, dans la logique de l'immantisation, le soi le plus propre lui-même en tant que pouvoir être le plus propre[7]. Ainsi la conscience, que nous dirons sublime en tant qu'elle rencontre dans l'*Erschlossenheit*, l'*Unheimlichkeit* originaire, atteste-t-elle, dans le *Dasein* lui-même, sous la forme de

1. *Cf. SuZ*, 275.
2. *Ibid.*
3. *Cf. ibid.*
4. *Cf. ibid.*
5. *Cf. ibid.*
6. *SuZ*, 276.
7. *Cf. SuZ*, 277-279.

ce qui appelle, son pouvoir-être le plus propre[1]. Et comme la conscience est toujours, pour Heidegger, un être-en-dette existentiel, cette conversion du regard vers l'existentialité du *Dasein* ouvre à « la possibilité de concevoir existentialement la dette[2] », c'est-à-dire son statut irréductible parce que originaire. Il va donc s'agir, dans ce qui suit, d'une sorte de légitimation ontologique-existentiale très étrange du « système » ou de la « logique » de la dette. Pensée radicalement non chrétienne, on le verra, mais dont on pressent déjà les prolongements dans le champ du politique.

Comme le dit très clairement Heidegger au § 58, il ne faut pas dériver la dette de son « système » ou le *Dasein* serait en défaut ou en faute, mais il faut aller au fond de la question, vers le fondement *(Grund)* de tout le « système », qui est un *« être-en-dette originaire »* dans l'être même du *Dasein*[3]. Tout vient en fait de ce que le *Dasein* factice, toujours déjà jeté à son insu vers certaines de ses possibilités factices, est *surplombé,* de manière effrayante – et « négativement » sublime – par le *Dasein* en suspens dans sa possibilité la plus propre. Il est donc caractéristique que ce soit le court-circuit du sublime dans l'angoisse du soi et l'inquiétante étrangeté du monde, qui communique, s'articule, en profondeur, avec l'être-en-dette originaire. Il s'agit donc, en quelque sorte, d'un *malencontre symbolique originaire,* dont l'articulation, nous allons le voir, est très subtile, dans la mesure où toute instance symbolique, même sous la figure de l'instituant symbolique, semble, dans la même subreption qu'il nous faudra débusquer, être mise entre parenthèses. Pas d'autre possibilité, ici encore, que de lire au plus près :

« Étant, le *Dasein* est jeté – il *n'*est *pas* porté à son Là par lui-même. Étant, il est déterminé comme un pouvoir-être qui s'appartient à lui-même, et qui pourtant *ne* s'est *pas* donné en propre comme lui-même[4]. » Le *Dasein* ne peut jamais reprendre cet être toujours déjà jeté, ni celui-ci se reprendre comme depuis une sorte d'archi-événement qui serait antérieur au *Dasein.* C'est l'être, et même l'existence du *Dasein* que

1. *Cf. SuZ,* 279.
2. *SuZ,* 279-280.
3. *Ibid.*
4. *SuZ,* 284.

d'être en souci *(Sorge)* de son fait, de son « que » *(Dass).* « C'est *en tant que cet étant,* dans la remise à qui seulement il peut exister comme l'étant qu'il est, qu'il est, *existant,* le fondement *(Grund)* de son pouvoir-être. Bien qu'il *n'*ait *pas* posé *lui-même* le fondement, il repose dans sa gravité que lui rend manifeste la tonalité *(Stimmung)* comme fardeau[1]. »

Autrement dit, et c'est un condensé de toute la métaphysique du *Dasein,* le *Dasein* existe (est) en charge de lui-même, il a à tirer le fardeau de son existence, alors même que celui-ci n'est que l'écho, au registre de la *Stimmung* de monde, d'un fondement qui lui est toujours déjà dérobé. Il a à répondre de l'étant qu'il est ou « qu'il existe », alors même que de cet être ou de cette existence il n'est pas maître, qu'il n'a pas « décidé » comme on dit, d'être celui qu'il est ou tout au moins qu'il a à être. Sa responsabilité et sa liberté le renvoient à lui-même comme à son fondement ; de celui-ci, il peut trouver des « représentations » plus ou moins « imaginaires », mais en son fond, irréductiblement, il lui échappe. Dès lors :

« Étant fondement, c'est-à-dire existant comme jeté, le *Dasein* reste constamment en deçà de ses possibilités. Il n'est jamais existant *avant (vor)* son fondement, mais toujours seulement *à partir de lui* et *en tant que celui-ci.* Être-fondement signifie par conséquent : ne *jamais* être en pouvoir de l'être le plus propre depuis le fondement. Ce *ne-pas* appartient au sens existential de l'être-jeté. Étant fondement il *est* lui-même une néantité *(Nichtigkeit)* de soi-même. La néantité [...] désigne un ne-pas qui constitue cet *être*-ci du *Dasein,* son être-jeté. Le caractère de ne-pas de ce ne-pas se détermine existentialement : étant *soi-même,* le *Dasein* est l'étant jeté *en tant que* soi-même. *Dé-laissé (entlassen) non pas par* lui-même, mais *à même (an)* lui-même à partir du fondement, pour être *en tant que celui-ci* [...] C'est en tant qu'être soi-même qu'il est l'*être* du fondement. Celui-ci est toujours seulement fondement d'un étant dont l'être a à prendre [sur soi] *(übernehmen)* l'être-fondement[2]. ».

Nous retrouvons ici, très clairement, un écho de la dualité, propre au *Dasein,* entre le « qui » du « qui-suis-je » et « l'être » du « je suis » : en étant, en existant, je suis sans pour autant

1. *Ibid.*
2. *SuZ,* 284-285.

savoir ni encore moins être maître de qui je suis. La question du qui, de la détermination du fondement de mon être, disparaît dans la question de mon être, de ce fondement que je suis, ou que « j'existe » (au sens transitif que nous créons pour l'occasion) sans savoir qui « j'existe ». Par là, l'être-jeté signifie être ou exister son fondement, être qui occulte, en y faisant écran, la question de l'ipséité la plus propre. Cela implique une restriction des possibilités d'être du *Dasein*[1], puisque de celles-ci, dans l'être-jeté, je n'en « existe », je n'en suis qu'une part où certes je me reconnais comme être (en tant qu'elles sont devenues existentielles), mais pas comme ipse surgissant de son abîme. Le soi qui se reconnaît dans son être n'est pas le soi mis en jeu par le pouvoir-être le plus propre, et qui, pour ainsi dire, clignote en abîme, donnant au « ne-pas » qui restreint les possibilités son sens existential : c'est sur fond de néantité ou de nullité que le *Dasein* se découvre, dans l'être-jeté, comme *cet être-ci,* et pas un autre. Bref, la source des possibilités que « j'existe » au plan existentiel ne m'échappe que dans la mesure même où cette source, je la suis, je « l'existe », sans pouvoir remonter en deçà comme pour remettre en jeu toutes les possibilités, mais tout en éprouvant néanmoins la limitation sur le fond anéantissant du pouvoir-être le plus propre, coextensif, dans l'être pour la mort, de l'angoisse et de l'inquiétante étrangeté. Ainsi :

« Dans la structure de l'être-jeté aussi bien que dans celle du projet est essentiellement contenue une néantité, et c'est elle qui est le fondement de la possibilité de la néantité du *Dasein in*authentique dans la déchéance où il se trouve à chaque fois et toujours facticement. *En son essence, le souci lui-même est transi de part en part de néantité.* Le souci – l'être du *Dasein* – signifie ainsi, en tant que projet jeté : l'être-fondement (nul) *(nichtig)* d'une néantité. Autrement dit : le Dasein *est comme tel en-dette (schuldig)* si tant est que demeure la détermination existentiale formelle de la dette *(Schuld)* comme-être-fondement d'une néantité[2]. »

C'est cet être-en-dette originaire qui est en jeu, selon Heidegger, dans la conscience *(Gewissen)*, et dans la moralité en général[1]. Il signifie, nous le voyons, pour le *Dasein*, l'impossibilité originaire, à savoir principielle, de trouver l'articulation entre le soi ontique qui vit facticement (existentiellement) ses possibilités dans l'être-jeté – le soi qui se dégage comme être du fondement dont s'est absenté le « qui » – et le soi pour ainsi dire ontologique qui, articulé au pouvoir-être le plus propre (la mort), s'y transfigure comme le tout des possibilités. Ce soi de l'authenticité a donc un pouvoir effrayant, anéantissant, il est, nous l'avons vu, la figure heideggerienne du sublime, seulement négative, à l'égard de laquelle le soi factice de la conscience est toujours déjà, originairement, et pour toujours, en dette. Comme si, par-delà et derrière l'immanentisation heideggerienne dont nous avons souligné l'ambiguïté, l'être authentique du soi dans le pouvoir-être authentique jouait le rôle, à travers « la voix de la conscience », de l'être-tout, de l'être divin dont l'inaccessibilité au plan de l'existence amène le soi qui existe facticement à une dette originaire, mais aussi *infinie* ; et ce, parce que *la dénivellation* entre les deux ipséités est en elle-même *infinie* – non pas, cela va de soi, au plan spatial ou temporel (il n'y a pas chez Heidegger cette médiation qu'il y a chez Kant dans le sublime), mais au plan d'une *altérité* si radicale qu'elle ouvre le *Dasein* à la révélation, dans l'angoisse, de son inquiétante étrangeté, au fait qu'en un sens très profond, tant le monde que lui-même lui paraissent étranges, voire étrangers, en réalité *inhabités* et *inhabitables*. On ne peut s'empêcher de penser au cadavre monumental du monde que nous avons vu à l'œuvre chez Schelling comme le résultat toujours possible de la contraction initiale. A l'égard du soi concret se découvrant dans l'exister transitif du fondement, le soi du *Dasein* authentique, qui est tout autant monde, paraît comme l'Autre, dont l'irreprésentable visage vient à poindre sur fond de mort – mais dont on pourrait dire que toutes les figures phénoménales possibles de l'*Unheimlichkeit* sont des apparences instables et changeantes. S'il devait y avoir des « phénomènes sublimes » chez Heidegger – ce qu'il n'y a pas –, ce serait dans ces apparences, et non pas dans les phénomènes-de-monde que Kant a relevés et que nous avons repris à sa suite. Solitudes désertiques, hiératiques et impassibles, plutôt qu'océans déchaînés

1. *Cf. SuZ,* 285.
2. *Ibid.*

1. *Cf. SuZ,* 285-286.

ou que ciel étoilé : c'est là toute la *Stimmung, singulière,* de Heidegger, bien d'époque, et qui a fait époque.

Dès lors, la « consience » peut commencer à être interprétée dans sa structure existentiale :

« L'appel est appel du souci. L'être-en-dette constitue l'être que nous appelons souci. Dans l'inquiétante étrangeté, le *Dasein* se rassemble originairement avec lui-même. Elle transporte cet étant devant sa néantité non dissimulée, laquelle appartient à la possibilité de son pouvoir-être le plus propre. Dans la mesure où il y va pour le *Dasein* – comme souci – de son être, il se convoque lui-même – en tant que On factice-déchéant – à son pouvoir-être depuis l'inquiétante étrangeté. [...] Le rappel *(Rückruf)* pro-vocant *(vorrufend)* de la conscience donne à comprendre au *Dasein* qu'il doit *(soll)* – à titre de fondement nul de son projet nul se tenant dans la possibilité de son être – se ramener de la perte dans le On vers lui-même, autrement dit qu'il est *en-dette*[1]. »

L'être-en-dette, qu'atteste ou dont témoigne la conscience, signifie donc bien qu'il n'y a pas, par principe, d'authenticité existentielle – ce qui pourrait conduire, dit judicieusement Heidegger, à la méchanceté de la conscience, à une sorte de plaisir caché ou pervers de la souffrance[2] –, mais seulement, dans l'existence, un appel, un « rappel pro-vocant », à l'authenticité qui ne peut être, dans sa dénivellation originaire, qu'existentiale.

« Dès lors, l'entendre correct de l'appel équivaut à un se comprendre en son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir-devenir-en-dette authentique *le plus propre.* Le se-laisser-pro-voquer compréhensif à cette possibilité inclut en soi le *devenir-libre* du *Dasein* pour l'appel : la disposition *(Bereitschaft)* au pouvoir-être-ad-voqué. Le *Dasein,* comprenant l'appel, est *obédient (hörig) à sa possibilité la plus propre d'existence.* Il s'est lui-même choisi[3]. »

Passage capital puisque *« hörig »* peut aussi bien signifier serf, sujet, esclave. Nous avons, ici, complètement intériorisé ou immanentisé dans la structure existentiale-ontologique du *Dasein,* un *écho* de la dialectique hégélienne du Maître et de

1. *SuZ,* 286-287.
2. *Cf. SuZ,* 287.
3. *Ibid.*

l'Esclave, c'est-à-dire, très curieusement, et dans la mesure même où il est question, dans le même passage, de la liberté, une légitimation ontologique-existentiale de la *servitude volontaire,* qu'aucune traduction, si subtile soit-elle, n'arrivera à dissimuler. L'être-en-dette originaire et infini de la conscience signifie, de manière très cohérente, que le soi factice qui se découvre dans l'être-jeté n'a de chance d'accéder à la liberté et à l'authenticité que dans le *service volontaire,* et *infini,* de « sa possibilité d'existence la plus propre ». Il n'y a pas d'autre voie : la dénivellation originaire entre les deux ipséités se traduit, en la seule attestation possible du pouvoir-être le plus proche dans le *Dasein,* par une infinie et soi-disant libre-servitude du soi inauthentique et factice au profit du soi émergeant, transfiguré énigmatiquement dans le court-circuit du sublime, de l'abîme de la mort comme possibilité de l'impossibilité. La conscience, y compris la conscience morale, est la manière dont se « monnaie » la dette originaire, dans un service incessant, puisque, comme le dit Heidegger un peu plus loin, comprendre l'appel, c'est « vouloir-avoir-conscience[1] », et dès lors laisser agir sur soi le soi-même le plus propre[2]. La liberté fondamentale du *Dasein* est dès lors très étrange, puisqu'elle n'est que la liberté de *ce* choix, qui est en réalité choix de la servitude. En outre, dans la mesure où, par l'immanentisation de la mort et du pouvoir-être le plus propre, il n'y a pas d'*autre* ipséité que la même ipséité sous la forme de l'ipséité Autre, cet esclavage de la liberté est, pour le *Dasein,* esclavage *solitaire* que le soi éprouve dans la dette originaire et infinie à l'égard de soi – l'être-en-dette à l'égard des autres en étant dérivé[3]. Il n'appartient visiblement qu'à quelques-uns, les plus rares, et en un sens, les « meilleurs », d'être ainsi en esclavage de ce qui, en eux-mêmes, les dépasse absolument : héros solitaires, sinon « leaders », dont la grandeur (négativement) sublime forcera, on le devine, les autres à l'ad-miration, à la soumission à l'égard, non pas de leur être factice, mais des pouvoirs d'*Unheimlichkeit* qu'ils portent en eux, y ployant le monde et les êtres. On devine les possibilités des « glisse-

1. *SuZ,* 288.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

ments » politiques ultérieurs, qui s'alimenteront à cette « métaphysique » très nihiliste, où ce qui se révèle, c'est toujours la néantité des possibilités d'être factices. Nouvelle figure, très moderne, du héros de Rien et pour Rien, qui, d'assumer le voisinage de la mort dans l'*Unheimlichkeit* et l'angoisse, en tire un extraordinaire pouvoir, peut prétendre *incorporer* – et non pas incarner puisqu'il n'y a ici nulle place pour une pensée de l'incarnation – symboliquement la servitude qui doit être, au fond, celle de tout *Dasein*. Rien ne s'oppose, en tout cas, dans *Sein und Zeit*, à la substitution perverse de l'incorporation symbolique de la servitude en « quelques-uns » à la servitude ontologique-existentiale elle-même. Si *le théologico-politique s'est ici radicalement effondré* – y compris, surtout, dans sa version chrétienne –, si le « sublime » heideggerien n'a rien du lieu de rencontre de l'instituant symbolique puisqu'il est entièrement court-circuité par son report entier dans l'immanence de l'inquiétante étrangeté et de l'angoisse, seules figures de l'Autre, si donc nous avons affaire, ici, à une pensée radicalement *apolitique*, cela n'exclut pas, mais au contraire rend possible, à la mesure même de cette radicalité, le glissement le plus dangereux et le plus explosif vers une nouvelle figure du politique, la figure totalitaire, où la domination est non seulement originaire et irréductible, mais encore la figure la plus authentique et la plus propre du *Dasein*. Peu importe qu'à strictement parler, la pensée heideggerienne ne soit ici, implicitement, celle d'un *« aristocratisme de la liberté (serve) »*, puisque aucune possibilité n'est laissée de juger, au sens kantien du jugement réfléchissant, *dans l'empirique*, de l'authenticité ou de l'inauthenticité d'un *Dasein* : cette possibilité, strictement, ne me revient qu'à moi-même en propre, et pour moi-même. La désincarnation du *Dasein* heideggerien le conduit non seulement à la logique infernale de la dette, qu'il faut servir indéfiniment puisqu'elle est originaire et infinie, mais aussi à l'absence de tout *sens commun* phénoménologique, où autrui pourrait tout au moins se révéler dans son altérité sans en passer par la médiation du solipsisme existential à l'œuvre dans l'être-pour-la-mort et son attestation dans l'être-en-dette. Dans cette absence de sens commun, autrui ne peut même être rencontré que sous la modalité d'un être-en-dette à son propre égard, mesuré strictement dans la rencontre par mon être-en-dette à l'égard de moi-même.

Reste, pour parachever notre interprétation, à comprendre que le « vouloir-avoir-conscience » est encore lui-même factice (et existentiel), et qu'il faut en dégager le répondant existentiel, ce qui le sous-tend dans la structure ontologique existentiale du *Dasein*. Nous savons que c'est la « résolution » *(Entschlossenheit)* – notons au passage l'identité terminologique avec Schelling – à laquelle introduit le § 60. Reprenons-en le parcours.

« Seule la compréhension de l'ad-vocation en tant que mode d'*être* du *Dasein* livre la consistance *(Bestand)* phénoménale de ce qui est attesté dans l'appel de la conscience. Ce comprendre authentique de l'appel, nous le caractérisions comme vouloir-avoir-conscience. Ce laisser-agir-en-soi le soi-même *(Selbst)* le plus propre à partir de lui-même en son être-en-dette représente phénoménalement le pouvoir-être authentique attesté dans le *Dasein* même. Or, la structure existentiale de ce pouvoir-être, voilà désormais ce qui doit être libéré. Ainsi seulement pourrons-nous pénétrer jusqu'à la constitution fondamentale [...] de l'*authenticité* de son existence[1]. »

Le pouvoir-être authentique est une possibilité qu'il faut comprendre dans son exister même, c'est-à-dire aussi bien dans sa *Stimmung*, sa « tonalité ». De la sorte :

« Le comprendre de l'appel ouvre le *Dasein* propre dans l'inquiétante étrangeté de sa singularisation. L'inquiétante étrangeté co-dévoilée dans le comprendre est nativement *(genuin)* ouverte par l'affection *(Befindlichkeit)* de l'angoisse, qui lui appartient. [...] Le vouloir-avoir-conscience devient disponibilité à l'angoisse[2]. » Corrélativement, « la conscience n'appelle qu'en faisant silence *(nur schweigend)*, autrement dit l'appel provient de l'absence de bruit *(Lautlosigkeit)* de l'inquiétante étrangeté et rappelle le *Dasein* con-voqué, en tant qu'il lui incombe de devenir silencieux *(still werden)*, au silence de lui-même. Le vouloir-avoir-conscience, ainsi, ne comprend cette parole *(Rede)* qui se tait *(schweigend)* de manière adéquate que dans le mutisme *(Geschwiegenheit)*. Celui-ci ôte la parole au bavardage qui s'entend *(verständig)* du On[3] ». Ainsi, l'ouver-

1. *SuZ*, 295.
2. *SuZ*, 295-296.
3. *SuZ*. 296.

ture authentique du *Dasein*, « attestée dans le *Dasein* lui-même par sa conscience – *le se projeter muet et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre – nous l'appelons la résolution*[1] ». Mode privilégié de l'ouverture du *Dasein*, la résolution est « un constituant essentiel de l'être-au-monde comme tel[2]. »

Qu'est-ce à dire ? Que « derrière » la voix de la conscience, dont l'authenticité est celle d'une exigence muette à être au plus près du pouvoir-être le plus propre, se tient la structure existentiale du souci – l'ouverture, l'*Erschlossenheit* du *Dasein* – en tant que pro-jet ek-statique et muet vers l'être-en-dette (le plus propre) où se révèle la dénivellation originaire de l'existence factice par rapport à l'existence authentique. Par conséquent, la résolution, en tant que ce projet, n'est rien d'autre que l'être-au-monde authentique sur fond de quoi se révèlent et se découpent les possibilités existentielles factices (inauthentiques) du *Dasein*. Comme Heidegger l'écrit un peu plus loin, la résolution est la vérité la plus originaire, authentique du *Dasein*[3]. Et ce, parce que « l'ouverture du Là ouvre originairement l'être-au-monde à chaque fois total, c'est-à-dire le monde, l'être-à *(In-Sein)* et le soi-même *(Selbst)* qui est, en tant que " je suis ", cet étant[4]. » C'est sur cette ouverture que se fondent la présence *(Vorhandenheit)* et la disponibilité *(Zuhandenheit)* des étants intra-mondains. De la même manière, encore une fois, c'est dans cette ouverture que le *Dasein* peut s'ouvrir à autrui, dans son pouvoir-être le plus propre, et même ouvrir autrui à lui-même, en devenant sa conscience, « dans la sollicitude *(Fürsorge)* qui devance et libère », libérant par là même « l'être l'un-avec-l'autre authentique[5] ». D'un point de vue factice existentiel, la résolution est *indéterminée*[6], mais cela n'exclut pas, mais au contraire requiert qu'elle « possède sa *déterminité existentiale*[7] ». Celle-ci est à rechercher dans le fait que « la résolution est ce qui donne pour la première fois au *Dasein* sa transparence *(Durchsichtigkeit)* authentique[8] ».

1. *SuZ*, 296-297.
2. *SuZ*, 297.
3. *Cf. SuZ*, 297.
4. *Ibid.*
5. *Cf. SuZ*, 298.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Cf. SuZ*, 299.

Voilà bien qui est significatif : dans le mutisme de son projet vers l'être-en-dette le plus propre, remettant le *Dasein* à l'*Unheimlichkeit* du monde et à la situation *(Befindlichkeit)* d'angoisse, la résolution ouvre le *Dasein* – la structure ontologique-existentiale qui tient ensemble le monde, l'être-à de l'être-au-monde et l'ipséité – à la *transparence*. Transparence ontologique, certes, mais où il n'y a littéralement *plus rien*, la néantité ou la nullité de tout être-jeté existentiel, et où ce qui advient comme phénomène dans la transparence est le pouvoir-être le plus propre dans la transfiguration/transmutation de la possibilité de l'impossibilité en possibilité de la possibilité. Ce qui implique, d'une part, que la communauté (l'être-l'un-avec-l'autre) authentique est une *communauté transparente de transparences* – celle de l'injonction transparente à la *même* servitude de l'authenticité –, qui est bien entendu impossible sur un plan factice-existentiel (celui du « on »), et d'autre part, mais corrélativement, que dans cette transparence s'ouvre la possibilité d'être tout du *Dasein*. C'est toujours le même retournement en « tour de passe-passe » de l'existence, à vrai dire effrayante, du Rien, en pouvoir, sans doute « euphorisant », d'être tout, non pas le tout des étants, certes, mais mieux, le tout des possibilités. Étrange sollicitude que celle qui conduit à faire accéder autrui, par sa propre transparence, à la sienne propre où il se retrouve en dette, depuis son être-Rien, vis-à-vis du pouvoir-être tout. Étrange, *inquiétante « dictature » du mutisme de la résolution*. Le silence peut décidément être plus éloquent que tout discours. Tout au moins celui qui « dérange » par son inquiétante étrangeté, coextensive, en l'engendrant en l'autre, de l'angoisse. On n'est pas loin de la figure du Maître hégélien, sauf que la menace concrète de la mort n'est même plus nécessaire, puisque c'est en lui-même et par lui-même que le *Dasein* résolu la porte. Sera esclave celui qui y renonce, par peur, dans le « on ». Esclave, sans doute, dans ce cas, non pas de *son* authenticité, mais de *l'*authenticité pour laquelle il s'en remettra au Maître, à celui en qui il ne pourra supporter sa servitude que parce que, d'une certaine manière, il l'en décharge. Il est curieux, voire bizarre, que Heidegger n'envisage pas cette possibilité, qui restera toujours à l'horizon de sa pensée, comme refoulée, même dans la première moitié des années trente. Rançon sans doute de son « apolitisme aristocratique ».

Résolution et être-pour-la-mort : transparence et liberté pour la servitude

Au terme de ce second chapitre de la II[e] section, Heidegger fait le point de la manière suivante :

« Avec l'élaboration de la résolution comme un se-projeter muet, prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette le plus propre, notre recherche est devenue capable de délimiter le sens ontologique de ce pouvoir-être-tout *authentique* du *Dasein* dont elle était en quête. [...] Néanmoins, l'être pour la mort authentique [...] comme pouvoir-être-tout authentique demeure encore un projet purement existential, auquel l'attestation propre du *Dasein* fait défaut. C'est seulement si celle-ci est trouvée que la recherche peut satisfaire à la tâche exigée par sa problématique, d'une mise en lumière d'un pouvoir-être-tout du *Dasein* existentialement confirmé et clarifié[1]... »

Il s'agit donc de parachever le mouvement amorcé avec l'être-pour-la-mort en découvrant, dans le *Dasein* lui-même, la modalité existentielle authentique correspondant au pouvoir-être-tout authentique en tant qu'existential. Heidegger va la trouver, au paragraphe 62, dans ce qu'il appelle « la résolution devançante » *(die vorlaufende Entschlossenheit)*, où la résolution, pour ainsi dire, va trouver son contenu concret. Autrement dit, il ne s'agit de rien d'autre que de découvrir le mode d'existence, dans le *Dasein* lui-même, de la dénivellation originaire et infinie entre les deux ipséités corrélatives des deux modes d'exister.

Ce qui permet de boucler la boucle est la connexion intime entre la résolution et la mort. Ce paragraphe 62 est en ce sens, pour nous, la « vérité » (de manière quasi hégélienne) de tout le développement. Après y avoir rappelé que la dette, pour le *Dasein*, est originaire, irréductible, et in-finie (sans fin factice), Heidegger ajoute :

« La résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être *en tant qu'être compréhensif pour la fin*, c'est-à-dire que devancement dans la mort. La résolution [...] *abrite en elle l'être authentique pour la mort comme la modalité existentielle possible de sa propre authenticité.* Cette " connexion ", voilà ce qu'il faut éclaircir phénoménalement[1]. »

1. *SuZ*, 301.

Si l'on ajoute qu'existentiellement, l'être-en-dette est une possibilité d'être authentiquement ou inauthentiquement en dette, il faut le concevoir, de ce point de vue, comme *pouvoir*-être-en-dette ; dès lors, le pouvoir de ce pouvoir ne peut être compris par la résolution que dans le devancement où elle se « qualifie » comme être-pour-la-mort[2]. Autrement dit :

« Résolu, le *Dasein* assume authentiquement dans son existence le fait qu'il *est* le fondement nul de sa néantité. Nous avons conçu existentialement la mort comme la possibilité de l'*im*possibilité de l'existence, c'est-à-dire comme pure et simple néantité du *Dasein*. La mort n'est pas surajoutée au *Dasein* lors de sa " fin ", mais, en tant que souci, le *Dasein* est le fondement jeté (c'est-à-dire nul) de sa mort. La néantité qui transit originairement l'être du *Dasein* se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. C'est le devancement qui rend pour la première fois l'être-en-dette manifeste à partir du fondement de l'être *total (des ganzen Seins)* du *Dasein*. Le souci abrite co-originairement en soi la mort et la dette. La résolution devançante comprend pour la première fois le pouvoir-être-en-dette *authentiquement* et *totalement*, c'est-à-dire *originairement*[3]. »

La néantité du *Dasein*, le fait que lui échappe toujours irréductiblement le fondement de ses possibilités factices d'existence, communique en profondeur avec la possibilité de l'impossibilité de ces derniers, c'est-à-dire avec la mort. Si le *Dasein* est le fondement jeté de son existence, en tant qu'il « l'existe » dans ses possibilités, ce fondement est aussi nul *(nichtig)*, néant, en tant qu'il est aussi, foncièrement, le fondement de sa mort comme possibilité de son impossibilité. Dès lors, la néantité du *Dasein* (factice) se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. Jusqu'ici, nous sommes, en quelque sorte, dans la négativité originaire de la mort, *avant* la transmutation transfigurante du *Dasein* dans le court-circuit du sublime. Quand vient, à la phrase suivante, l'être-en-dette,

1. *SuZ*, 305.
2. *Cf. SuZ*, 306.
3. *Ibid.*

nous passons subitement *après*. Il est caractéristique que la médiation entre l'« avant » et l'« après » ne soit plus assurée, ici, que par le devancement propre à la résolution : nous comprenons que c'est lui qui assure la *traversée* de ma mort vers « le fondement de l'être total du *Dasein* », lequel fondement, étrangement, n'est plus du tout « nul », puisque, au contraire, il révèle le *Dasein* à lui-même comme être-en-dette originaire et irréductible, et ce, nous le savons par la doctrine heideggerienne de la temporalité, dans la *répétition* de « l'instant », enchâssée entre le futur sans phénomène de la mort et le passé pareillement vide de la dette (le chapitre III est consacré à « la temporalité comme sens ontologique du souci »). Le fondement, l'abîme de l'ipse à l'égard duquel l'ipse est toujours irréductiblement en dette, n'est donc que le revirement temporalisant, dans le devancement temporalisant, du futur en quelque sorte transcendantal de la mort dans le passé en quelque sorte transcendantal de la dette, et le présent de l'existence du *Dasein* authentique ne peut être que la répétition, dans le coup d'œil *(Augenblick)*, de l'être-en-dette authentique. C'est en ce sens, on le comprend, que la résolution devançante comprend pour la première fois authentiquement et totalement, dans la transparence qui est celle de l'origine, l'être-en-dette comme pouvoir-être (existentiel) en-dette. Le *malencontre symbolique* à l'égard de l'instituant symbolique est donc, chez Heidegger, véritablement *originaire*, dans la mesure où ce qui s'y institue symboliquement, avec la temporalité, sur l'indéterminité encore phénoménologique de la mort, est la *déterminité* existentiale (et existentielle) corrélative de la mort et de la dette ; cela, comme si la traversée de la première devait conduire *immédiatement* à la seconde – ce qui est le cas, en effet, dans le malencontre symbolique. Et il est extrêmement curieux que Heidegger n'ait pas vu, ici, le risque d'*automatisme*, de *Wiederholungszwang* dans le « service » in-fini de la dette, qu'il n'ait pas compris que ce risque, précisément, se machine à l'aveugle, dans le *Gestell* symbolique, chaque fois qu'un rempart est mis, non pas devant la mort, mais *devant le sublime*, en vue de préserver intègre l'ipséité elle-même qui, ici, en quelque sorte, se « crispe » devant la mort, se dédouble pour mieux se retrouver à l'état d'une pureté et même d'une transparence inentamée.

Nul doute qu'il n'y ait là, en termes psychanalytiques, de « l'imaginaire », même si c'est d'une manière extrêmement subtile, médiatisée par l'extraordinaire travail du philosophe. La dette, pourrait-on dire, est au service incessant, et il est vrai effrayant, du Moi tout-puissant (étranger à la « castration ») de l'enfance, et Heidegger n'a pas vu que ce service, le plus souvent, prend le visage de la névrose (ou de la perversion), où le désir est le désir de ce Maître. Même si c'était en quelque sorte « négativement » ou « inconsciemment », Hegel était, nous l'avons vu, bien plus subtil. Et il n'a pas vu non plus, *a fortiori*, que cet automatisme de répétition, où le tout se remet chaque fois en jeu, c'est-à-dire aussi la mort, est la véritable « logique » ou le véritable « système » de la dette. En termes moins provocants, on retrouve ici, dans ce « fantasme » et son expression dans « l'imaginaire », le « fantasme » même de la « métaphysique » comme celui de l'être total qu'il s'agirait de rejoindre en transparence. Et ce que dit Heidegger dans la note afférente à cette page ne procède, en réalité, que de la *dénégation*, d'un jeu sur les mots qui permet de séparer existence factice de péché – dénégation renforcée par Martineau qui traduit *Verfallen* par « échéance » au lieu de « déchéance ».

C'est ainsi, selon nous, qu'il faut comprendre que « l'appel de la conscience passe toute considération et tout pouvoir " mondain " du *Dasein*[1] ». « Sans égards, il isole *(vereinzelt)* le *Dasein* sur son pouvoir-être-en-dette, qu'il lui intime d'être authentiquement. L'acuité intacte de l'isolement essentiel sur le pouvoir-être le plus propre ouvre le devancement vers la mort comme possibilité *absolue* (scil. irrelative). La résolution devançante prend totalement conscience du pouvoir-être-en-dette en tant qu'absolu et le plus propre[2]. » L'être-en-dette originaire « ne se manifeste à découvert en sa priorité que lorsque celle-ci même est engagée dans la possibilité qui est pour le *Dasein* purement et simplement *indépassable*. Lorsque la résolution, en devançant, a *repris* la possibilité de la mort dans son pouvoir-être, l'existence authentique du *Dasein* ne peut plus être *dépassée* par rien[3] ». Le « se-tenir-libre résolu pour la re-

1. *SuZ*, 307.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

prise est la *résolution authentique pour la répétition d'elle-même*[1] ». De la sorte, c'est comme si la résolution n'était que le fantasme d'en maîtriser l'automatisme, ou comme si, de cet automatisme, elle n'était que la représentation imaginaire. Ce qui y conduit encore, c'est la reprise[2] du terme de *transparence* pour le vouloir-avoir-conscience converti en la résolution devançante, existentiellement attestée. Transparence qui coïncide avec le fait que, désormais, « l'existence authentique du *Dasein* ne peut plus être dépassée par rien » : la *finitude* a accédé à l'*infinitude*.

Mais qu'y a-t-il en elle ? Rien, précisément. Pour le lecteur qui nous accuserait ici de « forçage » ou de réductionnisme, citons encore le passage suivant, tout entier typique de la forfanterie imaginaire :

« La résolution devançante n'est nullement un expédient, forgé pour " surmonter " la mort, elle est ce comprendre – consécutif à l'appel de la conscience – qui libère pour la mort la possibilité de s'*emparer (mächtig zu werden)* de l'existence du *Dasein* et de détruire au fondement tout auto-recouvrement fugace. Le vouloir-avoir-conscience déterminé comme être pour la mort ne signifie pas davantage une sécession qui fuirait le monde, mais il transporte, sans illusions, dans la résolution de l'" agir ". La résolution devançante, enfin, ne provient pas non plus d'un " idéalisme " qui survolerait l'existence et ses possibilités, mais elle surgit de la compréhension dégrisée de possibilités fondamentales factices du *Dasein*. Avec l'angoisse dégrisée qui transporte devant le pouvoir-être singularisé, s'accorde la joie vigoureuse *(die gerüstete Freude)* de cette possibilité[3]. »

Texte caractéristique, en effet, tissé par des *dénégations* successives, contrebalancées par des affirmations bizarres : s'emparer, devenir maître de l'existence du *Dasein* (fantasme de la *toute-puissance*) ; transport dans la résolution de l'agir qui, sans contenu concret de sens, ne peut être qu'*activiste* (ce que sera en effet Heidegger) ; compréhension subite des possibilités factices du *Dasein* comme possibilités *fondamentales,* et non pas

1. *SuZ,* 308.
2. *SuZ,* 309.
3. *SuZ,* 310.

nulles ; enfin, mutation brusque de la désespérance que pourrait engendrer tout cela où tout est sous l'horizon de la mort, en « joie vigoureuse » de la possibilité du pouvoir-être singularisé rendu à lui-même. On comprend qu'à ce titre le dégrisement soit indissociable de l'ivresse ou de l'euphorie, et que la *servitude,* pour être volontaire, mérite d'être *aimée,* jusqu'à l'enthousiasme le plus débridé. C'est, pourrait-on dire, la *conversion « imaginaire »* de l'existential-ontologique dans l'existentiel-ontique qui révèle beaucoup de la singularité de Heidegger-homme, derrière le formidable et impressionnant appareil de Heidegger-philosophe.

L'ambiguïté demeure néanmoins si l'on admet (§ 64) que l'ipse authentique est plutôt ce qui, depuis son abîme, joue comme une instance *critique* à l'égard de toute possibilité factice existentielle. On pourrait soutenir, alors, que Heidegger a dit « quelques mots de trop ». Il écrit, à la fin de ce paragraphe :

« Le *Dasein est authentiquement lui-même* dans la singularisation originaire de la résolution muette qui s'intime l'angoisse. *En tant que muet,* l'être-soi-même *(Selbstsein)* authentique ne dit justement pas " Moi-je " *(Ich-Ich)*, mais il " est " dans le mutisme cet étant jeté comme lequel il peut être authentiquement. Le soi-même *(Selbst)* que le mutisme de l'existence résolue dévoie est le sol *(Boden)* phénoménal originaire pour la question de l'être du " Moi ". L'orientation phénoménale au sens d'être du pouvoir-être-soi-même authentique met seule en état d'expliciter quel droit ontologique peut être attribué à la substantialité, la simplicité et la personnalité en tant que caractères de l'ipséité *(Selbstheit)*[1]. »

Dès lors :

« Bien loin que le souci ait besoin de la fondation (Fundierung) *dans un soi-même* (Selbst), *c'est l'existentialité comme constituant du souci qui donne la constitution ontologique du maintien du soi-même* (Selbst-Ständigkeit) *du* Dasein, *à laquelle, conformément à la pleine teneur structurelle du souci, appartient l'être-déchu factice dans l'absence de maintien du soi-même* (Unselbst-Ständigkeit). La structure du souci pleinement conçue inclut le phénomène de l'ipséité[2]. »

1. SuZ, 322-323.
2. SuZ, 323.

Certes. il n'empêche qu'à moins de sa « réalisation » existentielle, dont nous avons vu à quel point elle est « imaginaire », l'ipséité authentique coextensive du *Dasein* authentique dans son mutisme à la fois *unheimlich* et angoissant, s'y décèle comme ce pouvoir irréductible, impitoyable et effrayant qui met originairement tout *Dasein* factice, et par là toute ipséité factice, sous l'emprise d'une dette infinie. En termes schellingiens, Heidegger n'est jamais sorti, dans *Sein und Zeit,* de la « contraction » initiale. Et on est en droit de se demander si, dans la suite, il en est vraiment sorti, quoi qu'il en ait dit, et quoi qu'on en ait dit. La résolution heideggerienne est tout autre que la résolution schellingienne. Il y manque métaphysiquement l'*amour,* et pour la communauté, l'*amitié.* Le *Dasein* heideggerien est pour ainsi dire un être sans amitié, dépourvu, dans son isolement ou sa singularisation, de tout ce qui est susceptible de faire du lien social autre chose qu'un rapport de circonstance, entièrement reporté ou reportable au registre du « On ». C'est certes là ce qui constitue, hélas, aujourd'hui, la forme vécue « tout d'abord et le plus souvent » du lien social, où l'incorporation dans des groupes ou des chapelles d'intérêts professionnels ou idéologiques l'emporte sur toute possibilité d'incarnation. En ce sens, le nihilisme heideggerien touche profondément quelque chose de la société contemporaine. Mais c'est précisément là son côté insupportable, ce qui la fait se machiner en machinant – et en broyant – les êtres. La radicalité de l'*Ansatz,* de la mise en jeu heideggerienne est celle d'un nihilisme dont la lucidité apparente s'enivre elle-même dans l'illusion transcendantale de la translucidité où de la transparence d'un *Dasein* irréductiblement servile à l'égard de sa dette originaire envers la possibilité d'être tout. Seul Dieu peut être tout, mais comme il est immanentisé dans l'ipse authentique du *Dasein* authentique, la coupure originaire et initiale de toute version théologique du *Dasein,* et par là, pour la communauté, de toute version théologico-politique de sa fondation ou de son institution, se paie en retour, nous l'avons vu, par une sorte de théologique, et de théologico-politique *barrés,* qui n'empêche personne, nous l'avons vu, d'être capté à la posture « imaginaire » d'être Dieu. La rigueur du propos heideggerien dérape, presque par nécessité méthodologique – il faut que l'être pour la mort soit

« attesté » dans le *Dasein* lui-même comme modalité existentielle d'existence : c'est, spéculativement, le lieu d'une aporie[1] –, dans la plus extrême ambiguïté, elle-même lourde d'autres glissements fort bien connus aujourd'hui dans leur « réalité » existentielle. En ce sens, pourrait-on dire, le totalitarisme est une version du théologico-politique *déplacée par sa rature* ou l'effondrement du despotisme moderne classique. Rature qui fait retourner du roi jupitérien au roi saturnien, au dictateur qui n'a plus besoin des rituels du pouvoir dans la mesure où ceux-ci le sont désormais de son incorporation/désincorporation dans l'incorporation/désincorporation corrélative des « masses », en court-circuit de toute possible incarnation. Les totalitarismes sont tout à la fois un fantastique machin *(Gestell)* symbolique de la mort, se dispersant en une multitude de machins et de machinations, et un non moins fantastique *activisme vide,* porté par ce que H. Arendt a si bien diagnostiqué comme « le mouvement pour le mouvement ». Course à l'abîme, machination aveugle de la mort et de la dette, où l'ipse, en quelque sorte, n'est censé se trouver que dans la solitude de sa mort, dont la mort effectivement administrée, presque quotidiennement, rappelle chaque jour l'imminence. Court-circuit du sublime qui, mis à distance, se retourne dans le malencontre symbolique prétendu originaire, où nous n'avons devant nous que l'horreur nue – ou la « lâcheté » du « on », qui ne se démet de sa dette infinie que pour la monnayer, au jour le jour, en dette pour l'État, c'est-à-dire pour son chef, tout ce qui fait le lien humain et le lien social y étant en voie in-finie d'engloutissement.

4. Métaphysique du *Dasein* et effondrement du théologico-politique : incorporation et incarnation

A notre connaissance, Schelling et Heidegger sont les deux seuls, dans la tradition philosophique, à avoir conçu de ma-

1. Voir, en appendice à ce chapitre : Note sur le « sublime » heideggerien dans les *Beiträge Zur Philosophie (1936-1938).*

nière conséquente une métaphysique du *Dasein.* On ne peut manquer d'être frappé par le fait que, dans les deux cas, le théologico-politique est conduit à son effondrement : dans le premier, par une sorte de nouvelle théologie philosophique – mixte étrange de la théologie chrétienne et de la théologie grecque, cosmique, païenne – en retranchement par rapport au politique, dans le second, et quoi qu'on en ait dit – à commencer par Heidegger lui-même –, par une sorte de nouvelle anthropologie philosophique, non moins en retranchement, dans son idée, à l'égard du théologique que du politique. Mais alors que la première était fondatrice, dans son abîme, d'une communauté (religieuse) eschatologique ou utopique, la seconde ne l'est pas, sinon par glissements successifs et philosophiquement aporétiques du sein de son ambiguïté. C'est que, dans la première, l'amour restait une force d'incarnation contrebalançant la contraction comme force d'incorporation, alors que, dans la seconde, la question de l'incarnation y étant radicalement absente – sinon peut-être sous la forme exsangue de la mort –, plus rien ne peut venir y contrebalancer le « désir » pour ainsi dire forcené d'incorporation, puisque le corps, le cadavre, étant en réalité la figure apparente de la mort, c'est lui, en quelque sorte, qui doit *prendre corps* dans l'authenticité du *Dasein,* et prendre corps dans le cadavre monumental du monde en tant qu'*unheimlich* et *angoissant,* déserté en sa néantité hantée par la radicale solitude.

Il s'agit donc de bien plus que du cercle herméneutique, dans toute métaphysique du *Dasein,* reliant irréductiblement ce qui se dévoile dans l'analytique à la relativité du point de départ ou de la mise en jeu – relativité qui est celle d'une radicalité ne paraissant jamais telle que dans l'époque historique où elle se conçoit. Car on pourrait dire, à cet égard, que c'est à nous de trouver une nouvelle radicalité et d'y proposer une nouvelle métaphysique du *Dasein.* On pourrait même, à cet égard, « bricoler » avec les deux métaphysiques existantes pour en élaborer une où la communauté schellingienne serait délivrée de son ancrage trop exclusivement religieux. On pourrait même être tenté à nouveau par le « fantasme » métaphysique, en élaborant une métaphysique de la métaphysique, c'est-à-dire une métaphysique de toutes les mises en jeu possibles. Là n'est pas tant

la question que dans l'appréhension du *Dasein* lui-même, c'est-à-dire du lien ek-statique horizontal, en lui, de l'*ipséité* et du *monde,* car c'est là que se noue la question de l'incarnation et de sa « dégénérescence » dans l'incorporation. A cet égard, il ne faut pas négliger, par exemple, qu'il y a bien plus à trouver sur cette question dans la problématique husserlienne de l'intersubjectivité[1] que dans la *totalité* de la problématique heideggerienne – y compris postérieure à *Sein und Zeit* –, ce qui ne veut certes pas dire qu'il faille en « revenir » à une « métaphysique de la subjectivité », où l'ipse serait depuis toujours et pour toujours transparent à lui-même – mais c'est là, au reste, très largement, une « projection » heideggerienne.

Ce qu'il y a sans doute « encore » de « métaphysique » dans la métaphysique du *Dasein* – et ce qui motive, pour nous, l'appellation que nous lui donnons en la reprenant de Heidegger lui-même, mais pour des raisons différentes –, c'est la considération que l'ipséité *va de soi,* et qu'il n'y a pas de phénoménalité sans ipséité – voire qu'il n'y a même pas d'être ni de pensée sans ipséité. Certes, nous avons tous une ipséité en tant que chacun, nous vivons notre vie et pas celle des autres – encore que la psychose montre que cela ne va pas de soi –, mais *rien n'indique,* sinon une certaine pré-conception métaphysique, d'une part que cette ipséité soit en œuvre dans toute pensée – il suffira d'évoquer la mathématique et la logique pour y voir en action une pensée sans ipséité –, et d'autre part et sans doute surtout, qu'elle soit co-originairement toujours déjà liée à la phénoménalité des phénomènes, voire propre, comme l'a cru Husserl, à les engendrer ou à les constituer. Il est fort possible, nous l'avons dit, et nous avons tenté de le montrer ailleurs[2], que l'*ipse* n'ait pas d'origine phénoménologique, et tout l'effort de ce livre est en ce sens de montrer que l'ipse n'a pas d'autres racines que symboliques, que donc le fixer, dans une métaphysique du *Dasein,* comme co-originaire au phénoménologique, c'est manquer l'articulation du phénoménologique au symbolique (Heidegger) ou mêler inextricablement phénoménologique et symbolique (Schelling) en sautant pareillement

1. *Cf.* notre étude : « Le problème de l'incarnation en phénoménologie », in *L'Ame et le corps,* Plon, Paris, 1989, p. 163-184.
2. Voir *Phénomènes, temps et êtres,* et *Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.*

cette même articulation qui pourtant y joue « à plein » dans son moment sublime. Mais dire que l'ipse n'a pas d'autres racines que symboliques, ce n'est pas dire, précisément, qu'il soit réductible à l'une des « pièces » d'un « système » ou d'un *Gestell* symboliques, même si cette « réduction » y fonctionne tendanciellement. C'est dire tout au contraire que l'ipse ne « vit » que de son *énigme,* qu'il se rencontre, non pas devant ou pour la mort, mais, de manière sans doute inouïe (dans la philosophie, Kant excepté), par-delà la mort, dans la rencontre *phénoménologique* de l'Autre, de l'instituant symbolique. Cela ne signifie pas, à nouveau, que l'ipse ne serait capable d'exister qu'à se redoubler narcissiquement (ce qui serait plutôt le cas de Heidegger, nous l'avons vu), mais, plus profondément, qu'*il n'est susceptible d'exister qu'en compagnie,* non pas de lui-même sous une autre forme, mais pour ainsi dire de « l'Autre-même » qui est seul susceptible de *lui donner sa forme,* de le faire exister comme énigme qui ne peut se réfléchir *en elle-même* qu'en se réfléchissant dans *l'*énigme elle-même. C'est là, on l'aura reconnu, le sublime phénoménologique « complet ». Il a donc pour caractère essentiel, en quelque sorte de *prendre l'ipse avant toute détermination* (qui ne peut être que symbolique), et c'est par-là seulement, nous l'avons vu, que peut s'envisager la question de son incarnation – différente de l'incorporation par codage symbolique du corps et de l'identité –, qui est ainsi indissociable de celle de l'Autre et des autres. En ce sens, la distinction entre chair et corps recouvre exactement la distinction entre phénoménologique et symbolique : nous concevons la chair, un peu à l'instar de Merleau-Ponty, comme des éclats visibles/invisibles, sensibles/insensibles de la *phénoménalité des phénomènes,* et le corps comme ce qui, de la chair, se code depuis lui-même et à l'aveugle dans son institution symbolique. On voit par là tout ce que nous devons au christianisme dans sa teneur profonde, mais aussi, sans doute, tout ce qui nous en tient à distance, et qui nous rend apte à en remettre en cause les codages eux-mêmes symboliques.

Par là même, la structure de *Dasein* se *dédouble,* d'une part en *Dasein phénoménologique* où ce sont les phénomènes eux-mêmes qui portent la question de leur « soi », et d'autre part en *Dasein symbolique* où le soi est toujours déjà en œuvre, quoique non absolument fixé[1]. Le *Dasein* phénoménologique ne signifie certes pas que, en quelque sorte, les phénomènes eux-mêmes « se » pensent tout seuls, ce qui serait absurde, mais qu'ils constituent autant de lieux de sens possibles, toujours à faire, et qui ne se font, précisément, que comme pro-jet actif du sens par « lui-même », ce « lui-même » définissant un *télos,* celui du sens *comme* sens, qui est un « ipse » dont c'est très rarement le cas qu'il soit en coïncidence avec l'ipse symbolique du *Dasein* symbolique. De la même manière, le *Dasein* symbolique ne signifie pas un retour à une sorte purifiée ou raffinée de « subjectivité » dont le soi ou l'ipséité seraient constitutifs, mais plutôt à une singularité en lutte avec ses particularités, lesquelles lui sont données par les codages symboliques qui tendent à l'identifier et à la fixer. Cette singularité est plutôt un abîme ou une énigme *(Abgrund)* qu'un fondement *(Grund),* celui-ci fût-il toujours déjà dérobé. Par son institution symbolique, le *Dasein* symbolique tend toujours, à la fois, à s'isoler dans l'abîme de son ipséité qui le rend à la dimension toujours à l'œuvre de son solipsisme existential, et à se reporter comme identité au registre de l'institution symbolique, c'est-à-dire aussi aux codages symboliques qui instituent une société. Il est vrai que si le *Dasein* symbolique était « seul », à l'exclusion du *Dasein* phénoménologique, les codages des signes sociaux et des pratiques sociales lui paraîtraient toujours relever, depuis l'abîme de son ipséité, de « l'inauthenticité du On ». Car si la société, par son institution symbolique, tend à réduire l'ipse à ses identités et à ses fonctions sociales, elle laisse, d'un autre côté, l'ipse véritable et authentique à son irréductible solitude. Cela, Heidegger l'a vu avec une acuité remarquable : l'incorporation du *Dasein* symbolique en tant que *Dasein* social va de pair avec l'impossibilité de l'incorporation du *Dasein* authentique, qui ne reste ouvert à lui-même que par la possibilité pure, irréalisable, de l'incorporation de son propre cadavre, celui-là même que lui livrerait un codage symbolique exclusif de sa propre mort.

C'est dire que la question de l'incarnation se joue *à la rencontre* du *Dasein* phénoménologique et du *Dasein* symbolique. Mais cette rencontre est elle-même *en abîme,* c'est celle du

1. *Ibid.*

sublime, et pas seulement dans son « moment négatif ». Là seulement viennent à jouer la différence entre corps et chair, entre ipse toujours déjà symboliquement institué et ipse se rencontrant dans son énigme, sur fond de l'énigme, dans l'abîme *indéterminé* de l'instituant symbolique, et la différence, qui est tout autant lien charnel, qui rapporte et qui lie des singularités originairement plurielles quoique non interchangeables. Mais cela implique une profonde refonte de la phénoménologie, et par là, une refonte non moins radicale de tout un ensemble de « lieux communs » de la tradition philosophique. C'est cette refonte qu'il nous faut à présent ébaucher. Cela nous permettra de préciser philosophiquement le sens et l'intention du chapitre inaugural de ce livre, où nous proposions une première approche du sublime phénoménologique en politique.

5. Au-delà de la métaphysique du *Dasein* et du théologico-politique : mort, sublime phénoménologique et sens commun, ou d'un nouveau sens de l'incarnation[1]

Dans la mesure où ce qui importe le plus, pour notre question, est le rapport en abîme des deux *Dasein,* phénoménologique et symbolique, plutôt que la structure d'être – de pouvoir être – qui se dégage de ce que nous devons reconnaître comme une pseudo-immanence du *Dasein* à lui-même, il sera bon, au moins pour un temps, d'en abandonner la « métaphysique ». Nous avons dit, dans ce qui précède, qu'il y a plus à tirer, quant à la question de l'incarnation, de la problématique husserlienne de l'intersubjectivité que de toute la problématique heideggerienne. Revenons donc un instant à Husserl, et à sa combien féconde « naïveté » phénoménologique. Dans l'un de ses fragments posthumes[2] consacrés à la question de l'intersubjectivité

1. Ce paragraphe est une version remaniée, pour le présent ouvrage, de notre étude « Nous sommes au monde... », parue, dans *Le Temps de la réflexion,* n° X, automne 1989, Gallimard, Paris, p. 237-258.

2. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität,* Texte aus dem Nachlass, hrsg. von K. Kern, Husserliana, Bd XIII, XIV, XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973, Bd XV, texte n° 31 (fin février 1933), p. 526-556.

transcendantale, il en vient à concevoir que, dans la mesure où le monde « naturel » – le monde de nos évidences quotidiennes – en lequel nous vivons est commun, où donc l'*Einfühlung* et sa constitution transcendantale s'y sont toujours déjà effectuées, nous vivons toujours déjà avec une idée de monde *(Weltidee)* qui comporte en elle-même une infinité d'autres idées de monde, dont chacune, à son tour, comporte les autres, y compris la mienne. Cette idée de monde, qui est tout autre chose qu'un « spectacle » ou une « vision » *(Weltanschauung),* est ce qui, chaque fois, pour tout sujet vivant au monde, *tient* le monde comme l'unité en laquelle nous vivons. Elle a des propriétés singulières, puisque, constituée dans son unité, elle en contient une infinité (non mathématique) d'autres de même nature, et est elle-même contenue en chacune d'elles : chacune contient l'infinité dont pourtant elle fait partie. Rapport étrange, paradoxal pour Husserl, où chaque partie du tout supposé est partie totale, et se démultiplie d'autant. Cette infinité est un véritable *apeiron,* un illimité où les idées de monde, en nombre à jamais indéfini, se recouvrent et s'empiètent mutuellement sans jamais s'identifier totalement en ce qui serait l'idée d'un monde comme leur invariant isomorphe, ne pouvant être que spatial – la sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part, l'omnicentration sans périphérie stable qui est une figure de Dieu, et où le temps, effectivement, en vient à se séparer de l'espace.

La radicalisation de l'*époché* phénoménologique, la poursuite de la mise hors circuit jusqu'à tout fantôme de centration du monde sur l'*ego* et la sphère de l'égologie qui y reste attachée, est seule à même de nous libérer de toute rémanence d'une *Weltanschauung* subjective prise sur le mode, et d'un point de vue divin comme point de vue de survol omnicentré – la seule à même, aussi, de dégager l'ego ou l'ipse dans sa teneur phénoménologique[1]. Or, poursuite de cette manière, qui n'est certes plus husserlienne, mais qui s'en inspire, l'*époché* de la *Weltidee* libère précisément le *Weltphänomen,* le phénomène-de-monde en tant qu'unité phénoménologique sans concept qui se *démultiplie aussitôt* en une multiplicité, pareillement sans concept, de

1. Selon l'énigmatique formule husserlienne : la subjectivité transcendantale est intersubjectivité transcendantale.

phénomènes-de-monde, en une pluralité de mondes. Ceux-ci sont toujours parties totales, s'empiètent et se recouvrent mutuellement, mais tout en demeurant *à l'écart* les uns des autres, en se renvoyant les uns aux autres sans réflexion – sans quoi l'« intersubjectivité » ne serait ni transcendantale ni phénoménologique. Le rapport étrange ou paradoxal dont nous parlions à propos des idées de monde devient ce que nous nommons le rapport de *distorsion originaire,* à partir duquel il faut concevoir, à l'origine, la *multiplicité de phénomènes-de-monde* comme se tenant à l'écart d'un pur et simple éclatement, en ce que Merleau-Ponty nommait si bien une « cohésion sans concept » : c'est celle du *champ phénoménologique.* Si Husserl n'est jamais venu au bout de ce mouvement, c'est que, de manière très caractéristique mais aussi très profonde, il y eût rencontré ce qui eût été pour lui une aporie où est remise en cause sa conception de la phénoménalité : si l'*époché* radicale doit dégager, derrière le suspens de l'idée dans la *Weltidee,* les phénomènes-de-monde originairement pluriels et libérés de l'omnicentration d'un regard divin, alors la part la plus importante de ceux-ci doit *toujours* rester *cachée* et même *non donnée,* c'est-à-dire constituer le répondant phénoménologique de ce que nous nommerions l'en-soi, quelque chose de radicalement *inconnaissable,* inaccessible, soit aux perceptions directes, « en chair et en os », soit, plus profondément, à l'intuition eidétique, censée, chez Husserl, condenser les invariances des premières. Il en résulte ce nouveau paradoxe que ce qui demeure aussi caché ou non donné n'en est pas pour autant inaccessible en général, mais suppose ou requiert, par-delà la conception d'une simple donation possible pour une perception ou une intuition présentes, possibles dans l'omnicentration, un tout autre style d'accessibilité qui généralise, pour ainsi dire, aux phénomènes-de-monde eux-mêmes, ce que Husserl entendait par le « transfert intentionnel » à l'œuvre pour lui dans l'*Einfühlung.*

Qu'est-ce à dire, plus précisément ? Que la distorsion originaire des phénomènes-de-monde signifie leur « communication » par latéralité. Entendre que l'*époché* phénoménologique n'ouvre pas au néant, mais au Rien des rien que phénomènes, c'est entendre que les phénomènes-de-monde sont désormais

irréductibles à des *identités* closes sur elles-mêmes par une réflexivité adéquate et centrée, ouverts en leur cœur même sur de l'indéterminité radicale où rien ne se donne à proprement parler. Ils ne constituent plus des sortes de coupes instantanées qui passeraient les unes dans les autres selon le cours inexorable du présent vivant en écoulement, mais des phases elles-mêmes épaisses, sinon aussitôt de temps et d'espaces, du moins, nous allons le voir, de proto-temps et de proto-espaces. Ces phases ne sont pas stases d'adéquation de soi à soi, elles s'articulent toujours déjà les unes aux autres au fil de la distorsion originaire selon un schématisme phénoménologique, lui-même en distorsion (non identifiable à soi), celui de leur phénoménalisation. Il apparaît de la sorte que « les autres » constituent en fait, chez Husserl, les seuls phénomènes-de-monde à l'œuvre dans sa phénoménologie, et que l'*Einfühlung,* avec ses problèmes et apories (qui ne viennent que de l'obstination à la fondation apodictique dans l'égologie), est *l'une des figures possibles de la distorsion originaire et du schématisme phénoménologique.*

Ce qui se joue dans l'apprésentation d'autrui peut être, en effet, riche d'enseignements pour saisir concrètement les « figures » de la distorsion originaire entre phénomènes-de-monde. Si je n'ai pas besoin d'une science ou d'un calcul pour m'ouvrir à autrui, si cette apprésentation est immédiate, et précède même l'entrée dans le temps et dans l'espace d'un langage et d'une conscience communs (en tant qu'elle les rend possibles), ou si, dans les termes de Husserl, l'apprésentation est tout d'abord celle du *Leib* « autre » par mon *Leib* « propre » – les guillemets sont ici phénoménologiques –, si elle apparie originairement deux corps-de-chair qui sont phénoménologiques, non pas seulement en ce qu'ils apparaissent, mais en ce qu'ils le font précisément comme corps-de-chair et non pas comme choses fermées sur elles-mêmes dans l'espace, c'est qu'il y a précisément entre eux comme phénomènes une distorsion originaire qui les fait s'empiéter et se recouvrir à un « même » qui n'est ni concept ni idée, mais qui est précisément du champ des phénomènes. Bref, c'est qu'ils sont, par-delà leur identité symbolique qui leur attribue des réalités et des « titulaires » distincts, des phénomènes-de-monde entre lesquels il y a une

complicité phénoménale, au-delà de la conscience (ici « passive » dit Husserl), donc, dans ce que nous nommons aussi *l'inconscient phénoménologique*, et qui constitue la cohésion sans concept du champ phénoménologique. En ce sens très concret, qui est la condition de possibilité rarement interrogée de *toute* « communication » (et donc aussi, par là, de toute non-communication), le corps-de-chair *(Leib)*, qu'il ne faut pas confondre avec le corps objectivé *(Körper)* de l'anatomie, est déjà monde, c'est-à-dire, en fait, *illimité* et *infiniment divisible*, selon l'*apeiron*, tout comme les mondes, eux-mêmes illimités et infiniment divisibles : selon la réversibilité de la chair, dont parlait si bien Merleau-Ponty, et qu'il nous faut ici reprendre à notre compte, l'élément (au sens présocratique) monde des phénomènes-de-monde est un *Weltleib*, élément de corps ou de chair de monde. Celui-ci se retourne donc sans rupture en *Leibwelt*, en élément monde de corps ou de chair. Ils sont jusqu'à un certain point indissociables, ce certain point étant « fixé » ou plutôt *institué* de manière énigmatique, qui ne peut en rien se tirer ni encore moins se « déduire » du champ phénoménologique, par l'*institution symbolique* de l'humanité, dont on comprend qu'elle est elle-même indissociable d'un « dressage », c'est-à-dire d'une institution symbolique du « corps propre ».

A condition d'entendre le « paysage » hors de toute centration optique ou panoptique sur un panorama censé y être donné d'un coup, on peut dire de tout phénomène-de-monde qu'il est paysage-de-monde, et que, au sens que nous venons de dégager, tout phénomène-de-monde étant aussi phénomène-de-corps-de-chair, tout paysage-de-monde est aussi paysage-de-corps-de-chair – ce que les peintres ont toujours su, et qu'ils nous montrent si nous arrivons à voir *par-delà et contre l'image* : rien n'est plus opposé au phénomène-de-monde, nous allons le voir, que l'image. Il en résulte tout d'abord un profond changement de statut de la sensation qu'il faut entendre au sens le plus large[1], par-delà ce qui n'en fait qu'une version subjective, dans et pour un corps, d'un signal extérieur – inutile d'insister, ici, sur toute la métaphysique sous-jacente d'une telle conception, qui peut bien se révéler efficace, mais seulement en vue d'une *connaissance* psycho-physique. La sensation est certes sensation d'un ou de « sensibles », mais loin que je puisse choisir les sensibles à mon gré – à moins qu'on ne me les impose dans l'expérimentation, la manipulation, ou la torture –, ce sont les sensibles eux-mêmes qui se ségrègent, sans que je sache ni pourquoi ni comment, sur la masse des phénomènes ou des paysages-de-monde, et c'est cela seul qui explique, autrement que par des artifices intellectualistes, que je puisse sentir *la même chose* (le même « sensible ») qu'autrui, dans une sympathie qui, pour être active et ne pas procéder d'une quelconque « communion mystique », ne résulte d'aucun protocole d'accord. Les sensibles ne se confondent donc pas avec l'actuellement senti, et pourtant, ils appellent d'*eux-mêmes* leurs sensations, non pas comme tel ou tel « point de vue » que tel ou tel « sujet » pourrait en avoir – ce « point de vue » comme point ou centre a été mis entre parenthèses par l'*époché*, et comme tel, il relève déjà de toute une institution symbolique, dont fait partie intégrante l'institution philosophique du sensible et de la sensation –, mais comme un conglomérat phénoménologique d'eux-mêmes et des sensations, dans un être phénoménologique complexe qui est indissociablement de monde et de chair. Le sensible n'est pas toujours déjà là, comme un être potentiel donné par ailleurs dans le spectacle instantané du monde, car il peut aussi bien être sur le mode de l'inouï ou de l'inédit, voire sur le mode du pressenti complètement virtuel qui toujours se dérobe à l'intensité présente de la sensation pleine. De ce complexe phénoménologique fait déjà partie, à vrai dire, l'imagination, celle-là même qui, dans la rencontre d'autrui, de qui je ne vis pourtant pas la vie, et « dans la peau » duquel je ne pourrai jamais me « mettre », m'agrandit sans que j'aie à le chercher, me permet de « sentir », au sens le plus large, au-delà de ce que je ne pouvais pas même concevoir – toute rencontre véritable, dont fait partie la rencontre de l'art, participe de cette « expérience ».

C'est dire que le sensible et la sensation le sont de chair et de monde, avant d'être pourvus d'un titulaire. C'est dire aussi que ce sens-de-chair et de monde est *sens commun phénoménologique*, antérieur à toute monadisation, et qu'en lui, il n'y a pas de différence, coextensive d'une institution symbolique, entre

1. Correspondant à la sensibilité au sens le plus large, allant donc jusqu'à la « sensibilité spirituelle » dont parle Kant dans la troisième *Critique*.

réel et imaginaire, ou plutôt entre réel et rêve. Avec le changement de statut de la sensation et du sensible, il faut concevoir celui, non moins profond, de l'imagination : loin d'être asservie au « réel » – toujours objet de l'institution symbolique, en particulier dans la philosophie –, en tant qu'elle ne serait vouée qu'à sa variation ou à sa reproduction, elle en fait pour ainsi dire partie intégrante en tant qu'elle en est, elle aussi, constitutive. Loin d'être absurdement une quelconque « faculté des images » – rien ne détruit plus définitivement l'imagination que l'image qui n'est jamais loin, par sa déterminité, de la mise en scène sourcilleuse du fantasme –, elle est plus profondément pouvoir de formation, *Einbildungskraft* qui ne procède pas par images, mais précisément selon les échanges et les compositions « baroques » des « sensibles » au fil de la distorsion originaire des phénomènes-de-monde. Autrement dit, l'imagination est à concevoir comme le pouvoir onirique et fantastique des phénomènes-de-monde eux-mêmes, comme cela qui, à l'écart de toute institution symbolique dont la mise en ordre ou en réseaux n'arrive jamais qu'incomplètement à la discipliner, est pouvoir-de-monde formateur de mondes, c'est-à-dire à la fois schématisme phénoménologique de la phénoménalisation des phénomènes-de-monde et pouvoir de composition, sans aucun concept donné d'avance, des sensibles/sensations de chair et de monde au sein, toujours, d'autres phénomènes-de-monde. Pouvoir en quelque sorte transcendantal qui, pour reprendre le mot de Kant, est si bien caché dans les profondeurs de l'âme humaine qu'il constitue toute l'activité, à laquelle l'activité de la conscience n'a qu'une très faible part, de l'inconscient phénoménologique, lui-même à la fois chair et monde, champ phénoménologique des phénomènes-de-monde. L'imagination est aussi imagination de monde et de chair.

Il ne peut être question, ici, de traiter du difficile problème posé par le dédoublement de l'imagination en schématisme phénoménologique et pouvoir de composition des sensibles/sensations[1]. Disons simplement que, affecté lui-même par la distorsion originaire, le schématisme phénoménologique ne peut être coïncidence schématique de soi à soi, et qu'il n'y a pas de schème de phénoménalisation qui, par cette non-coïncidence, ne porte encore et déjà les « empreintes » schématiques d'autres schèmes : ces « empreintes », qui constituent les « traces » des autres phénomènes-de-monde dans tel phénomène-de-monde phénoménalisé comme « unité » sans concept et par là radicalement contingente, sont antérieures à tout temps-espace de conscience, elles sont ce qui manifeste, dans ce que Husserl appelait la synthèse passive (pour nous dans l'inconscient phénoménologique), leur cohésion sans concept, les axes ou les horizons qui les tiennent ensemble, sans que, encore une fois, nous ayons à y réfléchir ni à les distribuer au fil d'un temps-espace de conscience. En deçà ou au-delà des codages symboliques qui les identifient – que ce soit dans telle langue empirique ou dans telle constellation signifiante coextensive de l'inconscient symbolique d'une culture (ethnologie, sociologie) ou d'un sujet (psychanalyse) –, ces « empreintes » sont précisément les sensibles/sensations dont nous parlons, et qui ne se dégagent ou ne se ségrègent donc que de manière *sauvage*, « baroque », comme ces *Wesen* sauvages dont Merleau-Ponty eut le pressentiment dans *Le Visible et l'invisible*. *Wesen* ou « êtres » de chair et de monde, ces « sensibles » au sens le plus général sont ce sans quoi toute expérience serait *désincarnée*, dépourvue de toute profondeur, réductible, effectivement, jusqu'au bout, aux seuls « jeux » structuraux des signes ou des signifiants.

Pour le comprendre plus concrètement, il n'est que d'articuler ensemble deux épreuves que Husserl a toujours mises en parallèle, mais sans jamais pouvoir, en vertu, nous le pressentons, de sa doctrine du temps, envisager leur recroisement : celle d'autrui et celle du passé, la première étant davantage axée sur la problématique de la spatialisation, et la seconde sur celle de la temporalisation, sans que, précisément, les deux puissent, par là, se séparer. Dans l'apprésentation du corps-de-chair d'autrui comme d'un phénomène-de-monde, donc en régime d'*épochè* phénoménologique radicale, ce n'est pas, contrairement à ce qu'a cru obstinément Husserl, *mon Leib* propre et primordial qui s'apparie miraculeusement avec un *autre Leib* situé là-bas, mais c'est, nous l'avons vu, depuis le *Weltleib* qui est chair que du même mouvement le corps-de-chair d'autrui et le mien propre s'en dégagent comme deux « variantes »,

1. *Cf. Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*

quoique différenciées et asymétriques. Le pouvoir d'apprésentation n'est pas primairement celui d'un moi qui habiterait le corps comme un pilote, mais plus profondément celui de l'imagination au sens où nous en parlons, qui est pouvoir de *Bildung,* de formation de la chair du monde et de la chair du corps de chair. Qu'il y ait asymétrie radicale dans la rencontre, que je vive irréductiblement ma vie et pas celle de l'autre – sauf peut-être dans ces pathologies symboliques que sont les pathologies « psychiques », mais alors, ce n'est pas la vie de l'autre mais celle de l'Autre –, cela ne doit pas nous faire oublier qu'il y a précisément différentes modalités du sentir, y compris celle du sentir *à distance,* en un lieu qui n'est pas celui de l'ici et du maintenant absolus. Le sensible ne nécessite pas, pour se dégager, sa présence au sein d'une sensation pour moi actuellement présente : il peut être senti, précisément, *in absentia,* à l'écart, latéralement, hors du champ étale de l'actualité. Ce qui a de la sorte été classiquement mis sur le compte de l'imagination change de statut avec elle : je suis aussi bien là-bas, à ce sentir d'autrui, parce que ce sensible qui s'y sédimente m'est pareillement familier même si je ne l'ai jamais rencontré, d'une familiarité qui dépasse toute représentation que je puis avoir de ma vie et de la sienne. Familiarité énigmatique pour laquelle, certes, il faut toute cette « sagesse » quasi alchimique de l'expérience humaine qui ne s'acquiert, semble-t-il, qu'avec l'âge, mais qui dépasse les comptes que l'on pourrait en faire. Familiarité précieuse, puisque, dépassant les cadres d'une initiation à ce que l'institution symbolique code, identifie de l'humain, elle s'étend jusqu'à ce qui peut fort bien n'*avoir jamais été présent,* par suite à ce qui déborde les cadres du temps comme temps de la présence, et permet d'excéder ce qui s'en sédimente comme « habitudes » sans néanmoins surgir comme un absolu non-sens. La distance dont nous parlons n'est donc pas seulement spatiale, mais temporelle. Sentir à distance, ce n'est pas seulement sentir là où je ne suis pas, mais aussi là où je n'ai jamais été, et sans doute aussi, tout aussi énigmatiquement, là où je ne serai jamais. Sans cette possibilité proprement phénoménologique, il n'y aurait tout simplement pas de *sensibilité* à autrui, mais seulement transfert d'informations par les moyens d'une langue codée (par les règles linguistiques et rhétoriques).

Il faut donc penser, dans la ligne de Husserl mais au-delà de lui, à une diversité originaire des temps (de consciences et donc d'ipséités), qui n'a pas à être tenue ensemble par un quelconque entendement et temps divins (comme ce fut la tentation de Husserl), mais l'est précisément par cette cohésion phénoménologique sans concept qui, pour n'être *donnée nulle part* sous un quelconque regard, est d'« avant » – mais cet « avant » est transcendantal – les temps et espaces qui se font dans les consciences. Les sensibles sauvages, en ce sens, viennent de l'*immémorial* pour se dérober, le plus souvent, dans l'inaccomplissement immature d'un futur destiné à ne jamais être que pressenti. Il s'agit là d'une sorte très étrange de réminiscence transcendantale sans présent passé qui, avec toute la masse phénoménologique des sensibles sauvages, revire le plus souvent dans une sorte non moins étrange de prémonition transcendantale sans présent futur. De l'autre et de nous-même nous ne saisissons jamais que fort peu, dans le présent de la rencontre, qui est tout à la fois et indissociablement présent de conscience et de langage. Si l'asymétrie de la rencontre paraît nous faire vivre plus près de nous-même que de l'autre, elle nous éloigne cependant moins de l'autre qu'il n'y paraît – du moins s'il s'agit de rencontre et pas d'un malencontre toujours déjà codé à revers dans l'inconscient symbolique. Car je suis capable de vivre aussi à travers cette *distance* qu'il n'y a pas moins, mais autrement, en moi. Il n'y a pas moins d'immémorial et d'immature en moi qu'en l'autre, et l'énigme est que cette distance d'un proto-temps aux temps de la présence s'articule avec cette autre distance qui, proto-spatiale, me maintient radicalement à l'écart de l'autre sans pour autant m'en séparer comme dans une forteresse.

Tout cela s'entendra mieux encore si nous envisageons à présent l'épreuve des sensibles telle qu'elle se produit, comme on dit, « en moi ». Telle variation concrète du champ sensible, telle harmonie de sensibles ou tels sensibles indéfinissables ne m'émeuvent pas, comme on dit si souvent, par tout ce qu'ils « évoquent » en moi de souvenirs ou d'associations, mais parce que toute une part indéterminée du champ phénoménologique des phénomènes-de-monde *y est* dans son absence, les habite de celle-ci, non pas, il est vrai, à l'état de tel ou tel événement que

je pourrais identifier et dater, mais à l'état, précisément, de réminiscence *indéfinie* qui revire aussitôt en prémonition, en le sentiment ou la *Stimmung* très vive que ce que je savais, sans jamais l'avoir réellement senti, est sur le point de se révéler dans un sentir qui, pourtant, dans le moment même de son imminence, se dérobe. Telle sensation me fait penser signifie, non pas que le signal correspondant déclencherait en moi une série de représentations, mais que l'imagination qu'il y a en elle « pense », ouvre des « rayons de monde » sur lesquels, peut-être, dans ce qui n'est jamais que la contingence relative de telle ou telle association, vont se poser tels ou tels souvenirs. Mais ceux-ci ne viennent s'y poser, pour ainsi dire, que comme les oiseaux sur la branche, et cela, parce que, déjà, ils étaient travaillés de la même réminiscence et de la même prémonition, de la même charge proto-temporelle d'immémorial et d'immature qui fait se sédimenter tel sensible sauvage. Si elle est « la même », elle n'est pas pour autant identifiable dans un nom ou un concept parce que *rien de déterminé* ne se donne en réalité dans ces réminiscences et prémonitions qui sont une certaine prise à distance ou en absence d'un passé immémorial qui n'a jamais eu le temps d'avoir été présent au passé, et d'un futur à jamais immature qui n'aura jamais le temps d'être présent au futur. Le sensible n'a cette force d'être irréductible à celle de l'eidos ou de l'étant què parce qu'il est en lui-même transi d'insensible, depuis toujours et à jamais en excès sur l'actuellement senti. C'est dire que l'absence s'y forme, dans l'*Ein-bildungskraft,* sans contenu déterminé et donné, ce qui ne veut pas dire sans absolument aucun contenu, en tant qu'elle habite *depuis son écart à l'origine* tout ce qui paraît comme donné. En ce sens aussi, c'est tout autrement que par métaphore que les sensibles (visibles, tangibles, pensables, etc.) s'habituent mutuellement et se recroisent : cette épaisseur d'absence, qui est aussi écart ou distance par non-identité à soi, est cela même qui « sédimente » les sensibles, parce qu'elle est épaisseur et distance de chair et de monde. Il n'y a pas de sensible pur au sens d'atome de sensible, mais il y a toujours déjà et pour toujours configurations en mouvement, en train de se faire, de sensibles, dans ce qui, relevant de la synthèse passive eu égard à l'activité de la conscience, se proto-temporalise/proto-spatialise hors du

présent de la conscience. De la sorte, le souvenir, au sens où le pensait Husserl, n'est pas d'abord, comme il le croyait, la *réactivation* pure et simple d'un passé qui a été présent dans le présent de la conscience, mais la retemporalisation en présence, avec toutes les infidélités que cela comporte, d'une configuration sensible qui ne s'est enfouie au passé que d'avoir été aspirée par le passé transcendantal qui l'habitait toujours déjà, et qui ne revient, dans la réminiscence au sens courant, que parce qu'elle était déjà habitée, en ce temps, par le futur transcendantal qui en trahissait l'inaccomplissement, et qui continue d'ailleurs de le faire dans le souvenir présent. Si le souvenir relève, comme on l'a conçu classiquement, de l'imagination, ce n'est pas parce que celle-ci restituerait l'image du présent passé *in absentia,* mais parce que le souvenir est la temporalisation, dans la présence de la conscience, d'une configuration « sensible » qui ne cesse de « vivre », mais *à l'écart,* à ce qu'il nous faut concevoir comme le massif du passé sous-tendu et aspiré par le passé transcendantal, dans l'inconscient phénoménologique. Ce qui est rappelé revit bien dans la conscience, mais *avec sa distance du passé,* qui ne s'y abolit pas. Et cela n'exclut pas, mais seul rend possibles les marquages ou codages symboliques inconscients du passé auxquels a affaire l'investigation psychanalytique. Cette distance temporelle, pour n'être pas du même ordre que la distance spatiale, n'en est pas moins rendue possible par une proto-temporalisation/proto-spatialisation des *Wesen* ou êtres (sensibles) de chair et de monde, et c'est là que l'épreuve d'autrui et l'épreuve du passé peuvent se recroiser, comme le pressentait Husserl, mais par impossible. Je ne puis pas moins sentir là-bas, en l'autre, que là-bas, dans le passé, parce que l'absence s'est déjà proto-temporalisée/proto-spatialisée.

Les phénomènes-de-monde en tant que phases de monde ne se constituent donc pas, en leur phénoménalisation, comme autant de présences qui seraient chaque fois données dans l'actualité. Si le paysage-de-monde ne se donne pas d'un seul coup dans l'instantanéité panoptique d'un panorama, s'il est lui-même, par ses sensibles sauvages, littéralement troué d'absences qui s'articulent les unes aux autres dans sa proto-temporalisation/proto-spatialisation, c'est que la contingence

de sa phénoménalisation, qui est radicale pour être sans aucun concept, *n'est précisément pas la contingence d'une donation.* S'il y a de la donation aux mondes des phénomènes-de-monde, c'est toujours déjà et encore toujours *au pluriel,* dans un éclatement qui déjà fait espace, proto-spatialise, tout en faisant temps, mais en deçà ou par-devers la présence, c'est-à-dire en proto-temporalisant. Ces donations originairement au pluriel ne sont pas d'abord, nous l'avons vu, donations en présence, mais donations traversées d'absence, c'est-à-dire de non-donations, d'opacités ou de profondeurs de monde et de chair, qui en font précisément des contingences, mais relatives en tant que toujours déjà et toujours encore liées les unes aux autres dans telle ou telle configuration sensible. C'est là que vient s'inscrire, à proprement parler, la naissance de la conscience en tant que naissance du temps et de l'espace proprement phénoménologiques, où le sens n'est *jamais donné* dans quelque *Ereignis,* mais est toujours *à faire.* Amorces de sens à faire, au pluriel, depuis l'immémorialité de leur passé transcendantal, les sensibles revirent le plus souvent dans l'éclipse de sens manqués dans l'immaturité de leur futur transcendantal, et cette éclipse est précisément ce qui retient, le plus souvent, les sensibles dans leur sauvagerie, hors du champ possible de la présence. Retenir cette éclipse en l'étalant dans une phase déjà spatiale qui prend du temps, c'est précisément faire du sens en faisant du temps, c'est temporaliser/spatialiser du sens en traçant, parmi les sensibles de chair et de monde, un parcours ou un chemin qui est en lui-même temps et sens se faisant, présence qui pré-appréhende en elle-même *son* avenir et retient en elle-même *son* passé, con-science qui tout en se sachant déroulement, sait déjà, quand elle s'amorce, d'où elle vient, et sait encore, dans le même moment, où elle va. Le sens phénoménologique, qui est dans cette mesure sens-de-monde et de chair, est originairement directionnel, mais intrinsèquement, aussi bien vers son passé que vers son avenir, bien au-delà de ce qui, dans l'institution symbolique qui est toujours celle de l'identifiable, relève des significations, voire des signifiants. S'il faut entendre la temporalisation/spatialisation du sens en conscience comme temporalisation/spatialisation en langage, il faut concevoir le langage bien au-delà ou en deçà de toute

langue instituée, comme cela même qui, se distribuant dans telle ou telle « séquence » spatio-temporelle de gestes et d'actions, fait des sensibles, non pas des atomes isolés, des signes stables au sens de la linguistique, mais *des « signes » fluents du sens lui-même fluent.* C'est cela même, en particulier, qui rend l'extrême liberté des paroles par rapport à toute langue, qui fait que dire quelque chose (un sens, voire une multiplicité de sens) est tout autre chose que « réaliser » les « performances » d'un « système » qui n'existe, à vrai dire, que pour la science du langage – ou pour ceux qui voudraient réglementer l'usage de la parole. Du langage phénoménologique à telle langue empirique instituée, il y a, bien entendu, un gouffre, celui de l'institution symbolique, et ici encore, il serait tout à fait illusoire de vouloir tirer, et encore plus de vouloir « déduire » la seconde du premier. Le langage phénoménologique est l'origine transcendantale des langues – qui nous permet, par exemple, d'apprendre une langue tout à fait étrangère –, il n'en est en aucun cas le principe au sens d'*archè* ou de commencement qui, à supposer qu'il soit situable, ce qui n'est évidemment pas le cas, ne pourrait avoir de statut que symbolique.

Ainsi, par le langage au sens phénoménologique, les phénomènes ou les paysages-de-monde peuvent-ils être compris comme ce qu'ils sont couramment : des paysages où nous avons encore à advenir en les parcourant de nos chemins qui y font leurs temps, leurs espaces, et leurs sens, en y traçant nos sillons qui sont sillons de sens, ce que Husserl entendait très maladroitement, dans la *Krisis,* mais entendait tout de même, par *Sinnbildung.* Que ces sillons soient eux-mêmes originairement multiples, aussi multiples que les paysages-de-monde et les sensibles de monde, que, par surcroît, ils s'évanouissent au massif du passé sitôt qu'ils sont apparus, que leurs traces s'enchevêtrent indéfiniment en ce qui devient un paysage du passé, sous-tendu par le proto-temps, c'est là leur marque d'origine qui les reprend à la fois dans leur immémorialité et leur immaturité. Enchâssés entre les horizons du proto-temps/proto-espace de monde, les sens, contrairement à ce qu'en a pensé la tradition, sont bien reconnaissables, mais sans concept, c'est-à-dire sans être identifiables : eux-mêmes parcours se faisant, leurs traces ne sont jamais refermées sur ce qui en ferait des

cercles (des concepts selon Hegel) identifiant leur passé et leur avenir, mais des traces relativement indéfinies de porte-à-faux où jamais ce qui s'ouvre au futur de la présence n'arrive à se reprendre intégralement en son passé : le sens de leur enchâssement est précisément que leur passé est encore sous-tendu par le passé transcendantal toujours déjà enfoui et leur futur par le futur transcendantal encore toujours dérobé ; c'est même par cet *écart* à l'origine, qui est tout autant écart *dans* la présence elle-même, que le temps-espace de langage, le sens se faisant, est sens à distance de lui-même comme *d'autre chose* que lui-même, d'une extériorité proto-spatiale et proto-temporelle qui est l'extériorité radicale des mondes des phénomènes-de-monde. C'est cela seul qui, du point de vue phénoménologique, permet d'échapper au dilemme philosophique de l'apophantisme du langage ou du nominalisme. C'est cela aussi qui fait que les sensibles de monde qui adviennent au statut de « signes » du sens se faisant (phonations, caractères dessinés, gestes, actions, et tous autres sensibles possibles) ne sont pas non plus actuellement présents dans la présence se faisant, continuent d'être habités d'absences qui ne demeurent absences ou profondeurs de monde qu'en devenant, par surcroît, absences au sens et pour le sens-de-monde qui se fait. Ces « signes » ne sont « matériels » que par abstraction, et c'est tout un problème, impossible à traiter ici, que de mesurer la connivence éventuelle de cette abstraction avec l'institution symbolique des signes en un « système » sémiotique.

Tout cela ne fait certes pas l'unicité d'*un* monde au sens où chacun l'entend couramment, puisque nous sommes passés de la multiplicité originaire des phénomènes-de-monde à celle, tout autant phénoménologique, de ces phénomènes-de-monde que sont aussi les sens, originairement multiples, en tant que temporalisations/spatialisations en consciences, elles-mêmes originairement plurielles. Le lacis des parcours temporels de mondes se tient certes, comme le champ phénoménologique dont il fait partie intégrante, en une cohésion sans concept, mais il ne fait pas pour autant une unité. Dans ce multiple toujours changeant, revirant, évanouissant, il *n'y a pas d'Un.* Loin de nous ouvrir au néant, l'*épochè* radicale nous a livré l'accès à une prolifération phénoménale qui, pour être presque rien, est

celle du Rien (que phénomène), n'est pas absolument rien. D'où vient donc *le* Rien, ou tout au moins son imminence, et celle de son retournement en néant ? N'avons-nous pas, jusqu'à présent, trouvé une sorte de rêve divin, que nous avons tous, dans nos profondeurs, comme une sorte de « paradis phénoménologique », mais qui reste fort éloigné de notre expérience commune ? N'y a-t-il pas, du moins, dans l'institution symbolique en tant qu'institution de l'identifiable, quelque chose comme une sagesse inconsciente qui, visant à faire de tout cela un ordre *(cosmos)* stable, instituerait, précisément, dans l'inconscience, un monde ? Question abyssale, cela s'entend, à laquelle il n'est possible de répondre que *latéralement,* et où nous allons voir resurgir la question du Rien et de son revirement possible dans le néant.

Si l'*épochè* phénoménologique radicale nous a délivrés des pièges de centration exclusive qu'il y a dans toute égoïté ou ipséité, elle doit encore nous ouvrir au type de rapports phénoménologiques qui peuvent se nouer entre l'ipséité et les phénomènes comme *rien que* phénomènes. Pour avoir, par un côté, une allure « paradisiaque », les phénomènes-de-monde n'en sont pas moins inquiétants par toute la part d'absence originaire qu'ils comportent, qui est tout autant imminence de *l'absence de l'ipse* en eux : tout y est éphémère et provisoire, même le sens qui s'y fait en présence, et rien n'y garantit le retour contre l'enfouissement dans le passé transcendantal et la dérobade dans le futur trancendantal. La phénoménalité des phénomènes-de-monde porte en elle, toujours déjà et pour toujours, l'imminence de *mon* absence à eux, c'est-à-dire *de ma mort.* La contingence radicale de leur phénoménalisation, qui n'est pas celle d'une donation qu'il suffirait de recevoir, ou dont il faudrait se montrer digne, advient précisément comme telle, c'est-à-dire tout autant comme un risque de mort à ce qui me fait que comme une chance de vie à ce qui pourrait me faire comme sens à faire. Ce qu'il y a, pour l'ipse, de commun aux phénomènes-de-monde, c'est la *Stimmung,* qui n'est pas un sentiment « subjectif », qu'ils ne m'ont pas attendu et ne m'attendront jamais pour se phénoménaliser sans relâche, dans l'inconscience d'un incessant rêve phénoménologique anonyme auquel nous demeurons le plus souvent insoucieux. Ce n'est

pas tant l'existence des êtres et des choses hors de nous qui est propre à nous désespérer, car elle nous rassurerait plutôt de sa familiarité quotidienne, que ce savoir sans raisonnement, immémorial dans ce qu'il a d'incoercible, et immature dans la confiance que nous faisons chaque soir au jour qui va venir ; savoir que la merveille de la phénoménalité, qui nous fait vivre sans passé et sans avenir définis, est néanmoins telle que je n'y ai pas toujours été et que je n'y serai pas toujours, tout simplement déjà parce que je n'y suis pas à chaque minute de mon existence. Certes, tout, l'institution symbolique, me parle de ma naissance et de ma mort : mais si je reçois ces paroles autrement que comme des discours convenus, si j'y prête une foi qui déborde le sens que j'accorde aux péripéties de ma vie et de celle des autres, c'est que, dans leur profondeur le plus souvent inconsciente, les phénomènes-de-monde sont traversés par l'horizon d'une absence radicale, à l'origine, qui se schématise sans relâche du même mouvement que les phénomènes-de-monde et les sensibles sauvages qui s'y sédimentent : absence radicale de monde à l'ipséité qui est du même coup absence radicale de l'ipséité aux mondes, absence en imminence où, énigmatiquement, nous vivons comme son ombre. S'il y a, comme Kant l'a vu à propos de l'art dans la troisième *Critique,* un plaisir à la phénoménalisation, il y a aussi, en elle, indissociablement, un effrayant vertige, qui confère statut phénoménologique à ce qu'il entendait par sublime. C'est là que se fait, concrètement, dans nos termes, l'épreuve de l'*époché* phénoménologique de l'ipse empirique, symboliquement institué comme identité, susceptible de se représenter par surcroît centrée sur elle-même ; donc l'épreuve de l'imminence de sa mort à l'empirique, de l'abandon de ses déterminités qui la lui fait traverser pour « se » retrouver, comme ipse inconnaissable et irréductible, c'est-à-dire au lieu de l'énigme qu'il ne cesse de constituer à lui-même et aux autres. Mais cette énigme n'est plus à proprement parler *de* monde : énigme nue, qu'il nous faut interroger, car c'est là que se trouve la racine transcendantale de l'institution symbolique, y compris et sans doute surtout en tant qu'elle institue *un* monde.

Pour mieux comprendre ce qui est en question, et en particulier, pour mieux saisir la teneur phénoménologique des

exemples cités par Kant du sublime (chaos montagneux, océan déchaîné, volcan en éruption, ciel étoilé, etc.), il nous faut à nouveau prêter attention à une dimension des phénomènes-de-monde qui a le plus souvent été passée sous silence : leur dimension *terrestre,* à laquelle Husserl a merveilleusement introduit dans un texte devenu célèbre, et intitulé « Renversement de la doctrine copernicienne : la terre ne se meut pas »[1]. Dans tout phénomène-de-monde, laisse-t-il entendre, il y a une terre « transcendantale », une arche originaire qui ne se meut pas, qui demeure comme un sol inamovible sous les cieux qui constituent un autre lieu, celui des astres ou des étoiles. A dépasser ce qui relève tout simplement de l'évidence positive, cela signifie que tout phénomène-de-monde aurait une teneur terrestre-transcendantale en tant qu'il serait traversé, originairement, de cette structure d'horizon, pour nous proto-spatiale, par laquelle le terrestre et le céleste se rejoindraient, hors de notre portée, et malgré leur irréductible distance, à l'horizon où nous ne sommes jamais puisqu'il recule sans cesse. Toute situation spatiale est en effet tributaire de cette scission proto-spatiale des phénomènes-de-monde, puisque sans elle, il n'y aurait effectivement ni ici ni là-bas, ni ici-bas ni au-delà. Par là aussi, la connivence *Welt/Leib* dans la réversibilité du *Weltleib* à la *Leibwelt* serait connivence d'une chair corporelle et d'une chair terrestre sédimentées toutes deux à distance, dans les sensibles sauvages, d'une chair plus subtile parce que pour ainsi dire plus immatérielle, celle de l'air et du feu, ou de l'éther. Les dangers de la symbolisation immédiate sont ici très grands, ainsi que le montre la pensée heideggerienne du Quadriparti *(Geviert),* complexe instable, abstrait de Höderlin, qui fait jouer la différence mortels/immortels (dieux) dans la différence terrestre/céleste.

Il suffit en effet de considérer les exemples kantiens sous cet angle pour se rendre compte que l'horizontalité terrestre/céleste n'est pas simplement liée à la phénoménalité intrinsèque des phénomènes-de-monde, que le terrestre n'y est pas fixé d'avance dans la stabilité inexorable d'une sorte de factualité originaire et transcendantale – et qu'en ce sens, Husserl, lui

1. Republié récemment en français dans E. Husserl, *La Terre ne se meut pas, op. cit.*

aussi, « avait tort ». Ce qui donne le vertige le fait sans doute surtout parce qu'est profondément subvertie l'assurance des repères terrestres horizontaux : dans le déchaînement de la tempête comme dans le chaos montagneux, terre et ciel sont comme pris dans la fureur de se rejoindre, de se mêler dans leur enchevêtrement mobile ou apparemment figé ; dans le ciel étoilé, l'immensité de la voie lactée et de ses voisins fait se réduire la terre-de-chair et le corps-de-chair à un point vagabond parmi les points, illocalisé et illocalisable, l'horizon du terrestre se perdant dans la nuit – ce qui engendre le mouvement d'une « subtilisation » de la chair, de son éparpillement. Or ces phénomènes sont pourtant toujours phénomènes-de-monde. Cela donne à entendre que « le » monde au sens phénoménologique est bien plus que le terrestre, que si le terrestre phénoménologique est de chair, la chair du corps-de-chair et du monde excède ses figures terrestres, va jusqu'à s'incarner, non sans vertige, dans ce qui met en mouvement l'imminence de l'indistinction du terrestre et du céleste, que Kant prend, selon les nécessités de son architectonique, pour le côté « informe » des phénomènes. Mais le vertige est pour ainsi dire le plus actif, plus proche de l'*épochè* phénoménologique radicale, là où l'horizon qui unit et sépare le terrestre du céleste s'ouvre indistinctement.

Les paysages-de-monde ne sont donc pas, *ipso facto,* « paysages-de-terre », parce qu'il n'y a pas, *a priori,* en eux, de sol transcendantal comme stabilité immuable et invariante, mais des grappes de concrétudes sensibles qui sont des mouvances ou des mobilités en échange réciproque, donnant l'apparence du chaos en formation incessante, dans l'entre ou l'antre qui se creuse depuis ses bords inaccessibles. Il y a toujours, d'une certaine manière très profonde, une prolifération in-finie des sensibles au monde, dont Proust a si bien donné l'idée, dans la phénoménalisation : prolifération où, complètement débordé, envahi, excédé, « je » suis sur le point de disparaître, pris aux phénomènes-de-monde comme à ce qui, en un sens, est *inhabitable :* il n'y a pas de phénomène-de-monde qui ne soit apte à nous réveiller au sublime parce que toujours, dans le vertige de sa phénoménalisation, joue l'imminence de la mort, de l'engloutissement de ce qui se fait là, sans moi, dans la précarité

extrême de sa contingence radicale, et qui n'est pas un « en soi massif » et plein de lui-même (Sartre), mais un « en soi » complexe, profondément hétérogène, différencié ou « en haillons », mais néanmoins d'un seul tenant.

Ce n'est pas pour autant que le « plaisir de phénoménalisation » dont nous avons parlé soit une sorte de plaisir pervers, car plaisir caché de la mort. C'est au contraire, tout aussi bien, le plaisir d'une certaine immortalité, que Kant a bien saisi dans sa subtilité, qui me fait saisir les « récits » de l'immortalité – par-delà leurs codages symboliques il est vrai tout à fait prégnants – autrement que comme de la pure et simple fiction – infantile ou autre – sans consistance aucune. Car l'horizon de monde, comme horizon d'absence qui se proto-spatialise/proto-temporalise en horizons d'absences où les sensibles sont toujours déjà et toujours encore « éclatés », comme horizon de la mort qui affleure à fleur de phénomènes, me place aussi ailleurs, là où je ne puis pas être, aussi bien que là où je n'ai jamais pu être et là où je ne pourrai jamais être, au-delà donc de la certitude de ma mort empirique. C'est cela qui, à travers ce qu'on pourrait nommer une familiarité phénoménologique avec la mort-aux-phénomènes, *m'incite* à traverser ma mort empirique, fait de l'imagination de l'au-delà, qu'il faut comprendre, ici encore, avec son changement de statut, autre chose qu'une simple projection de l'ici-bas qui me reviendrait depuis l'arrière de la glace pourtant sans tain de l'interruption brutale de ma vie. Tel est le sens de la mémoire transcendantale de monde qui, par ses réminiscences transcendantales, déborde tout ce qui a jamais été, empiète dans l'immémorialité sur l'avant de ma naissance, et tel est aussi le sens de l'anticipation transcendantale de monde qui, par ses prémonitions transcendantales, excède dans l'immaturité tout ce qui sera jamais, plonge dans l'obscurité manifeste de l'après ma mort. Tel est encore le sens de la proto-spatialisation de monde qui fait reculer indéfiniment ses bords où pourtant je ne suis pas ni ne peux être, et dont l'absence dans la présence où je suis est néanmoins active. En ces sens, c'est dans la mesure même où les phénomènes-de-monde sont tenus pour moi ensemble par l'horizon d'absence, donc par l'horizon de la mort, que le champ phénoménologique paraît immortel. Non pas, précisément, que

« mon » corps y devienne, même en imminence, « glorieux », mais que la chair, indistinctement de corps-de-chair et de monde, ne se confonde précisément ni avec la matière, ni avec le terrestre, constitue la phénoménalité indéfiniment chatoyante des phénomènes-de-monde. L'énigme de l'incarnation est loin de se ramener, comme on l'a cru classiquement, à l'énigme de l'incorporation, et à ce titre, il suffit de se rappeler que, pour utiliser une expression heideggerienne, tout d'abord et le plus souvent, nous sommes désincarnés, soit une « chose qui sent », soit une « chose qui pense », soit *les deux*.

Voilà qui est propre à faire rêver... Précisément. A condition de ne pas aussitôt se re-présenter ces rêves, ni d'être saisi par leur re-codage symbolique aveugle, au fil des intrigues symboliques de l'inconscient symbolique. Il faut, plus que jamais, tenir « la chose même », et poursuivre encore un moment ce mouvement que nous ébauchons du sublime phénoménologique. Il est inconcevable, mais pas absolument absurde de penser que cette immortalité, pourtant transie de mort, de la phénoménalité des phénomènes-de-monde, communique quelque part, mais à travers un abîme, avec la seule immortalité qui m'importe réellement, et qui n'est pas celle de mon « petit moi » avec toutes ses « petites misères », mais celle de mon ipséité, de ce « style inimitable et irremplaçable de l'imprévisible » qui fait le sens de ma vie et de celle des autres, c'est-à-dire aussi bien le sens de la vie. Là vient en question la rencontre phénoménologique, en abîme, du champ phénoménologique qui ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais, et de ce qui, *ailleurs* que ce dernier, me tient en mon ipséité en ce qu'il paraît m'avoir attendu depuis toujours et continuer de m'attendre pour toujours : énigme, non seulement de l'*instituant* symbolique qui *m'*institue en m'individuant par-delà les règles de parenté, énigme d'une transcendance qui n'est pas de monde, qui paraît se tenir par-delà ses bords et plus profond que ses entrailles, énigme qui me fait affronter ma propre mort, mais énigme, aussi, qui fait se tenir, depuis son au-delà, le ciel étoilé autant que l'océan déchaîné ou le chaos montagneux, comme l'im-mensité d'extension et d'intensités à laquelle, pourtant, d'une certaine manière, je « fais face », passant de l'incitation à traverser ma mort empirique à cette traversée

même, énigmatique –, m'appelant, pour paraphraser Kant, au supra-mondain des phénomènes-de-monde par quoi seul *un* monde et *une* communauté, tout aussi énigmatiquement, *s'instituent*. Les sens-de-monde de langage, phénoménologiquement évanouissants et en lacis, peuvent alors se rassembler sous l'horizon commun de ce qui, à travers l'abîme, fait le sens même des sens : l'interrogation du sens pour le sens, de ce qui semble avoir sens et ne pas en avoir, le travail d'élaboration symbolique, peuvent alors commencer, s'amorcer, comme réflexion téléologique in-finie, au sens kantien, du sens. Ce travail, qui est celui de la culture, procède toujours du retour de l'instituant symbolique dans ce qui, de l'institution symbolique, paraît déjà donné car figé ou institué. Travail incessant, difficile, que nous recommençons à chaque génération, avec plus ou moins d'aveuglement. Car nous savons douloureusement aujourd'hui, par une insondable désespérance qui est celle d'un siècle parsemé d'horreurs nues, que, par sa proximité avec la mort, l'instituant symbolique, l'Autre, peut lui-même se retourner en machination aveugle de la mort, en la crispation égoïste et égotiste sur soi qui, de manquer le moment proprement instituant du sublime, se retourne contre soi et contre les autres, comme œuvre de la mort. Survivre une seconde tel qu'on croit être vaut mieux que s'abandonner au « style inimitable de l'imprévisible » : cela ne se peut que si chacun est assigné à son lieu par ce que Flaubert nommait si bien la rage de conclure. Mais cette rage n'est qu'illusoirement la nôtre, car elle est celle des « systèmes » symboliques où nous croyons vivre, et qui se machinent à l'aveugle, tel le *Gestell* heideggerien, bien au-delà cependant de la technique et de la techno-science qui n'en est qu'une figure, de plus en plus manifestement absurde, pour nous mettre « en souffrance » de monde, hors-monde. C'est ce désir d'immortalité-là qui est mortifère, fantastiquement, parce qu'il se protège, non pas de la mort, mais de l'épreuve du sublime, où nous avons à nous rencontrer, dans cet échange énigmatique et jamais résolu entre la liberté de notre incarnation et la liberté de notre ipse. La transcendance de monde est autre chose que la transcendance nihiliste de la mort diffuse et profuse, l'*épochè* phénoménologique radicale est autre chose que l'*épochè* sceptique qui dissout toute foi, y compris celle

qu'il nous faut pour être au monde, si et seulement si le Rien du rien que phénomènes est tenu pour autre chose que pur et simple néant, s'il est lui-même quelque chose à quoi nous ne pouvons faire face que quand, *d'un autre côté,* nous nous découvrons dans l'énigme nue de notre ipséité, elle-même écho d'une énigme que nous ne rejoindrons jamais parce qu'elle nous dépasse *absolument,* mais par laquelle seulement nous *commençons* à être-là, au *même* monde, car aussi au *même* sens (des sens). C'est dans ce jeu en abîme, dont il faut penser qu'il traverse toute culture qui ne dégénère pas tendanciellement et pathologiquement en *Gestell* symbolique (dont notre siècle donne tant d'exemples), que les paysages-de-monde commencent à être *habités* par nous comme *un* paysage qui prend forme de monde, le monde de la vie *(Lebenswelt)* de Husserl, ayant *un* sens – ce qui ne veut surtout pas dire une signification –, insondable parce que inépuisable, mais susceptible de vivre, depuis l'obscurité de son futur eschatologique, à travers les générations. Il n'y a pas de téléologie du sens pour lui-même sans cet horizon eschatologique sous-tendant le présent depuis son ailleurs – c'est là l'écho du futur transcendantal dans toute culture historique –, et dans cette mesure, comme nous le comprenons par-delà le Husserl de la *Krisis,* il faut se garder de confondre téléologie et finalisme, et de lier hâtivement la téléologie à l'archéologie : le *télos* qu'est le sens des sens est sans *archè* puisque l'*archè* est un abîme, une absence de fondement, d'*archè.*

*

Tout ce que nous cherchons à dire se laissera peut-être mieux entendre à la lecture du poème de Hölderlin intitulé *Retour (Heimkunft)*[1], du moins en ses deux premières strophes :

Au cœur des Alpes c'est encore nuit claire, et la nuée,
Heureux poème, elle couvre au-dedans la vallée béante.
Ici et là gronde et retourne *(stürzt)* le souffle raillant des monts,

1. Voir Hölderlin, *Œuvres,* Gallimard, Bibliothèque la Pléiade, Paris, 1967, p. 815-816.

A pic entre les pins brille et pâlit un rayon.
Lentement il se hâte et lutte, le chaos frissonnant de joie
Jeune de stature, pourtant fort, il fête le combat amoureux
Parmi les rocs, il bouillonne *(gärt)* et vacille entre les bornes [éternelles.
Car plus bachique encore voici qu'y monte le matin.
Car là, plus infinie est la croissance de l'an, et les heures sacrées
Les jours, ils sont ordonnés de façon plus intrépide, mêlés.
[...]

Au cœur des Alpes, au sein du chaos montagneux, en un lieu indéterminé, non précisé (il ne le sera que par la suite), irreprésentable par des images, mais non pas inimaginable, c'est encore la nuit claire, transparente, étoilée. La nuée se forme et se déforme librement, composant *(dichtend)* des figures éphémères dans une heureuse innocence, lentement et silencieusement, tout en couvrant – en cachant – ce qui est au cœur, au-dedans même du chaos, comme l'un de ses replis, la vallée béante comme un abîme. Parmi les montagnes, de l'une à l'autre, et dans leurs vides, du sein de leurs hauteurs impassibles, de leur froide indifférence, les vents grondent et retournent, mettent sens dessus dessous *(stürzen)* : erratiques, ils sont autant de frémissements de l'obscurité claire de la nuit. Et dans les failles, « à pic entre les pins », la lumière ne fait que clignoter comme les étoiles, entre l'éclat naissant et l'extinction, n'advenant jamais à l'éclair. Tels sont les mouvements lents de la lutte avec lui-même de ce gigantesque corps disloqué, qui frissonne, s'ébroue de joie, au gré des vents glacés. Frêle d'apparence car inconscient de ses forces, il s'y sent, se prend lui-même à sa propre fermentation (*gärten* se dit de la fermentation du vin), s'enivre de ses bouillonnements, titube et vacille : Dionysos à sa naissance, le monde avant l'éveil des hommes, soûlé de ses vapeurs et de ses transes, est un incommensurable corps de chair sommeillant et rêvant le matin à naître.

C'est dans cette ivresse même, et déjà dans son redoublement, comme le rêve qui fait temps et donne naissance au temps, qu'*y monte* le matin (alors que, réellement, le jour paraît d'abord sur les sommets), venu, donc, de ses profondeurs : les années, les jours et les heures s'y ordonnent, « plus infini-

ment », à la mesure de leur naissance indéfinie, tout en demeurant dès lors mêlés les uns aux autres malgré leur émergence éphémère les uns hors des autres : souveraineté innocente des temps encore marqués, contradictoirement, des délires bachiques du géant qu'ils ne font que porter à leur état extrême. Rien encore ne s'y décide.

Pourtant l'oiseau d'orage marque le temps et entre
  Les monts, haut dans l'air il séjourne et appelle le jour.
Maintenant aussi le village s'éveille tapi dans le fond et [contemple
  Sans crainte, familier du haut, sous les cimes dressées.
Pressentant la croissance, car déjà, comme des éclairs tombent [les
  Sources antiques, le socle étouffe *(dampft)* sous ce qui s'abat,
L'écho résonne tout autour, et la forge immense
  Remue jour et nuit, dispensant ses dons, le bras.
  [...]

Pour toute décision, il faut l'oiseau d'orage, figure énigmatique, signe avant-coureur et sans doute symboliquement marquée dans l'esprit du poète : déjà haut dans l'air, y séjournant et y tournoyant, c'est lui qui appelle les éclairs, est propre à tirer la lumière (le jour) de ses clignotements, à « stabiliser » ses jeux encore dispersés dans les entrailles du corps de chair du monde. Alors le village, les hommes, tapis encore dans l'ombre des gouffres, s'éveillent et contemplent, aussitôt familiers du là-haut, les cimes qui les entourent. Montant avec le matin, encore entre jour et nuit, ils voient le paysage-de-monde emporté par un délire encore plus débridé, s'agrandir encore plus démesurément : lumières et eaux mêlées s'abattent sur son socle avec fracas, et celui-ci est une étuve fumante *(dampfen)*, répercutant en écho, parmi ses membres étalés, le vacarme de la forge où se travaillent les nuits et les jours, le bras invisible qui les rythme comme les dons qui en surgissent. Sorte d'immense orage, tant par ses dimensions que par son intensité, de tempête, à la fois extraordinairement rapide et démesurément lente, de rythmes qui nous dépassent et que nous ne pouvons qu'entrevoir. Catastrophe cosmique d'un phénomène-de-monde indéfiniment divisé et démultiplié en lui-même, dont

nous émergeons à peine, comme de l'une de ses sinuosités, pris par la frayeur du sublime.

Car *entre-temps,* poursuit la deuxième strophe :

Calmes brillent cependant les hauteurs argentées au-dessus
  Pleine de roses est déjà là-haut la neige lumineuse.
Et plus haut encore habite au-dessus de la lumière le pur
  Dieu bienheureux réjoui par le jeu de rayons sacrés.
Calme, il séjourne seul et clair apparaît son visage,
  L'éthéré semble enclin à donner la vie,
A créer la joie, avec nous, comme souvent, quand sachant la [mesure,
  Attentif à ce qui respire, le Dieu hésitant aussi et ménageant
Envoie un bonheur bien solide aux villes et aux maisons, [...]
  [...]

Car entre-temps la nuit claire s'est muée en argent, les neiges éternelles apparaissent pleines de roses, fleurs et reflets de la lumière, du soleil levant. Le colosse jusqu'ici refermé sur son dedans, sur l'en-bas de ses entrailles, s'ouvre, par une gigantesque chirurgie, à l'abîme de son dehors, à ce qui tient, comme sa pointe, le ciel au-dessus des pics et des profondeurs qui s'exaltent indéfiniment en s'éveillant. C'est là qu'a lieu le moment proprement sublime, quand l'au-delà du monde et des mondes advient comme un visage, *qui n'est pas phénomène,* le Dieu qui contemple, dans un là-haut sans limites, plus loin que tout loin possible, les jeux de la lumière avec elle-même. Immatériel, éthéré, translucide, c'est lui qui, des mondes fantastiques et fantasques, de ces rêves de la nuit (de l'inconscience), fait un monde ordonné, celui où nous ne vivons que parce que nous y sommes *accueillis.* La question du sublime, c'est-à-dire de la rencontre entre la forge onirique et cosmo-gonique de l'inconscient phénoménologique, et la source conciliante parce que harmonisante du monde et de l'homme, comme quoi *peut se penser* (mais non pas apparaître ou se phénoménaliser) l'instituant symbolique, fut l'une des grandes questions de Hölderlin[1], que Heidegger a totalement négligée pour l'avoir totalement manquée, et à la lumière de laquelle il faudrait reprendre

1. Comme aussi, on l'a vu, l'une des grandes questions de Schelling. Ce poème n'est pas sans avoir d'échos dans *Les Ages du monde.*

la lecture de son œuvre, en sachant qu'à pareille question, il n'est pas de réponse positive.

Tout est en effet toujours à reprendre, mais dans le même mouvement : le lever du jour quelque part dans les Alpes n'est qu'un phénomène-de-monde parmi une multiplicité originaire et indéfinie d'autres, dont certains, d'ailleurs, à travers les sensibles ou êtres sauvages qui jouent ici en filigrane, se sont déjà mis en mouvement, dispersés tout au long du poème : l'orage, la mer, le socle, la forge, les fleurs, etc., sans que rien de tout cela ne soit mis dans une « boîte à images ». Quand la fantaisie *(Phantasie)* est formatrice de mondes *(Einbildungskraft),* elle est formatrice d'un « lieu » transcendantal, phénomène proto-temporalisant/proto-spatialisant, coextensif, immédiatement, d'autres « lieux » de même nature, où l'imagination, précisément, n'imagine *rien de déterminé,* c'est-à-dire rien que des phénomènes et leurs concrétudes sensibles, en deçà de la précision nécessaire et effrayante de toute « mise en scène ». Car le monde, et encore moins les mondes, ne sont pas une scène, qui a toujours à voir, profondément, avec les intrigues symboliques de notre être symbolique. En ce sens, le monde et les mondes sont bien *irreprésentables,* la *Weltanschauung* n'est déjà plus de monde. C'est ce que la modernité, énigmatiquement, nous donne la chance d'entrevoir, mais aussi, dans le même mouvement, de tuer de la manière apparemment la plus irréversible, dans l'agencement surabondant et inflatoire des signaux censés être déclencheurs, et se contredisant à force de surdétermination. Être-au-monde n'est pas ce qu'il y a de plus facile, puisque c'est au moins l'exigence de notre humaine condition, l'appel en nous de la liberté comme d'une nouvelle passion, celle de *l'indéterminé,* contre laquelle se crispent les œuvres de la mort et de la servitude.

*

De tout cela, il nous reste à présent à ébaucher les conséquences dans le champ de ce qu'il faut concevoir comme la *fondation* politique : fondation qu'il ne faut pas confondre avec

« moment » instituant de l'institution politique, qui plonge dans l'abîme ouvert par l'absence de tout fondement, et dont la fondation théologico-politique ressort, nous le pressentons, comme une version particulière et décalée – décalée par le court-circuit du sublime en politique. Il est temps de reprendre et de rassembler tout ce que nous avons engagé jusqu'ici, une dernière fois, dans l'esquisse d'une conclusion, qui sera en même temps comme l'hypothèse d'une « autre » philosophie de l'Histoire, à savoir, tout autant, comme un programme de recherches à entreprendre avec un nouvel esprit. La tâche est en effet immense et elle depasse les forces d'un seul. Sa « définition » en quelque sorte minimale, que nous allons entreprendre en en assumant les risques, est donc à comprendre, loin de l'exposition « dogmatique », comme une invitation à réfléchir autrement la modernité et notre Histoire. Ce n'est pas que nous pensions désormais avoir « réponse à tout », loin s'en faut, mais que l'allure forcément schématique de notre esquisse vise à dégager, en quelque sorte, un nouvel « exposant » de l'interrogation politique et historique – celui, précisément, du sublime en politique.

APPENDICE

Note sur le « sublime » heideggerien dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938)[1]

Nous n'avons envisagé, dans ce chapitre, la question du sublime, et du sublime « manqué », dans *Sein und Zeit,* que dans la mesure où ce maître-ouvrage, et en particulier le chapitre sur l'être-pour-la mort, est resté le plus connu et a été le plus riche en influences. Mais il va de soi que toute une étude, qui dépasse notre cadre présent, reste à entreprendre sur ce qui est l'équivalent de la problématique du sublime dans la pensée de Heidegger. A cet égard, les *Beiträge zur Philosophie,* rédigés entre 1936 et 1938 (*cf.* 515), et qui révèlent le chaînon manquant jusqu'ici entre la pensée des années trente et la pensée des années quarante-cinquante, apportent des précisions tout à fait importantes, sur lesquelles nous ne pouvons proposer une étude systématique qui prendrait tout un chapitre, mais à propos desquelles, néanmoins, nous devons prendre position, au moins schématiquement.

Par rapport à *Sein und Zeit,* les *Beiträge* se définissent par la prise en compte de la temporalité ek-statique – l'unité des trois ek-stases du temps – comme ouverture au pro-jet toujours déjà (et encore) jeté à et dans l'Être (le *Seyn*), qui est lui-même à comprendre autrement que comme l'être *(Sein)* ou l'étantité *(Seiendheit)* de l'étant. La question du sens ou de la compréhension de l'être devient ainsi, par le saut *(Sprung)* de la *Kehre* (tournant), la question de l'Être, comme question de sa *Wesung*

1. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F. W. Von Herrmann. Gesamtausgabe, Bd. 65, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1989. Nous le citerons dans le cours de notre texte par l'indication de page.

dans la temporalisation/spatialisation (*cf.* 379-388), à savoir comme question de l'*Ereignis.* Ce qui est tout à fait remarquable, et qui sera peut-être perdu par Heidegger lui-même dans la suite de son œuvre, est que la *Wesung* doit être pensée hors du privilège, repéré par Heidegger comme « métaphysique », de l'*An-wesung,* c'est-à-dire de l'entrée-en-présence – et même si, quant à nous, nous avons à déplorer l'absence de toute mise en abîme de l'*Anwesung* par une *Abswesung* de même statut, l'absence n'y étant pensée que comme *Abwesenheit,* c'est-à-dire absence de l'étant. Quoi qu'il en soit d'une problématique aussi subtile que complexe, nous en retiendrons quelques états, et tout d'abord celui-ci, qui est d'importance, concernant l'ipséité *(Selbstheit) :* c'est l'*Ereignis* « lui-même » qui vient paraître *(heireinscheint)* dans l'ipséité, et c'est en cela que réside la monstration *(Weisung)* de l'*intimité (Innigkeit)* (265). Heidegger écrit même : « D'autant plus originairement sommes-nous nous-mêmes, d'autant plus sommes-nous déjà arrachés *(hinausgerückt)* dans la *Wesung* de l'Être, et réciproquement. » *(Ibid.)* Cet arrachement a tous les caractères du sublime, de multiples indications sont là pour le montrer, mais nous y voyons s'ébaucher un mouvement qui est strictement parallèle au mouvement hégélien : le soi n'est vraiment soi, il n'« accède » à son cœur, dont il n'est pas sûr qu'il existe, puisqu'en fait, il ek-siste, que dans la mesure où il revient à soi, mais comme soi essentiellement *anonyme,* seulement depuis le cœur, qui n'est pas lui-même un « Soi », de la *Wesung* de l'Être – sorte d'énigme *elle-même sans ipse* de l'ipséité, à quoi le *Dasein* prête pour ainsi dire son soi vidé de toute individuation *contingente* pour « fonder » la *Wesung* de l'Être (c'est-à-dire la vérité *de l'Être*). Et cela, dans un étrange retournement où c'est comme si, de la sorte, sorti de sa détresse *(Not)* et ayant « trouvé » le soi qui lui manquait, l'Être pouvait être *lui*-même, « ester » ou *wesen* lui-*même* dans l'*Ereignis,* à condition que le *Da-sein* ne se prenne pas quant à lui comme un étant ou comme l'étant. C'est là une manière très subtile de prendre le soi humain, anonymisé jusqu'à sa mort à l'humain (« la mort est le témoignage le plus élevé et le plus extrême de l'Être » : 284), donc censé avoir fait l'épreuve complète du sublime, comme l'équivalent du soi « ab-solu » de « l'esprit absolu »

hégélien. Ce qui outrepasse la doctrine de Hegel est le fait que l'Être est en détresse, et que sa *Wesung* a besoin *(braucht)* du *Dasein,* et donc de l'in-sistance *(Instandigkeit)* de l'homme (265). Cela ne se peut et ne se fait cependant qu'hors de tout sens commun et communautaire (322), dans l'isolement *(Einzelnheit)* et la solitude *(Einsamkeit)* les plus extrêmes. C'est pourquoi, dans un « aristocratisme » à l'écart de tout totalitarisme – Heidegger réfléchit aussi son « expérience » –, la « fondation » n'est réservée qu'à quelques-uns, les rares, les futurs, les poètes (Hölderlin) et les penseurs (en fait : Heidegger lui-même). Cette « extrémité » du « sublime » heideggerien le place à l'écart de toute incarnation – sinon sous forme « historiale » *(geschichtlich)* –, et il est caractéristique qu'à plusieurs reprises, Heidegger considère le *Leib* et la *Leiblichkeit* comme des caractères ontiques de la subjectivité – peut-être a-t-il voulu trop violemment prendre ses distances à l'égard de Nietzsche.

Est-ce par un retrait plus profond par rapport à l'« engagement » ? Toujours est-il qu'on trouve tout à la fois, dans les *Beiträge,* une virulente critique des idéologies – dont l'idéologie nazie, jamais nommément désignée mais aisément reconnaissable dans le biologisme, le racisme et le populisme –, accusées de porter à son terme le nivellement ontique dans le plan de l'étant, et donc, en ce sens, à son terme l'oubli ou l'abandon de l'Être *(Seins-verlassenheit),* son *Un-Wesen* ou sa monstruosité, dont l'une des figures les plus marquantes est le « gigantesque » *(Riesenhaft) ;* et, d'autre part, derrière une critique de la « métaphysique » qui correspond pour l'essentiel à ce qui est déjà bien connu par les deux volumes du *Nietzsche,* cette sorte de « folie », encore nietzschéenne, d'initier, par la philosophie, à un autre commencement *(Anfang)* qui ouvrirait enfin l'Histoire *(Geschichte)* de l'Occident à sa possibilité. Comment ne pas y voir le « gigantisme » de l'ambition, même si, par une sorte de dénégation, Heidegger parle toujours, à propos de l'Être, de sa « grandeur » *(Grösse),* et jamais de son « gigantisme » qui correspond à la planification et à la planéification ontiques. Comme si Heidegger ne pouvait *écrire,* dans le rassemblement d'ébauches en quoi consistent les *Beigräge,* que lui aussi, s'il ne « casse pas en deux » l'Histoire de l'humanité de son seul fait, du moins y pousse pour ceux qui veulent bien

l'entendre – et il saura, à tout le moins dans les dispositions prises pour la publication de la *Gesamtausgabe,* que ceux-là seront ceux de la postérité.

Il faut dire que l'héritage est impressionnant, même si toute la critique de la « métaphysique », assimilée finalement à une « métaphysique de la présence » *(Anwesenheit, Anwesung),* nous paraît en porte à faux, devoir être reprise de fond en comble, délivrée, en quelque sorte, de la mise en jeu initiale *(Ansatz)* de *Sein und Zeit.* Heidegger ne semble pas s'aviser de ce que les idéologies, loin de constituer un « accomplissement » de la « métaphysique », en constituent, tout au plus, une dégradation ou une déperdition dans la sorte de monomanie ratiocinante qu'elles représentent, et qui en fait en un sens, mais en un sens seulement, comme le répondant de la *Machenschaft* – mot intraduisible, qui désigne ce qui relève du faire, du produire, et qui serait tout aussi proche de ce que nous entendons par « faiseur » que de ce qu'on pourrait entendre par « faisable » ou « fabricable » : c'est le véritable ancêtre du *Gestell* dans les *Beiträge.* Il n'empêche que la dénonciation est radicale, et toujours opérante, plus que jamais, aujourd'hui, où, pour être moins grandiloquentes, les idéologies ont littéralement pénétré de façon diffuse et quasi homogène la presque totalité des pratiques et des discours – de l'usine ou du bureau jusqu'aux plus « hautes » sphères de ladite « élite » cultivée, de l'opinion la plus courante aux gloses apparemment les plus savantes sur les développements « ultimes » de « la » science ou de « la » pensée. La tentation de l'isolement ou de la solitude, pour qui cherche à « penser », n'a certes pas diminué depuis cinquante ans, bien au contraire, depuis que, par surcroît, tout ce qui a l'air de relever de la « culture » est désormais la proie de l'industrie et du rendement. L'appauvrissement, la « désertification » comme le dit souvent Heidegger, sont bien « gigantesques ». Mais ce qu'il ne voit pas, dans une confusion tragique qui le poursuivra toute sa vie, c'est qu'il s'agit d'un appauvrissement en sens, en bon sens et en sens commun, par éparpillement des points de vue soi-disant « compétents » sur le sens comme sens commun et public, et que ce dernier n'a pas primairement à voir avec la « métaphysique », et encore moins avec la question de l'Être et de sa *Wesung.* Toute l'ambiguïté de

l'« aristocratisme » heideggerien est dans ce court-circuit du « commun » un peu vite assimilé au « métaphysique », confondu avec le *koinon* ou l'universel des idées, et tout à fait manqué dans sa dimension phénoménologique – ce qui atteste de la profondeur du court-circuit du sublime, et en fait, finalement, du politique. L'élision du politique serait sans gravité s'il ne s'agissait, tout aussi finalement, de l'Histoire. Il manque, à la radicalité de la critique des idéologies, une dimension *politique* qu'il ne pouvait sans doute plus y avoir pour Heidegger dans la mesure où, pour lui, le politique devait s'assimiler immédiatement à la politique, et donc à l'idéologie, à la « métaphysique » accomplie jusqu'à son aplatissement le plus intégral dans le « vulgaire » de la foule ou de la masse. Et c'est encore une illusion de l'idéologie que de croire qu'il y aurait une sorte de « grande » politique, comme « politique de l'Être » : il n'y en a tout simplement pas parce que, tout simplement, la philosophie en tant que portée par la question de l'Être est *apolitique.* Mais l'ambiguïté demeure tant que cette question est maintenue tout au long comme question historiale d'un autre commencement pour l'Histoire *(Geschichte),* en quelque sorte comme question trans- ou *métapolitique.*

Le malheur ou l'équivoque viennent en effet de ce que ce « métapolitique » ne l'est que par rapport à un politique ravalé au rôle ancillaire ou secondaire de gestion courante d'un « monde » déserté ou désertifié par l'oubli radical de la seule question qui importe – celle de savoir qui nous sommes, et à laquelle nous ne pourrons, selon Heidegger, commencer d'articuler une réponse que si nous saisissons son lien essentiel ou intrinsèque avec la question du *Dasein* en nous, et par là, de l'Être et de sa *Wesung.* Que ces questions aient au moins *une portée* politique, c'est ce que nous voulons montrer tout au long de ce livre. Mais qu'elles l'aient aussi chez Heidegger, quoique de manière aveugle et irréfléchie, c'est précisément là ce qui déclenche le malaise que nous cherchons à expliciter.

Quoi qu'il en soit, la part la plus impressionnante de l'héritage laissé par les *Beiträge,* et qui nous amène au cœur du « sublime » heideggerien, est la manière dont Heidegger articule, tout en finesse, d'un côté *Wesung* de l'Être, ou *Ereignis,* et *Dasein* (ainsi que le *Da* du *Dasein*), et de l'autre côté, sur cette

première articulation, *Dasein* en l'homme, ou homme, et Dieux ou Dieu. C'est dans ce cadre que se cherche, dans les *Beiträge*, l'énigmatique pensée du « dernier Dieu » – « dernier », c'est-à-dire, faut-il entendre, aussi bien passé que futur.

Moyennant les attendus que nous venons de rassembler rapidement, c'est ce point qu'il nous faut examiner un moment, au moins schématiquement – et dans la mesure où il est l'ancêtre du Quadriparti *(Geviert)* des années cinquante. L'essentiel de l'articulation (*cf.* 310) réside dans le fait que si l'Être est en détresse de l'homme en tant que sa *Wesung* ne peut advenir qu'au Là *(Da)* de l'être-là *(Dasein)*, et advenir en tant que silence, retrait et refus de l'Être « comme *tel* », il faut que le *Dasein* en l'homme en « fonde » la *Wesung*, non pas dans un fondement ou un *Grund* qui l'étaierait, mais dans l'*Abgrund*, l'abîme de son *Zeit-Spiel-Raum* – du jeu l'un dans l'autre et l'un hors de l'autre de l'espace et du temps dans la temporalisation-spatialisation –, où, nous l'avons dit, le « soi » du *Dasein* advient à « soi » comme « réflexion » (le terme est de nous [1]) de l'Être. C'est en ce lieu de *Wesung* de l'Être, en ce lieu d'*Ereignis*, et en lui seulement, que les Dieux, pluriels parce que indéfinis et indécidés, en viennent à vaciller, à clignoter, entre l'advenue *(Ankunft)* et la fuite *(Flucht)*, dans la mesure même où ils ont besoin *(brauchen)* de l'Être, non pas pour être des « étants » – ce fut là, répète sans cesse Heidegger, la conception funeste de la tradition juive et chrétienne, véritable initiatrice, selon lui, de l'onto-théologie –, mais pour ne pas « être », c'est-à-dire pour « être » *(wesen)* ou « ester » sans étant, *entre* l'advenue et la fuite. Si le *Dasein* fonde, le(s) Dieu(x) est (sont) toujours en état de besoin, et *ne fonde(nt) lui (eux)-même(s) rien.* Et le « dernier Dieu » est en ce sens très proche de ce que nous entendons quant à nous par l'*instituant symbolique.* En outre, dans la ligne de *L'Origine de l'œuvre d'art*, l'*Ereignis* ou la *Wesung* de l'Être est le lieu d'un conflit *(Streit)* entre ce qui se referme dans le cèlement, c'est-à-dire la Terre, et ce qui s'épanouit, se forme *(bilden)*, et ajouterons-nous, *s'institue* (le mot heideggerien est *« Einrichtung »*) comme monde. Entre les

1. Il s'agit manifestement d'une réflexion sans concept préalable, c'est-à-dire, dans notre langage, d'une réflexion *phénoménologique* (esthétique au sens kantien de la troisième *Critique*).

futurs protagonistes du *Geviert*, les rapports sont ici les suivants : alors que Terre et monde sont en conflit, homme et Dieux sont *entgegen*, à l'encontre l'un des autres – Heidegger ne parle pas encore *des* mortels –, le croisement du conflit et de l'encontre se faisant au « là » de l'être-le-là *(Dasein)* où le « soi » de l'homme accède à son *Eingen-tum* (*cf.* 320), à la souveraineté *(Herrschaft)* de ce qu'il y a de plus propre en son ipséité, là où il se prête à la *Wesung* de l'Être – en ce qui est l'*Eignung* et l'*Er-eignung* à l'œuvre dans l'*Ereignis*. Le « là » de l'être-le-là est donc aussi l'entre ou l'antre *(das Zwischen)* du *Da-sein*, où tout caractère ontique est sacrifié dans l'effroi *(das Erschrecken)*, la retenue *(die Verhaltenheit)*, lesquelles forment le pressentiment *(die Ahnung)* sur quoi s'articule à son tour la crainte *(die Scheu)*, trois *Stimmungen* qui constituent la *Grundstimmung* du penser, et de l'homme, dans le clignotement *(Schwung)* de l'autre commencement (*cf.* 14 et *passim*).

Il y a effectivement un « sublime » chez Heidegger quand il écrit, notamment dans ce passage abyssal : « Ce n'est jamais à même l'étant mais seulement d'un seul coup dans l'Être que se tourne dans la rencontre *(sich entgegenkehren)*, comme une tempête *(Sturm)*, à l'homme et aux Dieux, chaque fois différents *(verschieden), la douceur de l'effrayant* dans l'intimité *(Innigkeit)* de tout *Wesen (aller Wesen).* » (475, nous soulignons.) Passage qu'il faut mettre en rapport avec deux autres. Tout d'abord : « Dans la *Kehre* jouent les signes *(die Winke)* du dernier Dieu comme irruption *(Anfall)* et absence [d'irruption] *(Ausbleib)* de l'advenue *(Ankunft)* et de la fuite des Dieux et de leurs lieux de souveraineté *(Herrschaftstätte)*. Dans ce signer *(winken)* est adressé le signe *(zugewunken)* de la Loi du dernier Dieu, la Loi de la grande isolation dans l'être-le-là, de la solitude du sacrifice, de l'unicité *(Einzigkeit)* du choix de la voie la plus courte et la plus abrupte. Dans le *Wesen* du signer repose le secret de l'unité de l'approche la plus intime et de l'éloignement le plus extrême, la *mesure (Ausmessung)* du *Zeit-Spiel-Raum le plus vaste (weiteste)* de l'Être. » (408, nous soulignons.) Preuve que, pour Heidegger, les Dieux et le dernier Dieu sont *aux bords du monde* en tant que c'est dans leur signe, qui est leur clignotement entre l'irruption et l'absence d'irruption de leur advenue et de leur fuite, qu'est mesurée d'un coup (voie la

plus courte) comme depuis ses bords la temporalisation/spatialisation de la *Wesung* de l'Être[1]. Ensuite : « L'Être *west* comme l'entre *(Zwischen)* et l'antre pour le Dieu et l'homme, mais de telle sorte que c'est seulement cet antre *(Zwischenraum)* qui in-scrit *(einräumt)* pour le Dieu et pour l'homme la possibilité de *Wesen (Wesensmöglichkeit),* un antre/entre *(Zwischen) qui incendie ses rivages,* et qui seulement *de cet incendie les fait se dresser (erstehen)* comme rivages, relevant toujours du courant de l'*Er-eignis,* toujours caché dans la richesse *(Reichtum)* de ses possibilités, toujours passage de ce côté-ci et de ce côté-là *(das Herüber und Hinüber)* des rapports inépuisables dans l'éclaircie *(Lichtung)* desquels des mondes s'ajointent *(sich fügen)* et s'engloutissent, des terres s'ouvrent et supportent la destruction. » (476, nous soulignons.)

Textes d'une extrême densité et d'une extrême richesse, qu'il ne peut être question de commenter ici. Bornons-nous à quelques indications. Il est remarquable, c'est la marque du génie de Heidegger, que dans le prolongement du solipsisme existential dans ce qu'on pourrait nommer un solipsisme historial, il soit arrivé à penser la question du sublime à sa manière. Il est tout autant remarquable que, sans pensée explicite du champ symbolique – le symbolique était pour lui strictement coextensif de l'anthropologique (*cf.* 501-503) –, il soit arrivé à penser l'*hétérogénéité radicale,* qui lui pose tant de problèmes quand il s'agit de la *Seynsgeschichte,* du champ étale de l'étant (correspondant, pour l'essentiel, aux signes du symboliquement institué, du moins dans le langage classique de la philosophie), et de la question de l'Être et de sa *Wesung,* au point d'avoir merveilleusement compris la profondeur de l'anthropomorphisme qui fait des Dieux des étants ou du dernier Dieu un étant, le plus étant des étants, et d'avoir ouvert, par là, à une pensée toute nouvelle de la divinité des Dieux, comme *Wesen* que nous dirions quant à nous, pour de tout autres raisons, *sauvages*[2], et qui ont besoin de la *Wesung* de l'Être pour « ester » *(Wesen).* C'est-à-dire de nous, non pas en tant que leur donnant de l'être ou du sens, mais de nous en tant que fondant dans et pour l'*abîme (Abgrung)* de la fission/désintégration *(Zerklüftung)* de l'Être en sa *Wesung.* C'est dans l'abîme et dans la dispersion indécise et indéfinie de *Wesen* pluriels que les Dieux clignotent, non pas comme ayant besoin de nous, mais comme ayant besoin de l'Être. Ce que Heidegger voit et ne voit pas, selon nous, c'est la dimension de l'*institution symbolique* qu'il désigne cependant par la « Décision » *(Entscheidung).* S'il voit très bien, en effet, que cette décision ne dépend pas de nous, qu'elle est en un sens le commencement historial par excellence à la hauteur duquel nous devons nous élever, et pour lequel nous devons *tout* sacrifier, il ne voit pas que la *rencontre* possible de l'origine indécise pour le commencement décidé peut se muer aussitôt en *malencontre,* et que les Dieux, *Wesen* sauvages, peuvent s'y coder à l'aveugle, dans l'inconscient symbolique, en « puissances » toujours déjà décidées et décidantes qui, sans être des étants, n'en découpent pas moins le sens ou l'Être de manière obscure qu'il est impossible de « remonter », ou de « contourner »[1]. Il ne vient pas à l'esprit de Heidegger qu'il y a là, dans l'*Ereignis* lui-même – il ne le pressentira que sur la fin –, une sorte de *« ruse originaire »* de la machination d'un *Gestell* symbolique, d'une configuration du champ de la *Wesung* en champ d'un *Gestell* où les Dieux se sont pour ainsi dire assignés eux-mêmes leurs places tout en assignant l'homme à sa place, fût-elle la plus précaire et la plus transitoire, dans une sorte d'*Unwesung* ou d'*Abwesung.* C'est cela même qui donne à sa pensée, extraordinairement fine sur ce point, l'apparence de la globalisation ou de la totalisation, comme si le fait de passer du commencement métaphysique à l'autre commencement, au gré de la « passe » *(Zuspiel),* était, du même coup, fait de passer, pour ainsi dire, au commencement ultime de tout commencement, à la « rencontre absolue » de l'origine indécise, où toutes les Décisions possibles seraient tenues en suspens dans leur pure possibilité (en écho de *Sein und Zeit*), et ce dans ce qui serait comme l'équivalent de l'*Entschlossenheit,* la Décision ultime.

1. Nous pensons au « quantum absolu » du sublime mathématique kantien.
2. *Cf. Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*

1. Nous pensons à ce que Freud, à sa manière, a « découvert », au-delà de ses théorisations relevant toutes, plus ou moins, de la *Machenschaft* heideggerienne, dans la *pratique* de la cure psychanalytique. Pour illustrer ce que nous entendons, nous ne pouvons que renvoyer à notre étude : « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », *Les Cahiers de philosophie. Actualités de Merleau-Ponty,* n° 7, Lille, 1989, p. 155-187.

En d'autres termes encore, nous pensons que derrière l'équivoque des Dieux, à la fois puissances obscures (possibilités codées ou découpées) et *Wesen sauvages,* derrière l'absence d'une pensée explicite d'un symbolique *de même niveau* que l'*Ereignis* lui-même, se cache le manque d'une pensée tout autre de la temporalisation/spatialisation, à savoir d'une proto-temporalisation/proto-spatialisation sauvage, en laquelle s'enchâsse l'*Ereignis.* Alors en effet, les *Wesen* sauvages ne sont pas assimilables aux Dieux – sinon par et depuis les découpages symboliques –, et l'effet de la « ruse symbolique originaire » est plutôt une dé-temporalisation/dé-spatialisation dans l'automatisme de répétition que l'ouverture à la temporalisation/spatialisation historiale profonde d'une Histoire. La médiation eût pu s'ouvrir pour Heidegger s'il s'était avisé que l'irruption et l'absence d'irruption de l'advenue et de la fuite des Dieux étaient le signe tant d'un passé transcendantal qui n'a jamais été *(Gewesen)* que d'un futur transcendantal qui ne sera jamais : « temporalité » de l'origine, qui est à la fois an-archique et a-téléologique, c'est-à-dire essentiellement *dérobée à tout accomplissement,* mais qui joue, sans doute, comme *horizon utopique* et *eschatologique* de toute Histoire *(Geschichte),* depuis toujours et pour toujours *à l'écart* de toute institution/Décision de Dieu et de Dieux, celle-ci se jouant entre la temporalisation/spatialisation *en sens* du proto-spatial/proto-temporel et la « ruse originaire » de la machination d'un *Gestell* symbolique. Il n'est pas venu à l'esprit de Heidegger que l'interrogation de Dieu, chez les Hébreux, les juifs et les chrétiens, était peut-être, loin en deçà de toute onto-théologie, *une* manière, qui n'est certes pas du tout philosophique, de se situer dans la *question* de cet « entre », et par là d'affronter la question, corrélative, de la rencontre et du malencontre symboliques de l'instituant symbolique. Le fait que Heidegger ne soupçonne pas la question du malencontre au niveau même de l'*Ereignis,* et préalablement à toute identification en étant, est pour nous le signe qu'il y a chez lui quelque chose du sublime qui est *manqué,* et qui le fait passer tout à fait à côté de la question de l'incarnation, donc aussi de la question *du* politique. Comme s'il n'y avait, dans nos termes, d'institution que de l'étant, et de l'homme que comme étant, c'est-à-dire aussi

comme particulier d'un universel (l'être). Et comme si, en retour, le passage par la *Wesung* de l'Être permettait à elle seule d'instituer l'homme comme l'étant qu'il a à être vraiment par son abandon dans le *Da-Sein.* Cela même si, le texte de la page 476 que nous avons cité en fait foi, Heidegger a parfois le pressentiment d'une multiplicité originaire de mondes et de Terres dans le courant lui-même an-archique et a-téléologique de d'*Ereignis,* qui le ferait éclater dans son courant en multiplicité originaire l'*Ereignisse* – ce qui atteste que pour l'homme il y a au moins plusieurs manières d'être vraiment, mais toujours dans diverses possibilités de la rencontre, le malencontre étant en réalité situé pour lui en aval, bien plus « bas », dans l'étalement de l'Être en être (*Agathon,* lumière, etc.), et de là, en étant. En ce sens le tragique du destin *philosophique* de Heidegger est que *rien ne le protège du malencontre,* et qu'à l'égard de sa pensée, même la plus ultime, tous les malencontres, et subsidiairement, tous les malentendus sont possibles. Le meilleur *(ariston)* est aussi celui qui peut « apporter la peste », et cela, parce que la distance lui a manqué pour juger, au sens kantien du jugement réfléchissant, le risque de l'Être et de la pensée *(Er-denken)* de l'Être. Raison, peut être, plus tardivement, de silences scandaleux d'un grand philosophe sur l'horreur nue de notre époque. Impossibilité principielle, que d'autres, « disciples » ou pas, ont allégrement transgressée sans souci apparent de juger de son « statut », « historial » ou « historique ». Comment y discerner l'expression la plus acharnée du *Gestell* de la « péripétie » empirique d'une aventure aussi folle qu'atroce ? Toujours rabattu au plan de la technique ou de son « essence », le *Gestell* heideggerien aura toujours manqué de sa dimension la plus profonde, et qui est *symbolique.* C'est en tout cas l'une des raisons de la dénégation du politique qu'il y a dans la deuxième et la dernière œuvre, et cela quelles qu'aient été les tentatives, grandioses, des années cinquante, de rapprocher, au point, *presque,* de les confondre, *Gestell* et *Ereignis.*

Troisième partie

DE L'ABÎME DE LA FONDATION POLITIQUE A SA FORME MODERNE (Prolégomènes pour une autre philosophie de l'Histoire)

1. Introduction : le nihilisme contemporain

C'est presque devenu un lieu commun de dire, aujourd'hui, que la société démocratique moderne, qui s'est instituée, avec les péripéties que l'on sait, après l'épisode révolutionnaire français et durant tout le XIX^e^ siècle, est une société dont la légitimité est reportée dans son immanence, selon une démarche de légitimation social-historique à vrai dire interminable et infinie, et à l'écart de toute transcendance supra-sociale et supra-humaine, dont le statut serait devenu obsolète, ou plutôt affecté d'une irréductible dégénérescence. Après des dizaines de millénaires d'obscurités et d'illusions, l'homme serait enfin « responsable » de lui-même, ne devant plus, en quelque sorte, s'obnubiler sur son origine, et encore moins lui rendre cette sorte de dette absolue qu'il aurait largement payée : ce mouvement, il est vrai émancipateur, et strictement coextensif de l'apparition des « sciences » humaines dans l'Histoire, ne coïncide pas nécessairement, quoiqu'il puisse et ait pu le faire factuellement, avec la recherche d'une maîtrise absolue de l'homme sur lui-même et le monde, à savoir aussi sur la société. On s'est peu à peu aperçu que ce fantasme d'autotransparence ne faisait que situer, avec ladite « métaphysique de la subjectivité », la transcendance du fondement à l'intérieur de l'homme lui-même (et du social-historique), et ne faisait qu'alimenter en sous-main la sorte de rage techno-scientifique caractéristique des Temps

modernes, surtout depuis le XIX^e^ siècle. Les « sciences » humaines, de leur côté, découvraient la diversité et la relativité des cultures, en même temps que la diversité et la relativité des êtres qui y vivent. C'est selon une profonde nécessité que l'immanentisation tendancielle de l'homme et de la société devait conduire, parallèlement, à leur relativisation, et de là, au relativisme – à l'indifférence des cultures et des hommes à l'égard de toute « fondamentalité » aussitôt suspectée. La « vague structuraliste », à ce titre, a en quelque sorte poussé les choses à l'extrême puisque l'on y a parlé, non seulement de la disparition du sujet, mais encore de celle de l'homme, au profit de systèmes ou de dispositifs *(Gestell)* symboliques où l'homme serait pour ainsi dire une pièce mobile, dont la mobilité ne serait assurée que par la *nihilité* de lui-même comme fondement, le « système » fonctionnant d'une certaine façon « tout seul », suspendu dans le vide d'une opérativité *aveugle,* c'est-à-dire inconsciente. A cet égard, la question de l'origine ne serait plus qu'un « effet » illusionnant de sens induit par le système, et le fondement, une « représentation imaginaire » de sa nihilité. Tout se passe dès lors comme si cette doctrine très prégnante, qui heureusement se décompose aujourd'hui, avait poussé l'immanentisation jusqu'à la figure anthropologique *anonyme* du *Gestell* symbolique, pour laquelle l'Autre, le fondement, reste définitivement barré, voire dérobé, comme si, donc, il n'était plus permis de parler de (et même de penser) l'Autre que comme le *nihil* qui « tient » le système. Toute re-fondation y devient de la sorte purement imaginaire, comme on l'observe du reste aujourd'hui dans le mouvement de décomposition dont nous parlions, soit dans la quête d'une identité mystifiée et le plus souvent « folklorique » qui est celle des divers « fondamentalismes », soit, de manière non moins inquiétante, dans les différentes formes de néo-scientisme qui assignent la fondation des systèmes symboliques au « fonctionnement » physico-chimique du cerveau humain, ce qui conduit très bizarrement à une « re-naturalisation » de l'homme et de la société. On n'en aura jamais fini, sans doute, de gloser et d'épiloguer sur les multiples et incessantes monstruosités pour la pensée, bien caractéristiques de notre époque (où nous incluons le XIX^e^ siècle), qui s'y offrent comme bricolages idéologiques. Comme

si l'idéologie structuraliste du « jeu » et du « bricolage » n'avait pu se formuler que comme idéologie d'une pratique sociale elle-même bien datée.

Il semble donc, dans cette sorte de « vision de loin », que la modernité démocratique soit coextensive de la disparition de toute question d'origine ou de fondation, par une immanentisation de l'Autre en l'homme qui coïnciderait par ailleurs avec la laïcisation de la société. Ce mouvement serait même corrélatif d'une tendance à son atomisation en ses constituants ultimes, pensés comme les individus. Comme s'il ne revenait, finalement, qu'aux individus d'être pris, perdus et retrouvés dans leur « fonctionnement » au sein du « machin » du système, tant au plan de la configuration psychique qu'à celui de la configuration collective. Cela leur confère une sorte très étrange de responsabilité qui est en même temps, on le voit, irresponsabilité, coextensive du vide sous-tendant l'opérativité des systèmes. Comme si la société, ne pouvant plus penser sa fondation hors d'elle-même, dans l'Autre, ne pouvait le faire que dans ses constituants ultimes, et par l'incorporation de l'Autre en chacun d'eux, faisant descendre la substance-sujet, censée génératrice ou créatrice, de l'ancien lieu divin dans le lieu social-historique, et incorporant les apories de la génération/création dans les conflits irréductibles à la fois intra- et interindividuels. Bien des choses, il est vrai, prêtent l'apparence de la consistance à une telle vision, quel qu'en soit le paradoxe, dans l'explicite et même l'implicite des paroles et des discours sociaux. La question reste seulement de savoir si c'est là l'expression ultime ou la plus profonde de la question moderne, dont l'aperçu forcément lacunaire que nous risquons laisse au moins entrevoir qu'elle balance entre responsabilité et irresponsabilité, entre individuation où se profile le danger de l'identitaire, et désindividuation où surgit le danger non moins grand d'« anonymisation », entre fantasme de maîtrise techno-scientifique absolue, et structures aveugles de vides, en *Gestell,* dont la techno-science serait le visage le plus patent ; ou enfin entre figure illusoire du fondement conduisant au « fondamentalisme », et sa nihilité incitant à la fois à la fascination de tout ce qui est « systémique » et à la dépense soi-disant joyeuse et innocente de toutes les énergies et de tout ce qui est susceptible

de *faire* sens. Ces oppositions, nul doute, se recoupent, encore qu'elles ne coïncident pas nécessairement ; disons cependant tout de suite qu'elles ne doivent éveiller à la méfiance la plus aiguë que dans la mesure où, à leur manière, elles formulent la question de la modernité en *langage binaire,* comme si tout « choix » ou toute « décision » susceptibles d'engager le sens, qui est ici sens de la vie, y étaient impossibles. On comprend qu'à souvent mettre la question dans ces termes, notre époque soit le plus souvent celle de l'impotence, de la désespérance, du « désenchantement ».

C'est la question longtemps débattue, et trop souvent rebattue, du « nihilisme » contemporain. Il n'y a pas, dira-t-on, dans la modernité, car c'est l'un de ses caractères, d'expression ultime ou la plus profonde de sa question. Certes, mais faut-il comprendre par là que l'*exigence* de cette expression doive elle-même être soupçonnée d'illusion ? Et si oui, n'est-ce pas plutôt qu'il y a *aussi,* dans la modernité, quelque chose comme un *refus panique,* non pas tant de toute transcendance, comme si en lui s'était sédimentée, en quelque sorte, une sagesse issue d'expériences historiques qui ont été jusqu'à l'horreur nue, mais de *toute question* sur la transcendance : à savoir sur ce qui est propre à déborder l'illusoire, mais faut-il croire, rassurant *Gestell* symbolique se machinant soi-disant tout seul, où nous n'aurions nous-mêmes qu'à nous machiner, selon le truc ou le machin que nous « revendiquerions » (imaginairement) comme nôtre ? C'est ce nihilisme très actif qu'il nous faut interroger pour lui-même comme l'un des symptômes sans doute le plus prégnant et le plus répandu de notre époque. Il est, voudrions-nous montrer, coextensif d'une sorte de *grande peur,* qui, pour être alimentée à l'atrocité sans nom de certains événements historiques, ne peut qu'illusoirement en être dérivée, dans la mesure même où c'est elle, bien plutôt, qui y a largement contribué, dans sa version agonistique et pathologique. Grande peur, dont la confusion entre Terreur et Révolution est l'une des versions les plus populaires et les plus courantes, dont le nihilisme contemporain se repaît comme pour s'en assurer et pour s'y assurer, et qui est sans doute, par-delà celle de la « mort sans phrases », celle de ce qui est susceptible de nous *dépasser absolument ;* c'est contre cela, nous en faisons l'hypothèse, qu'il y a une sorte d'effet de « crispation », de « refuge » dans l'immanence. Le soupçon naît, dans cette perspective, que bien loin d'être une sorte de matrice universelle du penser et de l'être, la division, *trop* stricte, de l'immanence et de la transcendance pourrait fort bien n'être elle-même qu'un effet de cette crispation nihiliste bien moderne. C'est donc elle, tout d'abord, qu'il nous faut interroger pragmatiquement à travers quelques « cas de figure » historico-anthropologiques.

2. L'abîme de la fondation politique

Le soupçon que, derrière le refus panique, très moderne, de toute transcendance, se cache quelque chose qui, en fait, bien que refoulé, est non moins moderne, nous ouvre à la possibilité de suspecter *a priori* tout discours de la modernité qui serait par avance trop assuré de soi, dans une auto-évidence qui ne serait opérante que de ce refoulement même : cela va des discours qui prétendent énoncer la modernité comme époque absolument spécifique – *a fortiori* de ceux qui, prétendant la « dépasser », décèlent hâtivement (quelle « rage de conclure », eût dit Flaubert) les signes de la « post-modernité » –, jusqu'à ceux qui, plus profondément mais plus naïvement, envisagent la modernité comme la « fin d'une illusion ». Comme si nous étions faits autrement que les autres hommes, ou comme si la modernité était à ce point bouleversante qu'elle dût, enfin, nous amener à la « vérité ». Manière bien peu moderne, pourrait-on dire, d'envisager la modernité, puisque, s'il est une chose à quoi celle-ci nous incite, c'est au sens *critique* à l'égard de toutes les « évidences » ; par suite à envisager que, non moins que les autres époques, nous portons aussi, en nous et avec nous, notre part propre d'illusion, dont l'aveuglement dans l'auto-évidence est un symptôme. La division trop stricte, fixée d'entrée, entre immanence et transcendance, fait partie de ces auto-évidences, ainsi que l'idée que le « pré-moderne » pourrait être caractérisé par une fondation de l'immanence dans un fondement reporté au registre de la transcendance –

désignée par l'Autre, et où l'on pourra mettre l'ordre symbolique ou son censé créateur, Dieu.

Il ne peut évidemment être question, ici, d'envisager dans leur multiplicité et leur complexité les différents modes de fondation socio-historiques que nous font entrevoir les matériaux de l'ethnologie et de l'histoire. Nous nous bornerons à quelques exemples, et tout d'abord à la pensée mythique[1]. S'il est une chose à laquelle les « sciences » humaines nous ont rendus sensibles, c'est au fait, désormais incontestable, qu'il n'y a pas de société humaine sans institution symbolique, qui est tout à la fois institution de l'humanité et de la société par des « systèmes » très complexes de codages symboliques : depuis les règles de parenté jusqu'à la langue elle-même, en passant par les taxinomies, les techniques (chasse, pêche, cuisine, agriculture, etc.) ou les pratiques (rituels, organisations politiques, etc.), qui toutes sont sociales. Si nous entendons par institution symbolique cet ensemble – qui n'est constitué en « objet » total et systématique, portant le nom de « culture », que par et pour le regard de l'ethnologue –, ce fait incontestable est corrélatif de celui, non moins incontestable, qu'il y a autant d'institutions symboliques, au pluriel, qu'il y a de sociétés, ce qui rend leur co-détermination irréductible, et cela même si, nous allons le voir, il n'y a, en réalité, aucune institution symbolique qui soit strictement homogène.

Le propre de l'institution symbolique, en effet, n'est pas seulement de se démultiplier selon un « babélisme » originaire – qui rendrait les cultures chaque fois closes sur soi et opaques les unes aux autres : cela n'est à vrai dire jamais qu'une tendance, il est vrai très forte –, mais surtout, de porter avec cette démultiplication, coextensive de ce qu'on pourrait nommer son « arbitraire » au moins relatif, la question de son sens ou de son origine. On dépassera l'ethnocentrisme encore latent dans l'ethnologie elle-même quand on admettra que les « sauvages », non moins que les autres hommes, et en particulier nous-mêmes, se posent aussi la question du sens et de l'origine du « monde » dans lequel ils vivent. Et cela est tout à fait patent, précisément,

1. Voir notre étude : « Pour une interprétation phénoménologique de la pensée mythique », à paraître dans *Herméneutique et nihilisme,* Actes du 1er Congrès européen de philosophie, tenu à Bruxelles les 8-10 mars 1989, à paraître aux éd. Ousia, Bruxelles, 1991.

dans la pensée mythique, dont c'est la merveille de surgir avec une complexité égale, mais différente, à celle de la pensée philosophique ou scientifique. Au lieu d'être la manifestation structurale d'un « tout » intemporel, lui-même structural et suspendu dans le vide, la pensée mythique manifeste déjà, par elle-même, à l'instar de toute pensée, la *discordance* – donc l'hétérogénéité – de l'institution symbolique par rapport à elle-même, à l'intérieur de laquelle sourd pour ainsi dire la question de son sens et de son origine.

La difficulté de la pensée mythique est à cet égard la difficulté de toute pensée : comment penser la question du sens ou de l'origine de l'institution symbolique avec les seuls moyens dont la pensée dispose apparemment, et qui sont ceux, précisément, de l'institution symbolique ? Comment, dès lors, échapper à la tautologie symbolique[1] de l'institution symbolique avec elle-même ? D'autant plus qu'avec son arbitraire apparent, l'institution symbolique a pour caractère essentiel de toujours déjà *se donner,* originairement, *en l'absence de toute origine* – l'exemple des langues est à cet égard très frappant – « c'est comme ça, on fait comme ça, parce que cela a toujours été comme ça, parce que c'est comme ça qu'il faut faire, parce qu'on a toujours fait comme ça » – ce qui est l'expression même de la tautologie symbolique, qui donne, pour l'ethnologue, aux sociétés « sauvages », l'apparence de l'anhistoricité (la diachronie y étant aussi invisible que dans la coupe synchronique d'une langue).

Sans que nous puissions entrer ici dans les détails d'une articulation complexe, disons simplement que les mythes, originairement pluriels, comme l'a bien souligné Lévi-Strauss, attestent toujours, en leur point de départ, d'une situation de discordance « initiale » de l'institution symbolique par rapport à elle-même, même si cette situation est elle-même représentée, ou plutôt codée, dans les termes d'une transgression de l'ordre symbolique (par exemple, le plus souvent, une situation

1. Et non pas logique, ce qui sous-entendrait l'homogénéité absolue de l'institution symbolique, et par là, son « analycité », rêve que poursuit en un sens le structuralisme par identification logique des structures avec elles-mêmes. En philosophie, l'expression de la tautologie symbolique est l'identité de la pensée et de l'être. En général, c'est ce qu'il y a d'identiquement *positif* (en dehors de leur valeur diacritique) dans les signes. Voir notre ouvrage, *La Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la* Krisis *de Husserl, op. cit.*, ch. I.

d'inceste). Ce qui est non moins caractéristique, c'est que cette discordance n'est pas à proprement parler initiale puisqu'elle est placée dans un passé qui n'a manifestement jamais eu lieu au présent, et que, pour cette raison, nous nommons « transcendantal ». Il s'y agit donc, comme par impossible, de saisir l'institution symbolique « avant » elle-même, c'est-à-dire « avant » son présent pourtant sans mémoire. Mais c'est aussi que cet « avant » est suffisamment troublant, dans et au-delà de son codage, pour évoquer ou « dire » en creux une dimension sauvage, radicalement à l'écart de toute institution symbolique, qui n'a jamais eu le temps de venir à maturité dans un présent qui aurait été passé – en ce sens, elle est, non pas éternelle, mais *« immémoriale »* –, et qui n'aura jamais le temps de venir à maturité dans un présent appelé à être futur – en ce sens, elle paraît relever définitivement de l'*« immaturité »*. Il y a, dans la mise en scène codée de l'origine au sein de la discordance, quelque chose de la *mise en abîme* où le sens de la vie passe sans solution de continuité dans l'imminence de non-sens de la mort : la discordance originaire, plutôt qu'initiale est cela même que le mythe tente de résoudre, au fil d'une véritable intrigue symbolique, en la recherche d'un accord final, quasi musical, harmonique, c'est-à-dire au deuxième, voire au troisième degré, de l'institution symbolique avec elle-même. Cet accord final du discord ne livre jamais, pour ainsi dire, la formule ou la « clé » de l'institution symbolique : il ne paraît jamais que provisoire, sujet à remaniement, précaire, plus ou moins « boiteux », et toujours empreint d'une sorte de « sagesse » que l'on pourrait dire « pessimiste », sachant d'avance la fragilité du « résultat ». Le passé transcendantal qui polarise les mythes dans leur temporalisation le fait de manière telle que le futur transcendantal où il pourrait se reprendre, mais qui y transparaît, n'y paraît jamais comme un futur « eschatologique », mais comme invitation à réitérer l'effort de penser par d'autres chemins, par d'autres figurations symboliques de l'origine. C'est ce qui rend les mythes originairement pluriels, et c'est ce qui fait aussi, dans le même mouvement, qu'ils sont, pour les hommes qui les inventent et ceux qui les écoutent, autant d'*« expériences en pensée » de la pensée,* pour lesquelles le nom de l'« inventeur » est insignifiant. En eux se

recherchent tous les accords harmoniques possibles des discordances qui traversent l'institution symbolique. Autrement dit, que les accords se recherchent avec les moyens de codages toujours déjà donnés par l'institution ne signifie nullement que la question ne demeure pas comme question, puisque les « harmonies » sont au-delà des codes, et font proprement la « musicalité » des mythes. Que cette question soit étrangère à la question de la vérité comme adéquation de la pensée à l'être (c'est là celle de la philosophie) ne signifie pas qu'elle ne soit pas néanmoins une question sensée du sens : loin de chercher à trouver un « réel » qui serait lui-même symboliquement institué comme lui étant « transcendant » – cela, c'est *grosso modo* ce qui tend à se donner dans l'institution de la philosophie, nous y reviendrons –, la pensée mythique ne cherche à trouver des « harmoniques » ou des « harmonies » à travers les contingences symboliques que pour rendre l'expérience humaine plus sensée, et par là, plus « vivable ». C'est déjà, en termes kantiens, une réflexion téléologique en tant que recherche d'un sens en soi indéfini, mais reconnaissable dans l'épaisseur concrète de l'expérience, par soi-même, à travers soi-même et en vue de soi-même. S'il n'y a pas d'ipse de « l'inventeur » de mythes, c'est que l'ipséité est tout d'abord, ici, celle du *sens à faire,* indéfiniment et interminablement, comme celle du sens « lui-même », en deçà ou au-delà de tout codage dont les « résultats » *donnés* recèlent, dans leur contingence, une opacité au sens.

On voit combien sont inappropriés, ici, le langage de la transcendance tout comme celui qui parlerait, ne l'y voyant pas, du rabattement de l'immanence dans la transcendance, voire du rabattement inverse de la transcendance dans l'immanence. Il s'agit déjà, à vrai dire, dans la pensée mythique, de la tentative de fondation qui s'exerce dans son impossibilité même, c'est-à-dire dans celle de s'accrocher à un ordre qui serait autre de doubler celui de l'immanence. Ou plutôt, il s'agit de la « sagesse » d'une fondation qui ne peut s'exercer que d'être continuée, de se jouer *entre* les codages symboliques de la « culture » et la sauvagerie sans codes de la « nature », dont ne demeure dans l'explicite que l'écho lui-même symboliquement re-codé, mais à l'aveugle, dans l'inconscient, de ses diverses

mises en scène plus ou moins violentes et donc plus ou moins effrayantes. Parler, ici, d'un « court-circuit » du réel, de ce qui est censé « être vraiment », ce serait inévitablement céder à l'ethnocentrisme, ou, ce qui revient au même, à l'impérialisme « philosophique ». Le serait pareillement toute assimilation plus ou moins subtile de l'inconscient de la pensée sauvage à la transcendance, anonyme, du *Gestell* symbolique. Car, nous l'avons vu, la pensée mythique est non moins capable d'inventions *sensées,* c'est-à-dire *réfléchies* et *conscientes,* que toute autre pensée. Elle est l'élaboration symbolique, humaine et non « machinique », de la question portée par toute institution symbolique. Le « bricolage » n'y est qu'une sorte d'illusion transcendantale de la pensée structuraliste – celle qui, précisément, hypostasie, le *Gestell* comme un « machin » ou un « truc » avec lequel il n'est d'autre ressource que de bricoler.

D'une autre manière, tout ce que nous voulons dire est que, s'il y a de la « transcendance » dans la pensée mythique, celle-ci n'est *pas positive, n'étant pas identifiable.* Ou que, s'il y a de la « nature » dans les sociétés sauvages, c'est, tout comme dans les nôtres quoique autrement, en tant que sauvagerie de l'expérience échappant aux codes et aux langues, mais pas, nous venons de le voir, au langage en tant que *sens se faisant.* C'est de cette manière que nous avons interprété les « sociétés contre l'État » dont parlait Pierre Clastres[1] : comme un certain type d'institution symbolique, socio-politique, d'un « pouvoir » non coercitif, non pas tant contre l'État qui y est radicalement ignoré, que contre la mort que représenterait la dette infinie à rendre à un « chef » – c'est-à-dire contre le chaos déchaîné et barbare qu'engendrerait pour le groupe une dette s'instituant comme uni-latérale, non inscrite, comme elle l'est dans la chefferie indienne, dans l'institution d'un *échange symbolique* entre les prestiges du « pouvoir » et la société. C'est ainsi qu'il faut pareillement, selon nous, interpréter les royautés africaines non coercitives[2], symboliquement chargées – c'est pour le roi une question de vie et de mort – d'assurer la pérennité de l'ordre

1. *Cf.* notre étude : « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État », in *L'Esprit des lois sauvages, op. cit.,* p. 61-71.
2. *Cf.,* dans le même recueil, les études de L. de Heusch, A. Adler et Cl. Lefort.

symbolique : le roi y est en quelque sorte le dernier rempart de la culture contre la nature au sens d'irruption désordonnée et chaotique du sauvage, bien plutôt qu'une sorte de « représentant » d'un ordre symbolique soi-disant « transcendant » sur terre. Nous ne pouvons poursuivre les exemples, tant la profonde révolution introduite par Clastres dans l'anthropologie – il n'y a pas *de société sans institution socio-politique,* ce qui l'a fait sans doute prendre les sociétés amérindiennes comme exemples extrêmes[1] – invite à reprendre de fond en comble tous les matériaux qu'elle nous a livrés. Mais disons que cette révolution nous induit à penser qu'il y va, dans les institutions socio-politiques archaïques, de tout autre chose que de ce que nous y rétrojetons naïvement comme pôle d'articulation de la transcendance et de l'immanence. La division entre ces deux termes doit, à nos yeux, être remplacée par celle du non-positif en tant qu'*inidentifiable,* et du positif en tant que se *donnant,* toujours déjà, et semble-t-il pour toujours, par ses codages symboliques, comme réseau *d'identités* – ce qui ne veut pas dire, loin s'en faut, on l'aura compris, que les réseaux soient eux-mêmes identifiables jusqu'au bout, et c'est cela même qui rend aux « sciences » humaines toute leur précarité, mais aussi, peut-être, leur chance de « scientificité », à l'écart de toute totalisation illusionnante parce que abusive.

De ce premier parcours, il ressort déjà que la fondation ne peut être que dans la rencontre, profondément énigmatique, de ce que nous nommons un *instituant symbolique* qui ne se met lui-même en jeu qu'en elle, entre les identités symboliques données et l'inidentifiable, l'irréductiblement sauvage, sans que, pour autant, l'instituant symbolique en prenne lui-même une figure directement identifiable. C'est ce que nous avons nommé, dans la pensée mythique, la mise en abîme de la mise en scène de l'origine elle-même en son immémorialité et son immaturité irréductibles. Car, on le sent bien dans les mythes, la mise en scène de l'origine, à proprement parler, *n'institue rien ;* elle est une sorte de re-présentation, par la pensée et pour la pensée, de l'origine, qui est là comme sa mise en jeu *initiale* à

1. Il resterait, certes, à considérer, ou plutôt à réexaminer sous cet angle (d'un élargissement du politique) les sociétés claniques ou segmentées, d'où toute forme de « chefferie » paraît absente.

partir de quoi il est possible de penser, et que la pensée se garde bien d'hypostasier en « commencement réel » – ce qui serait, encore une fois, une illusion de philosophe. De même, le roi africain archaïque n'est-il ni démiurge ni son représentant puisque ce n'est manifestement pas lui qui a « créé » l'ordre symbolique en une figuration de son commencement générateur. C'est dire que l'instituant symbolique, qu'il faut se garder d'autre part de confondre avec la sauvagerie débridée de la « nature »[1], est lui aussi à l'œuvre, dans la mise en abîme, comme *inidentifiable.* Certes, dira-t-on, mais la tradition juive et chrétienne, monothéiste, lui a donné le nom de Dieu. Ce serait là une « objection » si le génie de l'institution symbolique juive et chrétienne n'avait été, précisément, de penser tout à la fois, et avec les vicissitudes historiques que l'on sait, l'unicité de l'instituant symbolique et l'impossibilité de l'identifier à coup sûr comme une sorte d'*être* transcendant à ce qu'il institue. Bien plus, c'est sa reconnaissance comme d'autre chose que d'un « être » ou d'un « concept » qui, sans doute, ouvrira la réflexion du peuple d'Israël, puis du peuple chrétien, à l'horizon eschatologique d'un inaccomplissement à jamais in-fini du peuple en son institution : y est en jeu, en ce sens, ni plus, ni moins que l'ouverture de l'horizon d'une historicité qui ne se réduit pas entièrement à des généalogies mythiques et royales.

A mesure que nous avançons, nous nous rendons compte que le principal obstacle à la compréhension de ce que nous cherchons à articuler est la forme classique, extrêmement prégnante, de la philosophie. Il nous faut apprendre à lire celle-ci même comme une institution symbolique d'un certain « régime » de la pensée que nous prenons toujours, le plus souvent, comme auto-évident, sans nous demander ce que cette évidence peut avoir elle-même d'aveuglant. C'est dans la philosophie, en effet, depuis ses formes grecques jusqu'à ses formes modernes, que l'instituant symbolique est *identifié,* et le plus souvent *confondu,* mais pas toujours (si l'on pense à Platon et aux néoplatoniciens, mais aussi à Kant), avec la dimension sauvage, débridée, de la « nature ». Cette identification est celle de l'être (Dieu ou *physis*) auquel, à son tour, la pensée « vraie » doit s'identifier, dans ce qui est la tautologie symbolique de l'être et du penser. La devise du philosophe depuis Parménide jusqu'à Hegel et Heidegger est que celui qui *pense* « vraiment » *est* « vraiment » dans la mesure où son penser « vrai » est l'être, et que celui qui est « vraiment », par identité symbolique avec l'être, pense « vraiment ». Proposition circulaire, caractéristique de la tautologie symbolique de la philosophie, puisqu'il n'y a d'autre critère, pour le « vraiment », que le penser et l'être : l'être n'est accessible que par la pensée « vraie », et la pensée « vraie » n'est accessible que par l'être, ce qui engendre les deux versions du réalisme métaphysique – il faut instituer le « bon » discours logique en tant que susceptible de vérité ou de fausseté (Aristote), pour dire l'être *(apophansis)* sans déformation – et du scepticisme non moins métaphysique – si l'être est à ce point comme l'ombre de la pensée, rien ne le garantit contre l'illusion d'être un effet d'un dire assuré conventionnellement de sa complétude, et il est en ce sens radicalement inaccessible, ce qui conduit, on le voit, au nominalisme.

Le propre de l'être, en effet, en tant qu'il est identifié dans son unicité, est sa nécessaire non-contradiction, c'est-à-dire sa cohérence logique. Le réel (l'être) est rationnel, et le rationnel est réel : cela veut dire, précisément, non pas que l'ordre logique de ce qui est vraiment soit transcendant, mais qu'il est le cœur même de ce qui est, au-delà seulement des apparences, dont l'inconsistance ontologique est impropre, à elle seule, à constituer une immanence. La philosophie classique, dans sa forme positive, est bien plus un réalisme métaphysique qu'un idéalisme. A l'inverse, dans sa forme négative, dont le point extrême est le scepticisme, l'être est bien radicalement transcendant, en tant que radicalement ineffable, mais tend à se confondre avec le néant dès lors que l'on se pose la question de son accès. Ce qu'il est intéressant de considérer, dans cette institution symbolique nouvelle – cette « invention symbolique » qui a eu lieu en Grèce –, c'est dès lors le type de fondation qui y est déployé et qui est cela même que nous entendrons désormais par fondation en général, dans la mesure où celle-ci ne se pense comme telle que polarisée, nous allons le voir, par la

1. Nous mettons les guillemets phénoménologiques pour la distinguer de toute nature symboliquement instituée, d'abord dans la philosophie comme *physis,* ensuite comme extériorité visée, mais codée, par les sciences de la nature. Et nous couplerons « nature » avec « sauvage », que nous opposerons à « barbare ».

question de l'*Un*. Sans que nous puissions, ici encore, entrer dans les détails d'un mouvement complexe[1], disons cependant que la matrice conceptuelle de la fondation dans la philosophie classique est livrée, pour des siècles, dans le *Parménide* de Platon : cette fondation, précisément, est *en abîme,* dans l'abîme entre le non-thétique de soi (l'Un) et le thétique de soi, l'identité (idée, être et pensée tout à la fois) ; abîme infranchissable, mais dont le creusement indéfini n'est pas sans se répercuter, en creux, par des harmoniques « fondateurs » du champ des identités. Nulle part, il n'y est question d'ancrer, en quelque sorte, la réalité symbolique engendrée par la tautologie symbolique de la philosophie à un « ordre » transcendant. Celui-ci n'est que l'illusion, créée par la philosophie dans son premier mouvement, que la véritable réalité symbolique, qui gît au fond de toute institution symbolique, transcende cette dernière comme un « arrière-monde » en la doublant par-derrière sur toute son étendue : c'est là, manifestement, une lecture « scolastique » et dégradée de la philosophie, que Platon, déjà, dut combattre avec l'extraordinaire vigueur qui a été la sienne. A cet égard, le *Parménide* retrouve, par ses moyens propres, tout le paradoxe de la fondation, tel, déjà, qu'il apparaissait dans le mythe, puisqu'il redécouvre par ses moyens propres que celle-ci n'est possible que par une « composition » harmonique, quasi musicale, de la *discordance* originairement à l'œuvre dans l'institution symbolique (réelle-rationnelle) de la philosophie ; comme si, encore une fois, le mode de donation symbolique (sans origine) de l'institution symbolique en général, pour rapportable qu'il soit, tout au moins dans l'apparence, au mode de donation logico-eidétique de l'institution symbolique de la philosophie, ne pouvait être assuré de ce rapport qui est aussi report, que par la « composition » harmonique, méta-logique, et en un sens, métaphilosophique, de l'être en écho de l'Un, en une sorte de matrice transcendantale et universelle de ce qui était en œuvre dans tous les mythes. Comme si, donc, la fondation platonicienne en abîme était parvenue, à sa manière, à construire *le* « mythe » de la philosophie, rendant, dans son

1. *Cf. La Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la* Krisis *de Husserl,* et l'ouvrage de H. Maldiney, dont nous nous inspirons : *Aîtres de la langue et demeures de la pensée,* L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, p. 278-371.

unicité censée être fondatrice, la prolifération indéfinie des mythes impossible. Ce qui s'assure désormais ainsi, c'est l'*unicité* de la fondation, mais hors de toute transparence, causale ou autre, d'un fondement transcendant à un fondé immanent, c'est-à-dire dans le radicalement indéterminé et indéterminable qui joue en se dédoublant irréductiblement tout à la fois dans le sauvage radicalement hors-institution et l'instituant symbolique comme l'énigme même de l'institution. C'est de paraître être tenue par cet abîme que la réalité symbolique instituée par la philosophie en ressortira « transcendante » au champ de l'opinion, c'est-à-dire à celui de l'institution symbolique où, pour ainsi dire, les hommes vivent « naturellement » obnubilés par le « donné » immédiat. Il n'y a donc pas de « fondement », dans la manière classique de penser, qui ne fonctionne dans l'abîme de cette discordance, c'est-à-dire d'une réflexivité très subtile de la donation de ce qui paraît donné dans la non-donation de ce qui, irréductiblement, se dérobe à tout donné tout en le débordant ou en l'excédant. En ce sens, l'abîme de la fondation est toujours, quand la fondation se met en jeu comme ultime, de ne pas l'être en tant qu'elle se dérobe à l'ultime ou qu'elle se dérobe dans l'ultime. Cette manière de se dérober est précisément ce qui lui assure, dans le même moment, l'extraordinaire *prégnance symbolique* qu'elle en reçoit en retour, et qui semble tenir *en respect* la double puissance à la fois du sauvage dissolvant parce que « débridé » et de l'instituant symbolique effrayant parce que pouvant paraître, depuis l'abîme, omnipotent dans sa puissance infinie.

Ce détour par la philosophie n'a pas été inutile puisqu'il nous permet, dans le même mouvement, de saisir l'un des ressorts les plus cachés de l'institution, ou plutôt de la fondation *politique,* tout au moins de celle, pareillement polarisée par l'Un, de l'État et du despote. Ce n'est pas, comprenons-nous, le fruit d'une sorte de contingence – ou pire encore, du hasard individuel –, mais de la profonde nécessité propre à la fondation, si le despote est pris par deux figures entre lesquelles il est par avance destiné à se trouver en équilibre instable. En tant que, telle est la figure du despote, il est censé *incorporer* la fondation de l'ordre politique, il est pris à son dédoublement en abîme entre la dissolution dans la sauvagerie et la figuration de l'insti-

tuant symbolique. Mais, comme il incorpore la fondation dans une « figure » *humaine,* ce dédoublement, à son tour, s'y dédouble tout en se déformant ou en se gauchissant de manière cohérente. La prégnance symbolique de la fondation, avons-nous dit, vient seulement de ce que, l'ultime s'y dérobant ou s'y enfouissant, il semble être tenu *en respect,* mis à distance, dans sa double puissance. Dans cette ligne, il apparaît qu'il y a, dans les « sociétés contre l'État », où le « Contre Un » est activement institué, une connivence étroite entre l'éclatement indéfini de la fondation dans les mythes et le court-circuit de toute coercition : la déformation cohérente dont nous parlons vient de l'assimilation de la double puissance en jeu dans la fondation à une puissance unique, immédiatement ressentie comme *mortifère,* comme portant en elle-même l'imminence d'un danger mortel contre *tout* l'ordre (symbolique) du monde. Comme, sans doute, le roi africain archaïque, quoique certainement d'une autre manière, le « chef » est pour ainsi dire immédiatement le « despote neutralisé », incorporant la pérennité symbolique plutôt que sa fondation, dont le lieu se démultiplie indéfiniment dans l'invention mythique. Par cette coalescence des deux puissances en jeu dans la fondation, les « sauvages » ne pouvaient évidemment pas s'apercevoir que l'incorporation despotique de la fondation elle-même était à son tour « négociable » dans une *autre* déformation cohérente : que cette incorporation était à son tour coextensive de la mise à distance de l'abîme effrayant de la fondation, ce dont témoigne ce que nous nommerons, faute de mieux, le « modèle gréco-romain » illustré par exemple par la *Théogonie* d'Hésiode (la mytho-logie) à travers une *double* généalogie divine, celle des « saturniens » et celle des « jupitériens ». Que se passe-t-il, en effet, dans l'incorporation de *la* fondation (pensée « en régime d'Un ») ? Cela que le roi ne peut assurer la pérennité de l'ordre symbolique qu'à se mettre lui-même à distance de la fondation, à ne pas engloutir en lui-même le fondement, ce qui en ferait une figure saturnienne, à la fois sauvage et omnipotente, c'est-à-dire par brouillage de ces deux puissances l'une par l'autre, *barbare, dévastatrice* et *arbitraire;* propre à dévorer tout le champ symbolique, à savoir l'ordre des choses et l'ordre social. Ce qui était de la sorte *pensé* en étant constamment contré par les « systèmes » de pouvoir non coercitif se trouve ainsi *posé,* dans la double généalogie mythologique, elle-même faite de répétitions harmoniques complexes, comme la figure saturnienne du *despote absolu,* puissance infinie de mort, qui ne peut que susciter, par-delà la peur, l'horreur nue-version qui, sans doute, a joué et joue encore à l'arrière-plan dans les totalitarismes, après l'effondrement moderne, nous y reviendrons, du théologico-politique. Le despote absolu – qu'il faut donc se garder de confondre avec le roi de « droit divin » – est comme un corps gigantesque engloutissant en lui le corps social, et c'est contre lui tout autant que s'institue le despote classique, encore que ce soit dans l'instabilité. L'incorporation s'y manque en quelque sorte par auto-dévoration des deux corps – qui n'en font plus qu'un seul –, laquelle représente, pour l'État, la « terreur fondatrice ». Et c'est vers cette figure, en réalité, que le despote classique est toujours tendanciellement repris, dans le délire du pouvoir – on ne peut s'empêcher de penser aux empereurs romains, même si l'institution du principat est à ce point complexe qu'on n'est pas encore sûr, aujourd'hui, de l'avoir bien comprise. Les sociétés à État ne s'instituent pas moins *contre la mort* que les sociétés contre l'État. Simplement, l'institution y devient une fondation *dédoublée,* tendue sur l'abîme de l'Un plutôt qu'« accrochée » à lui.

Cela nous fait comprendre que le despote classique ne peut s'incorporer par son institution symbolique qu'en se situant lui-même à l'écart de cette barbarie – que nous distinguons ici de la sauvagerie – contre laquelle, en réalité, son institution l'érige en *rempart.* Il ne peut assurer la permanence de l'ordre symbolique qu'en maintenant la distance nécessaire entre celui-ci et l'abîme de sa fondation, c'est-à-dire, classiquement, en respectant les lois et les coutumes de la société. Mais dans le même moment, on le voit, il ne tire les prestiges et la prégnance symbolique de la fondation qu'en en incorporant symboliquement la menace, toujours à l'œuvre dans le fait que, étant aussi un homme, il est toujours susceptible de diverger dans le délire barbare du despote absolu. Il n'assure littéralement l'ordre symbolique qu'à son corps défendant, dans une sorte de « souffrance symbolique » de l'abîme qui en protège, muant par là, dans cette figure jupitérienne de la sage fondation, la figure

saturnienne en dette symbolique infinie qu'il faut lui rendre sous forme de dette symbolique réglée en son institution. Contre la dette symbolique infinie que tout homme a à rendre par et dans la mort, et contre laquelle le despote jupitérien abrite, il faut rendre à celui-ci la dette symbolique instituée qu'il est censé administrer, au jour le jour, durant cette vie, et de génération en génération, ce qui n'exclut pas, mais au contraire implique toutes les modalités possibles de son dérèglement. Le « bon » roi en cache toujours un autre, le « mauvais », parce que mortifère. Cela ne signifie donc pas, sinon dans une version fort dégradée par une multitude de courts-circuits imperceptibles, que le roi jupitérien soit pour ainsi dire le pivot ou le point de passage de l'immanence à la transcendance, à moins de considérer l'ordre symbolique lui-même comme étant la seule figure possible de la transcendance – ce qui, il est vrai, est l'une des tendances profondes de notre époque. La transcendance, s'il y en a une, est ici celle de la terreur fondatrice, mise à distance par la figure du « bon » roi, qu'il ne faut aimer, dans la servitude volontaire, que parce qu'il nous permet de monnayer notre dette, pourtant infinie, à l'égard de la mort. Servitude symbolique qui peut aller jusqu'au sacrifice de la vie empirique, parce que celui-ci n'est pas tant celui consenti au prince lui-même qu'à la permanence supra-empirique de l'ordre symbolique qu'il est censé assurer – ce qui, encore une fois, n'exclut pas, mais implique que ce sacrifice, symbolique, ne puisse être, dans les faits historiques, tout à fait absurde. Si la servitude volontaire est symbolique, il nous faut en quelque sorte étendre la découverte géniale de La Boétie en faisant de ce qu'il appelait le malencontre un *malencontre* lui-même *symbolique* entre la vie et la mort.

La prégnance symbolique du despotisme jupitérien classique prend en effet consistance par là que, dans le dédoublement de la fondation dans l'incorporation, la fondation première se voit déformée ou gauchie de façon cohérente en fondation « terroriste ». Autrement dit par là que la fondation est exclusivement défigurée comme dette infinie de la fondation, dans la coalescence de la sauvagerie « naturelle » et de la toute-puissance de l'instituant symbolique. Nul doute, donc, que la figuration de l'instituant symbolique comme toute-puissance ne soit *prise* à

la *même* déformation cohérente que celle de la sauvagerie « naturelle » comme dévastatrice ou chaotique. C'est donc, selon nous, *cette déformation cohérente tout entière, coextensive de l'institution symbolique du despote, qui est constitutive du malencontre symbolique,* et dès lors, de la servitude volontaire. La servitude n'est volontaire que parce qu'elle préfère, pour ainsi dire, sa volonté à la terreur de la fondation, mais cela parce que, plus profondément, elle *refuse* d'en passer par l'abîme de la fondation. C'est la même confusion qui, encore aujourd'hui, est à l'œuvre dans l'assimilation de la Révolution à la Terreur. Il y a donc, tapi dans le despotisme, un très profond nihilisme que le roi jupitérien ne fait que dissimuler, et cette dissimulation même est le moteur le plus efficace pour le « conservatisme » qu'il ne cesse de véhiculer.

Ce serait donc une profonde erreur de croire que la fondation ne puisse s'envisager que depuis le malencontre symbolique où l'ordre symbolique est censé devoir et pouvoir se perpétuer. Cette croyance, qui est celle de la servitude volontaire, laisse entièrement ouverte la question de la vie humaine, de l'existence, c'est-à-dire, à distance de la question de l'incorporation dédoublée de la fondation, de l'*incarnation.* Question difficile parce que très subtile, dont on sait qu'elle a été posée comme telle dans la tradition juive, et en particulier dans le christianisme[1], en tant que devant libérer, dans son principe, de la dette infinie. N'ayant aucune compétence pour une tradition aussi longue et complexe que la tradition juive, nous ébaucherons une dernière fois, ici, ce qui est en jeu dans le christianisme, d'autant plus que, on le sait, avec lui s'institue une forme historique très spécifique du théologico-politique, de toute première importance pour notre tradition.

Le génie de la tradition juive est d'avoir été la première dans l'Histoire à penser la fondation, avec son énigme, *à l'écart* de la fondation socio-politique par le despote. Il serait trop facile, réducteur, sinon naïf, de dire que c'était pour faire de Dieu lui-

1. Mais aussi dans la pensée grecque avec les mythes et les rituels attachés à Dionysos. Il serait trop long de tenter de montrer ici toutes les analogies (et différences) entre Dionysos et le Christ. Elles furent bien senties, on le sait, par Hölderlin et Nietzsche. C'est, serions-nous tenté de dire, la même question de l'incarnation qui fut *posée* à travers des codages symboliques (des traditions) très différents.

même l'archétype du despote, puisque la difficulté y est rencontrée et pensée : au lieu que cet archétype, comme dans la fondation despotique, soit représenté comme despote absolu ou saturnien, comme le côté barbare de la fondation, il est, ce qui en fait tout autre chose qu'un archétype ou qu'un prototype, l'instituant symbolique lui-même affronté dans son énigme. Si bien que s'il y a, par là, d'une certaine manière, fondation théologico-politique de la communauté, elle fait constamment *concurrence* à une fondation qui ne serait assurée que par l'institution symbolique de la royauté – c'est tout le problème de la « territorialité » du peuple de Dieu. De la sorte, ce que l'enseignement du judaïsme a pour nous d'extrêmement précieux, c'est de réfléchir et d'élaborer symboliquement le fait que le rapport des hommes à la fondation n'est pas *ipso facto* malencontreux, mais qu'il peut se faire, nous l'avons vu, dans le sublime, comme rencontre libre de l'instituant symbolique. Par là, la communauté et l'ordre symbolique qui lui est coextensif ne doivent pas tout à l'incorporation dédoublée de la fondation par le despote : en traversant l'épreuve de sa fondation dans son rapport avec Dieu, le peuple en acquiert une sorte d'autonomie « transcendantale », utopique, voire eschatologique. En me faisant, dans mes profondeurs, partie prenante de ce peuple, l'instituant symbolique, rencontré dans le sublime, qui m'a toujours attendu et m'attendra toujours, m'y *incarne* comme l'une de ses « parties totales », à la fois dans et hors du champ reconnu, ici et maintenant, de l'ordre symbolique. En ce sens, il est vrai que le peuple « élu » ne « respecte rien », puisque dans le conflit entre Dieu et le despote, c'est inévitablement le despote qui doit « perdre », quoi qu'il en coûte – et l'on sait combien ce conflit est rémanent, sans cesse renaissant, à tel point que les deux « figures » aient pu parfois se confondre, et que Dieu lui-même ait pu prendre, à travers la peur ou la frayeur, le masque du despote. Il est remarquable que dans ses élaborations symboliques incessantes, le judaïsme se soit trouvé pris, dans l'instabilité, entre la logique de la dette infinie à rendre à Dieu, et la logique de son dépassement : sagesse, pourrait-on dire, d'une liberté toujours difficile à conquérir, plus vite perdue qu'acquise, et sans cesse à regagner. Il y a déjà, dans le judaïsme, et comme Edgar Quinet l'a fort bien vu, *une*

expérience du sublime, en tant qu'expérience de la fondation qui *dépasse* son « moment » panique et terrifiant. Car il y a déjà en lui la traversée de la peur jusqu'à l'*énigme,* soutenue dans l'extrême, de la fondation. Dieu n'a pas de nom et personne ne peut dire « ce qu'il est ». Sa transcendance n'est pas celle d'un arrière-monde, d'un être identifié à soi, mais celle d'une énigme qui, pour être l'énigme humaine par excellence, dépasse quelque part *absolument* l'humain *dans* l'humain lui-même. Pour paraphraser E. Lévinas, il faut d'abord penser l'Autre avant de penser le Même, ce qui veut dire : ne pas identifier l'Autre à soi dans un Même, selon ce qui est, nous l'avons vu, le premier mouvement, pour ainsi dire spontané, de la philosophie classique – mais que celle-ci dépasse elle-même, nous l'avons vu, tout au moins dans l'abîme de la fondation pensé par Platon dans le *Parménide,* d'une manière qu'on pourrait dire « complémentaire » parce que issue d'un point de départ tout différent de la fondation juive.

C'est, on le sait, dans le contexte théologico-politique du judaïsme, profondément inscrit en lui, que l'élaboration symbolique chrétienne s'est présentée, en quelque sorte par impossible, comme « message » d'une libération « définitive » de la logique de la dette. Cela ne pouvait être fait que dans une remise en scène, elle-même symboliquement codée, de la « logique » de la fondation, par recentration explicite sur la question de l'incarnation. Ce n'est pas tant, comme on l'a le plus souvent pensé, que le Christ ait « incarné », dans la temporalité de la « chair » et de l'Histoire, la transcendance d'un Dieu père demeuré par ailleurs à l'écart de lui – il s'agirait là, plutôt, d'une *incorporation,* qui en fait, cela a été le cas comme nous l'avons vu, une figure nouvelle quoique paradoxale du despote –, mais c'est l'incarnation, dans sa chair, de l'amour divin (non « concupiscent », ou selon l'expression kantienne, non « patho-logique »), comme lien humain, *de chair,* de la communauté, comme générosité et fraternité infiniment prodigues, et de là, infiniment subversives pour tout ordre social institué. Ce qui frappe, dans le Christ, c'est son an-archie, c'est-à-dire son absence de principe ou de légitimité : né d'une femme, mais de père inconnu. A sa manière, sa subversion n'est si radicale, pour « filtrée » qu'elle soit par son institution

symbolique qui la re-code, que parce que, sous la forme d'une innocence *native*, enfantine, ignorante des contraintes symboliques, dans l'infinie et insoutenable « douceur évangélique », sa figuration donne d'une certaine façon visage à la sauvagerie débridée de la « nature » – ce qui la rapproche, encore une fois, de la subversion dionysiaque. C'est en ce sens, déjà, que le Christ est le « Fils de Dieu » : comme s'il était la résurgence, en aval de l'instituant symbolique lui-même, de la « nature » mais sous un visage « bienveillant », celui d'une communauté de chair qui est du même coup communauté de « nature » (en marge de la « culture ») où le rapport à l'instituant symbolique est celui de la rencontre heureuse, dans le re-commencement adamique. Mais le « génie du christianisme », pourrait-on dire, ne s'arrête pas là, puisqu'il comprend aussi, à travers la mort et la résurrection du Christ, le côté effrayant de la fondation. Celui-ci est néanmoins complètement subverti dès lors que l'on comprend que, si le Christ s'est laissé mettre en croix comme le « dernier » des criminels, c'est pour retourner contre elle précisément, par ce geste, la logique de la dette infinie : ne pouvant, dans l'ordre de la fondation, lutter contre le Maître ou le despote qu'avec les armes mêmes du despote, selon une complicité secrète et infernale avec lui, la seule manière d'indiquer clairement l'hétérogénéité de la fondation nouvelle est de montrer, par le supplice, le *scandale* de la fondation ancienne (qui est ici dans la complicité nouée entre le théologique représenté par l'autorité juive, et le politique, figuré par le pouvoir romain). Et ce scandale, on le sait, de la mort de Dieu, s'accompagne du « mystère » de la résurrection et du tombeau vide : manière de coder symboliquement cette énigme que le « corps » du Christ n'est pas un *corpus,* destiné à devenir un cadavre, mais un corps-de-chair *sans cadavre,* où se pense l'énigme de l'incarnation à l'écart de toute incorporation. La transfiguration du Christ, après sa mort, dans différentes figures, est comme sa réapparition, ainsi que dans un rêve, dans la *chair* même des rêves. La communauté incarnée dépasse le *hic et nunc,* c'est-à-dire aussi la posivité toujours déjà donnée de l'institution symbolique : elle est « immortelle » au sens même de l'immémorialité et de l'immaturaité irréductibles de la chair[1], de l'ordre de

1. Ici aussi, le rapprochement comparatif, *mutatis mutandis,* avec Dionysos ne peut qu'être très éclairant, sinon que, pour ainsi dire par vocation, les Grecs étaient plus « proches » de la sauvagerie de la « nature » que les chrétiens, encore que, par ailleurs, dans la pensée grecque, les morts et résurrections successives du dieu se soient temporalisées sur le mode cyclique, et non pas eschatologique.

la sauvagerie in-finie et non moins irréductible de la « nature », de celle-là même qui, dans l'ordre de la fondation, paraît « réconciliée » dans la rencontre heureuse et libre de l'instituant symbolique.

Cette rencontre, on le voit, ne peut s'effectuer tout simplement dans l'ordre symbolique : pour codée qu'elle soit, en particulier dans la Cène comme commémoration de l'immémorialité et de l'immaturité de la communauté incarnée, elle est à la fois rencontre dans le non-lieu ou le sans-lieu de l'utopie, temporalisée sous l'horizon d'une eschatologie sans archéologie parce que sans *archè.* C'est en ce sens que le Christ est historique, et non pas dans la mesure où lui-même constituerait une *archè,* laquelle, on le voit, se dérobe dans l'*énigme* du « Père » qui n'est autre que l'énigme de l'instituant symbolique. Chose difficile à penser, voire impensable, qui ne « libère définitivement » de la logique de la dette que pour risquer d'y replonger tout aussi « définitivement », comme ce fut le cas du christianisme historique durant plus d'un millénaire, et malgré des reviviscences successives du « message » chrétien durant tout le Moyen Age – avant celle de la Réforme et celle d'aujourd'hui, à l'écart de tout intégrisme et de tout fondamentalisme. Son impossibilité propre l'a fait en effet se retourner en sa radicale *perversion* que Dostoïevski a si bien montrée dans la « Légende du Grand Inquisiteur ».

Cette per-version, toujours sous-jacente, jamais explicitée comme telle mais à l'œuvre, sans doute, dans l'institution *hiérarchique* de l'Église, dans ce que certains ont admiré et admirent encore comme son caractère *romain,* est dans le retournement de la vulnérabilité infinie du Christ – qui est l'envers de sa puissance in-finie d'amour – en une royauté de fondation, comme si le Fils, jupitérien, protégeait du Père, saturnien. Avec ceci en plus, par rapport à l'articulation symbolique du despotisme, que la mort du Christ y est monstrueusement conçue, quoique toujours dans l'implicite, comme sa mise à mort par le Père tout-puissant, et la Cène comme le repas cannibale où la communauté dévore son corps dépecé et disloqué

par le Père. Cela confère un tout autre sens au martyre, puisque cela suppose que la résurrection n'est rien d'autre que la transmission d'un pouvoir de délégation à la communauté réincorporée par le Prêtre. Nous devons au Christ la dette infinie de la souffrance qu'il a endurée pour nous protéger de la barbarie du Père, et au *Prêtre* d'en être le « représent » jupitérien, rendu acceptable et bienveillant par la magie, répétée dans le rituel, de la dévoration cannibale du corps du Christ. Dans cette très curieuse mais très puissante configuration symbolique, coextensive de « l'attentat contre la vie » dont a parlé Nietzsche, c'est, pour ainsi dire par *redoublement* de la médiation dans la fondation, le prêtre qui en usurpe la fonction en tant qu'il est la représentation terrestre du « Christ-Roi » retourné au Père, *se substituant au Fils* dont la renaissance, pourtant soutenue par ailleurs, est conjurée par l'administration, hautement codée, de l'eucharistie. Le Fils est en quelque sorte doublement absorbé (en une inversion de ce que Freud se représentait dans *Totem et Tabou*), d'une part par le Père qui l'a sacrifié, d'autre part par la communauté qui ne s'en tient à distance que par le prêtre, chargé à la fois de le vicarier et de le distribuer, d'administrer la dette sacrée que nous lui devons par son sacrifice, et que la Cène est là pour rappeler. L'ingestion du Fils est là, en quelque manière, pour se concilier l'effrayante puissance du Père ou pour dédoubler le Père saturnien par le Fils-Père jupitérien qui y est fondu – ce qui explique, nous semble-t-il, l'insistance qu'a mise l'Église à travers les âges sur la « présence réelle » du Christ dans l'hostie : c'est bien *lui* qu'il faut manger, non pas pour acquérir magiquement la liberté d'incarnation, mais pour reconnaître sa soumission, pour acquitter sa dette symbolique envers le Père-Fils, pour ne pas être soi-même dévoré par lui, donc aussi pour le mettre à distance, à celle qui est figurée par son représentant ou son ministre. Au lieu de vivre de la vie même du Christ, celui-ci ne vit, symboliquement, que de sa mort, dont il administre quotidiennement le cadavre, toujours déjà dépecé et monnayé. C'est Jupiter lui-même qui est rendu à Saturne et qui se reconstitue aussitôt, ici-bas, décalé d'autant en aval, dans le caractère sacré du Prêtre, détenteur du secret de la fondation : l'Église a aussitôt vocation théologico-politique, et si le Christ revenait, elle aurait aussitôt, comme l'a

génialement vu Dostoïevski, à le mettre à mort, pour conjurer le risque rémanent de sa subversion. L'énigme de l'incarnation est ainsi recouverte par l'institution symbolique de la réincorporation qui nous remet en dette, non seulement du Fils disparu, mais du prêtre qui le réincorpore tout en s'en distanciant par l'acte véritablement magique dont il est censé détenir la puissance par la consécration de l'hostie, c'est-à-dire de la victime. Là prend naissance le pouvoir « spirituel » sur les consciences, dont on sait, par la nouvelle logique de la dette qu'il institue, qu'il est fatalement entraîné, par l'exclusivité revendiquée de son institution symbolique, à entrer en concurrence avec le pouvoir « temporel ». L'Église devient, de la communauté de chair qu'elle devait être, une institution *despotique* qui épaule ou combat l'autre, censée être « laïque ».

C'est dans ces conflits que s'élabore, Kantorowicz l'a magnifiquement montré[1], la théorie chrétienne du théologico-poligique, non pas tant la théorie des « deux corps » du roi dont il est parti, qui est exclusivement anglaise, et qui parle plutôt, très pragmatiquement, d'une double incorporation du despote, dans son corps empirique et dans le corps collectif, que la théorie, ou plutôt l'élaboration symbolique, qui vise, en écho de l'énigme chrétienne de l'incarnation, à *incarner* la communauté par-delà le corps symboliquement institué du roi. Tout s'y joue en effet, à notre sens, dans l'équivoque entre l'incorporation, et même la double incorporation, et la réminiscence de l'incarnation qui seule, à vrai dire, rend possible la double incorporation. C'est comme si le roi, par cette très curieuse coalescence, et par-delà l'incorporation jupitérienne de la fondation dédoublée, y prenait *en plus* une puissance d'incarnation, où non seulement la communauté s'identifie symboliquement par-delà les générations, mais s'incarne dans sa mobilité immémoriale et immature. Opération « magique », certes, mais dont l'efficacité à travers les âges témoigne de sa prégnance symbolique, où le « corps mystique » du roi est pris *entre* l'anonymat délocalisé du corps social et la singularité quasi christique d'une chair qui, pour individuée qu'elle soit, n'en est pas moins le *signifiant du lien social,* comme si l'amitié du roi pour ses sujets conditionnait l'amitié des sujets entre eux, par-delà les ordres et hiérar-

1. E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi, op. cit.*

chies sociales institués ; comme si le roi, donc, incarnait en la chair de son corps mystique quelque chose de son an-archie. Institution fascinante d'une sorte de figure « réconciliée » du despotisme, où le roi jupitérien l'emporte sur le prêtre pour s'être réapproprié une part du « message » chrétien, pour ainsi dire en court-circuit du despotisme ecclésiastique et où sont censées se conjuguer harmoniquement la générosité de l'amour et l'administration de la dette. Formation « de compromis », certes, et très instable, mais qui perdurera à travers les siècles, et en France jusqu'à la Révolution – Michelet l'a bien senti qui a extraordinairement parlé de « la passion de Louis XVI[1] ». C'est dire que là encore, le roi ne tenait pas simplement sa légitimité d'être le représentant, et l'administrateur, sur terre, d'un ordre transcendant. Cela, il ne l'est devenu, tendanciellement, qu'à l'époque moderne, à partir du XVII[e] siècle. On sait que ce néo-despotisme, que nous dirons d'Ancien Régime, s'est effondré plus ou moins rapidement selon les pays – très vite en Angleterre, un peu moins en France, et encore moins en Autriche-Hongrie. Il n'y a recours à un « ordre transcendant », voudrions-nous montrer, que dans la mesure où le sens de la fondation se perd dans la rage, bien moderne, de trouver un fondement, à la fois « rationnel » et « positif ». Rage qui est l'expression même du nihilisme, ou tout au moins d'une déperdition symbolique, très riche en possibilités inouïes, mais aussi très lourde de dangers non moins inouïs où nous vivons encore, aujourd'hui.

3. L'abîme moderne de la fondation politique

Il ne peut bien entendu pas être question, ici, de sonder toutes les profondeurs modernes de la fondation, dont l'articulation ne peut que nous échapper. Qu'il s'agisse de la Réforme et de la Contre-réforme, de l'institution de la *science* physique au sens de physique mathématique, et par là, d'un tout nouveau mode d'être de la rationalité qui rencontre de

1. *Cf. H.R.*, II, 7-191.

profonds échos tant dans la philosophie que dans la conception de la vie en société, ce sont là des « événements » dont le sens et la portée nous échappent encore, sans doute pour longtemps. Il faut cependant, à leur égard, prendre un minimum de recul, et mettre en question, derrière le manifeste d'un incontestable progrès matériel – du moins dans l'aire occidentale au sens le plus large –, l'idée d'un « progrès moderne » qui nous rapprocherait de la vérité de la condition humaine tout en nous éloignant de ses illusions. S'il y a, en effet, quelque chose d'actif, et même de corrosif, de manière féconde, dans la modernité, c'est, au-delà d'un relativisme aplatissant, tout autant lénifiant que déprimant, l'idée qu'aucune culture (au sens ethno-logique), voire aucune civilisation (en un sens déjà plus complexe), ne vit sans sa part de vérité et sa part pour ainsi dire complémentaire d'illusion. C'est là ce qu'on pourrait nommer, sans doute par commodité, l'esprit *critique* de la modernité – car la puissance de la critique n'est certes pas l'apanage des Temps modernes. De cette manière, ce que nous devons nous efforcer de montrer, c'est comment, à sa façon, l'époque moderne rencontre la question de la fondation. Celle-ci, nous semble-t-il, est doublement « filtrée » par une apparente déchristianisation, parfois très spectaculaire[1], qui conduit à l'effondrement de théologico-politique chrétien, et, ce qui en est corrélatif, par la nouvelle rationalité instituée par la science moderne tout autant que par ses extrapolations métaphysiques, où l'ordre de l'univers, censé tenir en lui-même la clé de tout ordre symbolique « vrai », tend à être ramené à celui d'un *automaton* logico-mathématique. C'est ce dont témoigne, on le sait, l'œuvre de Hobbes, dont on ne soulignera jamais assez l'importance pour comprendre la modernité, en tant qu'avec une vigueur et une cohérence ravageuses, elle s'efforce de penser la fondation socio-politique selon ce que nous nommerons la forme moderne du despotisme – dont l'Histoire montrera qu'elle n'est inviable que sous son visage *absolu*, mais bien moins qu'on ne le pense dans toutes sortes de formations possibles de « compromis ».

1. Voir par exemple E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Fayard, Paris, 1984, en particulier p. 211-226 (12[e] leçon), où la papauté du XVIII[e] siècle est présentée comme l'un de ses principaux moteurs.

Hobbes est le premier, en effet, à avoir représenté l'état de nature de manière aussi systématique, comme une sorte de fondement dérobé et impossible contre lequel le despote nous protège, en tant que dans ce fondement (« guerre de tous contre tous ») règne l'imminence du chaos, et surtout de la mort. Certes, cela n'est pas, nous l'avons vu, proprement moderne. Ce qui l'est, en revanche, dans une coalescence explosive, c'est pour ainsi dire la représentation quasi mathématique de la « nature » sauvage en nature physique, en chaos d'atomes présociaux et pré-politiques, les individus, soutenus par des lois quasi physiques qui se ramènent, on le sait, à la persévération et la croissance dans l'être. C'est donc le codage, selon la rationalité nouvelle, de la sauvagerie de la « nature », en une surabondance atomistique auto-destructrice, comme si chacun, chaque individu, y était renvoyé, non pas à sa singularité, mais tout au contraire à l'universalité de *lois* naturelles. La fondation despotique est dès lors le redoublement de la fondation métaphysique de l'ordre censé être légal (selon des lois mathématiques) de la nature par Dieu : tout comme Dieu, dans son infinie sagese, a ordonné l'univers selon ses lois physiques immuables, le despote, dans le champ symbolique, transforme le chaos humain en société, à laquelle les sujets consentent, dans une servitude qui n'est volontaire que pour être « librement » et « rationnellement » consentie, parce qu'elle seule les protège contre la mort. La modernité est donc, de manière explosive, dans la coalescence de la fondation symbolique ancienne et de la rationalité nouvelle : le despote n'est pas seulement ainsi parce qu'il est un rempart symbolique devant la mort de l'ordre symbolique, mais parce qu'il s'érige tout naturellement (rationnellement) en rempart, faisant de la sujétion une sujétion raisonnable, et de l'ordre social institué un ordre censé être transparent à l'ordre rationnel immuable de la nature. Ce n'est plus seulement le despote qui est aimé, mais aussi la rationalité, en tant que c'est elle, aussi, dans cette coalescence, qui protège contre la mort. N'être pas raisonnable, c'est refuser la sujétion, mais en même temps porter la mort. Ou plutôt, le cercle est tel, et tellement infernal, que tout refus de la sujétion apparaît comme irrationnel, et par là, mortifère.

De la sorte, en retour, la Raison est elle-même ce qui protège

le despote de sa figure « saturnienne » qui, le rendant dévorant, ramènerait l'état de société à l'état de nature. Le dédoublement de l'incorporation de la fondation est pour ainsi dire éclipsé par la Raison censée être intemporelle, là depuis toujours et pour toujours, parce qu'il y a toujours déjà de l'ordre dans la nature, fût-il, pour l'homme, celui d'un chaos systématiquement organisé pour la mort, et contre lequel c'est à la Raison qu'il revient de se redoubler. Ce despote n'assure donc pas seulement la pérennité d'un ordre symbolique toujours jugé précaire parce que humain, mais il redouble, par sa fondation, la pérennité d'un *autre* ordre symbolique, jugé quant à lui immuable, et que seules l'ignorance et la folie des hommes sont susceptibles d'ignorer. C'est ce qui fait même qu'à la limite, et bien au-delà de Hobbes, dans les diverses théories modernes du contrat social, la place du despote peut être laissée *vide :* il suffira de supposer que le despote agit en chacun sous la forme anonyme de la rationalité, c'est-à-dire de supposer les individus originellement raisonnables, susceptibles de faire chacun pour soi le *calcul* qu'entre le risque de mort dans l'affrontement barbare et la conciliation raisonnable, il vaut mieux, décidément, choisir la seconde solution, qui est celle de l'« intérêt » bien compris. C'est dire combien la « rationalité » dite « démocratique » recèle de tyrannie – comme le « moment jacobin » de la Révolution en administrera la preuve.

On est donc, par là, très près de toute la configuration moderne de la fondation : par le recodage de la société en agents sociaux individuels ressoudés en corps par un agent collectif, le despote hobbesien ou une Assemblée censée être mue par le même esprit, et corrélativement par des lois rationnelles intégrées pour ainsi dire mentalement dans la tête de chaque atome social. Re-présentation abstraite, sans doute, puisque, d'un côté, personne n'est en mesure d'énoncer ce qu'est la rationalité sans une inévitable pétition de principe, et que, de l'autre, il s'agit d'une re-composition, censée être analytique (quasi déductive), du corps social à partir de ses éléments posés comme ultimes. Rien n'y protège contre l'*arbitraire* de la Raison, qui prendra la forme de la dictature despotique, qu'elle soit celle de l'administration royale, de l'administration d'Assemblées, ou encore d'autres « corps constitués ». Rien, sinon,

d'une certaine façon, la « sagesse symbolique » qui demeure dissimulée dans l'abîme de la fondation, et qui, seule, peut rendre la Raison *humaine*.

On s'étonnera de cette dernière expression, comme s'il pouvait y avoir une autre Raison que la Raison humaine. Or, c'est précisément toute la difficulté de la Raison moderne, dans la manière qu'elle a de s'étendre sans rupture de la fondation au fondé, de reprendre, en un tout censé homogène, aussi bien les conditions que les conditionnés. Sans parler ici du renversement critique kantien, qui a montré que cette homogénéisation dans le plan de la Raison conduisait à l'illusion transcendantale, nous pouvons dire que le propre de la Raison moderne est de tendre à effacer le sujet de son opération dans son opérativité même, qui est censée pouvoir fonctionner « toute seule » dans l'algorithme et dans des machines suffisamment sophistiquées. C'est sans doute l'une des énigmes les plus profondes de la modernité, qu'il nous faut affronter quasi quotidiennement, que la « valeur » de rationalité, qui est une valeur d'opérativité quasi automatique, soit tendanciellement conduite à primer toutes les autres, au fil de finalités toujours partielles et locales devant être « résorbables » dans une « optimisation » de l'opérativité. C'est en ce sens que, comme l'a vu Heidegger, elle est un *Gestell* situant les opérateurs à la place assignée par les opérations. C'est en ce sens aussi que la rationalité paraît inhumaine : dans son extraordinaire puisance d'« anonymisation ». Mais cette représentation est tout autant, en un autre sens, fantasmagorique, procède, selon le langage kantien, de l'apparence transcendantale, dans la mesure même où elle n'est là que pour *dissimuler* l'abîme de la fondation dans *un* fondement dont la puissance illusionnante – la prégnance symbolique – ne vient que de ce qu'on ne s'aperçoit pas qu'il présuppose déjà, dans son codage, *toute* la rationalité qu'il est censé fonder. S'il faut un Dieu machinique (horloger) à l'univers, c'est qu'on l'a déjà conçu comme une machine (horloge), et s'il faut un despote pour énoncer la Raison, c'est qu'on a déjà conçu la société comme un agencement complexe de lois régissant les individus et les conglomérats d'individus. Plus profondément, dans cette circularité symbolique, la rationalité s'est chargée en sous-main, l'œuvre de Hobbes le montre, de constituer pour ainsi

dire le rempart transcendantal devant la fondation, y puisant les ressources très équivoques de la vie et de la mort, d'une bienveillante sagesse jupitérienne – représentant Dieu sur terre, c'est-à-dire médiatrice de la transcendance –, et d'une rationalité par elle-même *aveugle*, en vertu de son homogénéité, à l'abîme de la fondation. C'est par cette coalescence que, sans doute, la fondation hobbesienne nous paraît si effrayante.

Sans vouloir dire que Hobbes soit le protype ou l'archétype de la modernité, nous entendons seulement qu'il en est le *symptôme* le plus signifiant, en tant qu'il montre combien l'élision de la double généalogie du despotisme classique dans la rationalité ne peut jamais être totale à moins de muer la société humaine en société de fourmis, c'est-à-dire en société « naturelle », par elle-même objet de science[1] et comme telle, cela va de soi, littéralement insupportable. Il ne suffit pas au despote d'être horloger, ni même le meilleur horloger (Leibniz), il lui faut encore être sage, de manière humaine, pour conjurer l'aveuglement de la Raison. Telle est donc l'instabilité propre de la figure moderne du despote, qui s'est cherchée dans une doctrine « acceptable », l'idéologie de la royauté d'Ancien Régime, accommodant les restes de la doctrine théologico-politique chrétienne avec les exigences modernes de la rationalité. On sait que, au plan historique, le « compromis » fut, en France, plutôt atroce (Louis XIV), avant d'apparaître dégénérescent (durant le XVIII[e] siècle). Rien n'a empêché le despote, fût-il éclairé, sans que l'on sache si c'est par les lumières de la Raison ou par l'humanité de sa sagesse, d'être jugé complice d'un État machinique, et dont le côté machinique, précisément, a le plus souvent été dénoncé pour son irrationalité – comme si la Raison « traduite » dans l'effectivité de son opérativité pouvait être autre chose qu'un *Gestell*, un « machin » générateur, fantastiquement, du non-sens !

Mais ce n'est pas par là, on le sait, à tout le moins pas uniquement par là, qu'est venue la Révolution en tant que faisant la preuve, subitement, et sauvagement (nous ne disons pas : dans la barbarie), de la désincorporation progressive et rapide

1. Dont on retrouve le fantasme jusque dans l'œuvre d'A. Zinoviev, pour qui la « naturalisation » (rationnelle) du social serait l'effet, post-totalitaire, sans reste, du totalitarisme.

de la fondation par le despote, comme cela a été, avec la profondeur bouleversante de l'événement, le cas en France. C'est dans les profondeurs énigmatiques d'un corps social de plus en plus « dévoré » par la machine, ou plutôt par le machin du despotisme, que, dans l'abîme, la société a aveuglément cherché, non pas tant à refaire corps – ce fut là le problème des dirigeants et des Assemblées – qu'à s'*incarner*, à faire chair. Il faut soigneusement distinguer, comme nous y invitent Michelet et Quinet, entre une toute nouvelle figure, très moderne, de l'incarnation de la communauté « par en bas » – dont on sait que, pour Michelet, elle s'atteint de manière aussi précaire et inopinée que fugace dans les fêtes de la Fédération –, et la nouvelle figure, non moins moderne, *mais seulement soutenue à l'existence par la première,* de la réincorporation sociale dans les discours d'Assemblées et l'idéologie révolutionnaire, où il s'agit, M. Gauchet l'a fort bien montré[1], de recomposer sagement et rationnellement la société à partir des *individus* – ce qui fera tout autant osciller les « Déclarations », « Constitutions » et législations entre l'humanité de la sagesse et l'aveuglement de la rationalité, tous les cas de figure, ou presque, s'étant présentés, du plus grand « pragmatisme » au « déductivisme » le plus abstrait.

Notre *thèse directrice,* dans tout notre ouvrage, est, on l'aura compris, que non seulement ce que nous avons cru pouvoir avancer, mais encore ce que nous allons encore nous sentir autorisé à dire, est sous-tendu par le fait que la Révolution française n'est porteuse, comme on dit, de son sens « universel », que dans la mesure où elle a été et *demeure* la figuration la plus complète, donc aussi la plus problématique, de l'abîme de la fondation dans *son expression moderne.* C'est la raison pour laquelle Michelet et Quinet, mais aussi Tocqueville, ont compris la Révolution comme étant aussi un « événement » *métaphysique* et *religieux*, porteur en effet, du moins pour les deux premiers, d'une « religion nouvelle », dont le sens reste à notre horizon.

Est-ce rémanence d'un « esprit » chrétien dans les soubassements de la mentalité des populations françaises, liée d'une certaine manière à la subsistance, en latence, du théologico-

1. *Cf.* son ouvrage : *La Révolution des droits de l'homme, op. cit.*

politique chrétien sous sa forme « archaïque » (médiévale), ou est-ce autre chose, toujours est-il que dans le grand élan de 1789-1793, le peuple prend chair dans la mobilité festive de ses rassemblements ou dans la fluidité dissolvante de ses mouvements de révolte, dont le propre, par-delà la « spontanéité » supposée d'une sorte de substance-sujet innocente, est plutôt le caractère éruptif, sauvage, an-archique et a-téléologique. Comme si, pour la première fois dans l'Histoire, un champ infini de paroles, de gestes et d'actions accédait à l'apparence publique, non pas dans une communauté fusionnelle – celle-ci n'en sera que le fantasme totalitaire, convulsif et agonistique –, mais dans un véritable sens commun phénoménologique, indéfiniment *divisé* et *démultiplié* en lui-même. Le peuple y prend, non pas consistance, mais apparence, dans cette chair qui est la phénoménalité d'un phénomène sans *archè* et sans *télos*. Et dans cet apparaître in-fini, sauvage, qui n'a pu se produire que dans la déshérence de tout repère symbolique institué, le rapport à l'instituant symbolique s'est trouvé mué du malencontre à la rencontre : tel est le « côté » ou l'« aspect » religieux de la Révolution que la communauté incarnée s'est apparue à elle-même hors du temps conventionnel de l'institution symbolique dans un présent qui, pour être de chair, ne se réduit pas à l'instant fixé du rituel ou même de la commémoration, mais se charge de l'épaisseur insondable de l'immémorial et de l'immature, en marge de toute institution, dans la rencontre véritablement *sublime* de l'instituant qui, précisément, dans cette figure bienveillante, mais aussi dissolvante de toute positivité *donnée*, n'institue *rien*, en tout cas rien qui soit durable et reconnaissable. Là s'éprouve l'abîme de la fondation, et la distance infranchissable, en abîme, entre l'utopie du présent charnel de la communauté incarnée et la positivité de l'institution symbolique. Utopie parce qu'elle surgit *à l'improviste*, sans principe et sans projet, mais non pas sans origine puisqu'elle se révèle, dans son apparaître, comme cela même qui fait le *lien* social en tant qu'amitié et fraternité entre les hommes – cette part du lien social, tout au moins, qui est immémoriale et immature, sauvage en tant que délivrée, de manière toujours inattendue, de toute logique de la dette, sans pour autant constituer un « état de nature » repérable et reconnaissable comme « état »

dans un codage symbolique. Ce n'est précisément pas un état – lequel ne reviendra, sous forme codée, que dans le concept (l'illusion transcendantale) de la communauté sans divisions –, parce que la communauté incarnée, dans ses individuations multiples, ses divisions et démultiplications, relève précisément du non-identifiable, de la perte de l'identité symbolique instituée et repérable, c'est-à-dire, précisément, du point de vue de l'institution symbolique, de sa *mort*, ce en quoi elle porte en elle les émotions du sublime. La caractéristique de ces « moments » de la communauté incarnée est de paraître, comme l'a génialement senti Michelet, *comme* dans un *rêve*, hors du temps et de l'espace mesurés par la positivité historique.

Nul, sans doute, ne pourra jamais saisir, et par là nul ne pourra non plus convaincre de la profondeur abyssale de l'événement, qui est sans doute le point de rebroussement, et par là, de réflexion, de la fondation moderne. N'en est en effet symboliquement (conceptuellement) repérable que la manière dont la fondation s'y est rejouée comme fondation de l'espace démocratique, transie secrètement par une nouvelle institution de la logique de la dette. Le propre de « l'événement », dans ce qu'il a tout à la fois d'historique – en tant qu'ouverture indéfinie au sens *à faire* – et d'anhistorique – dans son absence d'*archè* et de *télos* déterminés –, est de conduire les individus, par ailleurs socialement institués, à faire l'épreuve de leur mort symbolique, de la disparition de leurs repères identificatoires, et surtout, de la *traversée* de celle-ci dans l'indéfinie car inidentifiable communauté de chair. Devant cette incitation à faire du sens à l'aventure, d'inscrire une téléologie du sens pour lui-même sous un horizon où *le sens n'est précisément pas donné* – sans quoi il se réduirait à la signification (au concept) et à l'illusion coextensive de l'être –, la « réaction » peut tout aussi bien être celle de la *peur* que celle de la confiance s'abandonnant à l'amitié. Il revient à Quinet, sans doute un peu plus qu'à Michelet, d'avoir souligné que l'origine de la Terreur révolutionnaire n'est pas à rechercher dans l'irruption illimitée de l'élan révolutionnaire, mais dans la peur devant lui. S'il y a eu Terreur, c'est que le « personnel dirigeant » – les hommes de Clubs et d'Assemblées – n'a pas été « à la hauteur » de « l'événement », c'est qu'il *a eu peur de la Révolution,* et que cette peur, moment en quelque sorte négativement sublime, s'est muée en fanatisme doctrinaire et en superstition démocratique – où toute incarnation communautaire non prescrite par le pouvoir, depuis les « repas fraternels » jusqu'au surgissement d'une figure éminente de la Révolution (fantasquement appréhendée comme résurgence possible du « corps-de-chair royal »), devait être systématiquement éradiquée. La posture des Assemblées et des Clubs est à cet égard significative : les premières étaient, jusqu'au régicide, en situation de double usurpation : d'une part, comme l'a bien souligné M. Gauchet, usurpation du pouvoir royal et, d'autre part, usurpation du « pouvoir » populaire ; les seconds sont plus simplement partis de l'usurpation des « pouvoirs » du peuple dont ils prétendaient, plus ou moins habilement ou cyniquement selon les jeux de la conjoncture politique, « traduire » les aspirations, avant de tendre, dans le monopole jacobin coextensif de la Terreur, à dicter à la Convention ce qu'elle devait faire – c'est là, à proprement parler, que se profile déjà quelque chose de « pré-totalitaire ». Le résultat fut, sur le plan de la légalité politique, d'incoporer la fondation à l'écart du corps royal, dans la substitution de l'anonymat plus ou moins irresponsable des *discours* de la Raison à la diversité foisonnante et dissolvante de la communauté incarnée. Celle-ci, de son côté, de s'incarner elle-même à distance du fantôme de son incarnation dans le corps royal, n'excluait pas, mais d'une certaine manière impliquait une sorte de rêve, au second degré, de la réincarnation du « bon » roi, à l'écart du despote machinique de l'Ancien Régime – « le boulanger, la boulangère et le petit mitron » étaient aussi ceux qui devaient, à la fois dans le symbolique et dans la dure réalité quotidienne, ramener la prospérité communautaire. C'est là sans doute qu'est à rechercher l'origine de bien des fantasmes révolutionnaires sur le royalisme supposé du peuple, dont l'immémorialité et l'immaturité véritablement transcendantales n'allaient pas sans charrier une sorte plus précise, quoique tout aussi diffuse, d'immémorialité et d'immaturité historiques, plongeant dans les traditions (symboliques) populaires.

C'est dire que, dans le moment même ou le corps-de-chair du supposé bon despote s'avère, par l'acharnement de Louis XVI

et de sa cour à comploter, n'être que le corps pourrissant du despote d'Ancien Régime, la double usurpation de l'Assemblée est pour ainsi dire poussée dans une fuite en avant que consacrera le régicide, et qui sera alimentée, très largement, par l'usurpation parallèle des Clubs ; celle-ci à son tour ne pourra acquérir quelque semblant de légitimité que dans l'activisme, déjà terroriste, d'une identification de l'inidentifiable, c'est-à-dire dans la course vers le plus extrême, dans la fureur destructrice (on pense à Marat) – comme si la fureur était la seule propre à rattraper la peur. Les premiers moments de l'Assemblée constituante sont ceux où la recomposition rationnelle de la société était compensée vaille que vaille par la sagesse pragmatique d'une humanité incarnée dans une communauté qu'il fallait trahir le moins (ouvertement ?) possible, et ce dans l'extrême tension où, sans nul doute, les constituants étaient déjà pris de la double peur devant la force supposée du pouvoir royal et la puissance dissolvante du peuple. A ces moments succèdent, comme en un dérèglement inéluctable où s'inscrit en creux la logique de la fondation comme logique de la dette, les moments de panique sur lesquels s'est engrené celui de la Terreur, de la « glaciation », pour paraphraser Saint-Just, où tout un chacun était appelé à payer sa dette infinie à la Révolution. Autrement dit, le fanatisme légaliste ou rationnel, tout comme la superstition du démocratisme, qui prennent la forme d'un effrayant nivellement dans l'homogénéité censée rationnelle, sont comme la machination aveugle de la peur, et réinstituent, à nouveaux frais, la logique de la dette dans la mesure même où la Révolution, selon la géniale formule de Vergniaud, se fait saturnienne : un corps titanesque qui dévore ses enfants. Une nouvelle fois, depuis l'abîme de la fondation, la sauvagerie de la « nature », où cependant le peuple avait pris apparence, a déclenché la frayeur qui l'a fait se confondre avec la puissance de l'instituant symbolique, par là déformée en puissance mortifère omnipotente de la fondation. Telle est la figure révolutionnaire du *malencontre symbolique* qui retourne la rencontre en *Gestell* symbolique de la dette (et de la mort). C'est pour n'avoir dressé, devant cette puissance, que le dérisoire et pâle obstacle de l'Être suprême que Robespierre, aspirant dictateur, n'a pu survivre au faîte de son pouvoir : trop saturnien, et donc

trop effrayant, parce que, le caractère de l'homme l'indique, trop *désincarné,* c'est-à-dire trop calculateur, machinateur et sourcilleux. Il faudra, pour se maintenir quelque temps au pouvoir, la grossière robustesse d'un Bonaparte qui alliera, quoique dans l'instabilité, le côté saturnien d'une démiurgie guerrière sans origine au côté jupitérien du sacre et de l'institution d'une nouvelle aristocratie : figure mouvante, et en quelque sorte transitionnelle du despote, puisque le tribut, payé presque chaque année dans le sacrifice des batailles – véritable figure *déplacée* de la Terreur –, était décidément trop lourd, mal administré, et trop inexorablement attaché aux hasards de la fortune des armes, remis sans cesse en question : il n'y a pas moins d'activisme panique devant la fondation durant l'épisode napoléonien que durant la Révolution, et c'est à cet activisme, en apparence très étrange et très irrationnel, qu'a cédé l'Empire, comme si cette nouvelle forme du despotisme moderne, déjà « populiste » par certains côtés, n'avait cessé de courir après sa stabilité comme après sa légitimité impossible. Il faudra longtemps, on le sait, pour que s'efface la mémoire, à la fois stupéfiée et effrayée, de cette fondation échouée.

Ce n'est pour autant qu'aux amateurs de servitude que l'épisode put paraître « sublime », et s'inscrire dans la continuité de la Révolution. Nous comprenons que ce « sublime-là » n'est que négativement sublime parce que, en court-circuit du moment complet du sublime, où s'inscrit la question, non pas de l'incorporation, mais de l'incarnation, il occulte la *rencontre* possible de l'abîme de la fondation, où l'instituant symbolique joue hors de toute fantasmatique de la puissance, en le muant en *malencontre* symbolique où se recodent, à l'aveugle, dans l'inconscient symbolique, la servitude volontaire et la logique de la dette. L'institution de la « société démocratique », en tant du moins qu'institution d'une société censée être rationnelle, et dans l'oubli du « moment » utopique de la communauté incarnée, est, n'en doutons pas, l'institution d'une nouvelle forme de despotisme, que nous connaissons plus que jamais, mais où la figure de la fondation s'est *étalée* dans le *plan* censé homogène à soi de la « Raison » : c'est sous le masque de cette dernière, il ne faut jamais l'oublier, que se sont donné libre cours les formes successives du capitalisme, dont la *barbarie* initiale,

patente pour qui veut bien voir, n'est sans doute devenue moins apparente, du moins en Europe et dans l'aire « occidentale », qu'à s'être mieux diffusée dans les mentalités de toutes les couches de la société. Activant sans relâche et jusque dans les ressorts les plus infimes et les plus intimes des incorporations multiples coextensives d'une désincarnation dévastatrice, ses traits sont ceux que nous avons repérés en commençant du nihilisme contemporain. C'est ainsi que, très tôt, les discours « rationnels », censés devoir protéger les hommes et la société contre la mort, se sont mués en *Gestell,* en machin symbolique machinant aveuglément la mort, broyant tout sens possible dans une multitude de non-sens de plus en plus apparents, et démontrant que la rationalité active dans l'empirique est fantastiquement génératrice, sans solution de continuité, d'irrationalités. C'est pourquoi, par ironie par rapport à Heidegger qui s'y laissa mystifier, nous avons traduit et traduisons *Gestell,* non pas par le terme sévère de « dispositif », mais par celui, plus proche de ce que nous rencontrons dans le réel, de « machin[1] ». En accordant de plus en plus, aujourd'hui, une valeur absolue au critère de rentabilité *économique,* la société est presque en passe de nous convaincre du bien-fondé ultime du capitalisme. Et la méprise profonde de Heidegger, sa véritable cécité politique après « l'engagement » que l'on sait, fut de ne pas associer intimement, de ne pas penser ensemble « essence de la technique » et capitalisme.

Reste, on le sait, un autre avatar de la fondation moderne, plus ou moins clairement articulé à la fondation révolutionnaire, et qui est celui, plus effrayant que personne n'eût pu se l'imaginer, des totalitarismes, dont la réinstitution des sociétés « démocratiques », en Europe, après la guerre, est censée nous protéger. Ces totalitarismes, en effet, qu'ils soient de type bolchevique ou de type fasciste, ne s'instituent qu'avec l'image d'une Révolution qu'il faudrait pousser, en eux, jusqu'au bout,

1. Qui permet en outre de jouer sur le mot, en passant par « machiner », « machination », « machinal ». Le sens premier n'est donc pas, pour nous, celui de « machine », encore qu'il faille très peu pour faire d'une « machine » un « machin ». Ajoutons, pour ceux qui sont naïvement fascinés par l'ordinateur, que celui-ci n'est qu'une machine qui, contrairement aux machines mécaniques, opère sans aucun déplacement de pièces dans l'espace. Cela ne change donc que fort peu de chose quant au fond : la complexification croissante est simplement plus aisée.

de manière totale ou radicale – la Révolution française y étant condamnée ou relativisée comme Révolution « bourgeoise » et « abstraite », comme si la bourgeoisie « raisonnable », seulement sensible à ses *intérêts,* l'avait prématurément arrêtée, et comme si, par là, en l'accomplissant, le peuple pouvait enfin en venir à sa propre auto-institution. On sait que cela poussera la Terreur jusqu'à ses plus ultimes expressions. Reste à comprendre comment ce fut possible, dans l'articulation de la fondation.

Dans l'assimilation de la société démocratique à une société bourgeoise où la particularité des intérêts s'accommode particulièrement bien de sa rationalité supposée et auto-proclamée – assimilation qui, nous l'avons vu, n'est pas complètement fausse, encore que, nous allons le montrer, elle soit néanmoins fausse eu égard au champ de la fondation –, la pensée, ou plutôt l'idéologie totalitaire se veut, dans une remise en scène agonistique et fantasmatique de la Révolution, une remise en jeu censée être radicale de l'ordre de la fondation. Il s'agit, dans la Révolution de type bolchevique, de faire prendre corps au peuple en tant que prolétariat aliéné par les formes bourgeoises de domination, sous l'impulsion d'un Parti guide ou dirigeant censé en avoir, avec le marxisme, la « science » ; il s'agit, dans la Révolution de type fasciste, de faire prendre corps à un peuple « défini » autrement que sous la forme « prolétaire », issue précisément du capitalisme bourgeois, pour en retrouver, pour ainsi dire, l'« authenticité » en amont, pareillement sous l'impulsion d'un Parti guide censé en détenir la clé, celle-ci devant, c'est là son efficacité symbolique, court-circuiter ou « économiser » la Révolution bolchevique par une opération de *substitution* du peuple au peuple. Dans les deux cas, il s'agit, en réalité, d'*incorporer* le peuple supposé, au sens militaire du terme, par un activisme « militant », en guerre ouverte contre la « rationalité » bourgeoise-démocratique, taxée de formalisme. Le résultat de cette incorporation volontariste, que rien ne distingue, dans la pratique, de l'enrégimentement, est dans le réel un fantastique et effrayant combat mené contre ce qui s'avère, par là, avoir constitué la substance même ou l'esprit profond de la démocratie, par-delà le formalisme « rationnel » des sociétés démocratiques : à savoir la possibilité toujours

ouverte, quoique latente, de l'*incarnation* communautaire. C'est ce combat acharné qui fait du totalitarisme quelque chose d'aussi effrayant, et qui confère au tout nouveau despotisme qui s'y institue une puissance destructrice sans précédent.

Les différences ne sont pas aussi grandes qu'on le croit généralement entre les totalitarismes bolchevique et fasciste, encore que leurs prémisses idéologiques respectives en aient fait des ennemis irréductibles, le second étant fait, dans une sorte de fuite en avant, pour court-circuiter le premier, pour en extirper le risque à la racine. Ces prémisses valent en effet, essentiellement, dans l'ordre du discours, comme le montre le moment plus proprement totalitaire (stalinien ou maoïste) de la Révolution bolchevique, où le « peuple » ayant pris corps en est venu, littéralement, à se dévorer lui-même, à s'expédier lui-même à la déportation et à la mort : l'autoritarisme d'un appareil de Parti dominé par le Despote serait impropre, à lui tout seul, à expliquer l'efficacité symbolique du système. C'est à cette même auto-dévoration que l'on assiste, encore que ce soit, pour ainsi dire, et si c'est possible, sous une forme encore plus perverse, dans le totalitarisme nazi : le peuple y étant incorporé de manière vide par la « race » et le « sang » (c'est-à-dire par une transposition imaginaire de la nation), la dévoration ne peut avoir lieu, d'une part, que dans la guerre universelle du « peuple » contre l'univers entier, et, d'autre part, par l'extermination systématique et industrielle de tous les « éléments » de la société qui ne sont sans doute déclarés « impurs » que dans la mesure où, par leur tradition, ils sont susceptibles de présenter le risque de l'*incarnation* en un lieu Autre, radicalement différent, de l'incorporation immanente et dévorante du « peuple ». Non « compromis » par les avatars historiques du théologico-politique, comme est censé l'être le peuple chrétien, le peuple juif s'avérait « apatride » ou « cosmopolite », non seulement par sa diaspora empirique, mais par l'altérité d'un théologico-politique où l'énigme du divin n'a jamais cessé d'être en conflit avec l'institution du despote. Outre que cela nous permet peut-être de mieux comprendre le fait que la « solution finale » n'ait été mise en action qu'au moment même où la guerre prenait manifestement un caractère agonistique, cela nous permet aussi, sans doute, de mieux saisir que l'extermination dut monstrueusement paraître, pour ses agents, comme le seul moyen d'administrer aux « autres » la « vérité » du système : la mort sans phrases, hors sens et solitaire, répétée quotidiennement, machinée aveuglément. Rien de plus opposé, dans ce nihilisme absolu générateur de l'horreur nue, à toute forme d'« humanisme », parce que celui-ci, même quand il se veut rationnel, est toujours tempéré par une sagesse (symbolique), dont nous avons vu qu'elle puise sa source en amont de la Raison, dans la question, précisément, de l'incarnation, dans l'infinie richesse de ses contingences. Il n'y a donc, là non plus, rien de sublime puisque celui-ci se voit court-circuité en sa plus terrifiante perversion : la « vérité » n'est que celle, au combat, du soi solitaire assumant la mort dans l'éclipse de son imminence, ou celle administrée à la victime qui y est poussée par la force. Le moment de la mort y est censé être, tout comme chez Heidegger dans *Être et Temps* ou comme chez Jünger dans *Le Travailleur*[1], celui où l'homme se découvre, sans fard, comme l'extrême de sa possibilité, dans son immanence même, à moins que, comme le « bourgeois » ou la victime, il n'y prenne peur, et ne se réfugie dans la « lâcheté » du discours – le « On » – communautaire. Le moment de la mort y est celui du retournement fantasmagorique de la négativité en positivité, celui où le réel est censé apparaître, tel qu'il est, dans son effrayante nudité, plus forte, plus puissante que tout « sens » abusivement rejeté dans la sphère de l'« idéalisme ». Qu'il soit bolchevique ou fasciste, le totalitarisme est profondément et irréductiblement matérialiste, mais d'un matérialisme éclaté, presque schizophrène, où les êtres et les choses sont séparés les uns des autres dans leur opacité ou leur aséité intemporelle, irrationnelle – ce qui ne veut pas dire, donc, que tout matérialisme soit « totalitaire ». L'incorporation totalitaire signifie de la sorte la mutation du peuple en masses, en brouillards statistiques qui ne sont plus susceptibles de prendre forme que dans l'exercice de la puissance, comme puissance quasi naturelle de fusionner les masses en corps où toute division et toute distinction est censée s'abolir, où tout terme ou tout concept signifie

1. Publié récemment en français (trad. J. Hervier) chez Christian Bourgois. C'est un remarquable document pour qui veut étudier les motivations profondes de l'idéologie fasciste. Son écart par rapport au nazisme ne doit pas, en effet, abuser.

aussi bien, et immédiatement, son contraire – selon les schèmes fort bien relevés par Orwell dans *1984,* à propos de la « novlangue ».

Ce corps n'est pas le corps organique du théologico-politique classique, il est comme une machine qui, dans sa désincarnation accomplie, répondra sans défaillance à l'éclair le plus fulgurant et le plus décidé de la volonté ; c'est donc un fantastique artefact reconstruit à partir du cadavre – de ce cadavre vers lequel tendait le corps social après la Première Guerre mondiale, à l'exception des pays vainqueurs, enivrés, littéralement, principalement la France, de la victoire. Mais la reconstruction idéologique ne pouvait s'effectuer, dans le réel de la recomposition, que sous la double figure de l'anarchie et d'une fantasmatique convulsive de l'ordre, de l'enrégimentement. Ce n'est que là où une société est en voie de décomposition, d'atomisation par dissolution du lien social, que le fantasme totalitaire peut faire illusion. Là où la peur, autrement dit, devient dominante, comme si la dette infinie – administrée déjà, quotidiennement, durant la Première Guerre qui fut la véritable origine des totalitarismes, ou leur première expression dans le réel –, était à ce point diffusée dans le corps social que la figure du despote en devînt anonyme, intériorisée en chacun comme dette à l'égard des autres et dette à l'égard de la mort. Dans les totalitarismes, nous le comprenons, c'est le peuple dissous en masses fusionnelles et anonymes, qui devient lui-même saturnien. Si bien que le despote n'est plus là pour protéger l'ordre symbolique contre Saturne, pour en assurer la pérennité sous sa figure jupitérienne, mais en quelque sorte pour l'assumer, pour rattraper fantasmatiquement sa peur dans l'activisme terroriste censé seul la juguler, pour entrer indéfiniment dans le cycle infernal de ce que H. Arendt nommait si bien « le mouvement pour le mouvement » – mise en scène répétée machinalement d'une agonie devant illusoirement se reprendre dans une résolution pour la toute-puissance. A cet égard, le despote totalitaire est ouvertement saturnien, toute apparence jupitérienne y prendrait l'allure d'une compromission avec un ordre proclamé déjà mort, et c'est de cet activisme saturnien que peut seule venir sa légitimité, pourtant indéfiniment en fuite. Peu importent, en ce sens, son statut légal et sa personne, qui n'ont pas à être investis

des signes classiques du pouvoir : pas de parure ni d'apparat, simplement le port de l'uniforme, militaire ou autre. Car ce qui compte pour lui, c'est une forme très particulière de psychopathologie ou de psychopathie, une manière d'incorporer l'abîme dans le verbe et le caractère humoral, chaotique et arbitraire, de ne paraître occuper le surplomb de la société que pour mieux s'y fondre, pour mieux avoir l'air de la guider en semblant devancer sa mort pourtant toujours déjà active. Si le despote totalitaire imprime sa marque personnelle au régime, celle-ci n'est jamais prépondérante que dans l'imaginaire : on est tenté de dire que si ce n'avait pas été celui-là, c'en eût été un autre, peut-être plus gris, plus terne ou plus psychopathe encore, peut-être moins, peut-être plus effrayant. Car derrière l'illusion qu'il donne de figurer le destin du « peuple-masse », le despote totalitaire ne maîtrise que fort peu – sinon dans les jeux politiques de son entourage – du fantastique chaos dont il ne tire sa force qu'à en répercuter plus ou moins bien l'écho. Il n'est pas, autrement dit, l'administrateur de la dette, celui à qui on doit rendre des comptes précautionneusement mesurés, mais il en est le point de passage, la mise en scène ou en corps visible, en tant cependant que la dette est dette immédiatement infinie qui doit aller, à tout instant, jusqu'au sacrifice suprême. Le malencontre symbolique, et la servitude volontaire qui en découle, n'en sont jusqu'à présent jamais allés si loin, dans cette perversion radicale de la fondation où sa figure *barbare* – et non pas sauvage –, dévastatrice, ravageuse, activement nihiliste, s'est recomposé le fantôme d'un corps, comme si le *Gestell* symbolique y était arrivé, dans son impérialisme, à l'expression pure de son *non-sens.*

C'est de ce cauchemar que nous gardons, plus ou moins obscurément, la mémoire, sans parvenir, il est vrai, à tout à fait nous en réveiller. La condition de ce réveil est dans l'appréhension du fait que la société démocratique est, dans sa forme, impuissante à nous en protéger si nous ne comprenons pas la leçon d'inhumanité administrée par le totalitarisme. Cela signifie que la société démocratique n'est une forme nécessaire de la fondation moderne que si elle maintient *ouverte,* en elle, *la possibilité* de l'incarnation, comme existence vivante, active, derrière ou au-delà des « formes démocratiques », de la commu-

nauté *utopique* et *eschatologique* qui s'est incarnée, hors de toute *archè* et de tout *télos* rationnels, dans la Révolution. Ce n'est pas la Révolution qui est totalitaire ou terroriste, mais c'est bien le fantasme de sa remise en scène et de sa répétition, le désir fou d'en réactiver la fondation par un quelconque activisme militant qui, en réalité, n'est là que pour conjurer en le devançant son « moment » sublime. En ce sens, la Révolution n'est pas « achevée », comme on l'a dit : car il reste la *confiance,* certes utopique et eschatologique, *à la vie, au sens* que les hommes, dans leur chair, sont toujours susceptibles de *faire.* C'est sous la forme de cette confiance, pour lucidement mesurée qu'elle doive être à tout ce qui est propre à la menacer et à la précipiter vers la mort, que la Révolution est toujours vivante, comme attention soutenue aux équivoques mortifères de la fondation, à cela, surtout, que, de sa distance à l'égard de la toute-puissance, la rencontre heureuse, déchargée de la dette et de sa logique, de l'instituant symbolique lui-même à l'écart du sauvage de « nature », n'institue rien qui soit traduisible dans le réel, mais ouvre seulement les hommes à leur incarnation, et au lien social comme lien de l'amitié. Version chrétienne, ou judéo-chrétienne, dira-t-on, et jusqu'à un certain point à juste titre, sinon que, par la forme nouvelle, moderne, de l'incarnation qui s'est jouée dans la Révolution, celle-ci, non seulement, comme l'ont soutenu Quinet et Michelet, est devenue la « religion nouvelle », mais peut-être une religion « moderne » qui excède les cadres symboliquement codés du christianisme et du judaïsme, qui est peut-être propre à la fois à en renouveler le langage, à en susciter des enrichissements théologiques, et à les mettre, qui sait ? en question vers quelque chose qui, pour s'en inspirer, n'en prendrait pas moins le visage du nouveau, de ce « moderne » que nous poursuivons et qui nous devance encore, même si, et peut-être parce que ses aspects les plus effrayants et les plus nihilistes nous surplombent encore.

C'est la tâche qui nous reste, ainsi que celle, corrélative, nous l'avons vu, de reprendre pour mieux le comprendre tout ce qui s'est passé. Tâche du sens à faire sous l'horizon eschatologique d'un sens qui ne nous est jamais *donné,* à l'écart de la désespérance qui nous habite – en particulier dans les sociétés démocratiques occidentales où nous assistons, depuis la guerre, à la réinstitution d'un despotisme multipolaire, et multicentré sur des hommes, des appareils et des groupes, sur fond du despotisme anonyme et nihiliste de la rationalité. Nous sommes loin d'en avoir fini avec le dualisme de l'âme et du corps, avec le fantasme de la maîtrise machinique sur une chair décidément rebelle. Nous ne savons pas encore jusqu'à quel point tout d'abord et le plus souvent nous vivons désincarnés. C'est que, pour le savoir, il nous faudrait laisser là ce fantôme de nous-mêmes, ce mauvais génie qui, au-delà de la sobre probité scientifique, est une insatiable passion de déterminer et une incoercible rage de conclure. Il nous reste à laisser être, avec confiance, le fait que le « point » de notre incarnation est une *énigme,* l'énigme, sans doute, de la condition humaine, qui nous *dépasse absolument,* mais dont ce peut être notre génie de la réfléchir sereinement sans la déterminer. La fondation est bien un abîme, et le danger ne vient que de notre désir frénétique d'en faire illusoirement la carte, et déjà, d'en projeter un en-deçà et un au-delà. En ce sens, il est vrai que nous ne sommes pas encore suffisamment « modernes », si du moins la modernité est autre chose que l'âge de l'atroce ou de l'absurde.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 7

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE

Chapitre premier : Qu'est-ce que le sublime ? Phénoménologie, sublime et politique 13
1. Phénoménologie et politique 13
2. D'une triple redéfinition : orientation de notre interrogation 37
La phénoménologie 37
Du sublime kantien au sublime phénoménologique 51
Le politique 68

Chapitre II : La question du théologico-politique : incorporation et incarnation 84
1. Introduction 84
2. Le théologico-politique dans sa forme chrétienne et médiévale : *Les Deux Corps du roi* de Kantorowicz 87
3. Le théologico-politique moderne et la question de l'incarnation 101
4. L'anthropologico-politique comme forme nouvelle du théologico-politique 107
5. L'abîme de la Révolution et la question moderne de l'incarnation 120
La Révolution comme « événement » métaphysique : la leçon de Michelet 120

L'abîme du sublime et la cohérence de la Loi 128
Communauté utopique et société réelle : la question moderne 135

Chapitre III : La leçon d'Edgar Quinet : le sublime moderne en Histoire et son court-circuit terroriste dans la Révolution française 143
1. Introduction 143
2. Les apories de la fondation 147
3. Les apories de la religion révolutionnaire 166
4. Sens et non-sens de la Terreur révolutionnaire 171
5. Le problème de la Révolution comme problème du sublime en politique 179

DEUXIÈME PARTIE

LES PHILOSOPHES

Chapitre premier : Fichte et la Terreur 183
1. L'appréhension « esthétique » de la Terreur 183
2. Fichte ne fut pas un terroriste 188
3. Le terrorisme et la philosophie politique de Fichte . 196
4. Conclusion. Fichte et la Terreur 207

Chapitre II : Sublime et Résurrection rationnelle chez Hegel. L'institution théologico-politique comme institution sans reste du socio-politique 211
1. Sublime et incarnation chez Hegel 211
2. Institution du social et servitude volontaire : la dialectique du « Maître » et de l'« Esclave » 243
Introduction : Qu'est-ce que l'homme ? 243
Lutte pour la reconnaissance et sublime dans les deux « Philosophies de l'esprit » d'Iéna : de l'individu au peuple 244
Lutte à mort et servitude volontaire dans la *Phénoménologie* 255
3. Sublime et incarnation dans la *Phénoménologie* : la première interprétation spéculative du christianisme dans la « conscience malheureuse » 285

4. L'effacement du sublime dans l'interprétation spéculative de la « religion révélée » 317

Chapitre III : L'effondrement du théologico-politique : métaphysique du Dasein, problématique du sublime et incarnation 327
1. Introduction 327
2. Schelling 331
La métaphysique de Schelling comme métaphysique du *Dasein* 331
Le sublime et la chair dans *Les Ages du monde* de 1811. 340
Ipséité et liberté dans les *Ages* (version 1811) 349
L'effondrement du théologico-politique 354
3. Heidegger *(Sein und Zeit)* 357
L'être-pour-la-mort : le « sublime » heideggerien ... 357
La résolution *(Entschlossenheit)* et la dette originaire de la conscience *(Gewissen)* : court-circuit du sublime et « logique » de la dette (la servitude volontaire) 370
Résolution et être-pour-la-mort : transparence et liberté pour la servitude 382
4. Métaphysique du *Dasein* et effondrement du théologico-politique : incorporation et incarnation 389
5. Au-delà de la métaphysique du *Dasein* et du théologico-politique : mort, sublime phénoménologique et sens commun, ou d'un nouveau sens de l'incarnation 394
Appendice : Note sur le « sublime » heideggerien dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938) 423

TROISIÈME PARTIE :

DE L'ABIME DE LA FONDATION POLITIQUE A SA FORME MODERNE

(Prolégomènes pour une autre philosophie de l'Histoire)

1. Introduction : le nihilisme contemporain 437
2. L'abîme de la fondation politique 441
3. L'abîme moderne de la fondation politique 462